

ROBERTO MANCINI
**PER UN'ALTRA
POLITICA**
SCEGLIERE IL BENE COMUNE

Cittadella Editrice - Assisi

In copertina: Jam Adams, «Humber Bridge»,
<http://www.flickr.com/photos/jamadams> [08.07.2010]

Progetto grafico della copertina
RAFFAELE MARCIANO

cura redazionale
ANTONIO LOVA

© CITTADELLA EDITRICE - ASSISI
www.cittadellaeditrice.com

1^a edizione: settembre 2010

ISBN 978-88-308-1079-2

Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633, ovvero dall'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, CONFARTIGIANATO, CASA, CLAAI, CONFCOMMERCIO, CONFESERCENTI il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale potranno avvenire solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata dall'editore.

*a Giuseppe, a Gaetano
e agli amici di Macondo*

Introduzione: da individui a cittadini

Può esistere una politica i cui ingredienti non siano la menzogna, la sopraffazione, l'avidità, la paura e, in una parola, la violenza? Può darsi un'altra politica, anche se generata da uomini e donne che appartengono a questo mondo?

Per rispondere a queste domande vorrei attingere alla memoria dell'esperienza di Danilo Dolci. Com'è noto, all'inizio degli anni Cinquanta del secolo scorso egli si trasferì da Trieste a Partinico per promuovere l'esperimento di una convivenza liberata dall'oppressione e dalla mafia, dunque per aiutare a nascere una socialità diversa e un'altra politica. E qui ha l'intuizione giusta: bisogna tagliare le radici culturali dell'oppressione mafiosa e della malapolitica per generare uno stile comunitario di esistenza per le persone di un determinato territorio. Solo così si prepara la fioritura della democrazia, della giustizia e della pace. Come primo passo occorre analizzare il sistema di dominio che chiude il futuro di tutti. In uno scritto del 1968 dedicato al passaggio dalle vecchie strutture di convivenza a quelle nuove, sintetizzando gli insegnamenti ricevuti nella sua permanenza in Sicilia, Danilo Dolci descrive così gli elementi costitutivi delle strategie di soffocamento della vita democratica:

- la volontà di chi possiede le maggiori concentrazioni di potere (economico, militare, politico e persino religioso) di eliminare chi possa porre loro dei limiti;
- la capacità di collegamento tra questi detentori di potere;
- la loro segretezza, il tramare tra pochi operazioni che riguardano tutti (tendendo a legittimare tutto ciò come segreto di Stato, segreto militare, ecc. ecc.);

il saper manipolare le informazioni e presentarsi come paladini dei più alti valori morali;
il contenere al massimo la libertà di informazione e di espressione;
l'uso sistematico e ufficializzato dell'ipocrisia anche a livello dei massimi responsabili cui l'animo della popolazione più naturalmente si rivolge come a padri della patria;
l'incrementare le spie e il materiale spionistico utile ai ricatti;
l'avere nei punti-chiave propri uomini, malleabili, che si possano tenere in pugno, abili produttori di consensi;
il formare e alimentare gruppi di avventurieri e contrabbandarli come espressione degli umori e degli interessi del popolo;
il saper scegliere tra miseri e disoccupati i più adatti a tenere ufficialmente in quello stato i loro simili;
l'individuare tra i più ambiziosi i meglio dotati all'incremento e alla copertura del vecchio gioco;
l'individuare nel mondo scientifico i più dotati "tecnici puri", non interessati cioè socialmente, allevando vivai di specialisti irresponsabili;
l'eliminare o castrare ogni possibile produttore di germi veramente nuovi (...);
la disponibilità illimitata a promuovere violenze di qualsiasi natura finché non rischiano di diventare controproducenti;
il riguardo e l'aiuto a quei religiosi che possono contribuire a soffocare i risentimenti popolari, quei religiosi che, capaci di insignire di pie onorificenze e soavi sorrisi persino le iene, non intendono scontentare i dominanti, qualsiasi nefandezza essi compiano, finché è probabile la loro persistenza al potere¹.

Quanto è diversa oggi la nostra situazione? Concludo la stesura di questo libro nei giorni del giugno 2010, mentre il governo italiano, dovendo scegliere come orientare la sua azione rispetto alle mille priorità del Paese, ha provato a far approvare una legge che praticamente quasi sopprime la possibilità di svolgere indagini giudiziarie avvalendosi delle intercettazioni telefoniche e impedisce alla stampa di dare notizia delle in-

¹ D. DOLCI, *Esperienze e riflessioni*, Bari, Laterza, 1974, pp. 257-258.

chieste in corso. Una legge del genere rappresenta il punto di degrado per cui un assetto di governo concretamente autoritario benché formalmente democratico inizia a trasformarsi, giorno dopo giorno, in un regime che porta in sé elementi di fascismo, seppure in forma rinnovata. Una forma, peraltro, nella quale il virus dello spirito monopolista e totalitario ha rafforzato sempre più la sua capacità di immunità alle risposte difensive dell'organismo democratico del Paese. Distorcendo le condizioni di vita del Parlamento, del sistema informativo, del sistema giudiziario, della scuola e dell'università, dei rapporti di lavoro, del fisco e dei servizi, l'attuale assetto di governo tende a inibire sul nascere la critica e le espressioni della fisiologica dialettica pluralista della vita pubblica.

Il pericolo per le sorti della democrazia in Italia non viene soltanto di chi abusa del potere che si trova concentrato nelle sue mani, ma viene indirettamente dall'inerzia della maggioranza dei cittadini. Se questi regrediscono allo stadio di individui isolati e ripiegati sulle proprie faccende private, senza mai raggiungere davvero lo *status* di cittadini attivi e responsabili, si pone la condizione primaria per l'avvento di un regime antidemocratico. Tuttora molti si tengono lontani dalla politica, non la capiscono e la avvertono come una cosa sporca. Ma così restano individui isolati e nondimeno condizionati dalla cattiva politica vigente. Altri vedono nel protagonismo politico un buon affare, una maniera per fare carriera, uno strumento per godere del potere e dei suoi privilegi.

Si delinea allora una situazione potenzialmente mortale per la democrazia, lì dove, a fronte di una moltitudine di individui distratti, depressi, confusi, disinformati e passivi, si organizza per i propri interessi, spesso illegali, una minoranza di professionisti dell'antidemocrazia. Vengono i brividi nel constatare che Primo Levi ha descritto la congiuntura culturale e politica degli anni più oscuri dell'Europa del Novecento in termini che, per mutato che sia lo scenario storico, nondimeno sono validi anche oggi per noi. Riferendosi alla mentalità che prevaleva nella Germania nazista egli scrive: «ricordo molto bene quel

tempo e quel clima, e credo di poter giudicare i tedeschi di allora senza pregiudizi e senza collera. Quasi tutti, ma non tutti, erano stati sordi, ciechi e muti: una massa di “invalidi” intorno a un nocciolo di feroci»². Anche nell'Italia odierna esiste una moltitudine di individui sordi, ciechi e muti che lasciano fare la politica a chi la snatura e la perverte a suo vantaggio.

Nello scenario attuale lo strumento per sconfiggere il virus totalitario non sta semplicemente nell'alternanza dei governi e degli schieramenti politici. La nostra appare più radicalmente come una crisi di civiltà, dove risultano minati i fondamenti antropologici, etici, costituzionali e anche razionali della convivenza. La riflessione che propongo in queste pagine non prefigura un modello utopistico di società e di politica. Vuole piuttosto indicare ragioni e vie praticabili per scegliere di agire politicamente in modo da promuovere una vera democrazia in Italia, uscendo dalla rassegnazione e dal ghetto della vita privata. Tra lo sterile esercizio di un'immaginazione slegata dalla realtà, da un lato, e l'ideologia del cinismo, per cui si crede che tutti i rapporti umani siano fondati sulla sopraffazione, dall'altro, esiste sicuramente un'altra via: la grande via della vita che vuole essere confermata e trasfigurata come vita buona comune grazie all'azione di persone e cittadini responsabili.

Il punto chiave rispetto al quale si gioca l'accesso a questa via coincide con il processo di *riconversione del potere*. Purtroppo tale termine, senza connotazioni, rimane ambiguo e serve sia per indicare un potere dominativo, sia per evocare un potere democratico, diffuso, partecipato con responsabilità. Perciò è necessario distinguere la genesi, le qualità specifiche e la tendenza essenziale di ogni forma di potere. Parlando della *sua riconversione* mi riferisco a tutte le dinamiche in cui un *potere verticale* – autocratico, oligarchico, totalitario e comunque consistente nel dominio – viene trasformato in *potere orizzontale*. Ha scritto molto lucidamente Marco Revelli:

² P. LEVI, *I sommersi e i salvati*, Torino, Einaudi, 1986, p. 138.

se un nuovo paradigma politico è in gestazione – se davvero quella che va maturando è la transizione a un'inedita forma del Politico, più adeguato alle sfide del tempo – si direbbe che questo non possa che strutturarsi su una nuova mutazione “cardinale”: su una decostruzione drastica della tradizionale *verticalità* tipica della politica (...). E sulla difficile, lenta, faticosa ricostruzione di una dimensione orizzontale, nella quale la capacità di istituire relazioni, di corresponsabilizzare e di condividere prevalga sulle semplici tecnologie del potere “esercitato su” (su territori, comunità, individui, assunti come destinatari e nel migliore dei casi utenti)³.

La differenza indicata dalla coppia di riferimenti *verticale - orizzontale*, che io stesso userò nella mia riflessione come indicatore sintetico, è reale e la sua evidenziazione è utile per orientarsi nel cogliere la novità dell'altra politica. Ma preso da solo, come se bastasse a spiegare l'essenziale, il criterio segnalato da tale differenza conserva ancora elementi di ambiguità poiché è pur sempre un criterio meramente spaziale. Perciò ogni volta in cui impiegherò questa coppia di aggettivi lo farò sulla base delle precisazioni che seguono. Anzitutto è chiaro che nella differenza tra il verticale e l'orizzontale si gioca non tanto la possibilità dell'aggiunta di una dimensione del potere accanto a un'altra, quanto una dinamica di trasformazione e di riconversione: il passaggio dal potere concentrato a quello partecipato. È un dinamismo sempre assai delicato e difficile da promuovere. Una riconversione del genere infatti comporta necessariamente un conflitto, perché chi detiene il potere come privilegio e fonte di vantaggi non lo cede spontaneamente. Ma essa comporta nel contempo una fondamentale azione sistematica di coscientizzazione, perché i molti che si lasciano indirizzare dal vertice sono soliti restare inerti, o addirittura assecondano i potenti con ammirazione e convinzione.

Inoltre, la trasformazione non è uno spostamento di quantità di potere che sarebbero solo diversamente distribuite. L'equi-

³ M. REVELLI, *La politica perduta*, Torino, Einaudi, 2003, p. 121.

voco in cui cadono le tendenze tipiche, come si dice in maniera impropria, dell'“antipolitica”, oppure caso per caso le tendenze populiste, movimentiste e localiste, sta nell'illusione che ci siano luoghi che da soli bastano a rendere “buono” il potere, mentre quest'ultimo rimane omogeneo e della stessa natura. La riconversione del potere non è una semplice traslazione, uno spostamento da là a qui. Il “basso” anziché l'“alto”, il “piccolo” anziché il “grande”, il “locale” anziché il centralizzato, il movimento anziché il partito, la persona comune anziché il “politico” sembrano collocazioni automaticamente democratiche. In realtà la svolta non dipende soltanto dai luoghi del potere, benché sia importante che siano diffusi invece che dislocati in un unico centro, vicini invece che remoti e inaccessibili.

La svolta positiva dipende soprattutto da un insieme di fattori, tra i quali sono decisivi in particolare i tre seguenti: il tipo di persona che si è e che entra con la sua soggettività nell'azione politica, il modo e il metodo dell'azione stessa, la specifica qualità del potere che viene esercitato, condiviso e coltivato. Se fosse sufficiente soltanto cambiare posto al potere, le svolte benefiche e liberatrici nella storia sarebbero relativamente facili. In verità c'è bisogno di condizioni più ardue e profonde, come quelle ora evocate. Servono persone generose e pronte al servizio, che abbiano superato il narcisismo, l'avidità, la propensione alla violenza; servono modi e metodi d'azione adatti a tessere la convivenza anziché a lacerarla, secondo «un'inedita capacità di coniugare le diversità anziché aggregare le omogeneità»⁴; serve la maturazione, nella vita pubblica, di un potere generativo e cooperativo in luogo del potere dominativo e distruttivo. E bisogna sapere che si tratta di due forme di potere radicalmente eterogenee, qualitativamente irriducibili l'una all'altra.

È un punto cruciale. Si comprende da qui, riconoscendo la portata delle tre condizioni richiamate, che non basta affatto

⁴ Ibid., pp. 123-124.

“prendere il potere”, toglierlo a qualcuno per darlo a qualcun altro. Bisogna piuttosto lavorare su se stessi, migliorarsi interiormente, associarsi e promuovere insieme questa reciproca umanizzazione di ognuno, assumere un’energia generativa per l’azione e sprigionare un potere mite, aperto e, proprio per questo, partecipabile senza reintrodurre dinamiche di dominio. Per fare luce su questa diversa qualità implicata nel processo di riconversione del potere Aldo Capitini ha affermato che l’ordine di convivenza che chiamiamo *democrazia* diventa reale soltanto se tende a dilatarsi e a tradursi in *onnicrazia*⁵, se il potere verticale, concentrato e usato sugli altri, diventa potere orizzontale, condiviso, usato a favore del bene comune. Il primo tipo di potere, in effetti, si definisce come *potenza*, è un privilegio e comporta la collocazione di se stessi nell’immunità a ogni responsabilità; il secondo tipo si qualifica come *servizio* e implica la partecipazione alla corresponsabilità positiva verso tutti⁶.

Lo *status* di cittadino attivo appartiene a chi si fa co-protagonista del potere-servizio e rifiuta di cercare, di conquistare e di far valere il potere-potenza. Per contro, la democrazia snaturata e ridotta a procedura elettorale pilotata dalla costruzione manipolativa e dolosa del consenso comporta la sistematica *perversione del potere*: quello del servizio viene prosciugato e inibito a favore di concentrazioni di potere verticale. Chi per il suo ruolo istituzionale dovrebbe servire finisce per esercitare la potenza. Lo spirito di monopolio è l’ispirazione costante dell’opera di riduzione della politica al dominio.

La volontà di potenza in chi esercita il dominio stesso è la degenerazione della propria libertà, che diventa mero arbitrio, ed è la negazione della libertà degli altri. Ma, per quanto ricorrente e tenace nel tempo, una simile divisione di ruoli tra

⁵ Cfr. A. CAPITINI, *Scritti filosofici e religiosi*, Perugia, Edizioni Prota-
gon, 1994.

⁶ Cfr. K. O. APEL, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp,
1988.

dominatori e dominati non sa mai costruire solide fondamenta per la società, non può conquistare tutte le coscienze, tutti gli spazi di vita comune, tutta la realtà. Non può controllare la storia. Se c'è un tentativo umano tragico, sempre di nuovo intrapreso e che però prima o poi è destinato a fallire, questo è lo sforzo di togliere alle persone, ai popoli, all'umanità intera la loro libertà. Arriva comunque il giorno in cui la libertà umana si risveglia, si rivolta e cerca qualcosa di meglio che l'oppressione e la violenza. Chi aveva scommesso su finalità distorte e metodi distruttivi presto o tardi rimane impigliato nel meccanismo autodistruttivo che ha alimentato.

Per parte mia sono completamente persuaso del fatto che un risveglio civile avverrà, ma so del resto che non avrà luogo per germinazione spontanea. Servono esempi, tradizioni e luoghi di democrazia vissuta, esperienze e nuovo pensiero, persone e intere comunità che facciano luce per il cammino di tutti. E serve che ogni nucleo di vita buona comune già in atto confluisca in un movimento civile diffuso, consapevole, determinato a cambiare. Non parlo di un movimento settoriale né di una parte politica, parlo di un movimento ampio che ristabilisca le condizioni costituzionali della democrazia in Italia. La riflessione qui proposta si sviluppa lungo due versanti: uno è quello dell'analisi della nostra situazione attuale (nei primi due capitoli), l'altro è quello che segue il dinamismo della gestazione dell'altra politica (nei capitoli terzo e quarto). Spero che il libro possa essere un contributo di analisi e di argomenti alla scelta di coloro che, stanchi di essere individui isolati, desiderano associarsi e agire come cittadini responsabili.

Concludo queste righe introduttive ringraziando tutte le persone che mi sono state vicine con pazienza nel lavoro per la stesura di questo libro, in particolare Fiammetta, Sergio e Fabiola.

1. *La vita pubblica in Italia: una crisi di civiltà*

1. *Le stupidità multiple*

In Italia, fino a oggi, una politica di servizio al bene comune e una democrazia compiuta restano quasi impensate¹. Per lo più esse rappresentano “ideali” che si evocano senza che sia ancora data la possibilità di comprenderne appieno la realtà essenziale, le implicazioni e soprattutto la strada che conduce alla loro attuazione. Il fenomeno non è dovuto alla carenza soggettiva di intelligenza in qualcuno, è dovuto invece alla cappa di sfiducia sistematica e di ignoranza spirituale che grava, da secoli, sulla cultura diffusa del nostro Paese. Scontiamo infatti una tradizionale mancanza di pensiero critico e di sana passione civile, per cui il bene comune resta non visibile e il futuro viene concepito semmai come qualcosa che ognuno si conquista per sé grazie alla sua furbizia e all’abilità nel prevalere sugli altri.

All’idea stessa di “bene comune” è impedito di configurarsi sin dall’inizio. Nel riferimento al “bene” tutti – qualsiasi opinione etica e politica abbiano – sentono immediatamente inconsistenza, vanità, oppure malafede e secondi fini: che cosa vuole veramente chi pone la questione del bene? Nel migliore

¹ In merito rimando a due testi recenti, di genere e orientamento diverso, ma accomunati nel dare testimonianza della perdurante crisi della vita pubblica italiana: C. STAJANO, *L’Italia ferita*, Milano, Edizioni Cinemazero, 2010; E. GENTILE, *Né stato né nazione*, Bari, Laterza, 2010. In questo paragrafo riprendo ciò che ho proposto in forma condensata nell’articolo *Le radici dell’antidemocrazia*, “Carta”, n. 20, 2010, pp. 58-59.

dei casi è la retorica di chi evoca il bene e si comporta male. Inoltre nell'ipotesi che esista qualcosa di "comune" – e perciò nell'idea di bene comune – la mentalità corrente avverte istintivamente una minaccia. Ciò che è "comune" – dal dato di fatto della convivenza alle istituzioni, dalle tasse alla scuola, dagli ospedali ai trasporti – viene facilmente sentito o come inefficiente o come ingiusto e soffocante. Chi crede nel valore di quanto è *comune* sarà accusato di essere comunista, statalista, antimoderno, illiberale, ideologico. Per contro, chi accarezza la sensibilità della pubblica opinione con la parola "libertà", ovviamente intesa come assenza di qualsiasi vincolo, anche se si comporta male, sarà comunque giustificato e apprezzato.

In un clima di questo genere ciò che chiamiamo "etica" è semplicemente estromesso dalla vita pubblica, non vale come criterio per scelte e comportamenti, non è mai la chiave per pensare il giusto orizzonte dei problemi e delle azioni. Correlativamente, nemmeno la passione civile può fiorire; si dà soltanto nella forma della passione per il potere, per la conquista, per la contrapposizione nei confronti degli avversari e per la vittoria. L'Italia è un Paese nel quale, a qualsiasi tipo di consultazione elettorale, dagli incarichi di poco conto a quelli più delicati e di enorme responsabilità, chi risulta eletto si sente un padrone, fa festa come se fosse arrivato primo in un campionato, si dà all'ebbrezza del vincitore. Senza capire che invece si è appena assunto un compito oneroso in condizioni difficili e che dovrà farlo con rigorosa autodisciplina per servire il Paese. Alla seria consapevolezza del carico che ci si prende sulle spalle si sostituisce spesso l'autoapologia, la gioia del potere, il disprezzo per gli sconfitti. Da noi è normale che chi vince un'elezione poi dichiari, senza che l'espressione sia nemmeno troppo metaforica: "non faremo prigionieri".

Ricordando come Marx ed Engels sottoposero a critica i pensatori del loro tempo nel libro *L'ideologia tedesca*², si

² Cfr. K. MARX - F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Roma, Editori Riuniti, 1977.

sarebbe tentati di dire che siamo alle prese con l'*ideologia italiana*. Ma sarebbe una lettura ottimista. In effetti la mentalità corrente si colloca su un piano ancora inferiore. Infatti un'ideologia comporta quanto meno un attaccamento alle idee, un prenderle in parola fino a preferirle al valore delle persone. Di qui la pericolosità dell'ideologia, che finisce non solo per irrigidire il pensiero in schemi predeterminati inadatti alla complessità della realtà, ma anche e soprattutto per sacrificare gli esseri umani, vittime immolate alla realizzazione della causa o dell'ideale. Il tipo di sedimentazione culturale che invece determina la mentalità corrente in Italia è diverso. Si tratta di un modo di percepire la società e la vita pubblica che non crede né nelle idee, né nel valore delle persone, se le persone sono gli altri. Prevale così una mentalità rudimentale per cui si crede sempre solo nell'interesse e nel potere, tutto il resto è relativo e funzionale.

Bisogna notare che in proposito non è affatto il caso di evocare l'immagine, spesso richiamata a sproposito, dell'*homo homini lupus*. Questo modo di parlare servirebbe solo a calunniare il lupo. Poiché il lupo e gli animali in generale non sono né così stupidi, né così distruttivi e sadici come sa essere l'uomo. L'inconfondibile volgarità del cinismo, dell'utilitarismo ossessivo e della prepotenza è un sintomo che segnala come ci si trovi di fronte alla perversione in atto della specifica dignità e della trascendenza dell'essere umano. A riguardo è necessario capire che il rischio non è solo quello di seguire inconsapevolmente il cinismo tradizionale; persino nel rendersi conto di questo stato di cose si annida un grave pericolo. Quando si arriva a cogliere e a dire quanto opprimente sia in Italia questa cappa di malafede sistematica rispetto al modo di concepire la vita comune, poi si tende a esprimere sdegno collocando se stessi automaticamente dalla parte dei giusti.

Una delle tecniche automatiche di autoapologia consiste proprio nel ritenere che i mali denunciati riguardino gli altri e non noi stessi, eventualmente le altre parti politiche e non la propria. Mentre ci si autoassolve sale il lamento per la cat-

tiveria del mondo. L'esito di questo atteggiamento di lamen-tazione insieme miope e ipocrita sta o nella rassegnazione, oppure, potendo, nel ricorso a tutti i metodi della malapolitica con la scusa che solo così ci si può difendere dalla prepotenza degli altri. In tal modo la cappa viene rafforzata, estesa, resa insuperabile da chi sta al vertice del potere, ma anzitutto da quelli che stanno alla base e da quanti stanno nelle posizioni intermedie. Ecco perché, tra l'altro, capita sovente che masse di individui sviati e docilmente collocati sotto la cappa finiscano per votare gli stessi personaggi che poi fanno loro del male e che colpiscono impunemente i mitici "interessi" che tutti credono di tutelare.

Invece di darsi al facile sdegno per il malcostume degli altri si deve continuare nello sforzo di capire, di analizzare, di individuare gli elementi negativi e le possibilità di alternativa. In fondo la mancanza di autocritica e l'attribuzione di tutto il male agli altri sono l'effetto di un arresto del pensiero e di un non voler vedere, di quello che Stanley Cohen chiamerebbe un diniego della realtà³. Una delle prime condizioni di onestà è data pertanto proprio dall'impegno a seguire il pensiero, a sostenere la sua riflessione anche quando è doloroso farlo. In proposito viene in primo piano un nodo cruciale: la malapolitica che vediamo ancora trionfare in Italia, come del resto in molte altre parti del mondo, è l'espressione di una *mentalità*. Tale mentalità a sua volta possiede delle radici vitali, senza le quali verrebbe meno. Si tratta dunque di identificare le *radici culturali* della malapolitica nel nostro Paese. Lo psicologo statunitense Howard Gardner ha sviluppato lo studio delle "intelligenze multiple"⁴, mettendo in luce le differenti forme di pensiero con cui possiamo elaborare positivamente il rapporto con la realtà.

Nel nostro caso invece bisogna cercare di analizzare le radici culturali della politica di dominio e le ramificazioni di quelle

³ Cfr. S. COHEN, *Stati di negazione*, Roma, Carocci, 2002.

⁴ Cfr. H. GARDNER, *Formae mentis. Saggio sulla pluralità dell'intelligenza*, Milano, Feltrinelli, 1987.

che sono autentiche *stupidità multiple*. Esse convergono nel generare e solidificare quella cappa di spirito antidemocratico che, in una sorta di maieutica perversa, estrae dai comportamenti collettivi e dalle dinamiche istituzionali il peggio della politica, facendo dell'Italia una terra ostile alla fioritura della democrazia. Proviamo adesso a dipanare il groviglio degli schemi fuorvianti che hanno mantenuto e mantengono la cultura politica del nostro Paese persino al di sotto del confronto tra ideologie.

Il primo filone interpretativo che qui va ricordato, per il peso e per la diffusione che possiede, è quello dello *pseudo-realismo*. Il nume tutelare di tale prospettiva è Niccolò Machiavelli, citato sia da chi ne ha letto le opere sia da chi non ne ha alcuna conoscenza, al quale i più colti, giusto per strafare, affiancano di solito Max Weber e Carl Schmitt. Di Machiavelli si ricorda la tesi che la politica è ricerca del potere e lotta al fine di mantenerlo per più tempo possibile⁵. E tanto basta: la logica del potere per il potere riassorbe in sé ogni valore, finalità, significato, scelta, metodo, mezzo. A questo punto parlare di “filosofia politica” non ha più alcun senso, visto che l'essenziale è stato fissato definitivamente e ogni altro aspetto è un puro dettaglio contingente. Il pensiero critico non ha alcuno spazio di movimento e, snaturandosi completamente, deve riversare la sua ironia sulle concezioni della politica che osano seguire altri criteri, soprattutto se sono criteri di maggiore umanità o di servizio al bene comune⁶.

Di Weber si ricorda invece la sua delineazione dell'alternativa secca tra etica dell'intenzione o della convinzione (*Gesinnungsethik*), da un lato, e l'etica della responsabilità (*Verantwortungsethik*) dall'altro⁷. Mentre la prospettiva della mera intenzione della coscienza di seguire il bene resta un fatto interiore, solo la prospettiva della responsabilità, dove si è

⁵ Cfr. N. MACHIAVELLI, *Il principe*, Milano, Mondadori, 1986.

⁶ Una critica del riferimento al bene comune è proposta ad esempio da R. ESPOSITO nel libro *Nove pensieri sulla politica*, Bologna, il Mulino, 1993.

⁷ Cfr. M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino, Einaudi, 1976.

disposti alla lotta e all'uso della violenza, è adatta alla politica e anzi ne costituisce l'autentica fondazione etica. Chi nella vita pubblica volesse seguire la sua coscienza esporrebbe irresponsabilmente la sua parte o la sua nazione a enormi rischi. Perciò la scelta della violenza quando è opportuna non solo è necessaria, ma è anche l'unica via a essere giustificata. Spesso in Italia sono gli intellettuali di sinistra ad amare la ripresa di questo scenario weberiano per conferire profondità morale alle posizioni della *Realpolitik*; gli intellettuali di destra non ne hanno neppure bisogno e danno per scontato che la politica sia esercizio della forza nelle sue diverse forme, nessuna esclusa. I più raffinati citano poi Carl Schmitt ricordando, tra le tesi di questo politologo vicino al nazismo, che la politica si definisce precisamente per la contrapposizione al nemico e per l'alleanza con chi ci è amico⁸. È come dire che la politica stessa è la prosecuzione della guerra con altri mezzi. Chi se lo dimentica è un ingenuo e un irresponsabile.

Lo pseudorealismo è tanto accettato – trasversalmente: dalla destra alla sinistra, dal centro all'area qualunquista dell'opinione pubblica, dai clericali agli anticlericali – quanto ingannevole. Anzitutto perché è una prospettiva che non ha la pazienza di analizzare la policroma complessità della realtà: è una teoria senza essere un'autentica visione delle cose. Inoltre perché misconosce le tendenze alternative alla logica del potere per il potere, siano esse già emerse oppure latenti. Infine perché si arroga il diritto di chiudere il futuro e di negare la speranza, senza avere gli elementi per imporre una diagnosi del corso degli eventi storici così totale e risolutiva. In verità, l'inconsistenza teorica dello pseudorealismo indica che qui siamo alle prese soltanto con un cinismo banale, monotono e prevedibile, che si risolve nel sostenere che tutto, nella vita pubblica, dipende dai rapporti di forza e ogni volta vince il più abile e il più potente. Il meccanismo è sempre uguale, cambiano solo i nomi dei vincitori con il mutare delle epoche.

⁸ Cfr. C. SCHMITT, *Le categorie del "politico"*, Bologna, il Mulino, 1972.

Senza dubbio lo pseudorealismo può invocare a sua conferma una serie di fatti e di vicende reali che mostrano quanto il gioco dei rapporti di forza, le strategie più astute, la prepotenza e la violenza stessa riescano a imporsi. Ma questa è solo una parte del reale, oltre tutto disposta in una prospettiva di senso arbitraria e fuorviante. Le primavere della storia, i movimenti di effettiva liberazione, i progressi che mettono un limite alla ferocia, le svolte della coscienza collettiva, le testimonianze più generose e i fatti positivi vengono ignorati o considerati solo come fallimenti. La prospettiva è già decisa in partenza, i fatti sono trascelti – alcuni enfatizzati, altri dimenticati – solo per comprovarla. Una prospettiva storica attendibile, invece, resta quella capace di analizzare lucidamente ogni elemento negativo e di studiare l'interazione con le forze positive, senza rinunciare a leggere la controversa evoluzione del cammino dell'umanizzazione della società.

La caduta della capacità di leggere criticamente la realtà non si limita solo al campo delle vicende collettive; puntualmente risale sino alla determinazione della "natura umana". La concezione antropologica e metafisica che viene chiamata a supporto e giustificazione dello pseudorealismo asserisce che l'uomo è cattivo per natura, per indole, per vocazione permanente. Ed è tale soprattutto quando dice di agire per il bene, per la pace e per la giustizia. Colpisce, qui, che non ci sia differenza tra credenti e non credenti: gli uni e gli altri, con argomentazioni varie, danno l'uomo per malvagio fin dall'inizio, trasferendo su di lui la connotazione evangelica di Satana: «omicida sin da principio» (Gv 8, 44). Questo modo di ragionare, che si presenta freddo e razionale, conserva tuttavia una sua autentica passione: il piacere di attaccare coloro che si mostrano così sprovvolti da credere alla possibilità di una politica democratica e soprattutto alla possibilità di un'azione storica ispirata al metodo della nonviolenza⁹.

⁹ Una banalità di questo genere, confezionata con un suggestivo apparato di documentazione storiografica, è per esempio il *leit-motiv* del libro di D. LOSURDO, *La non-violenza. Una storia fuori dal mito*, Bari, Laterza,

Il secondo filone della tradizione antidemocratica vigente nel nostro Paese risale al *culto del "particolare"* nel senso di Francesco Guicciardini¹⁰. Non serve neppure averlo letto, e infatti è molto meno citato di Machiavelli. Ma di lui si eredita istintivamente l'idea che sia naturale e razionale anteporre se stessi e i propri interessi particolari al bene comune. Le notizie di scandali e di episodi di corruzione che vengono da ogni ambito della vita pubblica sembrano confermare questa regola per cui ciò che è comune va disatteso e sfruttato, mentre ciò che è proprio va servito e tutelato con ogni mezzo. Negli effetti del particolarismo, del corporativismo e dell'egoismo eretto a logica naturale e universale si vede come l'idolatria del potere per il potere sia un dispositivo a frammentazione, che spezza di continuo qualsiasi forma di coesione sociale, di convivenza civile, di solidarietà umana, di fattiva corresponsabilità per il bene comune. Al massimo si danno alleanze tattiche, amicizie strumentali, accordi occasionali, pronti a rovesciarsi in antagonismi e nuove contrapposizioni.

