



Politica.eu

NUMERO ZERO – GENNAIO 2015

INDICE

RI-VALUTARE LA POLITICA MICHELE ROSBOCH	2
TEMPI DELLA POLITICA E TEMPI DEI SONDAGGI D'OPINIONE: UNO SCARTO RISCHIOSO PER LA DEMOCRAZIA VINCENZO COSTA E GUIDO GILI	5
PROMUOVERE LA LIBERTÀ RELIGIOSA E LA COESISTENZA PACIFICA SILVIO FERRARI E FABIO PETITO	12
L'EUROPA E IL MINOTAURO DELL'EURO PAOLO BECCHI	28

RI-VALUTARE LA POLITICA

MICHELE ROSBOCH¹

L'attuale scenario culturale e sociale si caratterizza per una diffusa sfiducia nella politica, a diversi livelli della riflessione scientifica e nella stessa opinione pubblica. Al di là delle valutazioni intorno alle più o meno apprezzabili *performances* della classe politica italiana e non solo (ma quali categorie supererebbero oggi a pieni voti un eventuale esame in una spietata e diffusa valutazione delle capacità e dell'integrità «morale» dei propri adepti?) occorre domandarsi se valga la pena – con un fattivo contributo interdisciplinare e di pensiero – proporre un ri-pensamento ed una ri-valutazione della *politica*, senza timore di apparire «antiquati» o *politically incorrect*.

Accanto alla dimensione giuridica (a ragione colta dalle fonti nel suo momento originario come realtà «*hominum causa*»), quella politica rappresenta sempre nella storia un momento essenziale dell'umana espressività, delle sue esigenze personali e sociali, fino alle forme di organizzazione e limitazione dei poteri.

Anche se nella storia (inclusa quella recente) la politica si è tradotta in forme spesso risibili e contraddittorie resta pur sempre il contrassegno di una capacità di sviluppo dell'umana convivenza a partire dalle potenzialità della libertà umana.

Dal fondamento singolarissimo della *libertas* individuale (irriducibile e «insindacabile») alla complessità delle libertà positive e del ricco patrimonio sociale istituzionale caratteristico della storia e dell'*ethos* occidentale si

¹ Michele Rosboch, Professore associato di Storia del diritto medievale e moderno IUS/19, Università degli Studi di Torino. Email: michele.rosboch@unito.it.

muovono oggi i nodi essenziali di ogni valutazione circa la politica e la sua odierna «pensabilità».

Della politica non si può fare a meno; peraltro, le attuali forme di traduzione della rappresentanza politica (sempre stretta fra tecniche, interessi ed ideali) stentano a far emergere immagini credibili e capaci di rispondere alla complessità degli attuali contesti economici e istituzionali. Perciò l'illusione dell'irrilevanza della politica (e della stesse forme di suffragio e di sovranità popolare) apre la strada – *de facto* – a forme più o meno estemporanee di «democrazia diretta» o, di converso, al privilegio accordato al neutralismo degli «esperti».

Inoltre, l'attuale riflessione politica si colloca in un contesto istituzionale in cui sembrano venuti meno tradizionali capisaldi istituzionali e storico-giuridici; la sempre più evidente «crisi dello Stato» (già annunciata oltre un secolo fa da un giurista del calibro di Santi Romano) ha travolto nel secolo appena trascorso anche un assetto delle fonti del diritto positivisticamente determinato, oggi sempre più aperto ad un quadro flessibile proprio di una società globalizzata.

Occorre mettere in campo diversi contributi e sensibilità plurali per ricostituire una sorta di «orchestra» della *polis* contemporanea. In questo senso si apre il grande tema dei fondamenti di una possibile e pacifica convivenza tra gli uomini nelle diverse società, su cui grava – spesso – una certa confusione: sembra serpeggiare il dubbio o la convinzione di non appartenere a nulla, di avere smarrito il senso della *polis* (o della *civitas*), con una diffusa impotenza rispetto ad un potere sempre più impersonale ed omologante.

Già Tocqueville aveva a suo tempo ben individuato le necessarie «virtù politiche» necessarie al sostegno della moderna democrazia, da individuarsi nella forza della libera uguaglianza e nella cura dei legami sociali alimentati dalle tradizioni e dalle comuni assunzioni di responsabilità a partire dalla dimensione locale, passando per l'edificazione dei «corpi intermedi» fino ai livelli più alti dei governi. L'inganno della mera «proceduralità» delle convivenze si svela, infatti, nel nostro tempo di fronte alle attuali difficoltà di integrazione planetarie, alle situazioni di conflitto ed ai necessari sacrifici

collettivi richiesti per la sussistenza delle stesse istituzioni civili e democratiche.

In tale contesto si colloca il nodo essenziale della giustizia; nella situazione odierna l'aspirazione e la realizzazione della giustizia nei diversi ambiti della vita associata (diritto ed economia su tutti) si muovono infatti fra una dimensione «legale» e il necessario alimento delle tradizioni («memoria») da cui la mentalità e gli ordinamenti giuridici e politici traggono la loro origine e la loro linfa.

A partire dal nucleo pluralistico di ogni società complessa il tema della convivenza, trattato al suo livello originale, si riconduce proprio alla libertà dell'uomo, al suo senso della storia e della società, al suo cuore e alla traduzione di tutto questo nel bene comune attraverso le diverse e complementari lenti della creatività, della politica e delle relazioni fra le culture e le istituzioni.

Per concludere, restano ancora valide e condivisibili le osservazioni di Nicola Matteucci nell'intento di promuovere «Una nuova filosofia pubblica»: «La realtà contemporanea resta difficile da decifrare: di fatto c'è l'eclissi dello Stato, come luogo della sintesi politica, e il tutto è occupato dalle amministrazioni. Declinano le "istituzioni" e si rafforzano le "organizzazioni", mentre ci investe la rivoluzione tecno-tronica, che con la sua apparente neutralità, regolerà sempre più i rapporti fra gli uomini, con i suoi linguaggi specialistici, "barbari", perché incomprensibili, ma in realtà senza alcuna profondità semantica, perché lontani dalla vita vissuta. Così è scomparsa dall'attenzione la *res publica* e le sue forme, come il vero centro della politica, e la mente è sviata dalle organizzazioni e dalla tecnica, che sono realtà – in sé – non politiche»².

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

MATTEUCCI Nicola, 1984, *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*. Il Mulino, Bologna.

² N. Matteucci, 1984, 26.