Uno dei trionfi di questa pervicace inclinazione al particolarismo è oggi rappresentato dal successo della parola d'ordine che invoca il "federalismo", fiscale o di altro tipo. In un Paese

2010. Tutto il testo sfocia nella delegittimazione della nonviolenza come esperienza storica e come visione della vita, accompagnata dalla denuncia della violenza e al tempo stesso dalla costante affermazione della sua insuperabile necessità. Il risultato di questa lettura della storia è quello per cui chi legge si fa l'idea che la violenza peggiore sia quella praticata, secondo Losurdo, dai nonviolenti. L'autore – che mostra simpatia per Stalin o per il governo cinese nel 1989, ai tempi della repressione di piazza Tienanmen, e oggi rispetto alla vicenda dell'occupazione del Tibet – ironizza sulle contraddizioni di persone come Aldo Capitini e Danilo Dolci, che a suo dire sono stati così ingenui da sognare l'abolizione non solo della violenza, ma anche del potere (cfr. *ibid.*, pp. 239-240). Segnalo peraltro che Losurdo è studioso serio e impegnato: ci si può immaginare allora quale sia, in proporzione, il livello di analisi e di stima che caratterizza in Italia la valutazione della nonviolenza nell'opinione pubblica.

¹⁰ Cfr. F. GUICCIARDINI: *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio - Considerazioni intorno ai discorsi del Machiavelli*, Torino, Einaudi, 2000 e *Ricordi*, Milano, Garzanti, 1974.

come il nostro, dall'accidentata e breve storia democratica, pieno di disequaglianze e squilibri strutturali mai risanati, si pretende di stabilire una netta autonomia delle regioni, con tanto di "governatori", che può introdurre disparità di rilievo nella tutela omogenea dei diritti e nella comune assicurazione dei servizi pubblici. È un'autonomia che serve solo a dare sfogo all'egoismo regionalistico delle aree economicamente prevalenti e che, infatti, è intesa da quanti più pretendono questo "federalismo" come l'anticamera della secessione del Nord dal resto del Paese. Eppure, di questo si tace. In luogo di una precisa analisi di tale smaccata mistificazione, il termine "federalismo" e la sua tendenza verso un'allegria frantumazione dell'unità nazionale si sono imposti praticamente presso tutte le parti politiche suscitando rispetto e deferenza.

Prima di andare avanti nell'individuazione degli altri filoni tipici delle stupidità multiple che gravano sulla cultura più radicata in Italia, bisogna evidenziare quale sia il risultato classico della velenosa sinergia tra pseudorealismo e culto del particolare. Gli storici lo indicano da tempo in quel *trasformismo* che ricorre, imperturbabile dai cambiamenti di epoca, nella vita pubblica italiana. Se infatti da una parte conta il potere come fine assoluto e dall'altra conta ovviamente il fatto che il potere sia mio, o nostro, affinché serva ai miei o ai nostri interessi particolari, è chiaro che il trasformismo è d'obbligo. Grazie a esso le identità politiche, le appartenenze, le bandiere sono strumenti di legittimazione e di attrazione del consenso che i soggetti politici usano per aumentare il proprio potere.

È vero che le appartenenze ideali hanno avuto grande influsso nella storia italiana: fascismo, socialismo, comunismo, cattolicesimo democristiano lo testimoniano. Ma a ben vedere in gran parte dei casi l'adesione a queste identità collettive era sostenuta dall'aspettativa di successo della propria parte e di ricaduta positiva in termini di potere e di vantaggi. In questo sentire profondo, efficace al fondo dei sentimenti identitari, l'Italia è stata per tradizione un Paese pre-ideologico, più che post-ideologico: da noi raramente la visione del mondo

o la professione di fede valgono come tali; esse sono semmai strumenti che devono garantire il massimo di potere possibile. Pochi sarebbero disposti a dare adesione a un'identità ideale, culturale, politica o religiosa che non dà, in cambio, alcuna garanzia in questo senso. Perciò, ad esempio, una destra democratica, una sinistra nonviolenta e un cattolicesimo realmente evangelico anche nelle questioni della vita pubblica sono destinati, in Italia, a essere fortemente minoritari e quasi incomprensibili agli occhi dei più.

Tra i filoni della tradizione antidemocratica un posto di primo piano spetta alla *mentalità autoritaria*, che si è manifestata con grande continuità e pluralità di versioni nel nostro Paese, dall'Italia sabauda, con punte particolarmente evidenti durante la prima guerra mondiale, al ventennio del fascismo, dalla cultura pubblica dominante prima del 1968 alle trame della loggia massonica P2 di Licio Gelli, sino a larga parte della cultura di destra oggi al potere. È evidente che il fascismo¹¹ da solo non basta a esaurire lo specifico di questa mentalità, che è un impasto di autocrazia e culto del capo, disprezzo per la democrazia e per il parlamento, paternalismo e qualunquismo, nazionalismo e razzismo, decisionismo e populismo, inclinazione da un lato per lo stato di polizia e dall'altro per la politica intesa come progetto concepito e perseguito segretamente.

Il modello fascista costituisce soltanto una forma particolare della più ampia mentalità autoritaria così diffusa nel nostro Paese. Tale atteggiamento di fondo ricorre con una continuità tenace nel modo di considerare la società, la politica e le istituzioni, in un arco temporale che inizia ben prima del 1922, quando nacque il regime fascista, e arriva sino a noi. Proprio un simile ampio radicamento spiega perché il confronto con la colpa storica del fascismo e lo sviluppo di una memoria critica

¹¹ Sulla logica politica e sul modello di vita pubblica tipici del fascismo rimando a questi due studi di E. GENTILE: *Le origini dell'ideologia fascista*, Bologna, il Mulino, 2001 e *La via italiana al totalitarismo*, Roma, Carocci, 2008.

nazionale sia in gran parte mancato in Italia. Se lo sguardo più comune sulla storia nazionale è ispirato dalla mentalità autoritaria, è chiaro che il fascismo come tale non rappresenta un crimine, anzi «ha fatto anche cose buone», e semmai è il nazismo a fungere comodamente da capro espiatorio che incarna il male, naturalmente insieme al comunismo sovietico. Mentre la Germania ha cercato seriamente di guardare al proprio codice collettivo profondo per estirpare le radici del nazismo, l'Italia si è rassicurata convincendosi del fatto che il fascismo fu un'altra cosa e non era in sé sbagliato. Per squarciare questa menzogna basterebbe ascoltare le testimonianze delle vittime di allora. Nel *Libro della Shoah italiana* uno degli ebrei sopravvissuti alla persecuzione, Nedo Fiano, ricorda: «sono stato denunciato da italiani, imprigionato da italiani, messo in un campo di italiani e poi consegnato ai tedeschi per andare a morire»¹².

Sul piano della maniera di atteggiarsi dell'«uomo della strada» è parte integrante e fondamentale della mentalità autoritaria uno scetticismo che ha l'aria di saperla lunga e si esprime in frasi del tipo «tanto non cambia niente», pronunciata in occasione di consultazioni elettorali, o anche «tanto sono tutti uguali». In realtà non si tratta affatto di uno scetticismo coerente e riflessivo, perché quanti vedono le cose in questi termini, d'altra parte, si entusiasmano con grande facilità e credulità dell'«uomo forte» che, di volta in volta, compare sulla scena politica come il salvatore del Paese. Si identificano in lui, si sentono capiti, ne scusano ogni passo falso attribuendo qualunque colpa ai suoi avversari, non si interrogano affatto sullo scarto abissale tra i poteri e i denari del capo e, invece, la miseria o le mediocri condizioni di vita in cui versano le masse che lo adorano. E conta poco che la politica del capo oggettivamente danneggi i suoi sostenitori, persino quando il capo trascina il Paese in guerra.

Il piano del rapporto tra la massa e il capo stesso è quello di una identificazione proiettiva, che elude i dati di realtà e vede

¹² Riportato nel libro di M. PEZZETTI, *Il libro della Shoah italiana. I racconti di chi è sopravvissuto*, Torino, Einaudi, 2010, p. 463.

in lui quello che vuole vedere. Combattere questo fenomeno sul piano della propaganda e di una contro-identificazione proiettiva, proponendo ed esaltando la figura di un capo alternativo, non porta lontano giacché il dispositivo della mentalità autoritaria ne resta confermato, non scardinato. Una società iniqua e disarmonica si cambia con l'educazione e con la partecipazione responsabile, non con la propaganda. Dal punto di vista dell'analisi del tipo di soggetto che aderisce a questa mentalità sono noti gli studi che gli esponenti della Scuola di Francoforte hanno intrapreso per comprendere quali siano la genesi e i connotati peculiari della personalità degli individui pronti a identificarsi con il capo¹³. Erich Fromm, nel 1942, ha pubblicato un libro intitolato *Fuga dalla libertà* che è impressionante se viene riletto oggi, pensando alla situazione italiana. Egli rileva che, quanto più gli individui si sentono irrilevanti e minacciati da fattori incontrollabili (come per esempio una grave crisi economica), tanto più diventano conformisti e docili nel seguire il capo del momento o i poteri verticali costituiti. Scrive Fromm:

l'individuo supera il sentimento di irrilevanza rispetto al potere sovrachiantante del mondo esterno o rinunciando alla propria integrità personale, o distruggendo gli altri affinché il mondo cessi di essere minaccioso. (...) L'individuo cessa di essere se stesso; adotta in tutto e per tutto il tipo di personalità che gli viene offerto dai modelli culturali e perciò diventa esattamente come tutti gli altri, e come questi pretendono che egli sia. Il divario tra "me" e il mondo scompare, e con esso la paura cosciente della solitudine e dell'impotenza¹⁴.

Naturalmente non si tratta solo di individui che assumono un atteggiamento di pensiero e di vita acritico, si tratta anche

¹³ Cfr. M. HORKHEIMER et al., *Studi su autorità e famiglia*, Torino, Utet, 1976; Th. W. ADORNO et al., *La personalità autoritaria*, Torino, Einaudi, 1997; E. FROMM, *Lavoro e società agli albori del Terzo Reich. Un'indagine di psicologia sociale*, Milano, Mondadori, 1982.

¹⁴ E. FROMM, *Fuga dalla libertà*, Milano, Edizioni di Comunità, 1976, p. 163.

di un conformismo tutt'altro che innocente in quanto tende a canalizzare l'aggressività diffusa contro le categorie umane che sembrano portare la colpa della situazione di crisi. Così poveri, mendicanti, lavavetri, venditori abusivi, rom, stranieri extracomunitari, omosessuali, prostitute, dissidenti e ogni altra categoria di persone «irregolari» agli occhi della maggioranza conformista rischiano di divenire il capro espiatorio di una società incapace di visione della realtà e di autentica giustizia¹⁵.

Nel quadro delle correnti antidemocratiche tradizionalmente presenti in Italia occorre annoverare anche la *logica gerarchica*, cioè un criterio di ordinamento dei gradi del potere, delle opportunità di successo e degli spazi di vita che sistematicamente porta al sacrificio di tutto quello che è davvero nuovo, in primo luogo delle nuove generazioni, a favore della posizione di chi si è trovato prima in posizione di preminenza. Si spiega solo tenendo conto di questa logica gerarchica, così intesa, la clamorosa incuria per lo sviluppo umano, spirituale ed etico delle persone che è ricorrente nel nostro Paese. Governi democristiani o di coalizione, di centrosinistra e di centrodestra hanno trattato la scuola pubblica e l'università come fossero un fardello o ingombranti istituzioni superflue da far morire per costante sottrazione di risorse.

La sfrontata mistificazione con cui viene legittimata la politica di progressiva demolizione della scuola si attua considerandola come un'azienda, snaturandone così la vocazione e la ragion d'essere, e poi le si fanno mancare i finanziamenti minimi indispensabili al suo funzionamento. L'Italia è il Paese in cui, senza bisogno che intervenga qualche terremoto, non è raro che i soffitti degli edifici scolastici crollino addosso a chi si trova nelle aule. Nel contempo i percorsi formativi, dalla scuola primaria in poi, devono piegarsi alla funzione di preparare l'in-

¹⁵ Com'è noto René Girard ha indagato su questo tipo di meccanismo mentale, ideologico, sociale, economico, politico e soprattutto religioso: il testo che forse spiega meglio le linee di questa analisi è *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983.

serimento dei giovani nel mercato, quando è noto che il mercato globalizzato, lasciato a se stesso, si muove secondo un dispositivo che chiude gli spazi dell'occupazione e lascia fuori programmaticamente gran parte delle nuove generazioni. L'ultimo affronto nei confronti dei diritti delle bambine e dei bambini, dei giovani e delle famiglie, degli insegnanti e degli operatori scolastici, è quello del recente taglio nel bilancio statale di due miliardi di euro destinati alla scuola. La legge finanziaria predisposta nel 2010 dal ministro Tremonti e dal governo Berlusconi riassume in questo modo esemplare quale sia la mancanza di riguardo verso i giovani tipica della logica gerarchica.

Nel significato dell'aggettivo «gerarchico» però bisogna cogliere non tanto un riferimento indiscriminato al potere degli adulti come tali, ma specificamente il riferimento a chi esercita da tempo il potere e lo fa disprezzando i «piccoli» in tutti i sensi, cioè quanti contano di meno. Il criterio generazionale vale, ma solo in parte. Infatti il problema non è l'adulto o il vecchio, è quell'adulto che concentra nelle proprie mani il potere e sbarrando la strada a coloro che invece avrebbe dovuto aiutare a crescere. Chi si comporta così rende difficile la vita a chiunque. Non a caso finché vige la logica gerarchica, in effetti, anche le persone anziane sono trattate senza rispetto e senza cura. Il predominio del *senex* inteso come uomo consumato nella gestione del potere nella società e nelle istituzioni comporta il prevalere di un atteggiamento di soffocamento della vita nuova, delle idee realmente inedite e alternative e, naturalmente, anche di coloro che, come le nuove generazioni, incarnano la novità con maggiore evidenza, ma anche con maggiore fragilità rispetto alle prerogative monopolizzate da molti adulti.

Se il trasformismo è senza dubbio la risultante dell'effetto combinato dello pseudorealismo e del culto del particolare, lo *storicismo quietista* è l'espressione peculiare della logica gerarchica. Ogni epoca viene vista come una forma di convivenza e di cultura dai confini definiti, un organismo che può accettare le cose compatibili con se stesso e che rigetterà sicuramente tutto ciò che si presenta come estraneo e alternativo.

Perciò la ricerca della compatibilità con il sistema di potere consolidato, l'inclinazione a quello che è stato chiamato il *consociativismo*, il gradualismo e l'attendismo sono atteggiamenti normali anche in forze politiche programmaticamente orientate verso il cambiamento della società. I progetti di alternativa, ricorrenti nella tradizione dei partiti della sinistra, sono stati soffocati da uno storicismo che fa della collocazione di se stessi nella sfera del sistema di potere vigente, e non del cambiamento, il fine strategico dell'azione.

Esemplare, in questo senso, è stata ed è la politica di qualsiasi forza politica nei confronti dei vertici della Chiesa istituzionale, identificata come struttura di potere. Nessuno osa contrapporsi apertamente, tutti la omaggiano, la rassicurano, la invitano a vantaggiosi concordati, evitando di irritarla finché è possibile. Correlativamente, agli occhi dei principali partiti italiani non sono mai state ritenute importanti né le realtà ecclesiali di base e comunitarie che cercano di vivere il Vangelo, né, per lo più, le altre confessioni religiose.

Altrettanto esemplare degli effetti dello storicismo quietista è il fatto che in Italia il movimento politico della nonviolenza non si sia mai sviluppato in forma consistente. Tale possibilità di iniziativa e di presenza è stata inibita sul nascere dalla strozzatura determinata da una parte dallo pseudorealismo cinico e dall'altra da un massimalismo rivoluzionario che, quando ha voluto farsi sentire, non ha trovato di meglio che generare il terrorismo. Quel terrorismo che tanti servigi ha reso ai poteri più tradizionali e antidemocratici del Paese. Un sintomo di questa condizione di profezia straniera della nonviolenza nella cultura politica italiana si è manifestato allorché il Partito della Rifondazione Comunista, durante la segreteria di Fausto Bertinotti¹⁶, improvvisamente introdusse nella propria prospettiva programmatica la parola d'ordine della nonviolenza: molti dei suoi stessi militanti la trovarono estranea e stonata, giudican-

¹⁶ Cfr. F. BERTINOTTI - L. MENAPACE - M. REVELLI, *Nonviolenza. Le ragioni del pacifismo*, Roma, Fazi, 2004.

dola un pericoloso fattore di perdita dell'identità comunista. Estemporaneo il gesto del vertice, spontaneamente allergica la reazione della base.

Nella nutrita famiglia delle stupidità multiple dovremmo anche comprendere il *fatalismo arcaico*, cioè una percezione della vita secondo la quale il male e il dolore trionfano sempre nel mondo e nulla si può fare. Chi subisce l'ingiustizia e si convince che il mondo va così non solo diventa indirettamente complice degli oppressori, ma soprattutto nega agli altri, a partire dalle nuove generazioni, un indispensabile riferimento di speranza per quel cambiamento che, in effetti, resta pur sempre possibile. È evidente che in una mentalità del genere non c'è spazio per la responsabilità politica. Questa concezione statica e fatalista della storia, in fondo, è già sempre inclusa nella prospettiva dello pseudorealismo. In tale ottica il punto fermo sta nel credere che il potere, inteso come potere verticale e come dominio, vince ogni volta, si riproduce secondo la propria logica e nulla di diverso può avere spazio. Solo che, mentre il fatalista si colloca nella posizione del depresso, il soggetto proteso alla conquista e al dominio collabora attivamente allo svolgersi dell'eterno ritorno del potere per procurarsene una quota a proprio vantaggio.

La conformazione tipica cui in Italia ha dato luogo la consegna di sé, da parte di molti, all'eterno ritorno del potere per il potere è il sistema mafioso. Che è qualcosa di più che una forma organizzativa. È una rozza metafisica, un'antropologia delirante, una concezione della vita, uno spirito ubiquo. Perciò non si può non includere nel novero della tradizione delle stupidità multiple la *logica mafiosa* con tutte le sue ramificazioni, con la sua capacità di diffondersi ben oltre le regioni d'origine e con la sua abilità nel sincronizzarsi con i mutamenti dei processi economici globali. Questa logica è stata ampiamente fotografata e analizzata in molti studi¹⁷.

¹⁷ Desidero ricordare qui in particolare la testimonianza di Danilo Dolci in Sicilia. Di lui si veda almeno, oltre al citato *Esperienze e riflessioni*, anche il libro *Conversazioni*, Torino, Einaudi, 1962.

Per parte mia vorrei limitarmi a evidenziarne soltanto uno dei tratti caratteristici. Si tratta della radicalizzazione con la quale la logica mafiosa ha sostituito il potere alla verità. Se il pensiero moderno dell'Occidente ha seguito con totale adesione il criterio che afferma *sapere è potere*, la logica mafiosa ha mostrato nei fatti che cosa voglia dire svolgere sino in fondo tale equazione. Non conta la verità, anzi essa deve essere costantemente soffocata, negata, estirpata. Conta chi vince, chi elimina gli avversari: è lui che decide che cosa siano la ragione e la verità, il bene e la giustizia. Quando l'uomo si emancipa dal vincolo nei confronti della verità e anzi pretende di crearla, allora si pone immediatamente, in un modo o in un altro, in un atteggiamento mafioso di fronte alla vita. Lo spirito mafioso diviene quasi una metafisica: del tutto distorta, naturalmente, eppure molto difficile da sradicare. Il caso italiano – con il suo tipico impasto di elementi tragici, degradanti e grotteschi – attesta che dove gli uomini fanno del potere per il potere la loro fede, lì trionfano i sistemi mafiosi. Chi si ostina a essere fedele alla verità va deriso o eliminato.

Tra i filoni della tradizione antidemocratica bisogna comprendere anche quello *spirito del capitalismo rampante* che in Italia è incarnato da famiglie, gruppi finanziari e imprese irresponsabili¹⁸. L'esempio più clamoroso della sua persistente influenza sta nella proposta, avanzata dal ministro Giulio Tremonti, di abolire l'articolo 41 della Costituzione della Repubblica¹⁹. È l'articolo che afferma quanto segue:

L'iniziativa economica privata è libera. Non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da arrecare danno alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana. La legge determina i programmi e i controlli opportuni perché l'attività economica pubblica e privata possa essere indirizzata e coordinata a fini sociali.

¹⁸ Cfr. L. GALLINO, *L'impresa irresponsabile*, Torino, Einaudi, 2005.

¹⁹ Cfr. S. TAMBURELLO, *Tremonti: libertà d'impresa, per tre anni zero vincoli*, "Corriere della sera", 5 giugno 2010, p. 6.

Un articolo come questo viene giudicato dal governo attualmente in carica come un fastidioso ostacolo al progresso economico. L'esigenza che l'iniziativa privata non sia in contrasto con il bene di tutti è percepita come scandalosa, un freno alla ripresa e all'uscita dalla crisi. Mentre la Costituzione della Repubblica indica il criterio della sicurezza come un valore da tutelare sul piano dell'organizzazione economica, della salvaguardia della vita, della libertà e della dignità di tutti, la logica del governo Berlusconi invece porta a ritenere dannoso un simile criterio perché l'iniziativa individuale non deve avere alcun vincolo. L'intelligenza di tale concezione è misurabile a partire dal fatto che l'abolizione dell'articolo 41 della Costituzione dovrebbe servire, nelle intenzioni del governo, a rispondere alla crisi economica dando nuovo impulso proprio a quel capitalismo senza regole che è la causa della crisi attuale. È ovvio che l'articolo 41 andrebbe non abolito o sospeso per un periodo, ma finalmente realizzato. Eppure queste sono ovvietà incomprensibili e misteriosissime per la mentalità tipica, per così dire, della visione italiana delle cose.

A un colpo d'occhio d'insieme si coglie subito quanto radicata e potente possa essere da noi la tradizione dell'antidemocrazia. Pseudorealismo, particolarismo, mentalità autoritaria, logica gerarchica, storicismo quietista, fatalismo arcaico, logica mafiosa e spirito del capitalismo rampante sono prospettive radicate, influenti, facili da accogliere, seducenti nella loro banalità. In confronto al grande potenziale di condizionamento della coscienza collettiva che esse sprigionano, ogni pensiero realmente creativo e profondo risulta destinato a soccombere. Se non si tiene conto del loro influsso sulla cultura del nostro Paese si sbaglia l'analisi della realtà italiana. Quando per esempio ascolto qualcuno che si lancia in una diagnosi storica per cui tutte le colpe dei mali attuali dell'Italia risalirebbero alla «rivoluzione» del 1968, immediatamente, lo confesso, mi viene da dubitare dell'intelligenza del mio interlocutore, prima ancora di conoscere quale sia il suo orientamento politico. Piuttosto il vento rinnovatore del 1968 ha segnato in Italia, pur

con le sue ingenuità e le sue durezza ideologiche, il risveglio di una coscienza collettiva che non voleva più saperne delle vecchie logiche, finalmente riconosciute come forme di stupidità non necessarie e non tollerabili.

Mi pare evidente che senza le radici di una memoria critica della nostra storia, senza l'intelligenza di un'analisi lucida dei fatti e delle tendenze prevalenti, senza che la luce della speranza permetta di cogliere la reale possibilità di un'Italia del tutto diversa, la politica prevalente continuerà a nutrirsi delle correnti culturali peggiori della nostra tradizione. Ma non basta. Se le stupidità multiple fossero tutte qui, la nostra situazione non sarebbe così difficile da cambiare. Perché le prospettive richiamate sinora si pongono per lo più sul piano del modo di intendere la politica, la società, la storia, il rapporto tra le generazioni, la relazione tra se stessi e gli altri. Tali prospettive hanno, è vero, anche una qualche portata metafisica e antropologica nella misura in cui presuppongono il dogma dell'uomo cattivo e meschino per natura. In effetti, tuttavia, il grado più profondo di una concezione del mondo risale sino alle coordinate del significato della vita e della morte, dunque sino all'idea di Dio che comunque abbiamo assorbito e che silenziosamente ci guida negli orientamenti interiori. Al fondo di ogni visione della vita c'è una precomprensione religiosa della vita stessa.

Fin qui non ho ancora affrontato il vero e proprio «cuore spirituale» della tradizione polivoca tipica dell'antidemocrazia in Italia. Questo nucleo fondamentale e paradigmatico è costituito da quello che è giusto definire il *cattolicesimo infedele*. Lo qualifico come «infedele» per una ragione precisa. È infedele quella forma perversa di cattolicesimo che, pur avendo letto, ascoltato, conosciuto, esaltato il Vangelo, lo dimentica, lo tradisce, lo piega a interessi e concezioni che sono ostili al Vangelo stesso. Questo tipo di mentalità rappresenta la radice religiosa dell'antidemocrazia in Italia e, del resto, in molti altri Paesi. Cercherò di tracciarne il profilo a parte, nel prossimo paragrafo, perché il cattolicesimo perverso è, a mio avviso,

la fonte inquinante più profonda e pericolosa per la coscienza collettiva. Il suo specifico rimando a Dio, al sacro, alla religione e alla morale rende infatti tale mentalità più pervasiva, più apparentemente credibile, più coinvolgente e più difficile da criticare di quanto non accada con le altre prospettive prima richiamate. E quando la Chiesa stessa, in molte sue autorevoli voci, riconosce che i nemici più temibili vengono dal proprio ambito e non da fuori, bisognerebbe aggiungere che questi nemici sono tali non solo per la comunità ecclesiale, ma per tutta la società.

2. *Il cattolicesimo infedele*

«Se la pietà prevale, il Paese non è finito»²⁰ scriveva Aldo Moro in una delle sue ultime lettere dalla prigionia in cui lo trattenevano le Brigate rosse dal 16 aprile 1978, fino a che non sarà ritrovato il suo cadavere il 9 maggio dello stesso anno. Sono le parole non solo di un condannato a morte che conserva ancora un filo di speranza, ma di un uomo che, dalla condizione in cui si trova, vede in modo ora nitido e completo l'alternativa tra l'ipocrisia del sistema di potere vigente e una politica ispirata dalla memoria del valore delle persone. Al centro di quel sistema di potere c'è lo stesso partito di cui Moro è presidente, la Democrazia cristiana, il partito dei cattolici. Ebbene, proprio da quel partito, con l'accordo del Partito Comunista Italiano e di quasi tutte le altre forze politiche, viene imposta la cosiddetta «linea della fermezza». Lo Stato, asseriscono quasi tutte le voci politiche pubbliche italiane, a eccezione di quella di Bettino Craxi, segretario del Partito

²⁰ A. MORO, *Ultimi scritti: 16 marzo - 9 maggio 1978*, a cura di E. Tassinari, Casale Monferrato, Edizioni Piemme, 1998, p. 26, lettera del 20 aprile 1978 a Benigno Zaccagnini, allora segretario della Democrazia cristiana. Si veda anche l'edizione delle lettere di Moro curata da Miguel Gotor: A. MORO, *Lettere dalla prigionia*, Torino, Einaudi, 2008, p. 74.

Socialista Italiano, non può trattare con i terroristi, non può cedere. Moro – dal suo carcere allora rimasto segreto soprattutto perché non fu cercato nel modo più congruente e doveroso – replica chiedendo ai dirigenti del suo partito: «possibile che siate tutti d'accordo nel volere la mia morte per una presunta ragion di Stato che qualcuno lividamente vi suggerisce, quasi a soluzione di tutti i problemi del Paese?»²¹.

I capi politici che rappresentano una tradizione di cattolicesimo impegnato nella vita pubblica italiana, capi sempre al centro del governo e delle decisioni rilevanti, una volta messi di fronte a una prova come quella del sequestro di Aldo Moro rivelano il loro attaccamento al potere in quanto tale. Rifiutandosi di scegliere la via dello scambio di prigionieri per salvare la vita del presidente della Democrazia cristiana, in nome di una improbabile «fermezza»²², non giocano l'unica carta che avrebbe molto probabilmente impedito che le Brigate rosse dessero seguito al loro delirio omicida. Moro, nel suo sforzo estremo di indicare una via ragionevole, evidenzia la differenza tra i beni in gioco nell'alternativa tra il rimettere in libertà alcuni brigatisti detenuti, come chiesto dai sequestratori, e il rifiuto di farlo, senza trattare con loro:

vorrei ora fermarmi un momento sulla comparazione dei beni di cui si tratta: uno recuperabile, sia pure a caro prezzo, la libertà; l'altro, in nessun modo recuperabile, la vita. Con quale senso di giustizia, con quale pauroso arretramento sulla stessa legge del taglione, lo Stato, con la sua inerzia, con il suo cinismo, con la sua mancanza di senso storico consente che per una libertà che

²¹ A. MORO, *Ultimi scritti: 16 marzo - 9 maggio 1978*, cit., p. 23, lettera del 20 aprile 1978 a Benigno Zaccagnini.

²² Quando pochi anni dopo, il 24 aprile del 1981, l'assessore della regione Campania Ciro Cirillo fu sequestrato dalle Brigate rosse, che uccisero l'autista e un agente di scorta, il governo e la Democrazia cristiana, che ne era parte centrale, trattarono senza alcuno scrupolo. Infatti, tramite il pagamento di un riscatto, la vita dell'assessore fu salvata. Allora si ipotizzò, e molti tuttora ne sono convinti, che nelle trattative ci fosse la mediazione dei servizi segreti deviati e della camorra del boss Raffaele Cutolo.

s'intenda negare si accetti e si dia come scontata la più grave ed irreparabile pena di morte?²³

Ma l'alternativa, in effetti, non era quella tra libertà e vita, bensì quella tra la logica del potere verticale, interessato solo a se stesso, e il rispetto della vita. E quando tale rispetto chiede di essere accolto da quella logica, non viene mai ricevuto. Io credo che la posizione ufficiale della Democrazia cristiana di allora, nel derogare al dovere del concreto rispetto della vita umana, di una precisa vita umana, seguendo invece una pura logica di potere, incarni esemplarmente la sintesi del cattolicesimo infedele. Qui affiora visibilmente il versante oscuro e infedele di «quel cattolicesimo consustanziato al modo di essere degli italiani»²⁴ scriverà Leonardo Sciascia cercando di decifrare i misteri del caso Moro. Un versante che naturalmente non ricomprende in sé il cattolicesimo *tout court* e tanto meno ne neutralizza il versante luminoso, profetico, fedele al Vangelo.

In merito devo essere chiaro: tutto quello che qui rilevo criticamente contro lo pseudocattolicesimo antidemocratico non tocca affatto il cattolicesimo autentico, anzi lo difende dal pericolo di una sua identificazione con l'ideologia religiosa che ne usa il nome²⁵. Per converso, persone, gruppi, esperienze e idee del cattolicesimo fedele sono state e sono un lievito per la democrazia italiana e per la gestazione di un'altra politica. Lo dico con aperta gratitudine. Quindi la mia critica del cattolicesimo infedele non può in alcun modo essere intesa come una critica alla Chiesa in quanto tale; semmai si tratta di un piccolo contributo a ripensare l'identità storica effettiva della comunità che segue la via di Gesù di Nazaret senza più identificare la Chiesa stessa con il Vaticano o con qualche autorità ecclesiastica.

²³ A. MORO, *Ultimi scritti: 16 aprile - 9 maggio 1978*, cit., p. 30, lettera del 24 aprile a Benigno Zaccagnini.

²⁴ L. SCIASCIA, *L'affaire Moro*, Palermo, Sellerio, 2009, p. 136.

²⁵ Per un chiarimento della radicale differenza tra ideologia religiosa e fede cristiana rimando a quanto ho scritto nel libro *Il senso della fede. Una lettura del cristianesimo*, Brescia, Queriniana, 2010.

Fatta questa precisazione, vorrei dire che, a mio parere, la vera «apocalissi», e cioè la rivelazione e il disvelamento, della contraddizione rappresentata nella vita italiana dal cattolicesimo infedele ha avuto il suo luogo paradigmatico proprio nella vicenda della strage di via Fani, nel sequestro di Moro e infine nella sua eliminazione sacrificale. Il partito della Democrazia cristiana – «un partito unito per una decisione di morte»²⁶ scriverà Moro – conobbe la sua fine non a seguito degli scandali portati alla luce dalle indagini note sotto il nome «Mani pulite» nel 1994, ma molto prima, in quei giorni tra il 16 marzo e il 9 maggio 1978.

C'è un'affermazione in particolare, nelle lettere di Aldo Moro, che ora va ripresa e compresa proprio mentre siamo alla ricerca di un'altra politica, ossia di una politica che non avrebbe avuto esitazione a preferire la vita di una persona alla ragion di Stato. Avendo ormai capito la direzione tragica dell'evolversi delle cose egli scrisse: «non creda la D. C. di avere chiuso il suo problema, liquidando Moro. Io ci sarò ancora come un punto irriducibile di contestazione e di alternativa, per impedire che della D. C. si faccia quello che se ne fa oggi»²⁷. Un punto irriducibile di contestazione e di alternativa soprattutto per quel tipo di politica che nel nome di Dio e della Chiesa pratica in realtà il culto del potere. Con le sue prese di posizione che denunciano la logica seguita dai capi del partito dei cattolici – quelli che Moro chiama con sarcasmo «i democristiani cristiani»²⁸ – egli fa vedere che, al vertice del potere in Italia, ci sono esponenti non del cattolicesimo, come si crede, ma del cattolicesimo infedele.

Perché proprio questo filone della mentalità e della politica italiana è stato ed è così negativamente importante? Perché è così influente al punto che qualcuno dei suoi tratti si ritrova

²⁶ A. MORO, *Ultimi scritti: 16 aprile - 9 maggio 1978*, cit., p. 24, lettera del 20 aprile 1978 a Benigno Zaccagnini.

²⁷ *Ibid.*, p. 31, lettera del 24 aprile 1978 a Benigno Zaccagnini.

²⁸ *Ibid.*, p. 28, lettera del 7 aprile 1978 alla moglie Eleonora.

spesso anche nelle altre radici culturali della tradizione di antidemocrazia che grava sul nostro Paese? La ragione non sta solo nella sua lunga influenza sulla vita politica e sui governi della Repubblica, ma sta anzitutto nella sua portata religiosa. Quando un orientamento di vita e di senso deriva dalla religione, o almeno da un confronto con essa sullo stesso piano, come accade nella scelta metafisica dell'ateismo, allora tale orientamento acquista una rilevanza maggiore di quella che possono avere degli orientamenti di tipo esclusivamente sociale, economico, politico. La motivazione religiosa è sempre la più radicale e lo scenario di senso fornito dalla religione indica coordinate che hanno un carattere definitivo e immutabile.

I criteri di comportamento nella vita privata e in quella pubblica si muovono all'interno di queste coordinate; perciò la concezione che le fissa rimane nel tempo la più incisiva nel plasmare la mentalità collettiva. Sono convinto del fatto che, per dirla in breve, al fondo di una cattiva politica ci sia sempre una cattiva teologia, o almeno una cattiva metafisica, come nel caso dei totalitarismi atei. E la teologia da cui sgorga il cattolicesimo infedele è pessima. Dunque, chi vuole capire le motivazioni profonde, spesso inconsapevoli, degli atteggiamenti che hanno rilevanza civile e collettiva deve occuparsi di teologia e di religione. La tradizionale contrapposizione tra clericali e anticlericali sulla scena del dibattito pubblico italiano qui non aiuta, anzi ha l'effetto di ostacolare la percezione di questa condizione necessaria per un'analisi profonda delle dinamiche culturali e motivazionali sottese alle scelte e all'agire politico.

La teologia ancestrale che ispira il cattolicesimo infedele sorge non da un'incredulità dinanzi all'assenza e all'imperscrutabilità di Dio, bensì, paradossalmente, dinanzi alla sua rivelazione. Proprio quel Dio che si lascia riconoscere come il Padre di Gesù, secondo la testimonianza evangelica, apre all'umanità una via di comunione indistruttibile, una via di filialità, dunque di fraternità e di sororità, una via di resurrezione dal male e dalla morte. Ebbene, la teologia delirante che

sta alla radice del cattolicesimo infedele dispera precisamente di una simile comunione. Al cospetto del Dio della comunione amorevole tale teologia resta scandalizzata perché la sua adesione è disposta a volgersi soltanto verso una divinità della potenza suprema. Quindi interpreta la comunione stessa come un'espressione della potenza, come un privilegio che riguarda la Trinità, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Per tale mentalità Dio si può prendere sul serio nella misura in cui è armato di potenza assoluta e può imporre la sua giustizia facendo pagare ogni insubordinazione a lui con la dannazione eterna. Per il credente così orientato lo scandalo maggiore è la messa in discussione della realtà dell'inferno. Senza l'inferno Dio non è Dio, senza la retribuzione finale di meriti e colpe non c'è giustizia né autorità.

Stando alla testimonianza evangelica, il Dio di Gesù si è rivelato come Padre di misericordia e di accoglienza incondizionata verso tutti, ma nel cuore di chi segue la teologia della potenza non sorge alcun impulso di affidamento. Dio non viene creduto e viene piuttosto personificato nell'Onnipotenza. In tal modo il cuore, la coscienza, la ragione, l'anima umana rimangono in una sorta di delirio. Quella che si presenta come fede, in effetti, non è che disperazione dissimulata. Una disperazione sorda, inconsapevole, che trasforma la frustrazione per la comunione mancata, in realtà rifiutata, in risentimento e volontà di potenza. Per avere il senso di questa spiritualità rovesciata sono appropriate le parole di Kierkegaard: l'uomo religioso che si nega alla comunione con il Padre di Gesù è qualcuno che «non vuole disperatamente essere se stesso», o anche «vuole disperatamente essere se stesso»²⁹. È colui che non accetta di credere al dono della sua condizione di figlio e, appunto per questa ragione, pretende di esistere a partire da sé, secondo uno statuto autarchico, come se la sua origine non fosse la relazione con Dio, ma la mancanza di qualsiasi rela-

²⁹ S. KIERKEGAARD, *La malattia mortale*, in Id., *Opere*, Firenze, Sansoni, 1974, p. 625.

zione. A riprova di questa sorda disperazione, l'uomo religioso non accetta il perdono gratuito³⁰, riconduce gli atti di Dio allo schema del merito e della colpa. Maria Zambrano ha decifrato questa contraddizione tragica, per cui proprio colui che si pone come credente nel Dio cristiano dispera della comunione con lui. Scrive l'autrice:

anche per il cristiano la comunione non si compie; non annulla definitivamente la differenza da sopportare, quel soffrire per Dio, per la sua lontananza, la sua inaccessibilità. E così comparve un tipo di cristiano già senza speranza nella comunione, accecato sempre di più dalla morte, fino a esserne affascinato³¹.

È un'interpretazione profonda, che per certi versi aiuta a capire la contraddizione di chi dice di credere e poi si schiera con l'iniquità. Nella visione di Zambrano è centrale una dialettica amorosa delirante, dove la disperazione insorge per la caduta di fiducia, per lo scandalo in cui inciampa l'amore rivolto a Dio. Probabilmente, in confronto all'atteggiamento diffuso nel cattolicesimo infedele, questa è già una visione sin troppo generosa verso il delirio dell'uomo religioso. Più che una questione di amore distorto e incredulo, che è pur sempre amore, è una questione di meschinità del cuore, di uno sguardo interiore così basso che non arriva nemmeno a concepire l'amore verso Dio, ma solo un rapporto strumentale con lui. Si intrecciano qui una scarsa stima verso l'essere umano e una percezione di Dio inteso come entità inarrivabile. Entro questi presupposti, a essere decisivi non possono essere l'amore e la giustizia che lo traduce, decisivo è il potere. A Dio il potere nei cieli, ai credenti organizzati il potere in terra, a qualsiasi costo e con qualsiasi mezzo. In questa considerazione della storia la libertà come tale non è un valore, né lo sono la fraternità e la sororità con tutti. La giustizia viene sostituita con la morale e la morale con il moralismo.

³⁰ Ibid., pp. 682-688.

³¹ M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino*, Roma, Edizioni Lavoro, 2001, p. 135.

È chiaro, anche se di solito sfugge alla valutazione di molti, che una simile caricatura del cristianesimo e del cattolicesimo si fonda anche sull'ignoranza o sullo stravolgimento del testo evangelico. Al posto della sequela di Gesù e dell'ascolto della Parola di Dio subentrano il culto dell'Autorità ecclesiastica e della Tradizione. Al posto dell'amore rivelato da Gesù stesso quale identità e volontà del Padre s'impongono il dogma, il diritto canonico, i sacramenti ridotti a gesti magici, l'apologia del sacrificio. Si delinea così un cattolicesimo per cui Gesù Cristo è morto invano ed è come se non fosse risorto. Il credente, di conseguenza, non è qualcuno che è invitato a rinascere, a convertirsi, a entrare in un'esistenza nuova e, appunto per questo, qualcuno che è diventato pronto a dare da mangiare agli affamati e ad accogliere gli stranieri. È soltanto qualcuno che deve osservare pochi precetti relativi soprattutto al culto e al comportamento sessuale. Associato agli altri credenti, d'altra parte, avrà il dovere di accrescere il potere religioso in ogni ambito. Comunque potrà rivestire di motivazioni religiose la ricerca del proprio potere, che sarà utile alla difesa dei «valori cristiani». Si comprende allora come sia tutt'altro che inventato il già citato riferimento di Danilo Dolci a «quei religiosi che, capaci di insignire di pie onorificenze e soavi sorrisi persino le iene, non intendono scontentare i dominanti, qualsiasi nefandezza essi compiano, finché è probabile la loro persistenza al potere»³².

Non stupisce il fatto che agli occhi di questo tipo di cattolicesimo la democrazia abbia sempre avuto una pessima fama. Ritenuta inadeguata nella vita interna della Chiesa, che come entità di natura divina si collocherebbe al di sopra di queste regole umane, la democrazia risulta secondaria e non di rado fastidiosa nella vita civile in quanto il fine essenziale è l'egemonia dei cattolici e delle loro organizzazioni. Si può comprendere che più nel tessuto culturale e nel clima politico di un

³² Cfr. la nota 1.

Paese si radica questo tipo di pseudocattolicesimo e più quel Paese diverrà un territorio ostile alla politica democratica.

Ferma restando la legittimità del pluralismo delle opzioni partitiche per i cattolici, appare sospetta, tenendo conto di quanto osservato sinora, l'abituale collocazione centrista di molti credenti. Sovente è un centrismo non solo politico, ma, si direbbe, spirituale ed esistenziale. Centrismo, in tale peculiare accezione, significa sentire se stessi al centro della visione equilibrata delle cose, lontani dai margini e dalle persone marginali, allergici a ogni linea netta, insofferenti verso ogni sbilanciamento e abituati a considerare gli altri periferici o estremisti. Ma centrismo significa anche tendenza a porre se stessi al centro della gestione del potere, nella convinzione che i cattolici devono, per investitura naturale e divina, stare al comando. A questo punto tutte le parole evangeliche – amore, giustizia, servizio, poveri, condivisione, dedizione – potranno essere usate ed esaltate, ma saranno svuotate di verità e piegate alla legittimazione di ogni tipo di compromesso, tanto il bene vero esiste solo nell'aldilà.

Se adesso si pensa a quanto profondamente la mentalità dell'uomo comune, se è cresciuto in contesti ispirati da teologie e pratiche religiose estranee al Vangelo, sia permeabile da questo cattolicesimo infedele, ci si rende conto di come esso superi in nocività molte delle tendenze antidemocratiche prima ricordate. Lo stesso realismo di stile machiavellico, storicamente affermatosi come una corrente di pensiero impegnata nell'emancipazione della politica dalla Chiesa, in realtà trova nel cattolicesimo infedele un maestro e da questo può soltanto imparare. Il suo impasto di pessimismo teologico e antropologico, di devozionismo, di morale sacrificale e di iperrealismo politico erode le radici di una cultura democratica, mentre d'altra parte la sua visione della vita viene presa da molti come l'unica fonte credibile di senso.

3. *Le pietre tombali della democrazia*

A questo punto si deve fare attenzione al fatto che l'ampia e polivoca tradizione delle stupidità multiple non fa sentire i suoi effetti solo sul piano delle correnti intellettuali, dell'elaborazione culturale e dell'opinione pubblica. Tale tradizione dà tuttora luogo a un concreto assetto politico che soffoca le dinamiche democratiche e configura un futuro senza spiragli, un mero prolungamento della situazione data, cosicché un'autentica alternativa appare impossibile. Chi la desidera, e magari è disposto a darsi da fare, davvero non sa da che parte incominciare.

Proprio a causa della perversa vitalità delle stupidità multiple, il paradigma della politica di sopraffazione – modulato come ubiquo monopolio del potere e finta democrazia – sembra essere invincibile. In realtà si tratta di una potenza in se stessa minata dalla futilità, dalla sterilità, dall'incapacità di costruire alcunché di positivo. Coloro che hanno capito questa costitutiva fragilità della potenza esibita dalla politica di sopraffazione sanno che per cambiare politica bisogna cambiare la politica. Solo così i tanti individui che per ora non vivono da cittadini saranno riguadagnati alla democrazia³³.

Credo che non sarà possibile trovare la direzione giusta per rigenerare la vita civile del Paese se intanto non ci si impegna in una lucida analisi della struttura del vecchio paradigma politico. Non basta una ricostruzione delle radici di pensiero acritico che sono state storicamente influenti in Italia nel consolidare un nucleo antidemocratico nel codice culturale profondo del Paese. Occorre individuare la struttura risultante da queste tradizioni e soprattutto quelli che ancora ne sono i pilastri fondamentali. Se infatti si diventa capaci di abbattere tali pilastri, facendo crescere in alternativa ben altri criteri e

³³ Ho espresso in forma sintetica le riflessioni di questo paragrafo nell'articolo *La responsabilità di far crescere l'altrapolitica*, "Carta Al-manacco", n. 11, 2010, pp. 14-17.

scenari di senso, allora la struttura stessa finalmente crolla. Essa è fondata in particolare su quattro pilastri che, in verità, sono le pietre tombali della democrazia in Italia.

Il primo pilastro della solita politica è la derivazione dalla logica di guerra. Si dà per scontato che la politica sia la prosecuzione del conflitto bellico con altri mezzi. Perciò la guerra è rimasta la prima istituzione e la violenza perdura come ideologia universale, dissimulabile sotto qualsiasi bandiera. Allora la conquista del potere verticale e la distruzione del potere orizzontale, quello condiviso e partecipato, diventano un fine assoluto. L'imperativo è vincere. Senza discernere il che cosa vincere: l'altro in quanto avversario, o piuttosto la menzogna e l'ingiustizia? Del resto non interessa nemmeno discernere il come vincere: con modi e metodi democratici oppure con la forza e la menzogna? Si vuole il potere, inoltre, senza discernere il perché vincere: si tratta di vincere tanto per vincere oppure per convivere meglio? E infine si segue questa mentalità senza neanche discernere il *per-chi* vincere: per se stessi, per la propria parte, per alcuni contro altri, oppure per tutti?

Così accade che in qualsiasi competizione tra gruppi per raggiungere un incarico, un ruolo dirigente o un'elezione nelle istituzioni politiche la logica del potere per il potere si mangi vivi gli esseri umani, li divori, li stravolga. Persone prima «normali» si trasformano, calcolano ogni mossa, strumentalizzano altre persone, promettono, minacciano, mentono, fanno pressioni in tutti i modi. Da questo punto di vista la scelta e il metodo della nonviolenza, la sua spiritualità e il suo modo di agire sono la più concreta alternativa non solo alla violenza in generale, ma alla politica intesa secondo il vecchio paradigma bellico. Non c'è alcuna altra politica senza l'adesione alla nonviolenza.

Il secondo pilastro è il primato degli interessi finalizzati al dominio. La vita pubblica è egemonizzata dagli interessi dei «poteri forti», come si è soliti dire. Però se fosse soltanto questo, tutto dipenderebbe dai soggetti portatori di tali interessi. Basterebbe contrapporsi a questi soggetti in quanto individui,

o promuovere un loro cambiamento di mentalità, o aspettare che vengano individui diversi e le cose potrebbero migliorare. In realtà, il dato più insidioso è che si tratta non tanto di interessi di questo o di quel soggetto, quanto di interessi comunque orientati (a prescindere da chi se ne farà portatore) a stabilire condizioni strutturali di antidemocrazia. Non è semplicemente una questione di soggetti buoni o cattivi, è una questione di tendenze sistemiche semiautomatiche, che scavalcano le soggettività umane anche se sono pur sempre messe in movimento da individui.

Sembra un paradosso inconsistente, eppure è un fenomeno reale e particolarmente pericoloso. Quando gli uomini si consegnano a delle logiche organizzative, puntualmente proiettate verso l'accrescimento del potere, essi finiscono per muoversi come le pedine di un gioco che si impadronisce di loro. Così alla fine è il gioco che fa giocare i giocatori e non viceversa. Il potere per il potere diviene, come in un film dell'orrore, il vero «soggetto», mentre gli individui, anche se molto potenti, nella loro contingenza e particolarità diventano irrilevanti e possono essere sostituiti da altri nella stessa funzione. Quando emergono strategie ostili alla vita democratica, è un dato relativamente secondario che esse coincidano con gli interessi soggettivi di qualcuno. In effetti e più in profondità queste strategie esprimono gli interessi oggettivi del potere divenuto «soggetto». Mi riferisco soprattutto agli interessi che vogliono colpire l'indipendenza della magistratura, alterare la Costituzione, sancire l'iniquità per legge, neutralizzare la libertà di stampa e, letteralmente, disfare la scuola, ben sapendo che chi tocca la scuola tocca la democrazia e le radici di un potere orizzontale. Il prevalere di simili interessi non sarebbe la vittoria di qualche uomo di potere, ma il trionfo degli automatismi sistemici che alimentano l'irresponsabilità e la disumanizzazione come elementi «normali» della vita sociale, economica e politica.

Si manifesta di conseguenza un nuovo versante dell'alternativa tra la politica di sopraffazione e l'altra politica: mentre

la prima ha bisogno di deresponsabilizzare chiunque, mortificando la sua soggettività umana, la seconda si dà solamente sulla base della responsabilità e della libertà. La cosiddetta «libera iniziativa», che figura tra le parole d'ordine dell'ideologia liberista, sarebbe, in verità, solo quella che riafferma le scelte e le finalità umane al di sopra delle tendenze automatiche dei dispositivi del potere verticale. Il pericolo rappresentato dalla supremazia delle logiche sistemiche autoregolate sulla volontà delle persone è rappresentato con tutta evidenza dall'attuale strapotere del mercato globalizzato e, in definitiva, del denaro. Perché proprio quest'ultimo è giunto a incarnare la forma più onnipotente di potere verticale? Perché il denaro sembra poter decidere ogni cosa, può vendere e comprare, misurare e creare tutto, dare la vita e dare la morte. In questo senso è il potere verticale più "puro", cioè assoluto, che ci sia.

Il terzo pilastro è la menzogna. È un errore, comprensibile ma pericoloso, quello di tralasciare la cura della verità, quasi fosse una cosa da fanatici e da integralisti. Certo, la vita pubblica non può fondarsi su una particolare concezione metafisica o religiosa. La convivenza respira con la laicità, che del resto non è un'ideologia, perché anzi è lo spirito e il metodo per convivere nel pluralismo, nel dialogo, nella corresponsabilità civile³⁴. L'alternativa al fanatismo della «verità» totalitaria sta nella cura di altri gradi di riconoscimento del vero. La verità fattuale: saper distinguere la vittima dal carnefice. La verità giudiziaria: accertare e punire, per esempio, i colpevoli delle stragi politiche che hanno ferito la vita del paese. La verità storica: per ricordare, per esempio, che la *Shoah* c'è stata veramente. La verità morale, sancita dalle Costituzioni,

³⁴ Per un approfondimento della questione della verità, della sua natura e della sua accessibilità, rimando al mio libro *L'ascolto come radice. Teoria dialogica della verità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2009 (Ia ed. 1995); invece per la riconsiderazione del senso della laicità rinvio a quanto ho proposto nel libro *La laicità come metodo. Ragioni e modi per vivere insieme*, Assisi, Cittadella, 2009.

della dignità, dei diritti e dei doveri umani. Una democrazia non può fare a meno di queste forme di riconoscimento. Chi parla di «verità» all'ingrosso confonde tutto. Non è un caso che tutti i dissidenti e gli oppositori, perseguitati da dittature e totalitarismi, abbiano sempre riaffermato il legame tra verità e giustizia, spesso lasciandosi incarcerare e uccidere pur di onorarlo.

Nella questione della possibilità di un riferimento non fanatico e del resto nemmeno scettico o indifferente alla verità è in gioco molto più che una corretta conoscenza dei fatti. Intanto, si tratta di un riferimento plurale, perché coglie una molteplicità di gradi e forme della verità, e anche pluralista, giacché richiede una legittima diversità di prospettive. Ciò indica che la libertà non ha nulla da guadagnare dalla perdita del riferimento onesto alla verità. È la slealtà nei confronti di essa, e non la verità stessa, a costituire un pericolo mortale per la democrazia. Inoltre, c'è una portata esistenziale di tale questione che non va trascurata anche e proprio quando si affronta il discorso dell'ordinamento politico della convivenza. Il nesso tra la persona umana e la verità emerge visibilmente non appena si vede che l'una si sviluppa interiormente, si affina e si umanizza quando sente provenire dall'altra un invito essenziale. È l'invito, la vocazione a diventare fino in fondo se stessi, a giungere all'armonia del proprio modo d'essere.

Anche quanti trovano astratta o retorica una simile indicazione, dovranno ammettere che c'è una netta differenza se si agisce politicamente come individui dispersi, scissi, interiormente primitivi e facilmente manipolabili, oppure se si agisce come persone coese, armoniche, lucide, interiormente coltivate. Ora, questa maturità umana, nell'unicità di ognuno, non ha luogo solo per l'impegno soggettivo, ma scaturisce dalla confidenza con una verità sentita, accolta e seguita come vocazione dell'esistenza. Se la relazione con la verità viene meno, l'essere umano si perde e nelle aggregazioni collettive dà il peggio di sé. Si saldano qui l'esigenza dell'esodo dalla logica di guerra e quella del rifiuto della menzogna: tutti i testimoni della politica

nonviolenta hanno indicato nella loro relazione con la verità la buona e indispensabile fonte del loro impegno storico³⁵.

Il quarto pilastro è la politica mercenaria. Fare politica è ormai un mestiere che dà profitti di ogni genere. Se la politica è un mestiere – una sorta di «posto fisso» mentre i politici dicono ai giovani di non pretendere il posto fisso –, chi lo svolge anteporrà il proprio utile al bene comune. Spesso chi è candidato alle consultazioni elettorali considera la propria elezione come una vincita alla lotteria e l'impegno finanziario per la campagna elettorale come un investimento che sarà ben ripagato. Così le «doti» per vincere le elezioni sono inversamente proporzionali alle doti che servono per governare bene. Alla professionalizzazione della politica corrisponde non il dato di una maggiore competenza, ma solo quello dell'imaturità umana. Non è raro infatti che i protagonisti della politica vigente siano individui interiormente non formati, eticamente ottusi, pieni di tratti narcisisti o paranoici.

Si vede qui direttamente come il potere “puro” del denaro finisca per conquistare e colonizzare dall'interno anche il potere politico verticale. Coloro che hanno creduto al nesso sufficiente e indissolubile tra mercato e democrazia non hanno percepito il pericolo rappresentato dall'autonomizzarsi del denaro come una potenza in grado di subordinare a sé ogni individuo, ogni criterio di senso, ogni valore, ogni istituzione. In ciò che chiamano mercato vedono uno scenario di transazioni economiche volontarie, gestite da individui o gruppi di individui per il loro utile e, in teoria, per il benessere collettivo. Ma basterebbe anche un'approssimativa analisi dei dinamismi tipici del sistema speculativo delle borse mondiali per capire che il cosiddetto «mercato» è un dispositivo che governa le scelte e le azioni umane, un dispositivo autoreferenziale estraneo e ostile ai bisogni, ai diritti, alle aspirazioni dell'umanità.

³⁵ In proposito si veda quanto ho approfondito nel libro *L'amore politico. Sulla via della nonviolenza con Gandhi, Capiti e Levinas*, Assisi, Cittadella, 2005.

Perciò il mercato globalizzato e la politica mercenaria sono incompatibili con la fioritura della vita democratica.

In sintesi: la derivazione della politica dalla logica di guerra, il prevalere degli interessi finalizzati al dominio, la menzogna, la natura mercenaria della politica dominante sono le quattro pietre tombali della democrazia. Esse devono essere tolte, altrimenti ogni tentativo di alternativa sarà risucchiato nel sistema di dominio o impedito sin dall'inizio. In Italia, come altrove, il movimento del risveglio della vita civile dovrà trovare fondamenti e orizzonti del tutto diversi per l'ordinamento politico della società.

Ora, allargando lo sguardo, è necessario considerare un limite più generale, che non deriva dalla peculiarità della situazione e della cultura politica italiana. Esso riguarda le maniere di intendere la politica come tale secondo l'ottica storicamente emersa e consolidatasi in Occidente. In questa tradizione più ampia l'idea di politica è stata variamente disegnata ed elaborata; tuttavia ci sono tratti ricorrenti e tipici di questa tradizione che devono essere individuati per valutare la plausibilità storica sia della prospettiva di una democrazia effettiva, sia di un modo profondamente diverso di intendere la politica stessa.

2. *La perversione del potere*

1. *Tre modelli di politica*

Negli ultimi decenni le dialettiche elettorali e partitiche proprie della democrazia rappresentativa, riguardata quale forma migliore e più ragionevole dell'ordinamento della vita pubblica, si sono diffuse in molte aree del mondo, dall'America latina all'Africa e all'Asia, subentrando ai regimi dittatoriali del passato¹. Si tratta di processi ambivalenti e delicati non solo perché il rischio del ritorno a regimi autoritari è sempre in agguato, ma anzitutto perché non è affatto chiaro quali siano le condizioni essenziali della democrazia effettiva. Sovente essa viene fatta risalire al pluralismo dei partiti, all'esistenza di libere consultazioni elettorali, al darsi di un assetto costituzionale, al prevalere della volontà della maggioranza dei cittadini o, talvolta, persino alla presunta sintonia del "popolo" con i *leaders* al governo. Non è raro, così, che a fronte di un ordinamento formalmente democratico dobbiamo registrare comportamenti apertamente antidemocratici, violenti, che talora sfociano persino nel genocidio².

Una delle sorgenti più gravi di simili contraddizioni va individuata nel fenomeno per cui, se anche matura un approdo

¹ Questo fenomeno era già analizzato da Samuel P. Huntington ne *La terza ondata. I processi di democratizzazione alla fine del XX secolo*, Bologna, il Mulino, 1998.

² Cfr. M. MANN, *Il lato oscuro della democrazia. Alle radici della violenza etnica*, Milano, Edizioni dell'Università Bocconi, 2005.

alla «democrazia», esso non è l'espressione di un più profondo mutamento della concezione della politica e delle pratiche che ne scaturiscono. Se la «democrazia» s'instaura all'interno del vecchio paradigma politico, poi non ci si può aspettare che si tratti di un ordinamento autenticamente democratico. La mia tesi, in proposito, è che l'idea di democrazia – con il suo intrinseco potenziale di riconoscimento interumano, di garanzie costituzionali, di giustizia, di nonviolenza e di ridefinizione cooperativa delle relazioni internazionali – sia come un seme che dev'essere coltivato. E la sua coltivazione richiede ben presto non solo di cambiare questo o quel tipo di politica, bensì di cambiare la politica, cioè di arrivare a un altro modo di concepirla e di viverla.

Lo sviluppo della democrazia rappresenta la tendenza essenziale verso la riconversione del potere e del senso stesso dell'agire politico. Se invece non si coglie questo nesso, se la democrazia germinale, parziale o frammentaria che intanto si sperimenta viene presa come se fosse già la democrazia compiuta, allora saranno molte le delusioni per chi si aspettava da essa libertà, giustizia, sicurezza economico-sociale, pace.

Per avere la misura del potenziale radicalmente innovativo e pacificamente rivoluzionario del seme della democrazia è opportuno prendere in esame quali sono i paradigmi classici e più influenti entro i quali la tradizione della cultura occidentale ha pensato la politica. Un'utile sintesi, a riguardo, è offerta dal libro dello studioso tedesco Dolf Sternberger, intitolato *Le tre radici della politica*³. È un testo prezioso perché fa da specchio alle abitudini più consolidate della nostra tradizione e ci permette di acquisire distanza critica nei suoi confronti per valutare le eventuali vie ulteriori percorribili oggi. Dell'analisi di Sternberger evidenzio subito, da un lato, che sussiste sin dall'inizio un innegabile pluralismo interpretativo, poiché nel pensiero dell'Occidente non c'è un unico significato norma-

³ D. STERNBERGER, *Le tre radici della politica*, Bologna, il Mulino, 2001.

tivo della politica, e, dall'altro lato, che la pluralità delle prospettive non basta però a dare spazio adeguato all'orizzonte di una politica compiutamente democratica.

Abbiamo dunque a che fare con una pluralità di «radici» che hanno generato altrettanti modelli di politica, ma tali differenziazioni vanno collocate nella prospettiva di un cammino di apprendimento e di elaborazione che non può affatto dirsi esaurito nella dialettica tra i tre modelli delineati dall'autore. Il senso dello studio di Sternberger risiede, più che nel proporre la scelta di una delle tre radici, nel suscitare una salutare insoddisfazione che spinge alla ricerca di una via inedita.

La metafora vegetale delle «radici» serve a indicare che i tre modelli indagati dall'autore sono irriducibili l'uno all'altro e possiedono una loro autonomia. D'altronde, sebbene indipendenti tra loro, questi modelli non sono privi di un elemento comune, che sta in un certo primato del potere verticale, modulato di volta in volta in maniere differenti. Questa è la ragione principale del fatto che, come dirò tra poco, occorre risalire a una radice ulteriore, al di là dei modelli tradizionali. Questi fanno capo, rispettivamente, al pensiero di Aristotele, per il quale la politica vale come governo e amministrazione della città entro un ordine legale, al pensiero di Niccolò Machiavelli, nella cui prospettiva la politica è l'arte del calcolo dei mezzi per conquistare e per mantenere il potere, e al pensiero di Agostino, a partire dal quale si pensa alla politica come alla leva per una profonda trasformazione della storia e per il suo avvicinamento a finalità di bene assoluto.

La politica, per Sternberger, rimane un fatto umano al tempo stesso multiforme e ineludibile: essa «è il nostro destino»⁴. Un destino variamente interpretato: nel mondo greco la politica consisteva nel governo della città inteso come attività propriamente umana, mentre con la traduzione latina delle categorie greche di *politikos* (l'uomo politico), *polites* (il

⁴ Ibid., p. 9.

cittadino) e *polis* (la città) viene meno il senso della loro connessione organica e, così, prende inizio una tradizione per cui il *politicus* in quanto uomo politico separato dal resto della comunità prevale sul *civis* (il cittadino) e sulla *civitas* (la città). Nella mentalità greca il *politikos* è un governante temporaneo, che poi torna a essere un governato. In Aristotele, che l'autore vede come il padre della scienza politica o *politologia* in Occidente, il politico non è un sovrano e l'arte del governo, come esercizio di funzioni pubbliche rette da leggi, non va confusa con l'esercizio di un dominio⁵. Per Aristotele ciò che è «politico», presupponendo l'eguaglianza dei liberi, non può essere confuso con ciò che è «dispotico»; inoltre governante (*archon*) e governato (*archomenos*) sono ruoli alterni dei cittadini in quanto tali. Per lui, dunque, la politica è «la forma di comando con il quale l'uomo regge persone della stessa stirpe e libere»⁶. Il governo è amministrazione della città, mentre il dominio deve rimanere estraneo alla sfera politica e riguarda semmai i rapporti familiari e quelli con gli schiavi. Sternberger sottolinea che invece, per i pensatori medioevali, esiste una dicotomia tra governare (*principari*) ed essere governati (*subjici*). Per Tommaso d'Aquino la politica resta la forma più alta di dominio. Mentre nella concezione greca il dominio si esercita semmai su chi non è libero e comunque riguarda la gestione dell'economia o la conduzione della vita familiare, e non attiene alla politica, nella concezione latina e medioevale ormai il dominio s'impone nel cuore della politica stessa⁷.