TEMPI DELLA POLITICA E TEMPI DEI SONDAGGI D'OPINIONE: UNO SCARTO RISCHIOSO PER LA DEMOCRAZIA

VINCENZO COSTA E GUIDO GILI¹

I mass media, è ormai noto, assolvono due ruoli-chiave rispetto ai processi dell'opinione pubblica. Da un lato essi forniscono rappresentazioni «mediate» di eventi e problemi, presentando le notizie e commentandole. Dall'altro agiscono come *poll-takers*, nel senso che forniscono particolari rappresentazioni del *modo in cui il pubblico risponde a questi temi*². Possiamo indicare due tipi principali di rappresentazioni.

Il primo tipo è basato essenzialmente sull'ascolto di interlocutori e rispondenti singoli e propone delle caratterizzazioni informali e impressionistiche di «ciò che pensa la gente». Un modo, largamente diffuso in televisione, consiste nel riproporre una serie di brevi interviste a persone comuni a commento di una notizia (ad esempio, il rincaro dei prezzi o qualche decisione della classe politica) o come contrappunto all'opinione di qualche personalità pubblica. Altri modi sono costituiti dalle lettere al direttore dei lettori di quotidiani, da telefonate in diretta in programmi televisivi e, più di recente, dal ricorso alle reazioni e ai commenti sui *social media* come *Facebook* e *Twitter*. Questo primo tipo restituisce dunque opinioni individuali, vivide e immediate, e permette un certo grado di argomentazione del proprio punto di vista, ma, basandosi su un criterio di auto-selezione o di selezione da parte degli operatori dell'informazione, difetta in termini di rappresentatività delle tendenze generali del pubblico.

¹ Vincenzo Costa, Professore ordinario di Filosofia Teoretica M-FIL/01, Università del Molise. Email: vincenzo.costa@unimol.it. Guido Gili, Professore ordinario di Sociologia dei processi culturali e comunicativi SPS/08, Università del Molise. Email: gili@unimol.it.

² V. Price e D.F. Robert, 1987.

Il secondo tipo di rappresentazione dell'opinione pubblica, con ben altre pretese di universalismo e scientificità, è costituito dai sondaggi d'opinione effettuati da istituti specializzati o appositamente commissionati dai più diversi tipi di organizzazioni e istituzioni o dagli stessi mass media.

Un dato comune a molti paesi occidentali, compresa l'Italia, è la grande crescita del ricorso a sondaggi negli ultimi anni e il loro peso sempre maggiore nell'orientare le comunicazioni, le decisioni e le azioni di leader politici, partiti, aziende, organizzazioni, istituzioni, tanto che si è affermato il neologismo «sondocrazia». Le principali cause di questa crescente influenza dei sondaggi sono:

1. la minore stabilità e persistenza dell'opinione pubblica. Fino a non molto tempo fa, almeno in Italia, l'opinione pubblica appariva più nettamente delineata intorno a determinate appartenenze e orientamenti culturali e ideologici. Con la crescente differenziazione e frammentazione dei modi e degli stili di vita, ai comportamenti di gruppo si sono sostituiti comportamenti di aggregato e le preferenze e tendenze personali hanno acquistato maggiore importanza. Questo processo ha investito, per varie ragioni, anche i comportamenti politici. L'indebolimento di solide appartenenze ideologiche e la crescita del voto di opinione (meno stabile, più contingente) ha portato ad una crescente esigenza di conoscere gli orientamenti dei cittadini, divenuti più opachi, mutevoli e sfuggenti.
2. Una seconda causa è la crescente influenza della cultura del *marketing* nella sfera politica. Un numero crescente di esponenti politici e di loro consulenti si è convinto dell'importanza di conoscere l'opinione pubblica grazie alle tecniche usate dall'industria dei consumi per rilevare, analizzare e quantificare gli atteggiamenti e le opinioni dei clienti.
3. Una terza ragione è l'idea, che conquista anch'essa consenso tra i politici e i loro consulenti, che i sondaggi possano essere usati non solo come mezzo di conoscenza delle tendenze dell'opinione pubblica, ma anche come *strumento di influenza* della stessa opinione pubblica.
4. Un'ultima causa è costituita dalla crescente utilizzazione da parte dei media delle *opinioni come notizie*: a tal fine gli stessi media commissionano

in misura crescente sondaggi su diversi temi, dedicando sempre più spazio al commento di questi sondaggi³.

In relazione a ciò, vi è ormai una ricca letteratura sociologica e politologica che ha indagato i principali usi comunicativi dei sondaggi, che rispondono, a seconda dei casi, a:

- funzioni di legittimazione: consolidare o rilanciare l'immagine positiva di un attore politico (singolo leader, forza politica o coalizione); indebolire l'immagine (di forza, integrità, credibilità) di un avversario;
- funzioni di formazione dell'agenda politica: affermare e/o legittimare la priorità o il rilievo di una o più questioni e interessi, escludendo altre *issues* e interessi dall'agenda o ridimensionandone portata e significato;
- funzioni di formazione del consenso: selezionare i gruppi dei quali far valere l'opinione a discapito di altri; selezionare – imponendole all'attenzione dell'opinione pubblica – determinate alternative di scelta dei problemi rispetto ad altre che restano nell'ombra; far risaltare il gradimento delle scelte attuate dall'attore politico interessato (governo, gruppo dirigente, ministro, partito)⁴.

In questo contributo, il nostro scopo è portare l'attenzione su un altro importante aspetto, cioè lo scarto che si viene a creare tra tempi della politica – della discussione, della deliberazione e dell'azione politica – e tempi dell'opinione pubblica, così come viene oggi evocata e prodotta attraverso il mezzo dei sondaggi di opinione. Fatto questo, che crea un effetto più generale e profondo, che cambia la natura stessa dell'agire politico e non è privo di rischi per il funzionamento della democrazia.

Derrida (1991) ha osservato che l'opinione pubblica, pur rappresentando la fonte di legittimità delle istituzioni democratiche, per esempio dei governi, *ha tempi e ritmi diversi da queste*. L'opinione pubblica può cambiare di giorno in giorno, è effimera, instabile, mentre i governi e le istituzioni richiedono stabilità, progettualità, tempi lunghi. E già questo pone un

³ G. Gili, 2001, 167-170.

⁴ P. Ceri, 1997, 273-293.

problema e una contraddizione, dal momento che la fonte di legittimità può essere scoordinata rispetto alle rappresentanze che pure ha, in un certo momento, scelto per governare un paese. Ciò fa emergere, in particolare, lo strano potere dei *sondaggi*, giacché questi possono mostrare che in un dato momento una certa maggioranza non ha più *il consenso per governare*, per cui si trasformano in agenti di delegittimazione delle istituzioni di governo pur democraticamente elette.