Man mano che nei secoli la politica recupera il suo riferimento a un quadro di leggi fondamentali – la cui formulazione cruciale, negli ultimi tre secoli, sarà chiamata “costituzione” – essa tende a recuperare il suo significato aristotelico.

⁵ Ibid., p. 31. Qui i rimandi testuali sono in particolare ad Aristotele, *Politica*, in Id., *Opere*, Bari, Laterza, 1973, vol. IX.

⁶ ARISTOTELE, *Politica*, 1277, b 8-11, cit., p. 79; cfr. D. Sternberger, op. cit., pp. 34-35.

⁷ Cfr. D. STERNBERGER, op. cit., pp. 38-39.

Un allievo di Tommaso, Tolomeo da Lucca, vissuto tra il 1236 e il 1326, ha fornito un'importante svolta in questo senso completando il trattato, iniziato da Tommaso stesso, *Del governo dei principi*⁸. Tolomeo indica qui i caratteri del *regimen politicum* quale ordine diverso dal dominio dispotico. Si tratterà del governo dei molti, istituito tramite elezioni. I governanti sono vincolati al diritto e alle leggi e governano solo per un periodo determinato. Essi devono applicare la giustizia con clemenza, avvalendosi di esperti consiglieri. In ogni caso la gestione delle cariche pubbliche è sottoposta a controllo. Tolomeo precisa che una simile forma di governo è più adatta alle città che a vasti territori. Sternberger conclude che: «se si riuniscono tutti i caratteri sostanziali di questo “regime politico”» è possibile ritenere che «*politicum* significa *constitutional*, “costituzionale”»⁹.

Nel seguito della sua ricostruzione Sternberger sottolinea come anche in Tolomeo da Lucca, nonostante le novità introdotte rispetto al pensiero politico di Tommaso, la via verso un'idea non dominativa della politica venga infine nuovamente preclusa. Infatti, quando Tolomeo deve spiegare la causa dell'esistenza del dominio in politica, indica il peccato come fattore decisivo. Il dominio non sarebbe naturale, ma di fatto lo diviene appunto a causa del peccato e in particolare a partire dal peccato originale. Per effetto di questo vincolo più ontologico che concretamente storico, la possibilità di una politica senza dominio rimane un'ipotesi del tutto astratta o un sogno da lasciare alla nostalgia per la perduta perfezione originaria del creato, quando del resto la politica non serviva. Si delineano così un'antropologia e una filosofia della storia rassegnate a convivere con il male, dato per imprescindibile e quasi vincente nelle dinamiche della vita pubblica. Assumen-

⁸ Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Del governo dei principi. Al re di Cipro*, in Id., *Scritti politici*, Bologna, Zanichelli, 1946, pp. 103-131. Cfr. D. STERNBERGER, op. cit., pp. 41-50.

⁹ D. STERNBERGER, op. cit., p. 50.

do un'ottica simile proprio i credenti rischieranno di essere o tra i rassegnati, oppure tra quei soggetti senza scrupoli che si servono cinicamente del potere.

2. *Tra amministrazione e dominio*

Le cose non vanno meglio persino nel caso di Aristotele. Pur avendolo indicato come il padre della politologia, dunque come il teorico della specificità dell'agire politico, Sternberger mostra come i rapporti tra politica e dominio non siano affatto quelli tipici di una semplice contrapposizione. Da una parte, infatti, la vera politica riguarda cittadini liberi, ma dall'altra ogni cittadino non rappresenta un individuo nel senso moderno, bensì il despota e signore della propria famiglia. In questo senso la famiglia stessa è il nucleo sia della società, sia della vita politica. La famiglia è una comunità ristretta costituita dall'intreccio di tre rapporti, tutti improntati alla disegualianza. Il primo è quello tra signore e schiavo, il secondo è quello tra marito e moglie. Anche qui, benché la donna sia libera, torna il dominio, perché alla donna manca la capacità decisionale e ciò la pone in una posizione di naturale soggezione nei confronti del marito. Il terzo rapporto è quello tra padre e figli, anch'esso orientato dal dominio dell'uno sugli altri.

È dunque evidente che l'umanità non greca, non adulta e di sesso femminile si trova in uno stato strutturale di «carezza ontologica» e quindi giuridica, per cui Sternberger fa bene a ricordare che «nell'antichità non esistono i diritti dell'uomo» e che «nell'antica Grecia non esisteva l'eguaglianza tra gli uomini»¹⁰. Per Aristotele conta "l'uomo", non l'umanità, che comunque resta "una umanità senza eguaglianza"¹¹. Il concetto di uomo è orientato in senso radicalmente finalistico e secondo una visione aristocratica per la quale vero uomo è soltanto il

¹⁰ Ibid., p. 63.

¹¹ Ibid., p. 72.

migliore, colui che sviluppa fino in fondo le sue potenzialità. L'estensione di questa possibilità, la sua eventuale universalità e il diritto alla dignità, per ognuno, non hanno rilevanza.

Sternberger insiste sulla differenza tra Platone, il cui pensiero è rivolto al valore dell'unità organica dello stato, e Aristotele, che fa attenzione alla salvaguardia della pluralità costitutiva del mondo umano e dello spazio politico¹². Nell'ottica aristotelica l'unità in politica non è positiva perché è distruzione della pluralità. Al di fuori di questa pluralità lo stato non può avere un valore e un'esistenza a sé. Ecco perché esso non ha neppure un'essenza buona o ideale, come vorrebbe la visione escatologica della politica, o cattiva, secondo l'ottica che Sternberger chiama demonologica.

Lo stato si attua nella pluralità degli eguali, lì dove eguaglianza e pluralità hanno un valore analogo e in ogni caso irrinunciabile. Il cittadino è colui che partecipa alle funzioni di governo, quindi non deriva la sua identità da altri criteri, come ad esempio quello della differenza tra ricco e povero. Da qui scaturisce anche il duplice significato del termine *politeia*: da un lato significa la costituzione o il sistema di governo in genere, dall'altro indica la specifica forma politica in cui «la massa regge lo stato badando all'interesse comune»¹³.

D'altronde Aristotele sa bene che in questo secondo significato la *politeia* è la forma politica più difficile da realizzare. L'eventualità che essa si realizzi nella storia dipende dal conseguimento di una condizione di equilibrio tra la fondamentale eguaglianza dei cittadini – che in questo sono pari per dignità, *homoioi* – e le loro particolari disequaglianze e differenze – a causa delle quali essi non sono eguali nella loro concrete condizioni di vita, cioè *isoi* –. In greco, infatti, *homoios* significa eguale per essenza, per valore, per forma e qualità, mentre *isos* significa eguale per quantità, numero, forza. I due concetti di

¹² Ibid., p. 79.

¹³ ARISTOTELE, op. cit., 1279 a 38, p. 84, cit. in D. Sternberger, op.cit., p. 90.

eguaglianza non devono perdere ogni contatto tra essi; occorre ogni volta fare in modo di avere una forma di equilibrio e di compensazione. Infatti i cittadini possono anche essere non eguali in quanto *isoi*, ma non è possibile che siano non eguali in quanto *homoioi*.

La differenza di misura nelle condizioni concrete e quantitative dell'eguaglianza di condizione, a sua volta, va riconosciuta come un dato ricorrente della pluralità umana e politica, ma va anche posta in una permanente tensione alla compensazione in conformità alla fondamentale eguaglianza in dignità dei cittadini. La qualità e la quantità, in una comunità politica, devono trovare una connessione armonizzatrice, un legame che riequilibra e compensa le differenze che potrebbero inficiare l'eguaglianza per dignità. Il termine usato da Aristotele, che è *synkrisis*, raccoglie questi significati: il prefisso *syn* significa *insieme*, mentre nella parola *krisis* coesistono verbi come scegliere, discernere, giudicare, giungere a riuscita e interpretare. Aristotele sembra riferirsi a una commisurazione consensuale che tiene insieme le differenze materiali, sociali, economiche, culturali e le orienta verso l'eguaglianza civile, senza tuttavia sopprimerle. Di conseguenza il compito essenziale dell'azione politica di chi governa consiste nell'esercizio della compensazione, della *synkrisis*.

Aristotele afferma che la tendenza ricorrente, nella vita pubblica, è tale per cui i potenti trascurano il diritto, mentre quelli che cercano il diritto sono senza potere. La *synkrisis* deve compensare lo squilibrio di condizione tra questi due gruppi, cercando soprattutto di ridurre le differenze tra quanti si godono l'ozio e coloro che lavorano. La direzione per realizzare un grado accettabile di equilibrio sta nel combinare un elemento oligarchico e un elemento democratico al fine di garantire la partecipazione di tutti alla vita pubblica. L'esempio principale qui è la misura che prevede una diaria per i poveri che partecipano alle assemblee e una multa per i ricchi che non partecipano. La diaria di per sé e la multa di per sé rappresentano un male, mentre coordinate rappresentano una misura

efficace dell'azione compensativa. Si tratta dunque, dinanzi al profilo puro dell'oligarchia e della democrazia, di «prendere il medio di ciò che entrambe le costituzioni prescrivono»¹⁴.

Da una simile affermazione si coglie che la filosofia politica di Aristotele non è interessata alla realizzazione di un modello ideale di politica, rispetto a cui la realtà dovrebbe essere la mera applicazione. «L'essenza della politica e della costituzione non sta nel realizzare un concetto – o addirittura «il concetto» –, ma nel rendere possibile la vita comune»¹⁵. La politica si mantiene veramente democratica se media in sé elementi diversi in vista della composizione dell'equilibrio tra differenze di ceto e di condizione. Tale mediazione è possibile se si arriva a una sorta di «contratto costituzionale tra le parti»¹⁶.

Questa idea è rafforzata, a mio avviso, dalla riflessione che Aristotele, nell'*Etica nicomachea*, sviluppa in merito all'esigenza di *equità* della giustizia. Egli sottolinea che l'applicazione delle leggi nelle situazioni concrete può risultare astratta e dare luogo a concrete forme di ingiustizia: «cosicché il giudice si sforza di correggere questa ingiustizia, in quanto iniqua»¹⁷.

La logica della «mistione» o della mescolanza di elementi eterogenei per Sternberger rappresenta il cuore della costituzione civile in quanto democrazia perché è solo questa logica, con gli interventi e le procedure ad essa appropriati, che può superare il dominio nella sfera politica. Per Aristotele il dominio non può essere battuto con un dominio di segno opposto, ma solo sviluppando la democrazia: «contro il dominio non esiste altro strumento»¹⁸. Ma la logica della mistione appare sin dall'inizio e strutturalmente ambigua.

¹⁴ ARISTOTELE, op. cit., 1284 b 3, p. 100, cit. in D. Sternberger, op. cit., p. 110.

¹⁵ D. STERNBERGER, op. cit., p. 113.

¹⁶ Ibid., p. 114.

¹⁷ ARISTOTELE, *Etica nicomachea*, 1132 b 8, in Id., *Opere*, cit., vol. VII, p. 115.

¹⁸ Ibid., p. 116.

Da un lato Aristotele è chiaro nell'indicare che l'autentica *politeia* non può servirsi della tirannide. Questo apre già il pensiero al principio fondamentale della politica non dominativa, implicando la congruenza tra mezzi e fini. Dall'altro lato, però, proprio nell'esempio dell'uso integrato di diaria e multa, che in se stessi sono due mali, si delinea l'idea di una sintesi buona tra elementi negativi.

Se ci si affida a questa logica, per cui un mezzo cattivo può essere utile e necessario per un fine buono, la conseguenza indesiderata sta nel fatto che allora non c'è più alcun argine critico all'uso di mezzi in genere negativi, compresi quelli violenti o dominativi. Il solo vincolo a perseguire una sintesi buona, un risultato finale accettabile, è insufficiente, anzi si presta alla menzogna di chi vuole legittimare il male che sta compiendo. Infatti l'eterogeneità tra mezzi e fini è precisamente quella contraddizione che la politica di potenza presenta invece come una necessità e come la legittima fonte della sua efficacia. A questo punto non si pone nemmeno più un problema di congruenza tra mezzi e fini. Più che essere il fine a giustificare i mezzi, come abitualmente si dice, in realtà qui è la potenza che di volta in volta si arroga l'arbitrio di giustificare e di far valere qualsiasi fine e qualsiasi mezzo.

Occorre chiedersi, allora: in che senso Aristotele parla di provvedimenti che in se stessi sono «male» e che poi, insieme, diventano parti di un bene? Qui il «male» della diaria come tale e della multa come tale è l'unilateralità, la parzialità, l'assolutizzarsi di ciò che è particolare e che può prestarsi a usi sconsiderati. Se «male» è semplicemente riferito a un segmento che va integrato in un'azione e in una prospettiva più ampia, allora il pericolo di ricadere nella logica del dominio rimane alquanto lontano. Se invece «male» si riferisce a elementi che non solo sono parziali, ma sono assunti in quanto contrapposti o, peggio, in quanto dotati in se stessi di qualche elemento di distruttività, allora nel cuore di un pensiero che potrebbe promuovere la democrazia s'insinua un'ambiguità insuperabile, che è premessa di nuove forme di politica dominativa.

Appare chiaro, allora, che nel mondo greco lo spazio della politica non dominativa esiste sì¹⁹, però si schiude non malgrado, ma grazie a una catena di rapporti gerarchici, intesi come naturali, che fanno del dominio stesso il fondamento prepolitico della politica. Questa ambivalenza basta già, a mio avviso, a prefigurare un'esigenza critica che va oltre lo stesso quadro proposto da Sternberger, quella, già preannunciata, dell'individuazione di una quarta radice e di un futuro diverso della politica. Da una parte rimane la difficoltà insita nel tentativo di richiamarsi alla concezione di Aristotele per trovare un fondamento adeguato a una politica senza dominio, dunque alla democrazia. L'antropologia aristotelica assume il dominio come dato prepolitico naturale e fondamentale. Perciò resta alquanto astratto e fuorviante il tentativo di concepire la democrazia come estensione a tutti delle stesse prerogative del *polites* greco, giacché questa figura era già disegnata secondo una logica gerarchica e non secondo la coscienza della dignità umana nel valore che ancora stiamo faticosamente imparando a riconoscere. D'altra parte, ci sono tratti della politologia aristotelica che risultano essenziali anche oggi per noi. Penso per esempio all'estraneità dello spazio propriamente politico alla logica di dominio, alla fluidità e alla temporaneità del ruolo del governante, alla salvaguardia della pluralità, all'azione del governo come cura della compensazione delle disuguaglianze di vario genere che minacciano l'eguaglianza dei cittadini nei diritti e nei doveri, al rapporto tra l'azione politica e il bene.

In questa compresenza di elementi eterogenei e di logiche differenti si coglie, a mio parere, come la ricerca della possibilità di una nuova radice della politica comporti di tenere conto della storicità e della capacità di apprendimento degli esseri umani nel tessere la forma della società. Non tanto nel senso della storicismo, che come un notaio si limita a registrare le caratteristiche di un'epoca, quanto nel senso della discontinu-

¹⁹ Cfr. Ch. MEIER, *La nascita della categoria del politico in Grecia*, Bologna, il Mulino, 1985.

ità e delle differenziazioni possibili e latenti all'interno di una stessa stagione storica. Voglio dire che, seppure entro l'orizzonte della cultura del tempo, ogni civiltà può ospitare in sé l'anticipazione, magari frammentaria, di un modo d'essere e di un modo di convivere il cui significato va al di là dell'epoca in cui si sono manifestati.

La fonte principale di tutte le ambivalenze presenti sia in Aristotele che nello sviluppo futuro della tradizione occidentale sta probabilmente nell'orientamento antropologico sotteso a ogni prospettiva di filosofia politica. I paradigmi delineati da Aristotele, e poi come vedremo tra poco da Agostino e da Machiavelli, rispecchiano, nelle loro intenzioni, un'«essenza umana» cristallizzata entro parametri e fenomeni determinati, che però non esauriscono la nostra umanità. Parametri e fenomeni che sono legati a precise fasi storiche. Stabilire l'essenza umana da questi luoghi storico-culturali sarebbe come voler definire qualità e proprietà di una grande abitazione restando chiusi in una sola stanza.

D'altra parte, la persona umana non è solo un essere che «per natura» possiede una serie di capacità e di potenzialità da attuare, secondo la metafora biologica del seme che giunge a realizzare la sua specifica forma di vita. La persona si configura nel suo modo d'essere sulla base della qualità delle relazioni fondamentali che vive e sulla base delle risposte alla vita che di volta in volta impara a dare. È chiaro che l'intera prospettiva si trasforma se si lascia impensata questa natura relazionale, legata alla nostra capacità di risposta creativa, oppure se la si intende come una rete gerarchica di rapporti eternamente dominativi, o se invece si legge in essa la tendenza al riconoscimento di tutti coloro che sono coinvolti nelle relazioni vitali.

In merito è decisivo il tipo di metodo seguito dal pensiero politico e antropologico. C'è infatti una forte differenza tra una prospettiva proiettiva o comunque ideologica, nel senso che presuppone un certo concetto di uomo e poi cerca il valore degli uomini e delle donne reali nella conformità a quel

concetto, e invece una prospettiva che si fonda sul riconoscimento dell'essere umano quale valore originario. Lì dove «originario» non indica tanto la priorità di un concetto su altri concetti, quanto l'incarnazione del valore stesso, il fatto che noi, nessuno escluso, già sempre siamo quel valore. Questo inciso, il «nessuno escluso», indica sinteticamente il vero compito dell'azione compensativa che secondo Aristotele deve prendersi cura il governo di una comunità civile.

Proprio usando un'espressione aristotelica, dovremmo sempre chiederci quale sia la "causa finale" che attira gli esseri umani – e anche una società complessivamente considerata – nell'esistenza dei singoli e nella storia dell'umanità. Forse, da questa angolatura, si giunge a vedere che il punto cruciale del discorso di Aristotele coincide con l'idea del rapporto che l'agire umano intrattiene con il bene. Il modo di pensare e di vivere la politica dipende da come i singoli e la collettività stessa si riferiscono a esso. La ricerca di una quarta radice della politica è possibile se, con l'antropologia sottesa all'etica e alle azioni collettive, mutano e si ampliano, nella maniera più fedele possibile alla verità, l'idea del bene e la percezione della sua presenza presso di noi. Da qui si apre quel riferimento al bene comune che è la chiave per concepire e vivere altrimenti l'agire politico, che in mancanza di questo orizzonte torna a ridursi alla solita lotta per il potere.

3. *Il realismo diabolico*

In ogni caso, è importante capire chi e da quale «luogo» esistenziale e storico tenta di interpretare le dinamiche della politica. Se si tratta di un soggetto che lo fa a partire da una condizione di privilegio che non vuole perdere o che ritiene naturale, se agisce guardando al mondo con le lenti di un'angoscia metafisica che rende persuasi di come l'uomo sia malvagio e violento per natura, allora la sintesi storica e operativa che ne risulterà sarà carica di elementi che portano in se stessi

il veleno della distruzione. È questo, sul piano della riflessione, il caso della via intrapresa da Machiavelli. Lo spostamento di prospettiva che si avverte subito nel confronto con lui è dato dal fatto che sfuma la nozione stessa del «cattivo» o del «negativo». Subentra l'idea dell'assoluta naturalità dei comportamenti dominativi e violenti.

L'antica figura del tiranno perde il termine di comparazione con la figura del buon sovrano o comunque del buon governante. L'autonomia e la piena legittimità dell'agire politico consistono non solo nell'emancipazione dalla religione o dalla Chiesa, ma anzitutto nella fine del legame con il bene. Il problema di Machiavelli non è quello di ricercare una politica non dominativa, che sia intesa come *politeia* o come democrazia, ma quello di pensare le condizioni della conquista e della stabilità del potere verticale, dunque della potenza. Anche in questo caso ritroviamo l'idea di una logica mista, nel senso della capacità di avvalersi di strumenti o di «virtù» differenti come l'astuzia e la forza, essendo il principe di volta in volta «volpe» o «leone»²⁰. Ma mentre in Aristotele questa logica della mistione era propria del buon governante, che in ciò cerca di dare corso alla natura intrinsecamente politica dell'uomo, in Machiavelli essa riguarda colui che sa porsi al di sopra degli altri. Può servirsi dei molti mezzi dell'agire solo chi, in un certo senso, è per potenza al di sopra degli uomini comuni.

Si delinea così, nel dibattito suscitato da una simile concezione, un'analogia tra chi esercita il potere, e cioè il principe, e il demonio, benché Machiavelli non faccia mai riferimento a quest'ultimo. Il principe incarna, di fatto, una potenza sovrumana. D'altro canto, però, anche il demonio potrebbe essere pensato come un principe nella potenza, come «un tiranno emancipato»²¹. L'analogia serve a dare l'idea di come la ricerca del potere per il potere comporti quella «emancipazione» che vuol dire la rottura di ogni legame con gli altri e con il be-

²⁰ N. MACHIAVELLI, op. cit., pp. 76-77.

²¹ D. STERNBERGER, op. cit., p. 173.

ne. Nel contesto di una tradizione plasmata dalla teologia cristiana, il riferimento a una sovranità emancipatasi da qualsiasi vincolo con il bene fece ben presto pensare al demoniaco²². Nell'ottica di Aristotele, invece, i termini di confronto potevano essere solo quelli della fisiologia e della patologia della condizione umana e civile, senza immaginare una potenza di male sovranaturale. In proposito Sternberger cita un aforisma di Kafka: «ci può essere solo una conoscenza, non una fede del diabolico, poiché di diabolico non c'è altro che quanto appare di caso in caso»²³.

In questa sorta di trasformazione della politologia in arte della conquista del potere assoluto s'inaugura una nuova radice della politica, diversa e irriducibile rispetto a quella aristotelica. In ragione dell'analogia ora richiamata Sternberger la definisce *demonologia*, una concezione inedita della vera natura della politica, sorta nel contesto storico della cristianità, anche se nella sua stagione moderna. Lo studioso tedesco pone qui in rilievo l'ambiguità della ricezione critica e della condanna morale, ad esempio da parte dei gesuiti, della concezione di Machiavelli. Tale condanna tende a far coincidere ciò che è «machiavellico» con ciò che è «politico». In tal modo però il «machiavellismo» finisce per confermarsi come l'unico e universale paradigma della politica. In confronto la stessa visione aristotelica appare ingenua e impraticabile.

L'esito di questa svolta negativa è così sintetizzato dall'autore: «la politica aristotelica, attraverso questo processo storico-semantic, è stata distorta e offuscata»²⁴. L'ambiguità della critica cattolica al machiavellismo, i cui effetti si faranno sentire in quello che nel primo capitolo ho chiamato il cattolicesimo infedele, sta appunto nel fatto che il potere come tale

²² Cfr. G. RITTER, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna, il Mulino, 1987.

²³ F. KAFKA, *Confessioni e diari*, Milano, Mondadori, 1972, p. 805, cit. in D. Sternberger, op. cit., p. 181.

²⁴ D. STERNBERGER, op. cit., p. 194.

è considerato diabolico e quindi, per questo verso, va condannato moralmente; siccome però, per altro verso, l'esercizio del potere stesso risulta imprescindibile, nella Chiesa e nella società, si finirà per ritenere che per chi deve governare ogni mezzo sia ammesso.

Se nel mondo greco la concezione della politica porta ancora in sé possibilità divergenti – prefigurando, da un lato, uno spazio dove il governo è l'amministrazione della città fondata sulle leggi, sull'azione compensatrice delle diseguaglianze e sul confronto tra i cittadini, e dall'altro un quadro di rapporti familiari ed economici all'insegna del dominio –, già nel mondo latino e in quello medioevale, e poi in forma radicale con la modernità, politica e dominio tendono a coincidere. La svolta di Machiavelli e la sua ricezione nel contesto della cristianità delineano anzi il movimento di una perversione del potere, che può darsi e può essere esercitato solo se è ispirato da una logica diabolica.

Qui non serve a molto giungere troppo presto al giudizio morale. È preferibile anzitutto ascoltare la critica che, dalla concezione machiavellica, si rivolge non solo contro ogni utopia sociale e politica, ma già contro qualunque tentativo di ridefinire la vita pubblica secondo i criteri etici e metafisici del bene comune. Rispetto a questo nodo decisivo occorre chiedersi quali siano le ragioni della tradizione del realismo, per stabilire se davvero siamo obbligati a intendere la politica secondo l'ottica della «demonologia».

Tali ragioni invitano a diffidare dell'utopismo, delle rappresentazioni ottimistiche del potere e della convivenza, nonché a considerare i rapporti di forza esistenti e possibili, nella misura in cui l'ordine politico si struttura come un campo di forze in lotta tra loro. Inoltre, la tradizione realista può essere ascoltata nel suo ammonimento a non idealizzare gli esseri umani, anche perché, per riconsiderare la loro dignità, non è affatto necessario farsene un'immagine stilizzata, che anzi sarebbe fuorviante. Nel contempo siamo invitati a tenere conto della precarietà dei risultati positivi, approfondendo la coscienza

del fatto che la politica richiede una cura incessante delle situazioni collettive e delle dinamiche del consenso. In breve, il realismo politico invita a commisurare sempre di nuovo ideali e realtà, progetti e possibilità reali. Una simile prudenza non è superflua né antitetica rispetto all'attuazione di un'altra politica, che sia in grado di tradursi come servizio alle persone, all'umanità e al bene comune.

Naturalmente, pur tenendo presenti questi utili ammonimenti, non si può non vedere che la tradizione del realismo di stile machiavellico comporta soprattutto dei gravi pericoli. Quello essenziale sta nel predeterminare senso e funzionamento della politica come un eterno prevalere della forza e del più forte. Se così fosse la politica non avrebbe senso, né avrebbe alcuna utilità studiarla e attendersi da essa risultati positivi. Alla teoria politica non resterebbe che ridursi a mera descrizione delle forze in campo, oppure a ideologia di legittimazione di una delle parti in lotta. Il realismo diviene cinismo e giustificazione *a priori* delle cose peggiori che la gestione del potere può generare. Il potere stesso e la sua perversione sarebbero indistinguibili. Sorge da qui, allora, anche il concreto rischio di ignorare, sprecare e ostacolare il potenziale di liberazione, di giustizia e di pace al quale una determinata epoca della storia può dare corso.

Chi sa vedere i pericoli del modo di pensare del realismo machiavellico è in grado di considerare che, semmai, esistono diverse forme di realismo. Da una parte c'è quello cinico e disperante che fa del dominio l'esito e la norma della politica. Dall'altra c'è quello che, nel fare tesoro degli ammonimenti a non idealizzare la realtà, di questa sa anche cogliere le tendenze al possibile cambiamento verso una società umanizzata. Che sia illegittimo far coincidere la demonologia, nel senso di Sternberger, e il realismo in fondo è evidente già dal fatto che il pensiero aristotelico si è mantenuto distante dal culto del potere per il potere. Proprio facendo attenzione ai dati e ai problemi reali della vita pubblica, Aristotele ha preso sul serio l'esercizio della politica come dinamica di libera cittadinanza.

4. *L'antipolitica*

Politologia aristotelica e demonologia di ascendenza machiavellica non esauriscono le tradizioni del pensiero politico dell'Occidente. Esiste una terza radice, quella per cui la politica è intesa come trasformazione dell'esistente, come passaggio dall'imperfezione alla perfezione. Ricorre in tale tradizione l'impazienza di giungere al regno di un bene totale e alla definitiva sconfitta del male. Questa radice, che ha dato luogo a una concezione definita *escatologia* da Sternberger, si è manifestata in tempi recenti nelle forme dell'utopismo marxista e del terrorismo di sinistra. La trasformazione che si prefigura è quella dell'abbattimento della *polis*, dell'ordine delle istituzioni, cosicché la sfera politica viene stravolta sino a delineare un'*antipolitica*. La terza radice infatti porta a pensare la politica rovesciandola e assumendola in un'utopia o in un'ideologia di totale trasfigurazione della storia e della società. L'esperienza del terrorismo politico rappresenta per Sternberger questo stravolgimento nei suoi effetti pratici. Autori marxisti «eretici» del Novecento come Ernst Bloch o Herbert Marcuse, secondo lui, incarnano una concezione in cui l'essenziale è distruggere l'ordine esistente, senza però capire che cosa possa sostituirlo.

Eppure, una simile visione, sorprendentemente, secondo lo studioso tedesco risale alla teologia di Agostino. Con lui per la prima volta in Occidente la politica viene ricompresa in un'*escatologia*, ossia in una teoria dei tempi ultimi, quei tempi in cui il bene avrà il suo trionfo totale. In Occidente è a partire dal *De civitate dei* che si delinea questa trasfigurazione della città terrena, del tutto subordinata alla città celeste. Sul piano della politica l'*escatologia* è l'ideologia della trasformazione assoluta²⁵. L'*“insuperabile paradosso”*²⁶ della prospettiva esca-

²⁵ Cfr. D. STERNBERGER, op. cit., pp. 225-227.

²⁶ Ibid., p. 241.

tologica sta nel fatto che si cerca una politica assolutamente buona, mentre si sa che ogni politica data di fatto è cattiva.

La politica come escatologia ha, come primo tratto caratteristico, lo smascheramento dello stato terreno come frutto di malvagità. Il primo fondatore di uno stato, ricorda Agostino²⁷, fu Caino, secondo la testimonianza della Bibbia. Ai malvagi si contrappone una comunità di santi. Il dualismo tra bene e male e tra coloro che incarnano l'uno oppure l'altro è il presupposto di fondo di questa visione della politica che non si radica in un'antropologia, bensì direttamente nella teologia. Sternberger contrappone a questo dualismo lo spirito di pluralismo presente nella politologia di Aristotele.

La seconda caratteristica della politica in chiave escatologica è la continua centralità del conflitto: quello dei malvagi tra di loro, ma anche quello dei buoni contro i malvagi. I buoni devono vigilare costantemente contro il pericolo e le persecuzioni. Sternberger in proposito osserva che, «il pluralismo della filosofia si contrappone all'esclusivismo della Chiesa»²⁸. Da un lato, quindi, la guerra ai malvagi appare essenziale e doverosa. Dall'altro, Sternberger riconosce che Agostino è colui che prefigura la pace come superamento di ogni contraddizione. Qui tocchiamo una questione decisiva: o il riferimento alla pace è solo, appunto, escatologico, finale, e allora nella transizione storica ogni mezzo violento finisce per essere legittimo e persino necessario, oppure questo riferimento è strutturalmente politico, e allora anche i mezzi e le forme della transizione devono rendersi omogenei al fine della pace.

Sternberger ritiene che, nel suo prescindere da una considerazione della condizione umana concreta, la concezione escatologica appare come se fosse «inumana»²⁹ e appunto per

²⁷ AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate dei*, XV, 1, Milano, Rusconi, 1984, p. 694.

²⁸ D. STERNBERGER, op. cit., p. 261.

²⁹ Ibid., p. 273. Qui Sternberger (op. cit., p. 273) cita a sostegno della sua valutazione il commento di Karl Jaspers nel libro *I grandi filosofi*, Milano, Longanesi, 1973, p. 475.

tale ragione, seppure involontariamente, essa può ispirare gesti di violenza terroristica. L'unico tratto di moderazione e di riabilitazione dell'escatologia agostiniana che lo studioso tedesco pone in luce sta nell'adozione, da parte di Agostino stesso, di un atteggiamento paziente. L'escatologia diviene velenosa quando procede sull'onda dell'impazienza: «la vera e propria differenza cruciale tra i fenomeni escatologici è (...) quella tra escatologia paziente e impaziente, tra un'esistenza nell'attesa e un attivismo dell'esecuzione»³⁰. L'impazienza sfocia nella pretesa di eliminare direttamente quelli che incarnano il male. Di qui la diffidenza dell'autore per la radice escatologica, che comunque egli giudica incline alla violenza e protesa all'antipolitica. Proprio perché antropologicamente infondata, essa non può che distruggere sia la laicità della politica, sia l'ordine stesso dello stato.