L'aspetto decisivo in questo contesto è che l'opinione pubblica è un *fantasma*. Essa non ha voce propria, non si esprime direttamente: *la si fa parlare*. Di volta in volta assume nomi diversi: l'uomo qualunque, il «paese reale», la «maggioranza silenziosa», la «gente». Emerge così un soggetto anonimo, che non ha né virtù, né ragione, né responsabilità, e non li ha proprio perché è anonimo. Essendo un movimento al cui interno non si sviluppano singoli soggetti responsabili, l'opinione pubblica crea una contraddizione formidabile per la democrazia odierna: la fonte di legittimità delle istituzioni democratiche diviene un ente anonimo, privo di responsabilità, effimero nella sua natura più intrinseca. Privo di volto, si esprime solo nei sondaggi; privo di voce può esistere solo perché altri (giornalisti, politici) gli prestano la loro, parlando a suo nome.

Si tratta, dunque, di un fantasma, nota Derrida, che può dare segni di vita «solo grazie a un qualche *medium*»⁵: i mezzi di informazione. «L'opinione pubblica non si *esprime*, se con questo si intende che esiste in un qualche foro interno *prima* di manifestarsi in pieno giorno, come tale, nella sua fenomenicità. È fenomenica. Non è *prodotta o formata*, persino *influenzata o distorta* dalla stampa più di quanto non ne sia semplicemente *riflessa o rappresentata*»⁶. Di qui bisogna prendere le mosse per interrogarsi sulla contraddizione tra i tempi e i ritmi dell'opinione pubblica e quelli delle istituzioni.

Pensare di dissociare e di considerare due cose distinte l'opinione pubblica e i media che le prestano voce e che le permettono di costituirsi come opinione *pubblica* – giacché prima del sondaggio, prima che qualcuno abbia

⁵ J. Derrida, 1991, 73.

⁶ J. Derrida, 1991, 76-7.

prestato voce alla gente, non esiste un'opinione pubblica, ma solo opinioni *private* – è dunque un errore. L'opinione pubblica è tale solo in quanto i media la fanno essere, la chiamano alla vita.

Ciò significa che la radice della contraddizione tra tempi delle istituzioni pubbliche e tempi dell'opinione pubblica deve essere cercata proprio nel modo di essere dei media, nel loro essere ancorati a una dimensione temporale che è quella del *giorno d'oggi*, giacché non è solo l'opinione pubblica ad essere effimera, instabile, ma anche il *medium* che le presta la voce. I media informativi sono interamente assorbiti dalla dimensione del *presente immediato*, dalla novità di *oggi*. La notizia è tale se mostra che *oggi* l'opinione pubblica non è più quella di ieri. I mass media vivono del carattere effimero dell'opinione pubblica, la influenzano nella stessa misura in cui ne sono determinati dovendo offrirle una novità al giorno, perché il prodotto, per essere venduto, deve essere «di giornata».

Proprio questo modo di essere «quotidiano» dei media rappresenta l'origine stessa della contraddizione interna alle democrazie contemporanee: essendo ancorati alla novità della notizia, cercando di dare voce all'opinione pubblica «odierna», i mass media impediscono il costituirsi di uno spazio di formazione di un'opinione pubblica capace di pensare secondo i tempi e i ritmi richiesti da una democrazia effettiva, di una sfera pubblica intesa come luogo di un'auto-riflessione collettiva che consente la creazione del legame sociale prima o al di là delle differenze di opinione.

I sondaggi non sono dunque neutri strumenti di ricerca: essi *costituiscono* in un certo modo l'opinione pubblica, non come insieme di soggetti impegnati a cercare di comprendere il loro essere in comune, ma come elettorato potenziale. Ovviamente, questo determina, di ritorno, un modo di essere dei media: invece di essere luogo di formazione di un'opinione pubblica responsabile essi divengono il *riflesso* di qualcosa di inconsistente. Invece di creare le condizioni per la formazione di un'opinione pubblica si fanno dominare dal modo di essere di un fantasma da essi stessi evocato e dalla sua strutturale instabilità e inconsistenza.

Proprio per questo i media si lasciano sfuggire il movimento profondo, l'articolazione e le alterazioni che avvengono nel legame sociale. Attenti a ciò

che accade al giorno d'oggi, costretti ad essere sempre aggiornati, i media vengono alla fine *accecati dalla luce del giorno*, abbagliati dall'attualità, troppo vicini ad essa per cogliere i mutamenti di lungo periodo e per offrirli alla discussione pubblica, permettendo così la formazione di una sfera pubblica e di un'opinione pubblica cosciente dei tempi e dei ritmi della storia.

A questo proposito, Innerarity ha notato che sia l'appello al popolo, sia l'uso massiccio del sondaggio come fonte di legittimazione o di delegittimazione sono forme di populismo (nel caso del sondaggio si dovrebbe parlare di un «populismo metodologico»). Il sondaggio e il suo uso politico stravolgono il senso stesso della politica, poiché danno voce a un bisogno di immediatezza «incapace di comprendere che la politica richiede tempo e mediazione»⁷.

Infine Meyrowitz⁸ ha osservato che i sondaggi possono essere usati non solo come *medium* che evoca le tendenze di un'opinione pubblica mobile e fantasmatica, ma anche come strumento di marketing politico, mezzo di lotta politica. In tal senso essi sono venuti a sostituire parzialmente, ma con caratteri ed effetti del tutto diversi, le dimostrazioni di piazza. Come in passato si organizzavano manifestazioni di piazza per sostenere un candidato o per dare visibilità ad una posizione politica, così oggi lo stesso effetto «dimostrativo» può essere ottenuto, anche con meno rischi, commissionando un sondaggio e pubblicizzandone i risultati, se favorevoli. In altri termini, accanto ad un uso conoscitivo, si afferma un uso persuasivo e manipolativo del sondaggio.

Per tutte queste ragioni il sondaggio non è uno strumento neutro. Esso prefigura una «particolare» forma di democrazia, costruisce una sfera pubblica fantasmatica, che si esprime con un sì o con un no, e non per mezzo di ragioni e argomentazioni. Il carattere effimero dell'opinione pubblica deriva infatti da una determinazione dell'opinione che si lascia guidare da inclinazioni e suggestioni di breve durata, mentre resta inespresa la trama *consistente* delle relazioni del mondo della vita, proprio quella «realtà sociale» che i media e i sondaggi non riescono a cogliere.

⁷ D. Innerarity, 2008, 50.