Mentre nel dibattito attuale l'«antipolitica» è una forma generale di diffidenza verso i «politici» e di protesta verso il sistema vigente, nel linguaggio di Sternberger essa mira a qualcosa di più radicale: a una trasformazione della società nel regno del bene. Questo progetto è «antipolitico» in quanto, siccome la politica data di volta in volta è legata al male, punta alla fine della politica, a una situazione del tutto nuova. Il tratto totalitario di questa tendenza è piuttosto evidente e lo studioso tedesco ha ragione nel mettere in guardia dal fanatismo intrinseco all'escatologismo antipolitico.

Al di là delle valutazioni di Sternberger, la cui lettura di Agostino così come del neomarxismo di Bloch e di Marcuse si presta a non poche obiezioni, mi interessa qui mettere in risalto che esiste in Occidente una concezione che legittima, anzi esige l'uso della forza in nome della realizzazione del bene. È come dire che, secondo tale logica, la potenza va ricercata ed esercitata, l'importante è farlo in vista di una perfezione assoluta. È piuttosto evidente che una simile concezione non

³⁰ STERNBERGER, op. cit., p. 227.

scioglie l'ambiguità della politologia aristotelica e tende a configurare niente più che una versione moralizzata e utopistica del machiavellismo. Il nucleo persistente sta nell'idea per cui la potenza, o il potere verticale, è un mezzo necessario e utile ed esso dovrà legittimamente essere usato contro gli altri, gli oppositori, gli avversari. Da questo punto di vista, pur nella differenziazione risalente alle tre radici, e anche ricordando lo spiraglio di dialettica democratica mantenuto da Aristotele, si può concludere che quella occidentale rimane una politica di sopraffazione. Sopraffazione che non solo è praticata, ma anzitutto è teorizzata e giustificata. Sternberger sintetizza così il quadro delle tre radici della politica:

abbiamo di fronte tre diversi complessi semantici: a) la politica come lo «statuale», il pubblico, la collettività, come costituzione civile, condizione ordinata; b) la politica come calcolo soggettivo, come intelligente esercizio del potere e del dominio, come astuta pianificazione di mezzi per scopi vantaggiosi dell'agire; c) la politica come processo della trasformazione sociale e come quella forma di attività che scatena, produce ed alimenta tale processo³¹.

Nel suo bilancio del significato delle tre radici l'autore le presenta come irriducibili e divergenti in rapporto a tre criteri.

Il primo attiene alla finalità e anche al soggetto della politica. Nella politologia il fine è il bene comune e gli unici protagonisti dell'azione sono gli uomini che già godono di prerogative di libertà effettiva; nella demonologia il fine è la potenza pura, sempre in espansione, e il soggetto è il governante, colui che di fatto ha saputo conquistare il potere; nell'escatologia il fine è la fine, cioè è il compimento assoluto della storia, e il soggetto è Dio, oppure, nell'escatologia secolarizzata e atea tipica del marxismo, la Classe operaia e il Partito.

Il secondo criterio riguarda l'eguaglianza. Mentre nell'ottica politologica essa è essenziale, benché circoscritta a quanti

³¹ Ibid., p. 295.

sono già riconosciuti come cittadini, nella logica della demonologia l'eguaglianza semplicemente non rappresenta un valore. Infine, nella concezione escatologica l'eguaglianza risulta spezzata dal fatto che permane eternamente la divisione tra i dannati e i salvati.

Il terzo criterio investe la possibilità della pace. È tipico della politologia il fatto di assumere la pace – una pace circoscritta ai membri della città – come condizione naturale della dialettica civile. Per Aristotele la politica è pur sempre la politica interna: all'esterno, nel rapporto tra città e tra popoli diversi, valgono la guerra, le conquiste e le tregue. Nel pensiero di Machiavelli invece la pace non è un fine della politica e neppure la sua condizione indispensabile; al massimo assume i contorni di una stagione provvisoria della vita pubblica o quelli di uno strumento, una tattica per giungere, un giorno, alla vittoria. In ogni caso è una pace “imperiale”. In Agostino, d'altronde, si fa valere l'idea di una pace sovrumana, contraddistinta dall'assenza di qualsiasi contrasto. Dunque, sintetizza Sternberger, «vi sono tre forme di pace: la pace come *regolamentazione* del conflitto, la pace come *repressione* del conflitto, la pace come *redenzione* dal conflitto»; così, «al comune nome “pace” non corrisponde alcun oggetto comune»³².

Tutta la ricostruzione dello studioso tedesco, per quanto schematica e suscettibile di critiche relative ai singoli aspetti dei testi e degli autori citati, mi interessa perché riesce a mostrare come la via di una politica equa, nonviolenta, compiutamente democratica sia balenata in alcuni spiragli della tradizione occidentale, senza però essere davvero svolta e sviluppata. In ciò la questione della pace, che di fatto rappresenta la condizione del bene comune attuato, è essenziale per stabilire natura e compiti specifici della politica. Tale questione è “risolta”, nelle logiche tradizionali dell'Occidente, nei termini della regolamentazione e della repressione del conflitto, se-

³² Ibid., p. 298.

condo le prospettive, nell'ordine, politologica e demonologica, ma anche in quelli del suo scatenamento bellico. Rarefatta e utopistica appare peraltro la prospettiva antipolitica della renrenza del e dal conflitto.

L'unica via per approfondire altrimenti la questione si schiude non appena accettiamo di ascoltare il desiderio umano di pace. Quest'ultimo, come ogni desiderio, non è semplicemente «inventato», ma rappresenta la risposta emotivo-affettiva e anche cognitiva, in noi, all'esperienza di un bene che si presenta in termini di armonia, integrità, sovrabbondanza, il contrario della scarsità che spinge alla lotta per il possesso esclusivo di un bene. In particolare il termine latino *pax* deriva da una radice in cui convivono due significati: piantare e patuire. La pace è un seme che cresce attraverso il consenso, il riconoscimento reciproco³³. Il profilo logico dell'idea di pace è quello di una correlazione armoniosa della pluralità degli esseri: gli umani, la natura ed eventualmente Dio stesso. Questo è il bene divenuto così comune da non escludere più nessuno.

Ma allora è tempo di guardare in faccia la contraddizione della politica, per come per lo più è stata pensata e praticata, senza arrestare il pensiero nel gesto rituale della celebrazione, ammirata o disperata, del potere per il potere. La contraddizione sta nel dato per cui, da una parte, la politica deve fornire un ordine di convivenza, ma, d'altra parte, essa sembra non potersi servire di altri mezzi se non di quelli della forza e del dominio, che lacerano ogni volta la convivenza stessa. Tale contraddizione esprime le sofferenze di un travaglio, non è in sé definitiva. Il travaglio è quello della gestazione di un altro ordinamento del mondo, di una fondazione nonviolenta della società.

La storia dell'idea di democrazia e delle esperienze storiche che cercano di incarnarla è precisamente la storia della tendenza verso questo orizzonte inedito. È chiaro quindi come,

³³ Per un approfondimento del tema rimando a quanto ho proposto nel libro *L'uomo e la comunità*, Magnano, Qiqajon, 2005, pp. 259-301.

man mano che la democrazia emerge e dilatandosi trova la sua coerenza, anche la politica – in quanto idea, sistema e forma di azione collettiva – deve ridefinirsi profondamente. Sternberger ha proposto la memoria delle tre radici più tradizionali per noi: politologia, demonologia, escatologia. La promessa inscritta in ciò che intuitivamente chiamiamo «democrazia» allude a mio avviso a una quarta radice, la radice finalmente nonviolenta dell'altra politica. La perversione del potere, allora, può trovare una possibilità di guarigione, una via di riconversione e di risanamento.

3. *La riconversione del potere*

1. *Libertà e relativismo*

La democrazia, quando viene assunta fedelmente, è un laboratorio di riconversione del potere e di mediazione tra il minimo di potere verticale necessario e il massimo di potere orizzontale possibile. Per comprendere tale dinamismo è opportuno, a mio parere, ascoltare in questa prospettiva specifica il contributo di tre grandi interpreti dello statuto della democrazia stessa: Hans Kelsen, John Rawls e Simone Weil.

Kelsen figura tra i pensatori principali dei fondamenti della democrazia. Egli si occupa della questione già negli anni Venti del Novecento, quando il valore dell'ordinamento democratico non è affatto scontato ed è oggetto di forti contrasti ideologici. La concezione kelseniana della democrazia può essere riassunta con le seguenti connotazioni: si tratta di una visione relativista, procedurale, parlamentarista, realista, pacifista e liberale.

La chiave d'accesso alla riflessione sul senso della democrazia, per Kelsen, è il ripensamento dell'idea di libertà. Da un lato egli la prospetta come non-impedimento, espressione della naturale aspirazione a non essere comandati da altri individui che mai sono superiori a noi. Questa «libertà negativa» resta per Kelsen l'essenza dell'aspirazione umana immediata alla libertà. Dall'altro lato, la «libertà positiva» appare come spontaneità, la possibilità di agire senza alcun motivo, in pura gratuità, mentre ogni motivazione sarebbe già coercizione.

Una volta definita la libertà in questo modo, ogni ordinamento giuridico e civile risulta coercitivo, nel senso del ricorso alla forza fisica. Ogni ordine sociale si avvale di tecniche di motivazione, nei confronti dei cittadini, a fare – motivazione commissiva – e a non fare – motivazione omissiva – certe cose, ad attivare o meno determinati comportamenti. Occorre però che l'idea di libertà conosca una profonda trasformazione per divenire compatibile con l'ordinamento giuridico. La sua metamorfosi avviene con la democrazia, dove la sottomissione all'ordine civile da parte dei cittadini è volontaria. Mentre Rousseau esigeva l'unanimità per l'adesione al patto che fonda lo stato, per Kelsen la democrazia storicamente data si accontenta della maggioranza in ogni tipo di decisione. Il raggiungimento della maggioranza assoluta rappresenta il massimo avvicinamento possibile alle esigenze della libertà. Ma qualunque maggioranza non viene legittimata sulla base dell'eguaglianza, bensì sulla base del riferimento alla libertà. La maggioranza vale in quanto permette al maggior numero di individui di essere liberi.

Lo spostamento della soggettività titolare della libertà è tale che al centro della democrazia non si pone tanto la libertà individuale, quanto quella della collettività: la sovranità popolare. Così, per capire e valutare l'idea kelseniana di libertà, che costituisce il fondamento stesso della democrazia, occorre seguire l'evoluzione della libertà in quanto tale considerando nel contempo la specificazione e la realizzazione del concetto di popolo. Lungo questo percorso, avverte il pensatore praghese, bisogna mantenere la tensione tra ideale e realtà, secondo una consapevolezza alternativa a quella hegeliana – per cui razionale e reale sono coesenziali e infine coincidenti – in quanto la realtà tende a tradurre sempre solo in parte l'ideale.

L'idea di popolo è centrale per la democrazia, la quale è definita come «una forma di stato o di società in cui la volontà generale o (...) l'ordine sociale vengono realizzati da chi è a

quest'ordine sociale sottomesso, cioè dal popolo»¹. Questa definizione, che guarda al versante reale, ha il suo corrispettivo ideale nell'ulteriore definizione: «democrazia significa identità di governanti e di governati, di soggetto e di oggetto del potere, governo del popolo sul popolo»².

Ma chi è il «popolo»? Egli vede solo una molteplicità di gruppi. «Il popolo appare uno dal solo punto di vista giuridico»³; la sua è solo un'unità normativa. Tant'è vero che l'individuo non *appartiene* al popolo o allo stato: «una parte più o meno grande della vita umana sfugge sempre, necessariamente, a quest'ordine, mentre esiste una certa sfera in cui l'individuo è libero dallo stato»⁴. Se seguiamo il concretizzarsi storico del «popolo» nella vita civile bisogna distinguere due «popoli» distinti: il popolo come oggetto del potere e il popolo, assai più ristretto, che si coinvolge nella sua gestione. Quanti incarnano la soggettività attiva del popolo non sono tutti i titolari dei diritti politici, ma solo i pochi che li esercitano effettivamente contribuendo a orientare la volontà del governo e dello stato, cioè quanti influiscono sulla formazione della volontà comune.

La forma che assume questa soggettività ristretta, nella democrazia parlamentare, è quella dei partiti politici, che per Kelsen sono «organi della formazione della volontà dello stato»⁵. Invece «l'individuo isolato non ha, politicamente, alcuna esistenza reale»⁶. D'altra parte, non esiste una volontà generale o un interesse superiore e trascendente gli interessi di individui e gruppi. Credervi sarebbe un'illusione. Gli stati, di fatto, sono guidati dall'interesse di un gruppo dominante. Ma allora in che senso la democrazia non è solo un'apparenza

¹ H. KELSEN, *La democrazia*, Bologna, il Mulino, 1995, p. 58.

² Ibid.

³ Ibid.

⁴ Ibid., p. 59.

⁵ Ibid., p. 63.

⁶ Ibid.

che maschera un ordine di dominio? La democrazia è reale se lo stato e le istituzioni non esprimono l'interesse di un solo gruppo, ma la risultante e il compromesso tra gli interessi di più gruppi. Anzi, Kelsen dice «fra interessi opposti»⁷. Il pluralismo dei partiti serve appunto a costruire e rinnovare questo compromesso.

È tipico della democrazia reale rinunciare alla finzione di una volontà generale a sé stante per intendere piuttosto questa volontà come risultante della volontà dei partiti. La conseguenza della metamorfosi della libertà e della concretizzazione della realtà del popolo, per Kelsen, sta allora nel riconoscimento della distanza enorme che separa l'ideale, incentrato sulla libertà in sé e sulla sovranità del popolo come tale, persino da quelle forme di realtà politica che sono a esso più vicine. Per giunta, esiste un'ulteriore limitazione dell'ideale della libertà e della sovranità popolare, che l'autore considera persino più rilevante delle limitazioni già incontrate, e cioè della riduzione della libertà a un'autonomia politica per decisione maggioritaria e la riduzione della sovranità del popolo alle decisioni dei pochi che esercitano il potere di fatto. È la limitazione per cui, già solo per le dimensioni degli stati moderni, non si dà democrazia diretta, dove almeno la maggioranza partecipa effettivamente in prima persona al processo decisionale, ma solo democrazia indiretta, tramite rappresentanza parlamentare. Così «i diritti politici si riducono a un semplice diritto di voto»⁸.

Se ora ci soffermiamo a considerare criticamente le coordinate della fondazione della democrazia delineate da Kelsen, emergono diverse questioni. Anzitutto la questione dell'assunzione di una nozione di libertà essenzialmente negativa: la sua energia specifica sarebbe la ribellione alla altrui pretesa di comandarci, dunque si riassume nel «no» all'altro; la stessa libertà «positiva» appare come pura spontaneità. Ma questa

⁷ Ibid., p. 69.

⁸ Ibid., p. 72.

concezione rischia di utilizzare una nozione astratta di libertà e di non porre alcuna differenza tra quest'ultima e la forza distruttiva o la potenza, assunta anzitutto come potenza della negazione. Non operare tale necessaria distinzione significa vincolarsi a percepire soltanto o l'esercizio della potenza o la sua limitazione. Manca il riferimento all'eventualità di una libertà solidale, cooperativa. Del resto, anche la nozione di libertà positiva risulta problematica: da una parte Kelsen fa coincidere libertà e spontaneità, dall'altra manca qualsiasi rapporto tra la libertà e quella dignità che resta il criterio fondamentale per comprendere l'essenza della libertà positiva. Quest'ultima infatti è l'espressione diretta della dignità della persona umana.

Un'altra questione si apre constatando che in Kelsen la tensione tra l'ideale e la realtà data, tra il bene riconoscibile e la situazione esistente, è sempre presa nel senso della riduzione del primo termine al secondo, dunque essa non è considerata in altre direzioni più feconde.

Inoltre, l'idea di bene comune sembra non avere altro statuto che quello di un'idea provvisoria e convenzionale. Il principio della non-appartenenza dell'individuo al popolo o allo stato è usato in senso esclusivamente individualista, il che dissolve la possibilità di pensare il legame interumano come condizione originaria. Così anche il rapporto tra democrazia e bene comune è concepito su basi fragili. Quest'ultimo è inteso come derivante dal compromesso tra interessi diversi in conflitto. Dunque la stessa carta costituzionale e i valori fondamentali che essa riconosce sarebbero puramente convenzionali e arbitrari? In tal caso verrebbe meno qualsiasi rimando a verità morali vincolanti, quali i diritti umani e il dovere della responsabilità per la convivenza di tutti.

Da ultimo vorrei notare che la soggettività del «popolo» non sembra affatto risolvibile senza residuo alcuno nella pluralità dei soggetti-partito. Tanto più oggi, con il differenziarsi della popolazione residente in un Paese per effetto delle ondate migratorie e della presenza di molteplici «comunità» etniche.

Eppure, nonostante questi nodi irrisolti, la lezione di Kelsen sa illuminare ancora oggi il valore irrinunciabile delle istituzioni della democrazia parlamentare lungo una linea che resta fedele alla promessa di libertà per tutti nella convivenza.

Egli in particolare insiste sul fatto che l'emergere progressivo della democrazia ha avuto luogo come lotta per il parlamentarismo. Per contro, a sinistra la tesi della dittatura del proletariato e a destra la tesi di un'organizzazione corporativa della società si sono contrapposte alla democrazia parlamentare. Quest'ultima è dunque a rischio e potrà affermarsi, per l'autore, «soltanto se il parlamentarismo si rivelerà uno strumento capace di risolvere le questioni sociali del nostro tempo»⁹.

Il parlamento, da un lato, permette l'espressione della volontà popolare, dall'altro non è alla dipendenza diretta del popolo, tanto che gli eletti sono personalmente indipendenti. Né popolo in quanto tale, né l'autocrate da solo possono determinare direttamente la volontà generale. La «formazione della volontà dello stato» è quindi, più concretamente, il processo del funzionamento di istituzioni e della creazione di norme che regolano la vita sociale. La democrazia sostituisce all'oligarchia dei consiglieri dell'autocrate la rappresentanza collettiva del parlamento.

Kelsen evidenzia come il parlamento sia uno strumento che dev'essere affinato e riformato nella direzione di un approfondimento della sua natura democratica. Un primo mezzo in tal senso è il *referendum*; un altro è il ricorso a proposte di legge di iniziativa popolare. «Se gli elettori non hanno il diritto di dare istruzioni obbligatorie ai loro uomini di fiducia in parlamento, al popolo dovrebbe essere lasciata almeno la possibilità di dare suggerimenti che consentano al parlamento di orientare la propria attività legislativa»¹⁰. Occorre poi prevedere un contatto permanente tra deputati e corpo elettorale che sia

⁹ Ibid., p. 74.

¹⁰ Ibid., p. 88.

garantito per legge; questo servirebbe a evitare l'irresponsabilità del deputato di fronte ai suoi elettori. Nel contempo i deputati non dovrebbero godere di alcuna immunità di fronte alla giustizia ordinaria. Né di fronte al governo stesso. «In una repubblica parlamentare, ove il governo non è altro che una commissione del parlamento ed è sottoposto al controllo più rigoroso dell'opposizione, anzi di tutta l'opinione pubblica, e ove l'indipendenza dei tribunali non è certo meno garantita che sotto la monarchia costituzionale, voler proteggere il parlamento dal suo governo è un nonsenso»¹¹.

Con tali osservazioni Kelsen offre un riferimento critico dinanzi a tendenze involutive quali l'incomunicabilità tra parlamento e volontà popolare, lo scambio utilitarista e clientelare tra eletti ed elettori, l'elusione della giustizia ordinaria da parte dei «politici», l'uso populista del mandato a governare affidato tramite le consultazioni elettorali come acquisizione di un potere assoluto, l'indebolimento della funzione di controllo dell'opposizione, l'inibizione della funzione di controllo dell'opinione pubblica attraverso il pluralismo informativo e culturale. Il paradosso della vita del parlamento è di essere, per un verso, l'organo vitale della democrazia e, per altro verso, il bersaglio più facile di tutti i malumori e le critiche di larghi strati dell'opinione pubblica. Così esso viene accusato, contemporaneamente, di essere troppo poco popolare in quanto fondato sulla delega e di esserlo troppo in quanto carente di competenze tecniche su tutte le questioni che richiedono un sapere specialistico per essere adeguatamente affrontate.

A riguardo Kelsen contesta, in particolare, la tesi corporativista, cara alla destra, tendente alla creazione di parlamenti tecnici, dove la rappresentanza deriva dai gruppi professionali. Anzitutto un'assemblea di corporazioni non è mediabile con il funzionamento di un vero parlamento, data la completa eterogeneità del loro rispettivo fondamento. Inoltre, la rappre-

¹¹ Ibid., p. 90.

sentanza degli interessi presenti in una società tramite i gruppi professionali è inadeguata, perché esistono interessi irriducibili a quelli professionali: gli interessi ideologici, etici, religiosi, estetici. Lo stesso fondamentale interesse a un ordine sociale giusto non è riconducibile a interessi professionali. Bisogna poi considerare che i gruppi professionali si moltiplicano e acuiscono il conflitto degli interessi.

A suo modo l'autore evidenzia che le «questioni vitali»¹² di una società, quelle del bene comune, non possono essere affrontate nell'ottica delle professioni. Per giunta i gruppi professionali non assicurano un esercizio diretto della volontà politica degli individui; inoltre resta irrisolto il problema di chi stabilirebbe la maggiore o minore importanza di ogni singolo gruppo per determinarne la quota di rappresentanza. All'origine del corporativismo Kelsen vede «l'avidità di potere di determinate cerchie di interessi ai quali la costituzione democratica sembra non offrire occasioni di successo politico»¹³.

In tal modo Kelsen indica che l'economia, la sua logica e le sue forme di soggettività (classi sociali, gruppi speculativi) non possono sostituirsi alla dialettica democratica. Economia e politica, per lui, sono coimplicate, ma in ogni caso spetta alla politica democratica – tramite i partiti e il parlamento, la costituzione e la divisione dei poteri, le leggi e una libera opinione pubblica – di gestire le questioni vitali di una società. L'autore aveva come bersaglio polemico l'economicismo corporativo. Oggi, nel tempo dell'economicismo esasperato e del mercato globalizzato, la sua critica sarebbe probabilmente ancora più forte. Il corporativismo, almeno, conteneva un'istanza di ricomposizione «organica» della società e accusava il parlamentarismo di basarsi su una rappresentanza «meccanica». Il mercato globale di oggi è quanto di più ottusamente «meccanico» possa essere immaginato e sottrae drasticamente agli individui la possibilità di esercitare politicamente la loro volontà.

¹² Ibid., p. 97.

¹³ Ibid., p. 99.

La democrazia, per Kelsen, con la mediazione degli interessi e delle posizioni sociali realizzata dalla dialettica parlamentare, supera ogni ordine civile fondato sul dominio di classe. In questo è irriducibile sia alla dittatura del proletariato di tipo sovietico, sia al capitalismo come egemonia borghese o come trasferimento di sovranità al mercato in quanto megasoggetto automatico. Questo prefigura un primato della politica in quanto sfera di traduzione della libertà individuale tramite la sovranità popolare. Per questo la democrazia mantiene, senza dissolverla, la tensione tra ideale e reale.

Di questa tensione sono emblematici due aspetti. Anzitutto il rapporto tra maggioranza e minoranza. E poi il processo di selezione dei «capi». Il principio maggioritario della democrazia non va inteso come supremazia numerica, ma come diritto a governare di una maggioranza che, tuttavia, media con le istanze della minoranza le modalità dell'azione di governo e le scelte che vengono assunte. Qualsiasi oppressione della minoranza è fuori della legittimità democratica. Dal canto suo, la minoranza è tenuta a evitare atteggiamenti ostruzionistici, fatta eccezione per il caso in cui l'ostruzionismo serva a convincere la maggioranza a tornare su posizioni di compromesso. Infatti la logica che deve guidare questa dialettica è quella del compromesso inteso non nel senso del trasformismo o dell'indistinzione delle posizioni, ma nel senso dell'intesa tra le parti. Questo proprio perché la vita del parlamento è dialettico-dialogica e si orienta non a una verità assoluta, al di sopra delle parti, ma all'accordo tra esse. Perciò Kelsen parla di principio maggioritario-minoritario e difende il sistema elettorale proporzionale in quanto strumento di tutela della rappresentanza sociale e di formazione di coalizioni di governo. Tale logica consente un'integrazione sociale-civile perché riconduce tutti i conflitti possibili entro il rapporto tra una maggioranza e una minoranza unitaria, non spezzata in molte minoranze irrelate.

Quanto all'emergere di *leaders* nei partiti e nelle istituzioni, il filosofo praghese non giudica negativamente tale fenomeno. Qui egli fa risaltare lo scarto tra ideologia democratica e realtà.

La prima vorrebbe l'assenza di capi, la seconda mostra l'esistenza permanente di capi. Il punto di equilibrio sta nel fatto che, da un lato, i capi esistono e sono necessari alla vita pubblica, ma dall'altro non può trattarsi di tiranni o di autocrati. In democrazia non può esserci *il capo*, ma soltanto molti *leaders*, non si può essere capi a tempo prolungato o indeterminato, né senza vincolo nei confronti della legge. In ogni caso i capi, per essere tali, devono essere eletti: questo è l'unico metodo democratico di formazione dell'*élite* dirigente. Il capo non incarna un valore assoluto, un'identità carismatica indiscutibile, ma una funzione. In democrazia ognuno, in linea di principio, può divenire capo. L'educazione serve dunque non solo a divenire cittadini consapevoli, ma anche a prepararsi a svolgere funzioni dirigenti.

A questo punto, per trarre un bilancio della strada percorsa insieme a Kelsen, è opportuno entrare nelle sue riflessioni sui fondamenti filosofici della democrazia. Qui egli sottolinea che la politica ha sempre una precomprensione riguardante la conoscenza e la verità, una precomprensione che può essere assolutista o relativista. L'assolutismo muove da una verità assoluta che non ammette differenze, pluralità, dissenso. Il relativismo, invece, non riconosce assoluti e muove dalla libertà gnoseologica del soggetto conoscente. Kelsen ritiene che il soggetto determini gli oggetti e che, d'altronde, la conoscenza non abbia a che fare con qualcosa di assoluto. Sulla scia di Kant, ma anche del positivismo, Kelsen ritiene che possiamo conoscere solo con fenomeni osservabili. Qui teoria della conoscenza e teoria politica si saldano: per lui «assoluto» si deve dire, in effetti, di quanto inevitabilmente toglie la libertà agli esseri umani.

I pericoli da cui deve guardarsi il relativismo che giustifica logicamente la democrazia sono il solipsismo, quando qualcuno di fatto si pone come se esistesse soltanto il proprio io, e il pluralismo radicale, configurato nello scenario ove esistono molti io chiusi in se stessi. Il vero relativismo, per Kelsen, prevede, da un lato, la libertà relativa di ogni individuo e,

dall'altro, l'eguaglianza non solo sul piano civile e giuridico, ma già su quello razionale: per lui siamo sì diversi nelle emozioni, ma siamo eguali nel funzionamento del processo conoscitivo. Per queste ragioni Kelsen sostiene che il relativismo autentico è il fondamento filosofico della democrazia. Proprio perché per noi è impossibile la conoscenza della verità assoluta, «la democrazia stima allo stesso modo la volontà politica di ognuno»¹⁴. Il divieto epistemologico di pretendere di conoscere la verità assoluta vale anche per il bene e per il bene comune. La democrazia, secondo l'autore, non muove da una nozione di bene comune oggettivamente determinabile. La caratteristica essenziale della democrazia stessa, in tale ottica, non è il riferimento alla verità e nemmeno al bene, è la mediazione costante tra la libertà individuale e l'eguaglianza attraverso la partecipazione.

Per capire la portata della posizione kelseniana è necessario ricordare che in essa la relatività non significa irrilevanza; in merito Kelsen cita un'affermazione di Schumpeter, secondo il quale «ciò che distingue un uomo civilizzato da un barbaro è il rendersi conto della validità relativa delle proprie convinzioni e, malgrado ciò, sostenerle senza indietreggiare»¹⁵. Per questa sua natura relativista, la democrazia, secondo Kelsen, è pacifista, in quanto ogni stato sviluppa una cultura tale da evitare di porsi come un assoluto al di sopra degli altri stati. La guerra resta solo lo strumento di una legittima difesa, ma gli stati democratici devono cercare di instaurare un'organizzazione internazionale per il mantenimento della pace.

La lezione di questo autore, ritenuta «classica» ma ormai quasi dimenticata, va ripresa soprattutto per rafforzare il senso del valore indispensabile delle istituzioni democratiche, che è attaccato da due fronti. Da una parte è minacciato da tutte le pratiche di potere oligarchiche, autoritarie, monopoliste;

¹⁴ Ibid., p. 149.

¹⁵ Ibid., p. 198. Il rimando è a J. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Milano, Fabbri, 1955, p. 243.

dall'altra rischia di essere travolto dai movimenti di reazione che, senza la profondità del pensiero escatologico analizzato da Sternberger, si riconoscono nell'«antipolitica». Il cammino della democrazia lungo la strada dell'adempimento della sua promessa di liberazione dal dominio e dall'ingiustizia richiede invece l'integrazione tra la democrazia parlamentare e la democrazia diretta. Ma la seconda non può darsi senza la prima. Ecco perché la rilettura di Kelsen è importante per chi onestamente desidera contribuire alla nascita di un'altra politica.

2. *L'equità come metodo*

Altrettanto fruttuosa, a mio avviso, è la ripresa della lezione di John Rawls. La sua opera, che sin dalla pubblicazione nel 1971 del libro *Una teoria della giustizia*¹⁶ ancora riceve grande attenzione nel dibattito contemporaneo, è molto nota e io qui mi limiterò a riprenderne alcuni nuclei. Attingerò in particolare al testo *Giustizia come equità*, del 2001, in quanto, oltre a darci una formulazione sintetica del pensiero dell'autore, esso contiene importanti elementi di messa a punto della teoria rawlsiana. Anticipo sin d'ora il senso del richiamo a Rawls: egli dà un apporto fondamentale all'orizzonte di un'altra politica nella misura in cui sa evidenziare l'equità non solo in quanto meta, bensì in primo luogo come *metodo* di tessitura politica della vita comune.

Nel libro del 2001 l'autore si muove sul piano di un approccio *politico* e non su quello di una filosofia morale né di una prospettiva «comprensiva». Infatti, mentre il discorso politico riguarda principi, norme e procedure dell'organizzazione politica, un discorso «comprensivo» è l'espressione di

¹⁶ Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2008. Di lui si vedano anche: *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1999, *Il diritto dei popoli*, Milano, Edizioni di Comunità, 2001; *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano, Feltrinelli, 2002.

una visione metafisica che richiede una preliminare adesione a una certa filosofia. Dunque «politico» sta per procedurale e interculturale. Questo spostamento di prospettiva serve a conseguire «una concezione più realistica di società bene ordinata»¹⁷. Così la filosofia politica si presenta come un sapere autonomo, che richiede come presupposto la disponibilità a confrontarsi entro lo spazio dialogico di una *ragione pubblica* e di una *base pubblica della giustificazione* di norme e decisioni.

È interessante vedere come Rawls intenda il ruolo sociale della filosofia politica. Per lui si tratta di uno strumento cognitivo per chiarire le possibilità di superamento dei conflitti, «così da salvare una cooperazione sociale basata sul mutuo rispetto fra cittadini»¹⁸. Il patrimonio di consapevolezza che così è reso accessibile dà modo agli individui di farsi un'idea della loro società e delle sue istituzioni. Inoltre una coscienza critica ispirata dalla riflessione sulla politica può servire a mostrare a quanti sono delusi o frustrati dalle loro istituzioni che esse nondimeno sono relativamente ragionevoli. Ma soprattutto la filosofia politica possiede il ruolo utopico-cognitivo consistente nello scandagliare le estreme possibilità praticabili nello spazio politico di una data epoca. È come dire che oggi lo studio delle vie per un'altra politica non è né una fuga nell'astrazione, né un tema trascurabile, perché rappresenta piuttosto la frontiera avanzata della ricerca.

Rawls concepisce la democrazia a partire da una specifica idea di società come «equo sistema di cooperazione nel tempo, da una generazione alla successiva»¹⁹. Di conseguenza i cittadini sono coloro che cooperano come persone libere ed eguali per vivere in una *società bene ordinata*, cioè in una società le cui regole di convivenza derivano da una concezione condivisa della giustizia. Da queste coordinate si annuncia

¹⁷ J. RAWLS, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, cit., p. XVII.

¹⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹⁹ *Ibid.*, p. 8.

un punto chiave della prospettiva rawlsiana: il primato della giustizia come fondamento della vita comune, radicata a sua volta non nei processi della competizione bensì in un quadro di cooperazione. Già da soli questi primi passi della riflessione potrebbero metterci in condizione di capire le cause della crisi attuale e di indirizzare le risposte per superarla. Cause dovute all'ossessione della competizione e risposte da orientare nel senso della promozione a tutti i livelli delle dinamiche della cooperazione.

A chi chiede quali siano le condizioni che salvaguardano la qualità della cooperazione, che Rawls intende come condizioni di equità, egli risponde che in primo luogo è necessario che sia accettata collettivamente la stessa concezione politica (cioè non «comprensiva», ossia metafisica o religiosa) della giustizia; inoltre è necessario che l'opinione pubblica abbia modo di constatare come il sistema delle istituzioni della società, chiamato «struttura sociale di base»²⁰, soddisfi i principi di giustizia; infine è necessario che i cittadini siano leali nei confronti della giustizia concepita secondo il criterio dell'*equità*. È essenziale rendersi conto del fatto che l'*equità* non è solo un principio di inclusione di tutti nel godimento dei diritti e nell'esercizio dei doveri, ma è il metodo grazie a cui, passo per passo, una società elimina ogni forma di esclusione e di iniquità. L'*equità* dunque è il criterio del metodo della politica in quanto sfera delle azioni e delle istituzioni che hanno il fine di organizzare l'ordine della convivenza e di generare democraticamente le decisioni collettive. Ne consegue che, al tempo stesso, l'*equità* è il tratto distintivo di una società davvero democratica.

I soggetti protagonisti di questo metodo sono implicitamente chiamati in gioco dalla stessa nozione di «struttura sociale di base». Essa non si risolve, come nella prospettiva del marxismo, nella mera struttura economica, né va pensata come

²⁰ Ibid., pp. 12-13.

un sistema automatico, impersonale, che si regola al di sopra della volontà degli individui. La struttura di base della società si delinea nell'interazione tra le principali istituzioni politiche e sociali: la famiglia, la scuola, l'università, gli organismi religiosi, quelli sanitari, quelli politici come il parlamento, il mercato e così via. Non per niente è proprio la struttura di base a essere l'oggetto della giustizia politica come equità, giacché tale struttura condiziona universalmente la vita e le azioni dei cittadini.

È prevedibile che la struttura sociale di base, già esistente in un certo periodo storico, condiziona fortemente le possibilità di attuare il criterio dell'equità. Per questo, secondo Rawls, la democrazia non è una condizione statica, è un percorso di democratizzazione incessante tendente a introdurre regole eque nello svolgimento delle vite di ogni tipo di istituzione. In tal modo il filosofo statunitense delinea, in altri termini, il nucleo centrale di quella che in precedenza ho chiamato la dinamica di conversione del potere verticale in potere orizzontale. La genesi dell'attuazione dell'equità in quanto processo partecipato e dialogico è la situazione della stesura della carta costituzionale di un Paese, dove i rappresentanti sono tenuti all'imparzialità di chi vuole un ordinamento capace di garantire i diritti di chiunque.

In proposito Rawls parla di “posizione originaria”²¹, che è quella di un contratto tra parti che rappresentano tutti i cittadini; ciascuna parte, nel negoziare le norme fondamentali che regolano diritti e doveri di tutti secondo equità – cioè con reciproco vantaggio, senza frode, inganni o violenza – e che definiranno la struttura di base della società, agisce con la visuale coperta da un “velo d'ignoranza”²². Infatti nessuna parte conosce le posizioni sociali, le idee religiose o metafisiche, l'appartenenza etnica e sessuale dei cittadini che rappresenta. Lo scopo di questa condizione è chiaro: eliminare

²¹ Cfr. *ibid.*, pp. 17-22.

²² *Ibid.*, p. 19.

vantaggi e svantaggi determinati da faziosità o da situazioni storiche pregresse di ingiustizia. La praticabilità dell'ipotesi va però chiarita. Rawls precisa che, da un lato, si tratta qui dell'idea di contratto sociale universalizzata e orientata alla sola deliberazione delle norme relative alla struttura di base della società. Dall'altro, non conta che la situazione della posizione originaria si realizzi di fatto; vale invece come criterio metodologico cui adeguarsi man mano che si definiscono le norme. È uno strumento logico eticamente e proceduralmente vincolante.

L'essenziale, per Rawls, è che «nella posizione originaria c'è simmetria tra le parti»²³. Qui si vede che essa non vale solo come strumento concettuale analitico permanente, ma anche come approdo di un processo storico-politico di costruzione delle condizioni della giustizia come equità. Arrivare a un'assemblea costituzionale capace di assumere la posizione originaria come strumento sistematico di deliberazione significa aver già rimosso tutti gli ostacoli che avrebbero impedito la condizione di simmetria e di cooperazione tra le parti.

È emerso, da quanto detto sinora, che il presupposto principale del modello rawlsiano sta nell'idea dei cittadini come persone libere ed eguali. Intanto, va osservato come l'autore preferisca la nozione di «persona» – connotata da un valore originario e da facoltà morali – a quella di «individuo» – riducibile, ad esempio, a mero esemplare intercambiabile di una specie –. Inoltre, la persona davvero libera ed eguale si distingue, secondo il filosofo statunitense, per il possesso di quei poteri morali che consistono nell'avere il senso della giustizia e una concezione personale del bene, in modo da assumere l'impegno a perseguirlo concretamente.

Questo modo di fondare la democrazia comporta una concezione della libertà civile fondata sulla reciprocità e sul pos-

²³ Ibid., p. 21.

sesso dei poteri morali. Sono liberi, per l'autore, i cittadini che riconoscono a se stessi e agli altri, dunque tra loro, il potere morale di avere una concezione del bene. Essi devono potersi considerare «fonti autoautenticanti di rivendicazioni valide»²⁴. Nell'avanzare le sue istanze, ciascuno è tenuto a raggiungere un equilibrio riflessivo risultante dall'aver tenuto in considerazione e confrontato tra loro diverse concezioni politiche della giustizia. Naturalmente l'autore sa che ciascuno è legato a una certa tradizione religiosa o filosofica. Quindi non pretende dalla persona che il suo senso di appartenenza a essa e la propria visione del mondo siano messe da parte. Egli pensa piuttosto a un incontro di culture su alcuni basilari principi di giustizia, incontro che chiama «consenso per intersezione». Nel quadro della legittimità democratica due sono i principi fondamentali di giustizia:

a. ogni persona ha lo stesso titolo indefettibile a uno schema pienamente adeguato di uguali libertà di base compatibile con un identico schema di libertà per tutti gli altri; b. le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, devono essere associate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa uguaglianza delle opportunità; secondo, devono dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società (principio di differenza)²⁵.

Rawls sottolinea qui che il primo principio è prioritario rispetto al secondo. Si noti che egli parla, al punto a., di un «titolo indefettibile» *per ogni persona*. Pertanto l'esigenza indicata è incondizionata, non sottoposta alla condizione della capacità effettiva di esercitare i poteri morali nel minimo grado indispensabile. Prima di ipotizzare che Rawls si contraddica, si deve capire che egli in realtà distingue i piani: quello della libertà come prerogativa attiva ed efficiente dal punto di vista del singolo (versante condizionato, secondo la tautologia: ha la

²⁴ Ibid., p. 27.

²⁵ Ibid., p. 49.

libertà effettiva chi ha effettivamente il potere di esercitarla) e quello del comportamento della struttura di base della società nei confronti del singolo, al quale tale struttura deve comunque assicurare il rispetto dello «schema pienamente adeguato di uguali libertà» (versante incondizionato).

L'applicazione dei due principi di giustizia di una società equa deve anzitutto precludere la possibilità che si formino concentrazioni di potere, in termini di proprietà, di ricchezza, di influenza politica o nel mondo della comunicazione. Qualunque forma di monopolismo è contraria a una società democratica bene ordinata. Analogamente, le libertà di base e i diritti fondamentali non possono essere limitati o negati in nome della crescita o dell'efficienza economica²⁶. Il percorso di attuazione dei due principi di giustizia prevede quattro fasi: a. la scelta iniziale sotto il velo di ignoranza; b. la definizione della costituzione; c. la formulazione delle leggi ordinarie; d. la loro applicazione. Il velo di ignoranza permane solo nella prima fase, mentre la concretizzazione dei due principi di giustizia richiede poi che si abbiano progressivamente tutte le informazioni. Il primo principio riguarda la fase costituzionale, mentre il secondo la fase legislativa ordinaria.

In ogni caso, l'autore sottolinea il fatto che i principi di giustizia possono essere realmente applicati solo se la società si sviluppa come un vero sistema di cooperazione. Senza questa condizione mancherebbe la produzione di valore necessaria all'equa distribuzione dei beni e alla tutela dei diritti. È il contrario esatto della logica dominante, che fa della competizione il dogma fondativo della vita sociale e del progresso. Solo la cooperazione dà sicurezza e progresso alla società. Scrive Rawls: «noi postuliamo che la cooperazione sociale sia sempre produttiva e che senza di essa niente sarebbe prodotto e non ci sarebbe niente da distribuire»²⁷.

²⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 50-53.

²⁷ *Ibid.*, p. 69.

È evidente che le linee di ammortizzazione delle disegualianze prospettano scenari credibili, per l'autore, nella misura in cui i membri di una società sono corresponsabili del suo andamento e motivati dal consenso a una concezione pubblica della giustizia come equità. In mancanza di queste fonti motivazionali ed etiche il principio di differenza verrebbe eluso o apertamente contestato. Per questo è necessario tornare sulla questione della posizione originaria e stabilire se essa prepari le condizioni per un consenso di questo tipo. È chiaro, allora, che la posizione originaria stessa non può essere concepita soltanto come uno strumento analitico; senza la disponibilità etico-civile ad assumerla, senza un'educazione delle persone in tal senso, essa non avrebbe corso. Il consenso sociale e la disponibilità motivazionale, esistenziale ed etica necessari per assumere come criterio regolativo e come strumento di analisi, nella vita pubblica, la posizione originaria possono svilupparsi solo se la qualità relazionale della cooperazione informa di sé gli ambiti di vita e le esperienze fondamentali di ogni singolo.

In questa prospettiva la struttura sociale di base della società va riconsiderata non solo in quanto fondata sulla cooperazione, che dunque varrebbe come presupposto, ma anche e contemporaneamente in quanto generatrice di stili relazionali cooperativi, i quali diventano allora un risultato. Se quest'ultima funzione viene meno, se nelle istituzioni sociali più influenti sulla formazione dell'identità delle persone, e dunque dei cittadini, non è la cooperazione a instaurarsi, ma prevalgono il conflitto, l'indifferenza, l'autocentrato dei soggetti, allora l'equità e la posizione originaria non hanno speranze di trovare attuazione sociale. Questa consapevolezza suggerisce l'opportunità di esplorare in modo più analitico e mirato la stratificazione di forme di convivenza tipica della nozione di "struttura sociale di base". Tale concetto comprende tutte le istituzioni e Rawls sottolinea che la loro rete è decisiva perché influisce sull'intera vita dei singoli e della collettività. Ma vi sono alcune istituzioni che svolgono una

funzione più importante di altre nel determinare le condizioni per cui un individuo diviene o non diviene una persona capace di cooperazione e di responsabilità civile, nel pieno sviluppo di quelli che Rawls chiama i poteri morali. La famiglia e la scuola sembrano, da questo punto di vista, più rilevanti di altre istituzioni.

A differenza di quanto accadeva nel libro *Una teoria della giustizia*, ora, a distanza di trent'anni, l'autore non punta più sulla netta separazione tra la giustizia e il riferimento al bene. Rawls sottolinea che la società bene ordinata non è un progetto in cui il primato del giusto riduce il bene a una nozione molto povera, ma è una prospettiva in cui il giusto e il bene sono complementari. Il giusto si realizza nell'intersezione della concretizzazione del bene concepito dalle diverse culture presenti nella società. Pertanto egli asserisce che «il giusto segna i limiti e il bene indica il traguardo»²⁸. In che senso, allora, Rawls resta fedele all'idea di una priorità del giusto? Nel senso che quest'ultimo stabilisce la misura di compatibilità minima tra le diverse concezioni del bene. Ma a sua volta il riferimento al bene non viene affatto impoverito giacché anzi il suo campo semantico abbraccia la salvaguardia dei beni primari per le persone e per la società (si pensi alle lotte attuali contro la privatizzazione dell'acqua), al bene comune, alla società stessa come bene primario globale²⁹.

Come nel caso di Kelsen, anche qui emergono diversi punti problematici. Penso per esempio al fatto che si persegue l'equità *a prescindere dalle differenze* – di sesso, di età, di cultura e così via –, mentre sempre più le voci delle categorie umane discriminate vogliono che l'equità sia inclusiva delle differenze positive. Quella tra uomo e donna, in primo luogo, non può essere accantonata, ma accolta e ripensata nella chiave di un'equità ospitale con tutte le differenze costitutive

²⁸ Ibid., p. 157.

²⁹ Ibid., p. 158.

dell'unicità di ognuno³⁰. D'altra parte, forse il limite più evidente dell'impostazione rawlsiana sta in un contrattualismo che rischia di scambiare le definizioni teoriche per condizioni storiche reali. La teoria della giustizia dà molto sul piano dell'architettura concettuale di una società bene ordinata e democratica, molto meno sul piano del confronto con quell'intricco di retaggi tradizionali e di situazioni negative che sembra scoraggiare ogni tentativo di democratizzazione. Tuttavia l'acquisizione decisiva che Rawls permette all'elaborazione di un'altra politica sta nel partire dalla giustizia. Finalmente c'è la piena consapevolezza del dato per cui senza giustizia non ci sono stabilità, futuro e nemmeno libertà. E la giustizia non è un freno o un ostacolo per la libertà, è l'incontro delle libertà di tutti; per questo, allora, la stessa giustizia va precisata e qualificata nel senso dell'equità. Dove questa è molto di più che simmetria e proporzionalità. È liberazione dall'esclusione, dal dominio, dall'emarginazione, dalla violenza. La giustizia equa è la giustizia che non fa vittime, che non punta sulla negazione di qualcuno per il progresso o la tutela di qualcun altro. Resta il fatto che occorre ancora approfondire quale sia il cammino interiore e personale che i cittadini devono effettuare per aderire lealmente all'opera di costruzione politica della società equa.

3. *Democrazia e spiritualità*

Non c'è società equa senza che maturi un tipo di persone dedite con integrità al bene comune³¹. La direzione del loro impegno è già riconoscibile, su scala internazionale, da diversi decenni. Negli anni successivi al 1945 si delineò quella

³⁰ Per questa critica a Rawls cfr. S. M. OKIN, *Le donne e la giustizia*, Bari, Dedalo, 1999.

³¹ In questo paragrafo riprendo l'articolo *Statuto e vocazione dell'arte della politica*, "Testimonianze", n. 468-469, 2010, pp. 73-87.

svolta di metà Novecento che rimane tutt'oggi il tentativo collettivo più coraggioso per ripensare il fondamento e i modi della vita comune tra gli esseri umani. Il discernimento antropologico, etico, giuridico e politico che fu avviato in quegli anni si mosse guidato dalla consapevolezza dell'alternativa tra dignità umana e violenza: la società mondiale può fondarsi sull'una o sull'altra. La scelta di metà Novecento fu appunto quella di preferire la dignità alla violenza. Il pensiero di quanti allora furono così capaci di vedere il valore dell'umanità a mio avviso non è stato ancora adeguatamente ascoltato, interpretato, ripreso e sviluppato.

Tra queste voci c'è senz'altro quella di Simone Weil³², di cui vorrei rileggere in particolare un testo apparso nel 1949 ma elaborato negli anni della guerra, *Lo sradicamento*, tradotto in Italia con il titolo *La prima radice*. Il sottotitolo del libro è *Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*³³. Perché riferirsi in particolare a quest'opera? Perché essa disegna in maniera nitida la dialettica di forze contrapposte in cui si gioca tuttora la gestazione di una politica umanizzata. È la dialettica tra lo sradicamento – termine che riassume le condizioni culturali, sociali e politiche che determinano l'infelicità delle persone – e l'attuazione politica dei doveri verso la creatura umana. E se già nel 1949 Simone Weil denuncia i pericoli di un falso ordine di civiltà che produce sradicamento, è facile immaginare che lei avrebbe tanto più acuito la sua critica dinanzi ai fenomeni della globalizzazione.

³² Si di lei ricordo il quadro offerto da Gabriella Fiori nel libro *Simone Weil. Biografia di un pensiero*, Milano, Garzanti, 1981, e anche quello proposto da Pietro Citati nel saggio *Ritratto di Simone Weil*, in Id., *Ritratti di donne*, Milano, Rizzoli, 1992, pp. 264-280.

³³ S. WEIL, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso la creatura umana*, Milano, Edizioni di Comunità, 1980. Sul contributo di Simone Weil a un nuovo pensiero politico ricordo il saggio di W. TOMMASI, *Le possibilità della politica: realismo e utopia in Simone Weil*, in AA.VV., *I limiti della politica*, a cura di U. Curi, Milano, Franco Angeli, 1991, pp. 58-111.

La politica di sopraffazione alimenta lo sradicamento, assorbendo a sua volta il veleno del proprio modo di operare. Il sogno delirante che questa politica prospetta ai popoli per poterli sacrificare con il loro consenso «è la vecchia menzogna della conquista del mondo»³⁴. Lo scandalo, cioè la pietra d'inciampo della politica del dominio e della violenza, è la «grandezza», che per ottusità spirituale viene sostituita appunto dallo spirito di conquista. Ma che significa per lei «grandezza»? Essa è lo spazio spirituale infinito in cui solo può respirare l'esistenza umana, è la grandezza della verità e del valore che trascendono la vita meramente biologica affinché sia trasfigurata in vita piena, in vita degna e veramente umana. «Grandezza» è, in Weil, il nome più universale per dire «eternità», ossia il valore eterno, la trascendenza del nostro essere rispetto a tutto ciò che è finito e chiuso in sé. «Non esiste dignità autentica che non abbia una radice spirituale e che quindi non sia di ordine soprannaturale»³⁵.

In questo senso l'autrice intuisce che, se si dà una possibilità di nuova convergenza tra le diverse tradizioni religiose, culturali e politiche che in genere ricadono nel tragico esercizio della contrapposizione con ogni mezzo utile alla vittoria, tale possibilità risiede nell'apertura alla spiritualità. «La parola spiritualità non implica alcuna particolare affiliazione. (...) Essa potrebbe creare l'unanimità»³⁶. Weil intende affermare che della condizione umana bisogna farsi attivamente e politicamente corresponsabili, il che diventa attuabile quando si riconosce la grandezza della nostra dignità e della nostra destinazione. Mentre lo spirito di conquista esprime meschinità e inconsapevolezza, la spiritualità della grandezza, cioè della dignità infinita delle creature umane e della vita, dà luce e respiro all'azione. Tutte le patologie della politica – violenza, avidità, faziosità, ignoranza – hanno dunque una radice spiri-

³⁴ S. WEIL, *Lo sradicamento*, cit., p. 86.

³⁵ *Ibid.*, p. 84.

³⁶ *Ibid.*, p. 87.

tuale, nel senso che riducono e sminuiscono ciò che è grande, inducendo gli individui e le istituzioni a perpetuare ogni volta questa riduzione.

Qual è il modo in cui Weil immagina un'alternativa? Negli anni in cui scrive, come molti altri in quel periodo, lei pensa a una spiritualità del lavoro. È lo stesso riferimento, che oggi suona così obsoleto per molti, rintracciabile nella prima affermazione dell'art. 1 nella Costituzione della Repubblica italiana: «l'Italia è una Repubblica democratica fondata sul lavoro». Nell'ottica di Simone Weil non si tratta solo di un diritto e di un dovere, di un'attività o di una funzione necessaria alla sopravvivenza, ma anzitutto della dignità in atto, che diviene espressione umana, radicamento e mediazione creativa con il mondo: «una civiltà fondata su una spiritualità del lavoro sarebbe il grado più elevato di radicamento dell'uomo nell'universo, e quindi l'opposto della condizione nella quale ci troviamo e che consiste in uno sradicamento quasi totale»³⁷.

Per comprendere questa prospettiva bisogna chiarire meglio quale sia la specifica prospettiva di ricostruzione storica della civiltà occidentale in cui si colloca l'autrice e soprattutto che cosa sia il lavoro nella concezione weiliana. Dopo aver ammirato la visione della vita elaborata dalla civiltà della Grecia classica – che peraltro aveva lasciato impensato il valore del lavoro – e dopo aver segnalato i pericoli della modernità, per Weil il lavoro rappresenta il riferimento essenziale e originale della civiltà del Novecento: «la forma contemporanea della grandezza autentica è una civiltà fondata sulla spiritualità del lavoro»³⁸. Ma quest'ultimo non può ridursi a fatica pura, o alla funzione materiale del sostentamento di sé e dei propri cari. Esso non attinge semplicemente alla sopravvivenza e non deve ridursi a essere svolto dentro vincoli di sfruttamento e di abbruttimento.

³⁷ Ibid., p. 88.

³⁸ Ibid., p. 87.

Che di fatto, nella società industriale, il lavoro sia stato ridotto a questo non deve oscurarne l'essenza. Infatti il lavoro, per lei, è una trasformazione della sofferenza in poesia. Ha a che fare con la grandezza dell'essere umano e con la sua radice nell'eternità. Il lavoro è esercizio di pensiero, di creatività, di responsabilità sociale, ma è anche, nella sua componente di fatica, quella passività vulnerabile e feconda che ci permette di accogliere in noi la bellezza. Scrive Weil: «la sofferenza, che è sempre più o meno connessa allo sforzo del lavoro, diventa il dolore che fa penetrare la bellezza del mondo nel centro stesso dell'essere umano»³⁹. Quindi l'attività lavorativa non è la produzione di una realtà artificiale da parte di contadini, operai o impiegati, ognuno abbruttito dalle sue funzioni ripetitive e squalificate nel processo dell'economia capitalista. Il lavoro è invece una mediazione materiale e spirituale tra la nostra creatività e la bellezza del creato.

Questa proposta di una civiltà fondata sulla spiritualità del lavoro, ripensata oggi, a mio parere va raccolta e trasfigurata. Va raccolta perché realizza l'esodo dalla rovinosa idolatria del denaro, riporta l'attenzione sui bisogni delle persone, focalizza la dignità della presenza attiva di ogni uomo e di ogni donna nella società, riporta ognuno a considerare il suo dovere di contribuire alla convivenza ed evidenzia la responsabilità dell'umanità nella cura, e non certo nella distruzione, nei confronti del creato.

Nel contempo tale proposta va trasfigurata perché il lavoro, anche se pensato nella sua migliore fisionomia, non basta da solo a realizzare quella pienezza di vita che potrebbe essere chiamata realizzazione umana, felicità o adeguatezza alla nostra dignità. L'eventuale assolutizzazione del significato del lavoro tradirebbe la «grandezza» e anche la ricchezza di espressioni della nostra umanità. La costellazione della vita relazionale ne sarebbe mortificata. E infatti suona già piuttosto

³⁹ Ibid., p. 84.

riduttiva e arbitraria la tesi per cui la sofferenza sarebbe sempre più o meno legata allo sforzo tipico dell'attività lavorativa. Che dire allora delle sofferenze provocate dal fallimento delle relazioni interpersonali o dall'odio tra i popoli, oppure dal sentimento dell'assurdità dell'esistenza? Dalla realtà concreta del lavoro bisogna estrarre il suo nucleo di senso spirituale, che riguarda il servizio e la dedizione. È quanto a suo modo mostra Weil stessa quando vuole spiegare il legame tra lavoro e bellezza e sceglie un esempio in cui il modello del lavoro vero è dato da un'attività di cura materna.

Una giovane donna felice, incinta per la prima volta, che sta cucendo un corredino, pensa a cucire bene. Ma non dimentica nemmeno un momento il bambino che porta dentro di sé. Nello stesso momento, in qualche laboratorio carcerario, una condannata cuce pensando anche lei a cucire bene perché teme altrimenti di venire punita. Potremmo immaginare che le due donne facciano nello stesso momento lo stesso lavoro e che siano attente alla stessa difficoltà tecnica. E nondimeno esiste un abisso di differenza fra l'uno e l'altro lavoro. Tutto il problema sociale consiste nel far passare gli operai dall'una all'altra di queste situazioni. Bisognerebbe che questo mondo e l'altro, nella loro doppia bellezza, fossero presenti e associati all'atto del lavoro, come il nascituro lo è alla preparazione del corredino⁴⁰.

Non ci vuole molto a cogliere, grazie all'esempio delle due donne, che il lavoro vero è un atto di amore. È dedizione, servizio rivolto a qualcuno, non anzitutto alla realizzazione di qualcosa. La giovane donna felice «non dimentica nemmeno un momento il bambino che porta dentro di sé». Infatti, se ci chiediamo quale sia il tipo di esperienza che più è in grado di accogliere e di ricapitolare l'umanità di ognuno, non possiamo rispondere assolutizzando il lavoro, o il pensiero, o l'arte, o la preghiera, o la politica e così via. Dovremmo rispondere piuttosto individuando ciò che dà luce a tutte queste espressioni

⁴⁰ Ibid., p. 85.

umane. Credo quindi che dobbiamo rischiare di rispondere che il nucleo del nostro essere può essere manifestato, raccolto e comunicato solo dall'amore. Quale altre forza, se non l'amore, sa generare quella che Weil chiama «la doppia bellezza» e anzi la sa riunire in un'unica realtà di bene e di armonia?

Ho detto che si tratta di rischiare di proporre una simile risposta perché «amore» è una parola divenuta opaca, retorica, compromessa, offesa da quelli che la usano per confermare se stessi e le proprie prepotenze senza mai convertirsi all'amore vero. Eppure essa resta una parola irrinunciabile, che va protetta dagli abusi cercandone delle traduzioni credibili. Perciò parole come responsabilità, dedizione, cura, servizio riescono, secondo me, a tradurre sia il senso dell'amore vero in quanto tale, sia quella corrente di amore che fa del lavoro stesso un'esperienza fondamentale della «grandezza» delle persone e della comunità umana nel suo insieme. Dovendo scegliere un solo termine, tra quelli ora citati, io trasporrei la formula di Weil, che parla di «una civiltà fondata sulla spiritualità del lavoro», in quella di una civiltà fondata sulla *spiritualità del servizio*.

La nostra disperazione e la nostra trappola storica non risiedono forse nel dato per cui l'economia, la politica, il diritto, l'educazione, la religione stessa si pongono come sistemi organizzativi finalizzati a riprodursi e a espandere se stessi, senza sapersi configurare invece come forme di servizio all'umanità e al mondo naturale? Ma il servizio è sentito e scelto solo quando la grandezza della dignità e dell'anima umana possono esprimersi e dedicarsi a una grandezza ulteriore, quella della comunione, dell'adesione amorevole alla realtà del bene. È in questa luce dell'esodo da sé e della responsabilità verso gli altri, e non in qualche esaltazione del soggetto come tale, che i diritti umani possono essere compresi e onorati. La chiave di questa comprensione è il dovere che ne fonda l'attuazione storica.

Il dovere è per Weil un obbligo incondizionato nei confronti dell'essere umano in quanto tale. Il diritto prende vita a partire dal dovere assunto effettivamente. Perciò lei sostiene

che i diritti umani sono, per ognuno, i diritti del suo prossimo. Al diritto si perviene anzitutto vedendo e onorando il dovere. Ed è il riconoscimento dell'obbligo che ci eleva sino alla sfera di ciò che è incondizionato e che ci apre alla comprensione della nostra dignità. Nulla di finito o di provvisorio può fondare questo obbligo: «se esso è fondato su qualcosa, questo qualcosa non appartiene al nostro mondo»⁴¹.

Non c'è politica di servizio, dunque, fintantoché non si riconosce il valore eterno della creatura umana. In queste affermazioni l'autrice non insiste sul rimando a Dio, ma mostra come sia la nostra realtà a non poter legittimamente essere destituita del suo valore ed esso non può essere limitato nella durata della sua validità. Una persona è già in sé trascendenza rispetto a tutto quanto è finito e relativo. Scrive Weil. «il fatto che un essere umano possieda un destino eterno impone un solo obbligo, il rispetto. L'obbligo è adempiuto soltanto se il rispetto è effettivamente espresso, in modo reale e non fittizio; e questo può avvenire soltanto mediante i bisogni terrestri dell'uomo»⁴².

Il dovere o l'obbligo comporta il rispetto ed esso implica a sua volta la sua attuazione attraverso la risposta ai bisogni umani. Il tratto tipico di una simile concezione non sta solo nel primato del dovere sul diritto, quanto nella radicalità con cui viene indicata la soggettività della persona. Se si trattasse solo di bisogni materiali e di corrispondenti doveri di soddisfacimento, le persone potrebbero anche essere semplicemente l'*oggetto* di un'azione responsabile da parte di chi ha l'autorità, il compito e il potere di provvedere. Sarebbero cioè degli assistiti, o dei destinatari più o meno passivi dell'azione altrui. Invece la coscienza dei doveri verso la creatura umana ne riconosce necessariamente la natura di *soggetto* spirituale, dunque etico, civile, sociale. I doveri sono sì rivolti verso i suoi «bisogni terrestri», ma essi non si riducono ai bisogni materiali.

⁴¹ Ibid., p. 11.

⁴² Ibid. .

In noi c'è, secondo Weil, una fame molteplice, che chiede forme differenti di nutrimento. Così, oltre al bisogno di cibo, di sicurezza e protezione dalla violenza, di alloggio, di indumenti, di cure sanitarie, sussiste una fame morale che riguarda la vita dell'anima e che sovente resta ignorata. Il presupposto culturale di una vera coscienza etica e politica sta nel cogliere questa fame: «il primo studio da farsi è quello dei bisogni che sono per la vita dell'anima l'equivalente dei bisogni di nutrimento, di sonno, di calore per la vita del corpo»⁴³.

Si tratta quindi di individuare gli elementi essenziali che rispondono alla fame morale dell'essere umano, compito che l'autrice svolge muovendo dall'evidenziazione del bisogno di ordine, qualificato come «il primo bisogno dell'anima»⁴⁴. Weil intende l'ordine cui l'anima umana aspira costantemente anzitutto nel senso di un tessuto di relazioni nel quale ciascuno possa esercitare senza contraddizione i suoi doveri. È «ordine» una comunione di vita che consente a ogni persona di esistere come un soggetto responsabile, consapevole, fedele. L'ordine esprime un'armonia che schiude per noi la bellezza, quella bellezza che è sempre il modo d'essere del bene, «il bene sconosciuto al quale aspiriamo»⁴⁵. Qui è in gioco il bisogno primario dell'anima non solo perché essa cerca un quadro armonico di convivenza universale, ma in primo luogo perché la persona umana diviene veramente soggetto e assume la sua trascendenza di creatura dotata di dignità e destinazione eterne sempre soltanto nella relazione con il bene. Weil vi coglie la struttura fondamentale della nostra esistenza e la condizione radicale dell'identità di ognuno, al di là di qualsiasi ipotesi di autodeterminazione arbitraria, solitaria e ambigua.

La stessa libertà non è indifferenza tra bene e male, ma libertà di corrispondere al bene. Quest'ultimo viene protetto dalla riduzione che spesso patisce a causa della sua identifica-

⁴³ Ibid., p. 14.