⁸ J. Meyrowitz, 1993, 541.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

CERI Paolo, 1997, «A che cosa servono i sondaggi politici», in *Politica e sondaggi*, a cura di Paolo Ceri. Rosenberg & Sellier, Torino.

DERRIDA Jacques, 1991, *Oggi l'Europa*. Garzanti, Milano (ed. or. *L'autre cap suivi de La démocratie ajournée*. Minuit, Paris, 1991).

GILI Guido, 2001, *Il problema della manipolazione: peccato originale dei media?*. FrancoAngeli, Milano.

INNERARITY Daniel, 2008, *Il nuovo spazio pubblico*. Meltemi, Roma (ed. or. *El nuevo espacio publico*. Espasa Calpe, Madrid, 2006).

MEYROWITZ Joshua, 1993, *Oltre il senso del luogo. L'impatto dei media elettronici sul comportamento sociale*. Baskerville, Bologna (*No Sense of Place*. Oxford University Press, New York, 1985).

PRICE Vincent e ROBERTS Donald F., 1987, «Public Opinion Processes», in *Handbook of Communication Science*, Charles R. Berger e Steven H. Chaffee (eds.), 781-816. Sage, Newbury Park.

PROMUOVERE LA LIBERTÀ RELIGIOSA E LA COESISTENZA PACIFICA¹

SILVIO FERRARI E FABIO PETITO²
(traduzione di Lucia Santelia e Marco Stefano Birtolo³)

PARTE 1: la rinascita globale della religione nei rapporti internazionali e la dimensione politica della libertà religiosa.

1. Come Elizabeth Shakman Hurd e Winnifred Fallers Sullivan hanno adeguatamente evidenziato nella breve introduzione al loro nuovo blog intitolato *The Immanent Frame* e dedicato alla dimensione politica della libertà religiosa, «discutere di libertà religiosa, o non farlo, è sempre solo parte di una storia molto più ampia». Al fine di comprendere le dinamiche e di operare in modo saggio ed efficace per la promozione di questo diritto umano fondamentale, che ha acquistato oggi un'importanza decisiva, è necessario metterne a fuoco un'immagine storica e geopolitica più a largo spettro.

2. Contro la predizione dei teorici della modernizzazione sull'inevitabile secolarizzazione delle società avanzate, oggi è indubitabile che la religione sia tornata ad essere al centro delle politiche interne e internazionali in molte parti del mondo occidentale e non. Nel dibattito accademico e

¹ Pubblicato con il titolo «Promoting Religious Freedom and Peaceful Coexistence» in occasione del Workshop Internazionale con il mondo accademico, i *think tank* e i rappresentanti dei media, svoltosi l'11 Febbraio 2013 presso il Ministero degli Affari Esteri italiano. Alla luce delle discussioni del Workshop il paper è stato rivisto ed esteso dagli autori in un Report ISPI dell'Ottobre 2013 intitolato «Promoting Religious Freedom and Peace through Cross-Cultural Dialogue».

² Silvio Ferrari, Professore ordinario di Diritto canonico IUS/11, Università Statale di Milano. Email: silvio.ferrari@unimi.it. Fabio Petito, Senior Lecturer in International Relations, University of Sussex. Email: f.petito@sussex.ac.uk.

³ Le parti 1 e 2 sono state tradotte da Marco Stefano Birtolo; le parti 3 e 4 da Lucia Santelia.

pubblico dominante, questa rinascita della religione nella politica mondiale è stata essenzialmente ricondotta a forme di azione politica violenta ed è stata spesso associata alla ricorrente violazione dei diritti umani fondamentali, incluso il diritto di libertà religiosa o di credo. Talvolta, ciò si è verificato attraverso l'imposizione della legge religiosa su una comunità di persone, come nei casi di un «nazionalismo religioso» dogmatico. Altre volte, ciò è avvenuto attraverso l'identificazione della religione con il «fondamentalismo» e il «terrore», e con la sua presunta inclinazione a generare azioni politiche estreme – e persino indiscriminate; oppure essa viene richiamata in scenari che coinvolgono la persecuzione religiosa dei membri delle comunità di credenti, o, in maniera più apocalittica, è identificata con la forza trainante di un imminente «scontro di civiltà». Alcuni tra gli esempi più citati sono i conflitti in Bosnia, Algeria, Kashmir, Palestina, Sudan e Nigeria; ma anche la nascita dell'islamismo mondiale e del nazionalismo indù e i conseguenti effetti sulle minoranze religiose; così come il ruolo del *Christian Right* nell'agenda politica americana interna ed estera o quello dell'Ortodossia sullo stato russo; e, naturalmente, gli eventi dell'11 settembre considerati come un segno di inequivocabile conferma di questa tendenza preoccupante e destabilizzante. In sintesi, è come se ci fosse soltanto «terrore nella mente di Dio», per parafrasare un recente contributo a questo crescente campo di analisi. Ma a questo punto è necessario porsi una domanda: questa lettura è ispirata da un pregiudizio di tipo secolare? O basata, per dirla con William Cavanaugh, sul mito della violenza religiosa? Esiste forse una narrazione più complessa ed equilibrata delle ragioni della rinascita contemporanea della religione nella politica mondiale?

3. Bisogna riconoscere che la summenzionata lettura del ruolo giocato oggi dalla religione nella politica mondiale si fonda su un insieme di implicite assunzioni di tipo secolare e di impronta wesfaliana, secondo cui l'identità religiosa viene alla ribalta soltanto come minaccia estrema per l'ordine, la sicurezza e la civiltà e secondo cui la politicizzazione della religione costituisce un pericolo imminente per la sicurezza, è nemica della modernità e non conduce alla risoluzione dei conflitti. Tale visione è molto diffusa nei circoli accademici e politici dell'Occidente, ma trascura il fatto che il ruolo della

religione è, almeno, politicamente ambivalente: le religioni possono, da un lato, promuovere la violenza politica e gli scontri, ma, nello stesso tempo, stimolare il civismo non violento, la capacità di dirimere i conflitti e la riconciliazione. In altre parole, la funzione positiva che la religione può svolgere nella modernizzazione, democratizzazione e persino nella costruzione della pace in numerosi paesi del cosiddetto mondo occidentale e non occidentale non deve essere trascurata – che è poi ciò che finalmente viene riconosciuto dalla crescente letteratura «revisionista» sul ruolo della religione nella sfera politica e nelle relazioni internazionali.

4. L'esempio più manifesto di questa nuova tendenza lo si può individuare nella recente posizione filosofica di Jürgen Habermas, uno dei più noti intellettuali contemporanei, riconducibile alla tradizione illuminista del razionalismo e del secolarismo in politica. Habermas ha sostenuto che le nostre società moderne necessitano di sviluppare una nuova sensibilità post-secolare e devono considerare la religione come una risorsa per la discussione pubblica, al fine di curare le patologie generate dalla modernizzazione, tra cui la crisi di un sistema individualistico di relazioni che impedisce la costruzione di comunità reali e forti. In altre parole, questo nuovo approccio post-secolare muove una critica alle visioni predominanti, sulla base dell'idea che valori come la democrazia, la libertà, l'uguaglianza, l'inclusione e la giustizia possano essere ben perseguiti non esclusivamente all'interno di una cornice immanente e secolare.

5. Ma come possiamo spiegare questa evidente rinascita delle religioni nella politica mondiale, che è anche il contesto nel quale si registra una crescente preoccupazione per il tema della libertà religiosa? Queste sono domande di grande attualità soprattutto se si pensa a come la religione e la politica hanno di recente interagito sia nel mondo islamico e occidentale, sia – più o meno precariamente – tra di esse. Se si considera la rinascita globale della religione come parte di un più ampio processo epocale di trasformazione della società contemporanea internazionale che va al di là della sua matrice moderna e centrata sull'Occidente, si possono trarre alcune considerazioni interessanti – anche in riferimento alla questione della libertà religiosa. In altre parole, la

rinascita della religione può essere compresa all'interno di un contesto di cambiamento della struttura della società internazionale, che si sta verificando contemporaneamente allo spostamento del potere materiale ed economico verso i paesi orientali e del BRICS. Più specificamente, si può dire – ed è a tal riguardo che l'affermazione di Samuel Huntington conserva parte della sua validità – che la rinascita della religione nello scenario mondiale debba essere letta nell'ambito del dibattito sulle *civiltà* che, definite in senso fondamentalmente religioso e culturalista, si riaffermano come *cornici strategiche di riferimento* ideologico e non come protagoniste dirette della politica internazionale. Questo sviluppo è un fatto caratteristico del periodo successivo alla guerra fredda, nel senso che le rivendicazioni che si rifanno a differenze di civiltà e i riferimenti religiosi giocano oggi nel contesto ideologico globale un ruolo assai più importante rispetto a quanto avveniva quando nel corso della guerra fredda gli universalismi secolari rivali dominavano la scena. Tale sviluppo può, comunque, anche essere letto come parte di un processo di sfida a lungo termine contro la dominazione occidentale, intensificato dalla seconda guerra mondiale e da ciò che Hedley Bull ha chiamato "la rivolta contro l'Occidente". Secondo Bull, la rivolta contro la dominazione occidentale è stata caratterizzata da cinque ondate: innanzitutto la lotta per l'uguale sovranità contro i «regimi di capitolazioni»; secondariamente, la rivoluzione anticoloniale; in terzo luogo, la lotta per l'uguaglianza razziale; in quarta battuta la lotta per la giustizia economica; ed infine la lotta per ciò che egli chiama liberazione culturale. Quest'ultimo stadio della rivolta contro l'Occidente assume la forma della ricerca di un'autenticità culturale del mondo non occidentale e della lotta contro il neo-imperialismo culturale. I principali esempi di ciò a livello politico sono stati la rivoluzione iraniana del 1979 e la rinascita mondiale dell'Islam politico, così come il nuovo avanzare dei paesi orientali nel nome dei cosiddetti «valori asiatici». Si può affermare che oggi stiamo ancora vivendo in gran parte dentro quest'ultima ondata di rivolta culturale e che questo processo si è intensificato da quando con la fine della guerra fredda si è sostenuta la necessità politica di un comune modello comune liberale (politicamente, economicamente e socialmente) e occidentale per l'intero pianeta. In questo nuovo contesto, la religione è diventata uno

degli elementi chiave della resistenza politica e della lotta nel nome dell'etica collettiva delle «comunità realmente esistenti» e delle rivendicazioni che nascono dalla vita quotidiana delle persone. In altre parole, le religioni hanno offerto la cornice per una critica radicale alla globalizzazione dell'ordine «occidentocentrico» e liberale. Per usare la recente ed efficace affermazione di Régis Debray, un tempo rivoluzionario marxista e amico di Che Guevara, «la religione finisce dopo tutto non per essere l'oppio dei popoli, ma la vitamina del debole».

6. Questo sviluppo è reso ancora più evidente e urgente dalla nuova centralità acquisita dal tema della democrazia e della democratizzazione nell'agenda internazionale post guerra fredda, e in particolare nel contesto politico successivo all'11 settembre. Contrariamente a quello che molti sostenitori della promozione della democrazia hanno sostenuto, non è probabile che la diffusione del modello democratico riduca la contestazione crescente nei confronti della natura occidentocentrica dell'attuale società internazionale. Al contrario potrebbe rinforzarla: sembra essere sempre più palese che i recenti processi di democratizzazione sono stati quelli guidati dall'indigenizzazione e reinterpretazione culturale della democrazia, come le recenti trasformazioni ispirate dai partiti di natura islamica nel mondo arabo sembrano provare. Questo processo di «inculturazione democratica» sembra essere il modo più appropriato di radicare le istituzioni e le forme democratiche di partecipazione politica in regimi stabili e di lunga durata – decisamente più efficace di una strategia che promuove (se non impone in maniera coercitiva) un modello liberale e democratico. Tali regimi possono essere considerati esempi significativi di un paradigma di «modernità multiple» e attestano la concreta possibilità di fusione dei valori politici «moderni», di pratiche locali e di modi di vita spesso radicati nelle tradizioni religiose.

7. Il quadro delineato nei paragrafi precedenti può offrire alcune utili spiegazioni per la comprensione della *dimensione politica della libertà religiosa*; per esempio sono identificabili ragioni *storiche* e *geopolitiche* che spiegano gli approcci divergenti alla questione della libertà religiosa tra i paesi occidentali ed islamici – differenze che sono diventate sempre più visibili all'interno della recente discussione e del negoziato sulla

libertà religiosa presso le Nazioni Unite e in altri congressi internazionali. Tali disaccordi non possono essere ridotti esclusivamente alle solite differenze di concezione della religione, ossia da un lato di una religione intesa come credenza (come nel caso della visione moderna occidentale) e dall'altro intesa come appartenenza culturale, etica ed anche politica (come nel mondo islamico). Per esempio, come ha sostenuto José Casanova, il principio della libertà religiosa declinato in maniera individuale è politicamente – e ciò non è affatto una questione religiosa – in contrasto con il diritto delle popolazioni indigene di proteggere la loro cultura dalla pressione esterna, che in quest'epoca di globalizzazione e omogeneizzazione culturale è percepito come qualche cosa di molto più essenziale per la sopravvivenza delle comunità; oppure, come Saba Mahmood ha recentemente mostrato, la storia della libertà religiosa nell'Impero Ottomano è stata legata all'esercizio del potere sovrano, della sicurezza regionale e nazionale, e della strategia geo-politica del controllo europeo nel Medio Oriente – un lascito, quest'ultimo, che nell'attuale discussione con i paesi a maggioranza musulmana l'Occidente può dimenticare soltanto a suo rischio.