⁴⁴ Ibid., p. 15.

⁴⁵ Ibid., p. 16.

zione ideologica o confessionale. È un bene sconosciuto, quello che fa respirare l'anima, eppure esso non è per nulla astratto o puramente virtuale. Si tratta invece della realtà radicale della vita e del mondo, una realtà insieme concreta, inoggettivabile, vincolante eppure liberante, che interpella ogni persona nella sua unicità e che, d'altra parte, è universalmente valido.

Simili caratteristiche annunciano quella che per Weil è una struttura polare tipica dei bisogni dell'anima, che si orientano verso elementi complementari. Troviamo così, tra essi, la *libertà* – senza la quale l'anima soffoca e non giunge alla dignità della coscienza autentica e della scelta –, ma anche l'*obbedienza*, come bisogno di dare la propria adesione e il proprio consenso a un'autorità che sia liberamente riconoscibile come una guida. Libertà e obbedienza confluiscono nella *responsabilità*, altro elemento vitale per l'anima, la quale ha bisogno di assumere un compito, di essere affidabile e di esprimere in ciò l'unicità morale della persona. D'altra parte, abbiamo anche bisogno di quei due elementi complementari che sono l'*egualianza* e la *gerarchia*: l'una assicura il riconoscimento della dignità di ognuno e, nel contempo, di tutti; l'altra consente di riferirsi alla figura di chi rappresenta un'autorità come a un simbolo dell'ordine morale nel quale le persone vogliono sentirsi inserite. Un'ulteriore coppia di bisogni vitali dell'anima è quella dell'*onore* e della *punizione*. L'onore è il sentimento, riconosciuto socialmente, della partecipazione di una persona a una tradizione di grandezza che viene dal passato. La punizione è invece l'elemento che permette a chi porta una colpa di vedersi riconosciuto come soggetto e di essere reintegrato nella comunità civile e umana.

Nell'elenco weiliano si delinea a questo punto la *libertà di opinione*, grazie alla quale il singolo può pensare senza inibizioni ed esprimere l'originalità della sua intelligenza, irriducibile secondo l'autrice a qualsiasi forma di pensiero collettivo. Vengono poi due nuove coppie di bisogni complementari: anzitutto la *sicurezza*, in modo che non siamo schiavi della paura, e il *rischio*, cosicché l'anima sia sollecitata al *coraggio*,

poi la *proprietà privata*, per cui ciascuno può avere oggetti legati alla sua soggettività, e la *proprietà pubblica*, che è lo spazio della partecipazione ai beni collettivi. Da ultimo Weil richiama il bisogno vitale di *verità*. L'anima infatti deve poter riconoscere sia la realtà effettiva delle cose, sia il bene come realtà originaria, senza perdere o alterare il contatto con l'una o con l'altro.

Più che discutere le categorie ora ricordate e l'adeguatezza del loro elenco, qui mi interessa osservare che a suo modo Simone Weil apre una via per leggere con fedeltà il nucleo di trascendenza della persona umana, senza oggettivarla in una somma di funzioni, di prestazioni, di bisogni materiali. Voglio dire, con ciò, che la concezione weiliana dei doveri verso la creatura umana sa mostrare un orizzonte antropologico non riduttivo, ma anche impegnativo e vincolante per qualunque politica orientata alla dignità, ai diritti e ai doveri fondamentali, al bene comune e non più alla ripetizione ossessiva del paradigma bellico di comprensione della politica.

In particolare la prospettiva della filosofa francese sa portare alla luce, come ho accennato, quella spiritualità del servizio senza la quale ogni sistema organizzativo – dalla politica al diritto, dall'economia alla burocrazia – assolutizza se stesso e costringe le persone a una condizione di sottomissione e di alienazione. Inoltre è essenziale, in tale prospettiva, la sua curvatura secondo la logica delle parabole evangeliche: il discorso su diritti e doveri non è sviluppato semplicemente tramite enunciazioni di principio, poiché esso va a rivolgersi a ognuno come a un io responsabile, il cui dovere è la chiave per vedere e attuare i diritti degli altri. L'assunzione di questo dovere per primo e in prima persona mi riguarda ineludibilmente, cosicché potrò riconoscere che la possibilità di un cambiamento della politica non va delegata ad altri ma inizia da me stesso.

L'autrice ha insistito sul fatto che la politica, in verità, ha lo statuto e la vocazione di un'arte. Essa, proprio perché decide del destino dei popoli, deve adottare come suo metodo la giustizia, cioè lo svolgimento quotidiano dei doveri umani in

modo che ne consegua l'attuazione dei diritti, o almeno l'incessante approssimazione a tale traguardo. Perciò la politica deve saper dare luogo alla «composizione simultanea»⁴⁶ non solo di istanze e tendenze sociali, ma anzitutto delle riposte ai molteplici bisogni vitali delle persone e dell'anima umana.

Non c'è composizione senza ispirazione. E che cos'è l'ispirazione per la filosofa francese? «L'ispirazione è una tensione delle facoltà dell'anima che realizza il grado di attenzione indispensabile alla composizione su piani multipli»⁴⁷. Alle sorgenti di ogni vero atto di creatività nella storia c'è l'azione dell'anima, a partire da quel suo risveglio che è l'intensificazione dell'attenzione. Ma per la politica il punto sta nell'eventuale maturazione di un'attenzione corale, di un metodo inedito e di un'ispirazione comune: «il problema di un metodo capace di ispirare un popolo è un problema completamente nuovo»⁴⁸.

Chiunque ascolti una riflessione simile dal nostro contesto attuale sentirà subito il divario tra il respiro di questo discorso e il diffuso degrado che sembra rendere interminabile la rovinosa crisi dei diritti umani un po' dovunque sulla terra. Weil stessa non manca di indicare i fattori più negativi della crisi in un modo che possiamo considerare valido tuttora. Essi sono: «la nostra falsa idea di grandezza; la degradazione del senso della giustizia, la nostra idolatria per il denaro; l'assenza di ispirazione religiosa»⁴⁹. I primi tre fattori sono così scoperti e presenti che non credo sia necessaria una loro illustrazione. L'ultimo, rispetto al quale possono essere sollevate le perplessità implicate dall'esigenza e dal valore della laicità, non viene prospettato dall'autrice in una chiave teologica, teocratica o confessionale. Viene piuttosto tradotto nel senso di una costitutiva relazione dell'essere umano con la verità infinita,

⁴⁶ S. WEIL, *Lo sradicamento*, cit., p. 187.

⁴⁷ Ibid., p. 188.

⁴⁸ Ibid., p. 163.

⁴⁹ Ibid., p. 190.

ulteriore a ogni oggetto o concetto, coincidente con la realtà del bene. Di essa Weil sottolinea la natura alternativa alla forza brutale. Solo chi sa aderire fedelmente alla verità del bene sconosciuto sa anche liberarsi dalla sottomissione alla forza bruta e soprattutto dalla tentazione di servirsene, per scegliere invece la mite forza dell'amore per il bene⁵⁰, l'amore che può attuarsi solo considerando un dovere proprio e personale il diritto dell'altro.

Attraverso questo itinerario la filosofa francese ci riporta infine a quel bivio della responsabilità nel quale ci troviamo anche noi: «c'è una sola scelta da fare. O bisogna riconoscere che nell'universo, accanto alla forza, opera un principio diverso dalla forza, o bisogna riconoscerla come signora unica e sovrana anche per le relazioni umane»⁵¹. Quelli che s'inoltrano lungo la prima di queste vie già adesso dilatano e illuminano lo spazio del nostro presente oscuro fino a che diverremo capaci di accogliere un futuro di liberazione.

Hans Kelsen, John Rawls, Simone Weil: sono voci che ci ricordano di avere cura della democrazia parlamentare restituita alla sua funzione costituzionale, dell'equità come metodo della prassi politica quotidiana e della spiritualità dei doveri umani. Questi sono nuclei vitali per riconoscere e attuare la possibilità di una politica altra perché finalmente all'altezza del suo compito di prendersi cura della vita buona comune.

⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 204.

⁵¹ *Ibid.*, p. 208.

4. *La via dell'altra politica*

1. *La scelta della giustizia*

Il percorso svolto sinora, dopo la critica della politica di sopraffazione, può essere sintetizzato così: la politica è ambigua e può orientarsi autenticamente solo seguendo la direzione della democrazia. Ma ora vorrei dire che la democrazia che conosciamo è essa stessa ambigua e può assumere il suo vero significato solo seguendo la direzione impressa dalle scelte della giustizia e della nonviolenza. Da esse può prendere consistenza e capacità di efficacia un movimento per l'altra politica. Inizio dunque da una ripresa della questione della giustizia.

Quando ne parliamo pensiamo immediatamente alla giustizia che produce sofferenze per rispondere a delle sofferenze inferte o alla violazione della legge a causa di un crimine. Pensiamo alla giustizia come a qualcosa che risponde a uno strappo con un altro strappo. Ma in realtà la giustizia vera risponde allo strappo con un risanamento del tessuto che è stato lacerato. Questo concetto è fondamentale, soprattutto se posto a confronto con quanto detto recentemente dal presidente degli Stati Uniti d'America nel ricevere il premio Nobel per la pace. Secondo lui la guerra a volte serve per mantenere la pace. In realtà non la guerra, ma solo la pratica di una paziente giustizia nonviolenta permette al tessuto della società e dell'umanità intera di ricostituirsi e di respirare. Quindi l'espressione «guerra giusta» è intrinsecamente ideologica e fuorviante. Non a caso

proprio l'anelito alla giustizia intera, che implica la liberazione da ogni male, è stato ed è da sempre nel cuore della speranza di tutta l'umanità.

La condizione umana deve fare i conti da sempre con l'ingiustizia, a partire dalla morte che è la somma ingiustizia. Quando si può dire che è giusto che una persona muoia o addirittura che le si tolga la vita? Quando può essere contemplata una giustizia di questo tipo? La giustizia deve essere intera e questa esigenza non si radica solo nell'anelito umano a un ordine equo, ma anche nell'anelito umano alla felicità. La parola «felicità», se non è la fortuna (banale e precaria) o il privilegio (ingiustificabile), è la condivisione di una vita buona: non posso tessere le condizioni della felicità da solo, ma sempre con gli altri, attraverso la via della condivisione.

La felicità si dà nell'incontro imponderabile e imprevedibile con l'armonia tra le persone e le condizioni esterne. Ma anzitutto la felicità richiede un modo d'essere che ne sia all'altezza: io posso avere condizioni di vita favorevoli ma essere profondamente triste, posso avere situazioni di oppressione politica o di sofferenza personale eppure nel contempo posso essere interiormente molto capace di felicità ed assumere un modo d'essere che mi avvicina a essa.

La felicità intera è l'incontro tra l'esteriore e l'interiore, non c'è una felicità puramente interiore o una puramente esterna. Ecco che la via della felicità diventa la preparazione della possibilità di questa armonia, che richiede allora il coinvolgimento degli altri, dell'intero tessuto della comunità umana, perché non basta la presunta felicità del singolo filo che da solo si stacca dal tessuto. È chiaro quindi che non c'è felicità senza giustizia, ma deve trattarsi di una giustizia che sia *adeguatezza*. Che cosa significa *adeguatezza*? In sintesi, significa commisurazione delle scelte, dei comportamenti, del funzionamento delle istituzioni alla dignità umana, al valore della natura, alla bellezza della vita e del mondo. Occorre capire che la giustizia è una risposta alle contraddizioni, alle lacerazioni del tessuto, alle iniquità, alle discriminazioni.

La giustizia come prassi della tessitura di una convivenza armonica non può fermarsi sul confine della comunità umana, deve implicare la convivenza con il mondo naturale che ci ospita e di cui siamo partecipi. Perciò è urgente che ci sia un mutamento di sguardo verso la natura, un risveglio alla comprensione del suo valore irriducibile, impostando in modo pacifico la nostra relazione con il mondo naturale vivente. Quel mondo vivente che non dovremmo più chiamare riduttivamente «ambiente», perché non possiamo pensare alla natura come a una semplice cornice, mentre noi – posti al centro di tutto – saremmo l'opera d'arte, l'unica cosa che conta. Questa concezione antropocentrica, anche quando vuole assumere una piega ecologica, misconosce la relazione radicale tra umanità e natura, che sono due valori viventi da correlare. Noi stessi siamo partecipi del mondo naturale vivente in una dinamica continua di possibile reciprocità.

Non siamo i signori della natura, dobbiamo anzi riscoprire la creaturalità della condizione comune a noi e a tutti i viventi. Essere creature – anche se ciascuno darà ipotesi di risposta diverse sull'origine di questa condizione – significa aver ricevuto la vita e quindi significa nel contempo dover imparare a custodirla, ad averne cura nel contesto strutturale di tutte le relazioni che la costituiscono, compresa la relazione con la natura. La giustizia verso il mondo naturale oggi comporta anzitutto l'impegno a costruire un'altra economia, perché non possiamo parlare di una giustizia intera, comprensiva della cura per il mondo vivente, senza toccare il nodo vitale dell'economia. E non si tratta solo di non inquinare, ma di riorientare dalla radice il sistema economico vigente, che è stoltamente concepito soltanto per produrre, servire e onorare il denaro. Una logica simile non può che essere distruttiva per la natura e per la stessa società che ne è ospitata. Il primo passo, per noi, consiste nel liberarci della superstizione per cui si crede che il nostro modello economico non abbia alternative.

D'altro canto è vero che in ogni tipo di relazione con l'alterità, il modello di soggetto storico che abbiamo costruito

segue una logica di divisione e di dominio. Abbiamo diviso l'umanità stessa a seconda della cultura, della politica, dei sessi, della religione, di qualsiasi aspetto adatto a marcare una differenza. Ma se non impariamo a riconoscere l'altro essere umano, non possiamo pensare di arrivare a riconoscere e accogliere il valore della pianta o dell'animale. E allora la giustizia verso il mondo vivente implica quel cambiamento antropologico ed etico radicale che trasfigura il modo in cui viviamo la condizione umana: dalla logica della sopraffazione e della mera sopravvivenza bisogna passare alla logica della convivenza, della cura, della responsabilità per la vita comune che ci è stata affidata.

In questa prospettiva il concetto di giustizia come adeguatezza indica la via di una risposta di armonia alle contraddizioni e alle lacerazioni della società, un tipo di risposta che cerca precisamente l'adeguatezza alla dignità dei viventi. In particolare, la dignità umana in noi vive come una promessa: è una tensione verso quel compimento di vita buona che è il solo a essere adeguato alla nostra dignità. Pensiamo alla nascita dell'essere umano nei termini della dinamica tipica di ogni autentica promessa: da una parte c'è un impegno che ci ha fatto nascere, che sia di due genitori, di Dio, della vita. E chi fa nascere qualcuno, nell'atto stesso della nascita promette pienezza e compimento, perché nessuno fa nascere un essere destinandolo alla sofferenza e alla morte. La creatività insita nel dare la vita non ammette alcuna intenzionalità distruttiva. D'altra parte c'è lo svolgimento della promessa che è inscritta in noi e che noi stessi siamo: il corso dell'esistenza personale e collettiva. Questa storia, del singolo e di tutti, deve cercare la sua meta e già i modi del suo viaggio facendo sì che siano all'altezza della promessa di felicità intrinseca alla dignità che ci costituisce e ci caratterizza.

Da questo punto di vista la giustizia è appunto la risposta radicale al bisogno di armonia, di adeguatezza e di compimento della promessa che siamo. Ecco perché da sempre, in ogni epoca, la giustizia vera e intera, nel suo implicare la liberazio-

ne da ogni male, è al centro dello sguardo della speranza umana. Non è certo facile pensare a questa giustizia vera e intera, perché non si tratta solo della cosiddetta «giustizia penale» (espressione contraddittoria, perché lega l'impegno all'armonia e la produzione di una sofferenza) e nemmeno soltanto di giustizia distributiva o retributiva. Del resto siamo ormai consapevoli del fatto che tutte le forme parziali di giustizia sono sì importanti, ma anche così limitate da rischiare di risultare contraddittorie con la giustizia in quanto tale. Siamo perciò dinanzi a un dissidio tra un'aspirazione profonda dell'umanità e la situazione storica e quotidiana.

Nel pensiero e nella prassi dell'Occidente abbiamo visto presentarsi sempre di nuovo un atteggiamento ambivalente. Da un lato la logica di dominio, con tutte le sue iniquità, è stata una costante sino a oggi, seppure in forme diverse. Dall'altro c'è sempre stata una ricerca orientata a quella giustizia intera che fa fronte alle contraddizioni perché non è solo un ideale remoto, ma è già un metodo, un modo di operare. Non si tratta allora di un modello utopistico, ma del ricorso a mezzi di giustizia utilizzati come leva per risanare le situazioni di iniquità.

È un fenomeno essenziale, perché se la giustizia – come accade sempre anche al valore della pace – fosse solo considerata come un fine, allora si troverebbe logico e naturale pensare che intanto qualsiasi mezzo sia giustificato per arrivare a conseguire il fine. Primi tra tutti sarebbero proprio i mezzi della forza e del dominio, visto che ottusamente si continua a credere che siano i più efficaci. Invece la logica della giustizia intera esige che i mezzi siano in se stessi adeguati e omogenei al fine: la giustizia intera si persegue con mezzi intrinsecamente giusti, cioè nonviolenti, curativi, rigenerativi, equilibratori, educativi. Altrimenti torneremo a immaginare che la guerra porta la pace, la forza porta la giustizia, il colonialismo porta la democrazia. Ma questo banale giochetto dialettico, per cui per arrivare a una meta si passa per il suo opposto, non funziona mai nella realtà. Anzi, non è solo un problema di ineffi-

cacia, è un problema di produzione di iniquità: mezzi ingiusti, anche se li si crede impiegati a fini di giustizia, non fanno altro che moltiplicare l'ingiustizia. Mohandas Gandhi ricorda di continuo che i mezzi sono gravidi del fine a cui tendono¹, ed è proprio così: se ho una pistola, prima o poi sparerò. Il mezzo diventa il metodo, cioè la via, del mio cammino: per questo la sua qualità mi porta verso una meta di qualità corrispondente.

Si capisce subito che dinanzi al bivio che ci porta o verso l'assunzione di un'energia offensiva o verso l'assunzione di un'energia generativa non è sufficiente ispirarsi a un criterio di maggiore o minore razionalità. La tradizione occidentale si è abituata a considerare la razionalità stessa come capacità di trovare i mezzi più efficaci per conseguire un determinato risultato. È una razionalità strumentale (che valuta quali mezzi usare) o anche una razionalità strategica (che valuta persino come usare le persone alla stregua di mezzi, oppure come eliminarle alla stregua di fastidiosi ostacoli). Si comprende che se dovessi giungere all'alternativa tra la forza e il dialogo, tra la violenza e la nonviolenza, tra la menzogna e la lealtà semplicemente contando sul ricorso alla razionalità, e per giunta a una razionalità così intesa, fatalmente perverrei alla decisione di adottare i mezzi ingiusti, credendoli più efficaci.

In verità posso arrivare alla scelta più difficile, quella dei mezzi giusti e pacifici, solo se sono mosso da un'energia specifica che anzitutto mi conferisce integrità interiore e che mi permette di avere il coraggio di dare risposte positive a sollecitazioni o situazioni negative e minacciose. Voglio dire che io e la mia ragione dovremo aprirci a questa energia specifica e luminosa che è designata dalla parola *amore*, per quanto compromessa essa sia nell'uso corrente.

Certo, oggi nel nostro Paese è problematico evocarla, visto che si parla di «amore» a sproposito e mettendo in atto comportamenti opposti al significato di questa parola. Ma il punto

¹ Cfr. M.K. GANDHI, *Teoria e pratica della nonviolenza*, Torino, Einaudi, 1996.

non è rinunciare alla parola, è svolgere questa parola con il modo di esistere e di convivere. Per rispondere all'uso scorretto della parola «amore» basterebbe ricordarsi di tradurla ogni volta con l'espressione «il mio cambiamento». L'amore vero non è un concetto astratto; ciascuno deve partire dalla messa in discussione dei propri egoismi, delle proprie menzogne, e iniziare a cambiare. L'esperienza concreta dell'amore è sempre, universalmente, conversione, cambiamento di sguardo e di vita. Per questo «amore» anzitutto significa «il mio cambiamento». Non si potrebbe più parlare di amore senza dare seguito alle parole, altrimenti la menzogna sarebbe insostenibile.

Si tratta ogni volta di capire *quale* amore e *come* tradurlo in tutti gli ambiti della realtà, compresa la vita sociale, economica e politica, compresa la relazione con il mondo naturale vivente. Non basta, in effetti, la parola «amore» presa isolatamente, a sé. Per essere decifrata e presa sul serio deve mostrare i suoi aggettivi, i suoi tratti di autenticità: l'amore è tale se è amore creativo e non distruttivo, umile e non prepotente, generoso e non possessivo, paziente e non vendicativo, liberante e non oppressivo. E giusto, piuttosto che fonte di iniquità. È qui che si mostra centrale il nesso tra giustizia e amore. Intanto – ed è un mutamento decisivo di prospettiva – avrò finalmente compreso che non esiste ragione più alta e intelligente dell'amore stesso, ben oltre il confine della mera razionalità strumentale e in opposizione a ogni razionalità di tipo strategico.

Che rapporto c'è tra giustizia e amore? Il luogo comune vuole che la giustizia e l'amore siano due cose diverse, in un equilibrio dove l'uno compensa l'altra: l'amore è gratuito e la giustizia calcola, l'amore perdona e la giustizia sanziona, l'amore guarisce e la giustizia colpisce. Una sorta di divisione dei compiti. Niente di più banale. Chi ragiona in questa maniera non vede che, invece, se c'è una giustizia radicale e intera, essa non può che essere l'espressione conseguente dell'amore vero. Una giustizia senza amore non è una giustizia, non è intera, non è una forza che possa fondare la convivenza né rappresentare il metodo per averne cura.

L'equivoco, a riguardo, sorge anzitutto dal fatto che di solito la realtà dell'amore viene banalizzata e fraintesa. Ridotta a un'emozione o a un sentimento, e basta. Invece si tratta di una realtà metafisica, originaria, fondante per ogni forma di vita. L'amore autentico, in effetti, è per questo la rivelazione della vera identità umana. L'Occidente è abituato a ritenere che l'uomo è un essere sociale, razionale e mortale, ma non è solo questo, la presenza è molto di più. In verità l'essere umano è l'unica creatura nel cosmo che è capace di imparare ad amare, trasformando ogni suo tratto, energia o facoltà in amore generoso, creativo, fedele, paziente, pacifico. E, proprio per questo, giusto. Persino il dolore, per molti versi, può essere trasformato in amore. Quando l'essere umano arriva a questa creatività, allora si rivela il suo vero volto. Che una simile trasfigurazione della nostra vita e del nostro modo d'essere sia rara, difficile, ostacolata da tanti fattori, non indica affatto che si tratti di qualcosa di impossibile e di estraneo alla nostra natura.

Se le cose stanno così, come si può scorporare la giustizia dall'amore? Bisogna piuttosto capire come l'amore vero possa e debba essere tradotto in tutti gli ambiti della vita e dell'organizzazione della società. C'è un modo economico di tradurre l'amore, e ne esiste uno politico. Ovviamente ci sono dinamiche specifiche, perché qui non siamo in presenza dell'amore verso una persona, non è l'amore di coppia o l'amore familiare. È un altro tipo di amore. Eppure la radice di tutte queste forme di presenza amorevole nel mondo è la stessa: un'energia generativa che riassorbe e risana ogni tentazione di distruzione.

Tutto questo non è stato mai considerato, eppure nella tradizione occidentale c'è stato un chiaro anelito e anche una certa elaborazione teorica della giustizia in quanto giustizia che guarisce, risana, ripara, riapre futuro, proprio come è tipico di ogni atto d'amore vero. Si vede a questo punto che, come si è detto per l'amore, così anche per la giustizia si deve chiarire di *quale* giustizia stiamo parlando.

La giustizia è vera e intera se è in se stessa equa, come indica una consapevolezza che va da Aristotele a Rawls. Dunque se reintegra, colma, ripara, ricrea condizioni di adeguatezza e di armonia. Questa giustizia deve poter essere migliorata ogni volta, deve poter essere corretta verso il meglio in modo che siano compensati ed eliminati gli squilibri che si producono sulla via della sua stessa attuazione. Proprio come la democrazia, tra i cui tratti tipici viene sempre indicata questa duttilità autocorrettiva, la giustizia è equa non soltanto per la sua estensione che arriva a comprendere i diritti di tutti, ma per l'intrinseca disponibilità a essere riadeguata ai suoi fini universali.

La logica di questa giustizia equa e riparatrice guarda al passato, perché vuole recuperare le iniquità prodotte, le ingiustizie. Queste sono come una pianta velenosa che produce i suoi frutti, che sono tali da precludere il futuro. Se non vediamo che l'ingiustizia porta frutti velenosi, non sapremo affrontare la profondità delle contraddizioni e saremo allora indotti a cercare scorciatoie sterili o controproducenti. La possibilità di pensare non solo al risarcimento e al rimedio immediato di un'ingiustizia, ma anche al risanamento sistematico degli effetti di una ingiustizia passata è fondamentale per la creazione di una giustizia intera. Contemporaneamente una giustizia simile implica una *re-institutio*, una nuova istituzione, l'inaugurazione di un ordinamento migliore della convivenza. Quindi l'opera della giustizia equa e restitutiva guarda anche al presente e al futuro, tiene insieme il rimedio rispetto alle ingiustizie passate e la rigenerazione della convivenza secondo criteri che devono essere diversi da quelli che producono iniquità.

Non solo la politica di dominio, ma, sul versante opposto, anche l'aspirazione alla giustizia intera ha radici antiche. Voglio solo ricordare come per Platone² colui che opera con giustizia

² Cfr. PLATONE, *Repubblica*, IV, in Id., *Opere*, Bari, Laterza, 1974, vol. VI. Per un efficace quadro della concezione della giustizia nel pensiero greco antico cfr. E. A. HAVELOCK, *Dike. La nascita della coscienza*, Bari, Laterza, 1983.

è qualcuno che coltiva in sé l'integrità. Qui non si parla solo di integrità morale. «Integrità» significa che tutte i nuclei dell'essere umano si armonizzano. Oggi potremmo dire che in ognuno l'anima, il cuore, la coscienza, la ragione e il corpo si volgono nella stessa direzione, senza scissioni o divergenze radicali. L'integrità permette un'azione concorde che porta il soggetto umano a servire la giustizia e a tessere cooperazione insieme agli altri. Quindi non è possibile la giustizia senza persone integre.

Da parte sua Aristotele ci ha lasciato un'altra traccia preziosa. Abbiamo visto che, se pure ci sono molti modi per costruire la comunità civile, d'altra parte egli afferma che in ogni caso bisogna avere cura di una condizione fondamentale: lo spazio comune della convivenza e la politica esistono solo se è salvaguardata la pluralità. Quando la pluralità delle differenze, delle prospettive, delle istanze è ridotta a una logica, a un potere, a un uomo, non c'è neppure propriamente una cattiva politica; piuttosto non c'è più la politica. È la fine della politica come tale. Il soggetto autocratico fa morire la vita pubblica, trattando gli altri come nell'antichità il padre di famiglia trattava i figli, cioè come schiavi. In questo caso c'è quindi una regressione a uno spazio pre-politico, in cui non ci sono né diritto né libertà.

Come si è detto in precedenza, da Aristotele viene un'ulteriore indicazione. Egli sostiene che c'è una buona politica quando chi governa si dedica costantemente all'opera dell'azione compensativa. Il buon governante sviluppa un'azione che rimuove quelle diseguaglianze che rischiano di fare della diseguaglianza il concreto fondamento di tutta la vita comune. Questo è il centro dell'azione politica: una compensazione costante nei confronti della diseguaglianza. Bisogna precisare, d'altro canto, che la vera «compensazione» o l'autentica «azione di bilanciamento» non può essere un rammendo su un tessuto continuamente lacerato. La vera compensazione richiede un'azione sistematica e preventiva che elimini alla radice quelle diseguaglianze che impediscono la tutela dei diritti di tutti, l'equità, la convivenza solidale.

Che cosa ci insegna questa ricca tradizione di pensiero? Che dobbiamo ascoltare i sofferenti, gli oppressi, i respinti e operare per eliminare le cause sociali, politiche, economiche e culturali della sofferenza. La politica ordinaria – non solo di fronte al terremoto – dovrebbe essere «protezione civile», protezione civile dei diritti delle persone, delle collettività, della natura, poiché se i diritti non sono tutelati allora si lascia campo libero all'ingiustizia e alla sofferenza. Una delle conseguenze più concrete di questo mutamento di prospettiva sta nel fatto che un compito primario del sistema educativo è quello di imparare a evitare la distruttività trovando, nelle situazioni di crisi e di conflitto, soluzioni alternative. Se invece siamo già presi nella spirale di meccanismi di violenza e di irresponsabilità, la nostra libertà finisce. Se non abbiamo nemmeno la distanza critica, la libertà per capire che possiamo organizzare le cose in un altro modo, allora non siamo liberi, perché la libertà di usare la violenza, di sfruttare, di distruggere, non è una libertà, è il suicidio della libertà. La libertà umana cresce, si conferma, si rafforza, se attua le possibilità di bene nella storia. Essa non è indifferenza al bene e al male: è libertà del bene, è liberazione dal male.

Per dare vita a un'altra politica ed essere operatori di giustizia bisogna riconoscere che l'attuazione e la difesa dei diritti umani è un nostro dovere di persone e di cittadini. La traduzione dei diritti nella storia passa per la loro tutela nei territori da parte degli enti locali, dei cittadini, delle associazioni, delle comunità quotidiane. Come si può pensare che ci sia un super-stato, un governo mondiale o l'Organizzazione delle Nazioni Unite che si facciano carico della tutela dei diritti umani se nel tessuto stesso della società prevalgono indifferenza e irresponsabilità? La tutela dei diritti umani sarà posta al centro dell'attenzione delle istituzioni politiche solo se ci sarà una cura diffusa verso di essi nei territori e nel circuito culturale e civile locale, attraverso tutte le forme del potere orizzontale. Naturalmente quando parlo di «territorio» intendo una comunità umana aperta e ospitale, non certo un gruppo chiuso, xenofobo, razzista, autarchico.

Quale prassi è possibile generare per rispondere al sistema di prevaricazione e iniquità diffusa? Come rispondere? Il fattore più pericoloso non è solo in chi usa male il potere e lo accentra sempre più, ma anche in quel sistema di irresponsabilità che passa quotidianamente dai nostri gesti, dalle nostre omissioni, dalla nostra passività. Il male non colpisce tanto per la potenza di pochi malvagi, quanto per la complice indifferenza o per la remissività dei molti che si lasciano scoraggiare o intimidire. In un'intervista del 1982 Primo Levi dichiara:

l'uomo è troppo remissivo, non troppo aggressivo, accetta ed esegue gli ordini, come hanno fatto ad oltranza i nazisti, come hanno fatto un po' meno, ma anche abbastanza bene gli americani in Vietnam e come stanno facendo gli israeliani adesso in Libano; è una questione di eccessivo ossequio all'autorità, non di esercizio dell'autorità, il male principale, così almeno credo che si possa dire³.

Questa debolezza diffusa rispetto al coraggio e all'iniziativa che sarebbero necessarie per contribuire alla vita democratica ed equa di una comunità civile è aggravata dal dato globale per cui la società si articola in sfere organizzative (mercato, burocrazia, economia, istruzione, sanità, ecc.) autoregolate. Tali sistemi sviluppano le loro funzioni e sono interessati unicamente ai propri scopi automatici. Se noi umani lasciamo agire «da solo» un determinato sistema organizzativo autonomo, quello distrugge la natura e la società. Se lascio campo libero a un groviglio di sistemi impersonali che colonizzano la società, questa finisce per restarne disumanizzata e oppressa. In una simile società ciascuno non viene più considerato una persona, ma solo come un fascio di funzioni: cittadino, consumatore, elettore, telespettatore, forza-lavoro. Ma si perde la soggettività integra, etica, spirituale, umana di ognuno. È quindi

³ P. LEVI, *Conversazioni e interviste: 1963 - 1987*, Torino, Einaudi, 1997, p. 39.

necessario recuperare l'integrità delle persone, ovvero la loro libertà, la capacità di pensiero critico, la responsabilità.