PARTE 2: la comparazione delle cornici costituzionali e delle disposizioni giuridiche che riguardano la libertà religiosa o di credo.

1. Secondo il report del 2009 del *Pew Research Center*, il 70% della popolazione mondiale vive in paesi dove la libertà religiosa o di credo è gravemente limitata. Milioni di persone sono soggetti a persecuzioni o a gravi discriminazioni a causa della loro religione. Ciò accade in diverse parti del pianeta, paesi occidentali inclusi, ai fedeli di diverse confessioni. Questa difficile situazione non è sfuggita all'attenzione degli stati e delle organizzazioni internazionali che hanno creato commissioni, osservatori e rappresentanti speciali per monitorare la condizione della libertà religiosa o di credo e per denunciare le violazioni nei suoi riguardi. È una questione di sostanza o di percezione? Ovvero la libertà di religione o di credo viene sempre più violata o lo è sempre stata, e a fare oggi la differenza è la nostra maggiore sensibilità nei confronti di tali violazioni?

Probabilmente entrambe le opzioni sono valide, ma questa conclusione non è confortante. Perché, nonostante la forte protezione riconosciuta nei documenti internazionali e nelle costituzioni nazionali, il diritto alla libertà religiosa o di credo è così spesso violato? C'è forse qualcosa di sbagliato negli strumenti giuridici o nelle strategie politiche, messe in atto al fine di garantire tale diritto ai cittadini e ai residenti?

2. Per rispondere a questa domanda, dobbiamo prima comprendere i motivi per cui la libertà religiosa o di credo è oggi così a rischio. Ci possono essere molte spiegazioni, ma due di esse richiedono una particolare attenzione. La prima prende in considerazione la maggiore visibilità che la religione occupa nello spazio pubblico. «Rivincita di Dio» o «de-privatizzazione della religione» sono alcune delle espressioni che sono state coniate per descrivere questo processo. La religione è ancora un elemento significativo nelle politiche internazionali e nazionali, riguarda problemi di sicurezza, attrae l'interesse dei media e così via. Questi sviluppi mettono in dubbio la nozione di spazio pubblico secolare che ha dominato il pensiero filosofico e giuridico occidentale negli ultimi due secoli e pongono problemi che investono la libertà religiosa o di credo in aree che precedentemente non erano state interessate. Pertanto, la portata delle questioni legate alla libertà religiosa o di credo è molto più ampia oggi di quanto non lo fosse alcuni decenni fa. La seconda spiegazione si basa sulla crescente diversità religiosa che ormai coinvolge molti paesi. A causa delle migrazioni e della globalizzazione, regioni del mondo che erano in precedenza relativamente omogenee sotto il profilo religioso, oggi ospitano una popolazione costituita da persone appartenenti a fedi differenti: la crescita delle comunità islamiche in Europa e quella delle comunità cristiane nella penisola arabica o in Africa sono solo alcuni esempi di questa trasformazione. Di conseguenza, la fede religiosa si manifesta attraverso simboli e comportamenti che sono inusuali e qualche volta inintelligibili alla maggioranza dei cittadini autoctoni, come nel caso di alcuni codici di abbigliamento religiosi in Europa. La forma assunta dalle questioni connesse alla libertà religiosa o di credo è molto più diversificata oggi di quanto non lo fosse alcuni decenni fa.

3. A causa di queste trasformazioni, oggi un nuovo dizionario che riguarda la libertà religiosa e le sue violazioni sta prendendo forma; alcune di queste nuove (o forse vecchie) parole, che compongono tale dizionario, sono elencate qui di seguito. Esse includono termini quali apostasia, blasfemia, proselitismo, luoghi di culto, registrazione delle comunità religiose.

a) *Apostasia*. Cambiare religione è un diritto in alcuni paesi, un crimine in altri (qualche volta punito con la pena di morte). Dietro tale drammatica differenza, c'è una diversa concezione della religione: per alcuni la religione è una questione di credenza, per altri è una questione di appartenenza (naturalmente i due termini non sono mutualmente esclusivi). Nella tradizione occidentale la religione è soprattutto un fatto di coscienza, di scelta personale, mentre in altre tradizioni culturali è legata maggiormente all'appartenenza e al sentirsi parte di una comunità. In quest'ultimo caso lasciare una religione può essere visto come un tradimento del gruppo nel quale l'individuo è nato. Nel tempo quando le identità religiose, culturali e politiche tendono a sovrapporsi, il cambiamento di religione viene considerato non tanto un diritto individuale quanto una materia di interesse collettivo, che pertanto può essere soggetta a dei limiti. Tale cambiamento può determinare una regressione pericolosa per quanto riguarda la protezione della libertà religiosa o di credo. Che cosa si può fare per prevenire questo esito?

b) *Blasfemia*. La questione della blasfemia sembrava un problema risolto una volta per tutte, ma oggi si è ripresentato. Le leggi sulla blasfemia sono state abolite in molti paesi, ma sono in vigore in altri. Che cosa dovrebbe essere protetto, la religione in sé o la sensibilità religiosa delle persone? Che cosa dovrebbe essere proibito, i reati di odio religiosamente motivati (come negli Stati Uniti) o anche i discorsi di incitamento all'odio motivati su base religiosa (come in molti Stati europei)?

c) *Proselitismo*. Il proselitismo è anch'esso un diritto in alcuni paesi, un crimine in altri. I tribunali e le organizzazioni internazionali hanno cercato di trovare un terreno comune che tutelasse il proselitismo «in senso proprio» e proibisse quello «improprio», ossia quello che impiega mezzi violenti e ingannevoli o che trae vantaggio dalla posizione di superiorità

di colui che fa proselitismo (si veda la decisione ECtHR nel caso Kokkinakis vs. Grecia). Ma la linea di demarcazione tra i due tipi di proselitismo è spesso sottile e difficile da localizzare e persino la legittimità del proselitismo «in senso proprio» non è incontestabile.

d) *Luoghi di culto*. I luoghi di culto e i cimiteri sono diventati il principale bersaglio di distruzione e dissacrazione in molte parti del mondo; anche dove tali fenomeni sono infrequenti, la costruzione di un luogo di culto può essere soggetta a restrizioni legali e ostilità popolare (come nel caso della costruzione di moschee e minareti in alcuni paesi d'Europa). I luoghi di culto sono potenti simboli religiosi: sono visibili, possono attrarre un gran numero di fedeli e possono cambiare il paesaggio tradizionale di quel luogo. Questi elementi riescono a spiegare le ragioni per cui il luogo di culto di una minoranza religiosa può causare sentimenti di paura nella maggioranza, sebbene non siano giustificabili le eccessive limitazioni ad avere un luogo adeguato per esercitare il diritto alla libertà religiosa.

e) *Registrazione delle comunità religiose*. Le comunità religiose hanno bisogno di svolgere alcune attività di base: affittare o comprare dei locali, aprire dei conti bancari, ricevere donazioni dalle loro congregazioni ecc. In molti paesi tali attività possono essere svolte soltanto dalle comunità religiose che sono registrate o riconosciute a livello locale e nazionale. Per questo motivo il riconoscimento/registrazione può essere una questione di vita o di morte per una comunità religiosa. Gli Stati godono di una certa discrezionalità in questo campo, ma, soprattutto quando lo Stato non interviene con alcun supporto (finanziario o di altra natura), negare ingiustificatamente la registrazione e il riconoscimento di una comunità religiosa può determinare una violazione del diritto collettivo alla libertà di religione dei suoi membri. C'è ancora molto lavoro da fare in questo settore per garantire delle regole chiare e delle procedure eque che proteggano i diritti delle minoranze religiose.

4. Questo elenco di problematiche che riguardano la libertà di religione o di credo potrebbe estendersi ulteriormente (si pensi alle questioni connesse ai simboli religiosi nello spazio pubblico o alla discriminazione religiosa nei luoghi di lavoro). Tuttavia sono abbastanza numerose per

mostrare che alcuni dei modelli tradizionali dei rapporti stato-religione – e in modo particolare quelli basati su una rigida separazione delle organizzazioni statali e religiose, o quelli fondati su una stretta identificazione dello stato con una religione – non funzionano più così agevolmente. Tenuto conto della presenza di differenti religioni nella sfera pubblica, abbiamo bisogno di apprendere le strategie attraverso cui garantire la coesione sociale in un contesto di diversità religiosa e culturale. In questo campo, sia gli Stati sia le religioni sono chiamati a dare il loro contributo, assicurando che ciascuno di essi rispetti il proprio ruolo: lo Stato offrendo un habitat ospitabile e sicuro per il dialogo tra le diverse religioni, le religioni impegnandosi genuinamente e con rispetto in tale dialogo.

PARTE 3: comprendere la libertà religiosa o di credo e la libertà di espressione in diversi contesti sociali e culturali. Dove ci posizioniamo?

1. I dibattiti che sono seguiti nel 2006 ad una serie di vignette sul profeta Maometto pubblicate su un quotidiano danese e più di recente quelli alimentati da un film americano che mostrava la vita del profeta Maometto sotto una luce negativa, ruotano perlopiù intorno al conflitto tra due diritti fondamentali: la libertà religiosa e di credo e la libertà di espressione. Questo approccio ha condotto ad una situazione senza vincitori: la protezione della libertà di religione e di credo richiede la limitazione della libertà di espressione e viceversa. In entrambi i casi i diritti umani sono sconfitti. Cercare di inquadrare la questione nei termini di libertà individuale vs. libertà collettiva, ossia da un lato il diritto di ciascuno a criticare la religione e dall'altro il diritto della comunità religiosa a vedere rispettato il proprio credo, non conduce a risultati migliori. È necessario un approccio differente. Al fine di comprendere la complessità di questo argomento e formulare delle idee che possano contribuire a superare tale *impasse*, potrebbero essere utili alcune osservazioni sulle radici storiche delle leggi che proteggono la religione e il loro campo di applicazione.

2. Le leggi sulla blasfemia sono tra quelle più antiche e più diffuse a livello mondiale. La necessità di proteggere la categoria del «divino» – quindi Dio, i simboli religiosi, i libri sacri, ecc. – dalle offese umane la si ritrova già molto indietro nel tempo e riguarda tutte le religioni del mondo, incluse quelle occidentali. In anni recenti le leggi sulla blasfemia sono state associate in modo particolare ai paesi islamici (come il Pakistan), ma in base al report del 2011 del *Pew Forum*, le leggi contro la blasfemia non sono limitate a questi paesi; per esempio sono in vigore in India, Sud Africa e in un certo numero di paesi europei. In Europa, tali leggi hanno subito un processo di trasformazione che è iniziato dopo la seconda guerra mondiale: in alcuni paesi sono state semplicemente abolite e la religione ha cessato di avere una protezione speciale nel codice penale (ciò può essere considerata una conseguenza della secolarizzazione dei sistemi giuridici europei), mentre in altri paesi le leggi sulla blasfemia sono state conservate, ma hanno cessato di proteggere una singola religione (quella di maggioranza) e sono ugualmente rivolte alle diverse espressioni di fede (questa può essere interpretata come una risposta alla crescente diversità religiosa della popolazione europea). Allo stesso tempo un certo numero di paesi europei, in conformità all'art. 20/2 del Patto internazionale sui diritti civili e politici, ha iniziato a punire i discorsi di incitamento all'odio contro i membri dei gruppi religiosi come parte di un sistema più ampio di protezione che riguarda gli individui ed i gruppi identificati in base a caratteristiche quali il colore della pelle, la disabilità, l'etnia, il genere, la nazionalità, la razza e l'orientamento sessuale. Nonostante alcuni avvocati o legislatori abbiano considerato queste leggi come versioni aggiornate delle leggi sulla blasfemia, esse sono essenzialmente differenti, perché ciò che è protetto da tali leggi non è Dio o la religione in sé, ma gli individui o i gruppi che professano una religione, la cui libertà religiosa è indubbiamente limitata dall'essere etichettati come oggetto di odio. Inoltre, a differenza delle leggi sulla blasfemia, le leggi sui discorsi di incitamento all'odio possono essere applicate soltanto quando la pace sociale è minacciata da affermazioni che incitano alla violenza o ad azioni pregiudizievoli contro una persona o un gruppo. Gli Stati Uniti costituiscono finora un'eccezione, in quanto le leggi sui discorsi di incitamento all'odio non sono comuni

(mentre le leggi sulla blasfemia sono ancora in vigore in alcuni dei suoi stati).