Come è possibile esercitare la responsabilità dentro un sistema di irresponsabilità? Senza responsabilità non si danno né libertà, né giustizia, né democrazia, né pace vera e nemmeno l'armonia con il mondo vivente della natura. Dove inizia la svolta? Chi può inaugurarla? Credo che la svolta debba iniziare da un incontro tra quelli che portano il peso di questa situazione (gli sfruttati, gli ultimi, coloro che sono il fondamento involontario di una piramide sociale e a costo della sofferenza e spesso della vita stessa reggono la società) e tutti coloro che finalmente hanno aperto gli occhi su questa contraddizione e sono arrivati alla scelta di non tollerarla più, una scelta di intolleranza verso le ingiustizie.

I soggetti della liberazione sono quelli che partecipano a questo incontro. È indispensabile la scelta di stabilire relazioni reali e concrete con gli ultimi, con gli esclusi della società. Per questo è necessario che ci siano persone capaci di decentrarsi da se stesse, persone che hanno il piacere di non mettersi al centro e di favorire la fioritura degli altri e della giustizia intera. Solo attraverso queste doti di integrità, di umiltà, di condivisione, di coraggio sociale e civile potrà essere generata un'altra politica, molto diversa da quella sterile, grottesca e pericolosa che siamo abituati a conoscere.

2. La scelta della nonviolenza

L'altra politica cresce man mano che si adotta, come metodo di tessitura e di rigenerazione della convivenza, la prassi della giustizia che riattribuisce diritti agli offesi e doveri agli irresponsabili. Ma questa scelta a sua volta scaturisce dall'adesione di persone e comunità al metodo della nonviolenza. Non si tratta solo di astenersi dalla violenza, ma anche di generare logiche e comportamenti che sono radicalmente diversi rispetto a quelli fondati sulla sopraffazione. La Costituzione della

Repubblica ripudia la violenza e la guerra (art. 11) come strumento di risoluzione delle controversie internazionali. Dunque, implicitamente, anche come strumento di qualsiasi organizzazione della convivenza civile. In questo senso tale ripudio è la diretta conseguenza del riconoscimento della dignità e dei diritti umani, quindi è il vero fondamento operativo della Repubblica, mentre la dignità umana ne costituisce il primo fondamento di valore. Se una scelta simile fosse rispettata e svolta con radicalità dai governi, dai partiti, dai sindacati, dalle persone, dalle Chiese, il volto della società ne sarebbe profondamente trasformato. In una prassi di restituzione un altro elemento importante è la generazione di corresponsabilità. In questa prospettiva nessuno è oggetto della politica o della giustizia, ma ne è o ne diventa co-soggetto. E allora le azioni vere sono quelle che generano corresponsabilità civile, quelle che fanno vedere in ognuno un cittadino e un co-protagonista della convivenza.

Per dare attuazione effettiva alla prassi nonviolenta della giustizia restitutiva è molto importante aprire o rafforzare degli spazi di socialità liberata, delle zone franche in cui gli esseri umani contano e si riconoscono come persone, non per il ruolo, la funzione, la prestazione, l'interesse, il denaro, il potere che hanno. Se esistono molte zone franche dove non contano il denaro per il denaro e il potere per il potere, ma contano le persone, questo fatto diverrà una leva di cambiamento politico, sociale e culturale. Se invece mancano realtà accessibili e quotidiane di cambiamento vissuto, il cambiamento globale non arriverà.

Voglio poi evidenziare che la prassi della restituzione non si fonda sulla paura come energia emotiva per la politica, perché la politica, l'altra politica che ho prefigurato, non è un processo di imposizione violenta di ideali e programmi, è un processo di armonizzazione. Non nasce quindi per incutere paura nell'avversario, ma per costruire la sicurezza di tutti: sicurezza psicologica, economica, sociale, civile, non certo la pseudosicurezza delle ronde per le strade o delle navi che respingono i migranti e chi chiede asilo. Perché la giustizia vera

e intera è l'unica fonte di sicurezza e di umanizzazione nella storia. Solo la giustizia crea futuro, come ha ricordato Jürgen Moltmann⁴.

Servire la giustizia che risana, la giustizia che non fa vittime, si deve e si può, ed è un compito dei cittadini e delle comunità locali, oltre che delle amministrazioni e dei governi. Il mio discorso non punta a risolvere ogni problema sul piano della quotidianità immediata delle comunità locali. Naturalmente c'è anche un livello nazionale di azione politica, come c'è un livello internazionale. È in questi ambiti più ampi di intervento che è necessario attivare processi di *restituzione sistemica*. Con tale espressione mi riferisco alla ristrutturazione degli ambiti della vita sociale secondo la logica della giustizia equa e restitutiva.

La prima forma di restituzione sistemica sta nella restituzione del sistema economico. Occorre mettere in campo un disegno complessivo di guarigione dell'economia che implichi la tutela dei lavoratori e del lavoro, il riequilibrio tra mercati delle diverse aree del mondo, la regolamentazione etica delle imprese e dei criteri di funzionamento del mercato stesso, la creazione di distretti di economia solidale, la riforma fiscale, l'istituto del reddito minimo di cittadinanza, la regolazione democratica delle scelte di politica economica, la lotta al monopolismo, il riorientamento in chiave armonica del rapporto tra sistema economico e mondo naturale.

Un'altra forma essenziale di restituzione sistemica è la restituzione del sistema informativo, in modo che siano garantiti il pluralismo, la libertà di informazione, il drastico ridimensionamento della percezione televisiva della realtà, l'uso educativo della televisione e delle tecnologie mediatiche. A ciò deve concorrere lo sviluppo del sistema informativo locale, dove è più possibile controllare realmente la veridicità del modo di dare le notizie e delle notizie.

⁴ Cfr. J. MOLTSMANN, *La giustizia crea futuro*, Brescia, Queriniana, 1990.

È poi urgentissima la restituzione del sistema educativo. Ci serve una legge di tutela dei diritti della scuola e dell'università, perché scuola e università sono organismi viventi cruciali per un Paese e se a esse vengono negati strumenti, risorse, possibilità di ricerca, saperi avanzati e sapienza educativa, allora si distruggono le basi di una società umanizzata, libera, democratica e giusta. Non deve essere più possibile chiamare «riforma» una politica di tagli e di disarticolazione delle istituzioni che hanno il compito dell'educazione, dell'istruzione e della ricerca.

È chiaro che questi processi di risanamento sistemico della vita comune rimandano tutti al ruolo della politica, a condizione che si tratti però di una politica profondamente diversa da quella prevalente oggi. Una svolta simile non s'inaugura per legge o soltanto per l'avvento al potere di una persona saggia; essa prende forma solo grazie a un movimento di risveglio che sia corale, concreto e capace di far maturare, in luogo della logica di sopravvivenza e di sopraffazione, una cultura della convivenza equa e nonviolenta.

3. Il movimento del risveglio collettivo

Nel nostro Paese sono molte, disseminate e attive le soggettività organizzate per dare vita a una socialità solidale, a un'altra economia – diversa da quella del profitto per il profitto –, a una cura per le istituzioni e per l'attuazione della cittadinanza democratica. È molto diffusa la presenza di quello che, con espressione troppo generica, viene detto il «volontariato». In questa galassia di autoorganizzazione della società civile ci sono tendenze e forme di consapevolezza molto diverse tra loro. Esistono esperienze avanzate, soggettività critiche, già operanti nel senso dell'altra politica. Ma di solito sono disperse, non coordinate e lamentano la mancanza di coralità, di un progetto nuovo, di speranza. E soprattutto, non trovano i canali per una relazione fruttuosa con i partiti più aperti al cambiamento, se

ancora ce ne sono, e spesso anche con i sindacati. D'altra parte, esistono gruppi e associazioni di «volontariato» piuttosto autoreferenziali, la cui attività va a favore dei membri stessi di questi organismi. Niente di male, ma non si tratta di soggetti pronti a esercitare un'azione per il cambiamento della politica. Anzi, spesso queste forme di volontariato si lasciano attrarre nella sfera di influenza dei «politici» e di fatto ne sostengono il potere.

Il risultato è che, da un lato, abbiamo un mondo politico-istituzionale che mette in scena le solite logiche della politica tendente al potere come fine in sé, mentre dall'altro lato troviamo una parte della società civile già attiva e tuttavia ancora priva della coesione e dell'iniziativa politicamente incisiva che sono necessarie per il cambiamento della società. L'effetto sul sentire collettivo e sulla percezione della situazione italiana si condensa in un'impressione di immutabilità delle cose e di mancanza di vie di trasformazione della realtà. Tale sentimento è particolarmente presente in occasione delle consultazioni elettorali, dove al massimo si può sperare non di cambiare davvero la situazione, ma solo di sventare il peggio.

Un sintomo linguistico e culturale del persistere di questa distretta soffocante è dato nel fatto che, per pensare il cambiamento della società e della politica, da tempo ci mancano le parole. La coppia di termini tipica del dibattito politico europeo nell'arco che va dal XVII secolo a gran parte del XX secolo era quella dell'alternativa tra riforme e rivoluzione. Ma si è sedimentato nella mentalità corrente un uso linguistico per cui, mentre le «riforme» sono ritocchi interni al sistema di convivenza esistente, la rivoluzione porta un mutamento radicale, ma può farlo solo grazie alla violenta presa del potere. Cosicché le riforme di fatto accettano la violenta intrinseca all'ordine costituito cercando semplicemente di ingentilirlo e di renderlo più razionale secondo i suoi stessi criteri; la rivoluzione combatte invece la violenza del sistema non sapendo fare di meglio, però, che opporre una controviolenza che, prevedibilmente, genererà in caso di vittoria un sistema non

meno iniquo. Dopo di che, se veniamo ai nostri giorni, il pensiero circolante nel confronto pubblico in Italia sembra essersi arrestato: tutti trovano sconveniente evocare la «rivoluzione» e quindi, non avendo la creatività di concepire altri riferimenti, inneggiano alle «riforme». Tutti si dicono «riformisti» e accusano gli altri di non esserlo.

Questo modo di guardare alle sorti della politica e della convivenza è viziato, anzitutto, da una grande pigrizia intellettuale e cognitiva, come se non si potesse pensare altrimenti il dinamismo della società, se non entro la misera alternativa tra rivoluzione violenta e riforme compiacenti con il sistema vigente e le sue iniquità. La via del compimento della democrazia rimane così bloccata nella stretta tra due diverse forme di complicità con la violenza. D'altronde, quanti in buona fede auspicano una politica democratica «riformista» non si rendono conto del fatto che la logica veicolata da tale categoria è molto funzionale ai poteri verticali e monopolisti oggi prevalenti. Che infatti cercano di attuare tutte le loro «riforme», puntualmente convergenti su un significato preciso del termine: la «riforma» è quel provvedimento che amplia e rafforza l'immunità del potere verticale a ogni forma di controllo, di bilanciamento, di decentramento e di condivisione democratica del potere stesso.

Le «riforme» della giustizia, del sistema elettorale, delle regole per il sistema informativo, della scuola e dell'università, della stessa Costituzione della Repubblica vanno unanimemente in questa direzione. Quando questo è un pericoloso e ricorrente dato di fatto della politica governativa, perché l'opposizione dovrebbe continuare a parlare di «riforme» precludendosi con le proprie mani la possibilità di rendere visibile una netta linea di demarcazione e di divergenza rispetto al «riformismo» dei potenti?

C'è da notare del resto, dopo quanto detto sul notevole influsso del cattolicesimo infedele nella mentalità diffusa nel nostro Paese, che nel linguaggio in uso nel mondo ecclesiale la parola più adatta a designare un vero cambiamento, il termine

«conversione», viene abitualmente riferito al cammino di vita dei singoli, non a quello della comunità come tale. Sembra dunque scontato che le soggettività collettive, dalla società alla Chiesa stessa, debbano più mantenere il loro ordine tradizionale che non aprirsi a un cambiamento corale. È noto che quando, per un'esperienza, ci mancano le parole adatte a indicarla, quella esperienza sarà quasi ignorata, resterà impraticabile, non vissuta.

La prima parola nel cui significato dobbiamo oggi entrare insieme è la parola *risveglio*. Il Paese potrà cambiare e ritrovare lo spazio della democrazia già avviata, scoprendo nel cammino versanti e possibilità ulteriori della democrazia inedita, solo a seguito di un risveglio collettivo. Questa metafora suggerisce secondo me un evento di restituzione della vista ai ciechi, come direbbe il Vangelo⁵: gli oppressori vedono per la prima volta le loro vittime, i privilegiati vedono gli esclusi, i rassegnati vedono quelli che hanno bisogno della loro speranza, gli adulti vedono le nuove generazioni, quelli che si sentono «padroni in casa nostra» vedono le sorelle e i fratelli che vengono da altri Paesi, tutti rivedono la loro stessa dignità umana. Quella dignità che esige moralmente di diventare cittadini, co-soggetti della cura per vita buona comune.

Un risveglio collettivo di questo genere non viene da un capo supremo, o da qualche trasmissione televisiva, e neppure da un buon uso del canale comunicativo fornito da Internet. Il risveglio ha luogo se un movimento muove i suoi passi nei diversi territori del Paese, nelle città, nelle comunità locali. Però non certo per spegnere generosità e intelligenza sotto la cappa del particolarismo, bensì per sollevare lo sguardo verso l'intera società nazionale e verso la sua presenza nelle relazioni internazionali.

L'invito alla corallità e all'azione per cambiare il modo di fare politica non aiuta superare la dispersione e lo scoraggiamento se

⁵ Cfr. Mt 11, 5.

tutti i soggetti desiderosi della svolta non accedono a una visione comune. Non penso a una determinata ideologia, penso alla Costituzione della Repubblica. La Costituzione incarna questa visione di una società realmente democratica e conferisce respiro all'azione dei cittadini. Il risveglio della coscienza collettiva si ha solo se c'è un movimento diffuso nel circuito democratico dei territori, ma a sua volta il movimento per la democratizzazione della politica e della società si ha solo se è suscitato e sollecitato dalla visione di una realtà diversa e possibile.

La Costituzione schiude una visione che non indica solo le priorità tipiche di un programma, in quanto anzitutto prefigura un orizzonte. E l'orizzonte rappresenta quel senso radicale, credibile, che è capace di chiamare alla sintonia operative storie, esperienze, soggettività differenti. Si tratta di una visione ampia, aperta e che tuttavia evidenzia una direzione precisa: quella dell'attuazione di diritti e doveri. Per questo la visione costituzionale del nostro Paese può motivare almeno una buona parte dei cittadini a scegliere il bene comune.

Perché, si dirà, fino adesso questo non è accaduto, tanto che si parla di continuo della carta costituzionale come di una specie di rudere da ristrutturare? Per rispondere bisogna in primo luogo tenere presente come la Costituzione non sia né un vecchio scritto che oggi non ha nulla da dire, né un testo sacro immutabile. Non si tratta di imbalsamarla, né di modificarne il dettato. Si tratta di assumerla come chiave. Infatti una vera Costituzione democratica ci dà una chiave, un codice genetico il quale presenta una serie di significati che possono essere compresi in gradi sempre più profondi soltanto man mano che ci si impegna a realizzarli. La portata delle conseguenze concrete e sistematiche della carta costituzionale diventa percepibile allorché si dà corso ai suoi articoli in ogni ambito nella vita comune. Altrimenti non c'è alcuna necessità di stare a modificarla; è sufficiente ignorarla, eluderne lo spirito e la lettera, come sovente è accaduto.

Quando, dopo infinite lotte intestine e mediocri sforzi di elaborazione concettuale, le forze politiche che vorrebbero da-

re luogo a un'alternativa politica in Italia pongono la questione del programma di governo e delle sue proprietà, ho sempre la netta percezione del fatto che, seppure con le migliori intenzioni, esse non hanno neppure preso in considerazione la visione costituzionale. La Costituzione è già il programma d'azione non solo per cambiare politica, ma per cambiare la politica. Poi tutti gli approfondimenti, gli adattamenti alla situazione odierna, tutte le acquisizioni della ricerca di democrazia avvenuta dal 1948 a oggi saranno fatti valere come elementi di traduzione della Costituzione. Ma, articolo per articolo, essa non va stravolta, va realizzata, giacché ognuno degli articoli riferiti ai molti diritti e doveri della cittadinanza democratica incarna una priorità ineludibile.

L'elemento inedito, che nei nostri giorni rende ormai matura e praticabile la via della svolta che ho designato come gestazione dell'altra politica, sta nel convergere di più fattori. Ne ho evidenziati già due: l'*azione di soggettività democratiche e di altra politica* diffuse nel circuito dei territori, la *visione costituzionale* assunta come chiave per l'azione. Finora tuttavia questi due soli fattori non si sono rivelati sufficienti per uscire dalla dispersione e dalla rassegnazione. Sono necessari altri tre fattori, la cui maturazione rappresenta la dinamica decisiva per giungere alla convergenza di forze che realizzerà la svolta. Mi riferisco alla speranza incarnata, alla cura educativa e al metodo della giustizia come azione nonviolenta e risanatrice.

La *speranza* non è un sentimento impersonale, vive esclusivamente quando è testimoniata e svolta nell'esistenza di persone e di comunità che, così facendo, illuminano la via per tanti altri. Anche lavorando su situazioni locali, circoscritte, si deve dare prova di guardare con fiducia al cambiamento del Paese, pronti a coordinarsi con altre soggettività e a interagire con quanti operano a distanza da noi. Bisogna avere l'intelligenza e l'umiltà di associarsi per servire la democrazia e la giustizia, sviluppando un'azione politica da cittadini che non si lasciano dividere dal culto delle *identità* particolari e che invece sono interessati ai *frutti* del loro impegno. L'idea stessa di servizio

sposta il centro della scena dall'identità di chi agisce a ciò che sa generare. Chi dice di impegnarsi per il bene comune, e intanto antepone al dovere di dare risposta all'attuale crisi di civiltà la cura per la propria identità, sta mentendo.

Nei momenti di festa della storia, nelle primavere dei risvegli dell'azione nonviolenta e della giustizia, sono venute in primo piano le figure di uomini e donne che erano come lo specchio e l'incarnazione della speranza corale. Per esempio persone come Mohandas Gandhi, Martin Luther King, Giovanni XXIII, Nelson Mandela e molte altre hanno svolto questo compito di *guide*, per cui grandi comunità umane potevano trovare il loro orientamento senza che il rapporto con queste figure degenerasse in culto della personalità, in un nuovo autoritarismo. Noi nell'Italia odierna non abbiamo una figura di *leader* spirituale e politico paragonabile a quelle citate. Ma non credo che si tratti di una mancanza rovinosa. Mi sembra semmai un dato che sollecita a pensare un'altra via per orientarsi sull'esempio e sull'iniziativa di persone di riferimento. Perché non abbiamo un *leader* carismatico, però abbiamo molte guide autorevoli, benché spesso senza risonanza mediatica, che animano le esperienze di gestazione della socialità solidale e della politica di servizio al bene comune. Non è un male, dunque, questa sorta di «orfanità», sul piano politico, nei confronti di un solo grande uomo o di una sola grande donna cui ispirarsi. Serve piuttosto che le molte guide si parlino, si incontrino e si guardino dalla stolta ambizione di voler diventare «capi».

D'altra parte, la speranza, la giustizia, il coraggio di agire, la responsabilità etica e civile sono semi, devono essere coltivati. La tecnica di coltura indispensabile e preziosa da sempre si chiama *educazione*. Non possiamo fare a meno di una cura educativa per le persone, giacché non esiste cittadino che non sia espressione della maturazione della persona. Il cammino da individui a cittadini è, in realtà, la nascita di ognuno all'unicità del suo essere personale. Questo riguarda senza dubbio la cura delle nuove generazioni – che al momento mi sembra il punto

più debole nel quadro dei fattori di risveglio civile che sto indicando – e riguarda nel contempo l'autoeducazione, la disciplina interiore e il dialogo con se stessi da parte degli adulti, in particolare da parte di quanti vogliono agire politicamente.

È un'evidenza elusa e trascurata quella che mostra come la qualità e la fertilità del modo di agire politicamente dipendono molto dal tipo di persone che siamo. Se non saremo pronti a sconfiggere in noi stessi il narcisismo, l'avidità, la distruttività, la paura, l'angoscia, la presunzione, non potrà sorgere alcuna altra politica. Chi assisterà al fallimento potrà far valere una falsità come se fosse la verità dicendo che «non cambia mai niente». Ecco perché la *spiritualità*, intesa come cura dell'integrità umana ed etica delle persone, è un fattore decisivo per arrivare a cambiare politica. Coloro che in politica ignorano o trascurano la spiritualità in questo senso non sanno quello che fanno né chi sono veramente.

In merito torna utile l'ammonimento offerto dallo studio di Sternberger, che invita a non cadere nell'illusione tendenzialmente totalitaria della politica escatologica o dell'antipolitica. Proprio nel considerare la spiritualità e l'azione educativa necessarie a dare buone radici personali all'opera di cambiamento del paradigma della politica si profila il valore della pazienza, dell'umiltà, della mitezza. Chi desidera la svolta non può farsi tentare dalle scorciatoie, non può accogliere in sé lo sguardo malato della volontà di potenza, non può pensare di forzare le persone e di imporre le proprie idee, né deve sentirsi indispensabile.

Lo spirito con cui qui si è prefigurata la via verso un'altra politica non è quello della traversata dalla città umana alla città divina, non ha l'ambizione di fabbricare politicamente il paradiso terrestre, non presume l'esistenza di un uomo ideale che deve farsi largo tra uomini mediocri o malvagi. Lo spirito dell'altra politica intende questo essere «altra» come l'esito di una conversione sempre in divenire, suscettibile di cadute e contraddizioni, aliena dalla nevrosi del perfezionismo. L'alterità e l'ulteriorità di una politica così democratica da divenire

onnocratica e nonviolenta, come dice Aldo Capitini, riguardano gli esseri umani per quello che sono e per il potenziale di trasformazione e di risveglio che pure hanno. Precisamente per tale ragione non ho parlato di «rivoluzione», visto che viene subito intesa come presa del potere e gesto di ricorso alla violenza, e ho insistito sulla scelta della nonviolenza. Quindi un elemento essenziale e imprescindibile della soggettività e dello stile di chi s'impegna per l'altra politica è la pazienza: la capacità di farsi carico delle contraddizioni senza scaricarle addosso agli altri, ma anche la capacità di valutare il maturare dei tempi senza forzature giacobine.

Esplicito infine il fattore consistente nel *metodo*. Alludo alla giustizia equa e riparatrice appunto come metodo della quotidiana tessitura politica dell'ordinamento della società. In proposito mi sento di osservare che spesso, nel contesto di una discussione politica, la questione del metodo viene ostinatamente trascurata. L'attenzione si appunta per lo più sui soggetti, sulle identità, sulle contrapposizioni, sulle tattiche dell'azione. Sembra che una disciplina metodologica sia irrilevante. Questo atteggiamento deriva dalle cattive abitudini della politica di sopraffazione: se infatti il fine dirimente è la conquista del potere per il potere, è ovvio che qualsiasi mezzo utile sia valido. Se si configura una metodologia specifica, si tratta di una tecnica della manipolazione e del conflitto finalizzato a eliminare l'altro. Credo che chi cerca una politica diversa si contraddice se dà per scontato che i mezzi e il metodo siano gli stessi della vecchia politica, oppure non vede neppure la questione.

L'altra politica, invece, ha un bisogno vitale di un proprio discorso sul metodo. Per parte mia vorrei limitarmi a sottolineare alcuni passaggi metodologici essenziali, nella consapevolezza del fatto che un metodo, più che una serie di regole da applicare, è una grande via. Una via che richiede convergenza e che scoraggia i protagonismi narcisistici in quanto bisogna piuttosto seguire la strada intrapresa insieme agli altri e non porre se stessi al centro della scena.

Associarsi. Il primo passo di chi intende agire per il cambiamento, posto che il suo spirito sia congruente con il risveglio e con la speranza di cui ho detto poco fa, sta nell'associarsi con altri uscendo dall'isolamento della vita puramente privata. Non i singoli, ma le comunità aperte di azione politica nonviolenta sono le forme di soggettività adeguate al compito.

Analizzare e capire. Il passo immediatamente successivo è quello dell'esercizio della pazienza della ricerca e dell'analisi. È necessario leggere i territori e l'evoluzione stessa dell'umanità, decifrare le situazioni sociali, economiche, culturali, politiche e i processi in atto, riconoscere la condizione delle vittime, individuare le contraddizioni e le cause specifiche della sofferenza derivata dall'iniquità, accertare le responsabilità eluse da chi doveva agire per il bene comune e non l'ha fatto. Qui è importante avvalersi degli studi e degli esperti che in molte parti del mondo stanno rendendo disponibile un sapere critico avanzato. È sciocco cercare di cambiare le cose senza attingere a queste fonti di conoscenza. Le «Scuole di Pace» e gli altri organismi analoghi diffusi in Italia hanno, a mio avviso, il preciso compito di raccogliere e di diffondere le acquisizioni del sapere critico avanzato, alimentando sui territori percorsi specifici di ricerca.

Spostarsi. Chi vuole agire per l'altra politica come chiave dell'inveramento della democrazia non può restare esistenzialmente, mentalmente, dov'è. Deve spostarsi verso il confine dove incontra le vittime, i respinti, quelli che sono resi ultimi dalla politica di sopraffazione. Perché solo da qui potrà finalmente capire e assumere un'energia positiva per contribuire al cambiamento. Servire la giustizia non significa esercitare «dall'alto» un progressismo ideologico, significa anzitutto stabilire relazioni di conoscenza, di vicinanza, di solidale cooperazione con quanti sono ributtati ai margini dal sistema di convivenza attuale. Insieme ad alcune di queste persone, imparando da loro il significato della situazione che stanno vivendo, si potrà avviare l'azione più giusta.

Costruire processi di liberazione. Se davvero ci si è aperti a sentire qualcosa della sofferenza prodotta dall'iniquità, se ci sono conoscenza e vicinanza, anziché estraneità, nei confronti delle persone che più portano il peso della vecchia politica, allora l'azione diviene naturalmente contributo a un processo di liberazione. Perché davvero si avverte non l'esigenza di questa o quella razionalizzazione nell'amministrazione della vita pubblica, bensì l'urgenza di una vera e propria liberazione dall'ingiustizia. L'altra politica è per natura una politica della liberazione. Perciò non proviene dall'alto, ma dall'incontro.

Bisogna evitare di riversare le energie su gesti senza seguito o, come si dice con linguaggio ancora militaresco, su «campagne» isolate. Si tratta invece di alimentare processi di liberazione, che sono tali perché affrontano le contraddizioni radicali della forma di convivenza oggi dominante. Parlo delle contraddizioni tra il lavoro e il capitale, tra i privilegiati e gli sfruttati, tra la nonviolenza e la violenza, tra gli stranieri e i nativi, tra le donne e gli uomini, tra le nuove generazioni e le generazioni adulte, tra la natura e il sistema della crescita illimitata. Occorre entrare nelle dinamiche di queste contraddizioni per invertire le tendenze che perpetuano la sopraffazione e la menzogna.

L'inaugurazione o il rafforzamento dei processi di liberazione porta i soggetti dell'altra politica a quell'«uscita dallo stato di minorità», per usare la celebre espressione di Kant⁶, in cui di fatto si permane finché si protesta per una determinata ingiustizia e poi semplicemente ci si limita ad aspettare che gli amministratori o i governanti prendano provvedimenti. L'altra politica non è un'opera di segnalazione delle cose da mettere a posto, confidando nella benevolenza di chi detiene il potere. L'altra politica prende vita se si attivano esperienze di *autoaiuto sociale*, in cui ci sono comunità di persone (comu-

⁶ I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?*, in Id., *Scritti politici, di filosofia della storia e del diritto*, Torino, Utet, 1965, p. 141.

nità aperte, non identitarie e non autoreferenziali) che iniziano a costruire almeno una parte delle risposte ai bisogni e ai diritti negati. È questo modo di agire a essere in grado di aggregare più cittadini e di configurare una soggettività collettiva che si ponga come interlocutore rilevante e come co-protagonista nei confronti di chi gestisce un potere verticale.

Entrare nella dialettica con il sistema istituzionale. A questo punto si può giungere all'interazione con i governanti e gli amministratori, avendo maturato una capacità di presenza e di iniziativa, nonché una credibilità e una rilevanza, di cui chi ha incarichi istituzionali, così come dovranno fare gli stessi partiti politici, deve tenere conto. Da qui in poi si valuteranno le forme migliori di conflitto, di cooperazione, di mediazione tra democrazia partecipata e democrazia rappresentativa. Ho detto che non intendevo proporre ricette, quindi mi fermo a queste poche, frammentarie indicazioni. L'importante è che venga finalmente presa sul serio l'urgenza di elaborare e seguire un metodo specifico e ampio per dare corso alle istanze dell'altra politica.

Ho affermato che i fattori del movimento del risveglio collettivo, per il nostro Paese, sono molti. Ho ricordato in particolare la presenza delle soggettività civili diffuse, attive e radicate nei territori; la visione costituzionale, la speranza incarnata in guide, tradizioni ed esperienze in atto; la spiritualità e la cura educativa; il metodo della giustizia equa, riparativa, restitutiva e nonviolenta. Non tento previsioni su quando e come questi fattori si intrecceranno dando vita alla svolta. Ma sono persuaso del fatto che la svolta avverrà perché ogni giorno incontro persone e comunità che la vivono nei loro contesti e così ne preparano il suo più ampio dispiegamento.

La riflessione condotta sin qui vuole solo dare un contributo a pensare la via dell'altra politica verso cui molti già con-

vergono. Altri potranno trovare utopistico questo tentativo e anzi lo giudicheranno sconfitto in partenza. Preferiranno forse identificarsi nei protagonisti attuali del potere verticale, sentendosi partecipi di un'Italia vincente. Eppure credo che dovrebbero ascoltare la voce di saggezza proveniente dall'antica cultura greca. Ammonendo chi scommette sulla prepotenza e sulla gregarietà verso i potenti, essa ricorda che «l'insolenza precede la disfatta»⁷.

⁷ Cfr. E. A. HAVELOCK, op. cit., p. 239.

Indice

Introduzione: da individui a cittadini	Pag.	7
1. La vita pubblica in Italia: una crisi di civiltà	»	15
1. Le stupidità multiple	»	15
2. Il cattolicesimo infedele	»	34
3. Le pietre tombali della democrazia	»	43
2. La perversione del potere	»	51
1. Tre modelli di politica	»	51
2. Tra amministrazione e dominio	»	56
3. Il realismo diabolico	»	63
4. L'antipolitica	»	68
3. La riconversione del potere	»	75
1. Libertà e relativismo	»	75
2. L'equità come metodo	»	86
3. Democrazia e spiritualità	»	95
4. La via dell'altra politica	»	109
1. La scelta della giustizia	»	109
2. La scelta della nonviolenza	»	121
3. Il movimento del risveglio collettivo	»	124

LA LAICITÀ COME METODO

Ragioni e modi per vivere insieme

pp. 152 - € 13,00

LA BUONA RECIPROCIÀ

Famiglia, educazione, scuola

pp. 152 - € 11,50

L'AMORE POLITICO

**Sulla via della nonviolenza
con Gandhi, Capitini e Levinas**

pp. 296 - € 15,90

IL DONO DEL SENSO

Filosofia come ermeneutica

pp. 272 - € 15,49

ESISTENZA E GRATUITÀ

Antropologia della condivisione

Prefazione di Enzo Bianchi

2^a ed. - pp. 216 - € 16,00

R. Mancini - F. Aimone - A. Catalani

S. Gaetani - E. Mastrovincenzo

ETICHE DELLA MONDIALITÀ

La nascita di una coscienza planetaria

pp. 256 - € 12,91

Finito di stampare
da Grafiche VD
Città di Castello (PG)