3. Alla fine di questo processo di trasformazione, le leggi sulla blasfemia restano in vigore (sebbene raramente applicate) in alcuni paesi europei, mentre la maggioranza ha optato per leggi che puniscano i discorsi di incitamento all'odio (inclusi i discorsi di odio contro la religione). Questo cambiamento non si è verificato nella maggior parte dei paesi influenzati dalla religione musulmana, dove le tradizionali leggi sulla blasfemia sono ancora in vigore. Questo diverso approccio è emerso in anni recenti nello scontro che si è verificato alle Nazioni Unite tra una coalizione di stati (guidati dai paesi musulmani) che ha spinto per una risoluzione che condannasse la diffamazione della religione e un altro gruppo di stati (e tra questi gran parte dei paesi occidentali) che si opponeva ad essa. La diffamazione della religione tende a punire le parole o le azioni volte a denigrare o criticare una specifica religione o la religione in generale. Si avvicina molto di più alla blasfemia che ai discorsi di incitamento all'odio, nel senso che tende a proteggere la religione in quanto tale anziché le persone che professano quella religione. Tenuto conto dunque di questa differenza dovuta alle diverse tradizioni giuridiche dell'Occidente e dei paesi musulmani, le radici di questo conflitto diventano chiare.

4. Come affermato nelle righe iniziali di questo saggio, la necessità di un nuovo approccio al rapporto tra libertà religiosa e libertà di espressione è ampiamente sentita tra i politici, gli accademici e i rappresentanti delle organizzazioni internazionali. Alcuni hanno sottolineato che da una prospettiva di diritti umani, la libertà di religione e la libertà di espressione piuttosto che trovarsi in opposizione l'una con l'altra si pongono su un continuum giuridico: sia la libertà di religione che la libertà di espressione sono componenti centrali di una società democratica e pluralistica. Da questa angolazione, le tensioni inevitabili tra questi due diritti (ed i conseguenti limiti di entrambi) dovrebbero essere considerati partendo dalla prospettiva che tutti e due possono offrire un contributo al funzionamento di una società tollerante, plurale e democratica. Il rispetto dei «diritti e della libertà degli altri» (art. 9 ECHR) è un principio cruciale per determinare

l'interazione tra la libertà di espressione e di religione o di credo. Tuttavia l'attuazione pratica di questo approccio promettente deve essere ancora più precisamente identificato.

5. In base a queste osservazioni è possibile formulare alcune domande che potrebbero servire come punto di partenza per la discussione:

- a) per proteggere la libertà di religione e di credo, si richiedono delle disposizioni generali che criminalizzino forme di discorso offensive verso le religioni o coloro che professano la religione?
- b) la libertà di religione e di credo è sufficientemente protetta attraverso limitazioni di forme espressive che hanno il potenziale di causare danno agli individui e minacciare la pace sociale?
- c) le leggi contro i discorsi di incitamento all'odio sono un limite eccessivo alla libertà di espressione?

PARTE 4: combattere l'intolleranza religiosa e promuovere la comprensione reciproca: il ruolo cruciale dei media.

1. L'attuale situazione internazionale caratterizzata da grandi tensioni culturali, progressiva intolleranza religiosa e fermento politico obbliga a perseguire una politica di dialogo interreligioso e interculturale: impegnarsi nel dialogo interculturale è cruciale per la pace, in quanto non può essere ignorato che sin dall'11 settembre – proprio nell'anno proclamato dalle Nazioni Unite come «l'anno del dialogo delle civiltà» – la violenza politica nel mondo e i conflitti hanno raggiunto un nuovo livello critico, sia a livello quantitativo che qualitativo, e l'ombra di un futuro scontro di civiltà si è diffusa nel mondo, in maniera anche molto minacciosa, innestandosi nella psicologia collettiva della gente. Inoltre, questo contesto politico di crescente incomprendimento culturale e di sfiducia, il quale ha spinto alcuni a parlare del reale pericolo di uno «scontro d'ignoranza», è stato amplificato dalla mancanza di un consenso internazionale sui confini legittimi tra libertà di religione e libertà d'espressione. A tal proposito, il collegamento tra il dialogo di civiltà e il

dialogo interreligioso, la comprensione reciproca e la pace sta diventando sempre più riconosciuto. L'ideale di «edificare ponti di comprensione reciproca» con l'obiettivo di imparare (o imparare di nuovo) a vivere insieme tra comunità diverse a livello culturale e religioso, è considerato ormai cruciale per il futuro della pace nel mondo.

2. I mass media (inclusi i cosiddetti nuovi media) giocano un ruolo importantissimo nell'incanalare ed amplificare i complessi flussi di informazione e comunicazione che popolano la crescente sfera pubblica transazionale tra il mondo occidentale e quello islamico. Il loro ruolo è stato sottolineato ed è diventato oggetto di indagine in occasione di un elevato numero di eventi critici, come quello legato alla controversia sulle vignette danesi, al discorso del Papa a Ratisbona, al recente film americano sul profeta Maometto, all'iniziativa di bruciare il Corano e alle rivolte arabe.

3. Una delle questioni più ricorrenti poste ai leader musulmani a partire dall'11 settembre – e in seguito anche agli altri attacchi terroristici perpetrati dagli estremisti islamici – ha riguardato il motivo per il quale non si siano levate voci di autorità e istituzioni religiose islamiche che condannassero quelli attacchi (per esempio nei media). Questa è una polemica retorica piuttosto sconcertante che è stata ripetuta molto spesso da vari analisti politici e giornalisti occidentali ed è diventata una sorta di senso comune dato per acquisito nella sfera pubblica dei paesi occidentali. Ciò costituisce un'immagine vera e fedele, una reale valutazione della principale reazione musulmana agli attacchi terroristici e ad altre forme di violenza politica religiosamente ispirata? Chiaramente no. Tutte le maggiori istituzioni islamiche, i diversi leader musulmani del mondo hanno inequivocabilmente condannato l'11 settembre e gli altri attacchi terroristici. Soltanto una piccola minoranza di radicali e di organizzazioni e leader religiosi per lo più non stimati religiosamente, non lo hanno fatto. Perché allora c'è stata una percezione così diversa? Una possibile risposta, che necessita di un esame serio, ha a che fare con il ruolo che i più importanti media hanno giocato nell'amplificare e nel dare voce alla minoranza radicale violenta, silenziando di fatto i principali leader e autorità islamiche che rappresentavano la gran parte dei credenti musulmani.

4. Allo stesso modo, perché, quando una piccola chiesa americana ha annunciato la sua intenzione di commemorare l'11 settembre bruciando il Corano, la notizia si è diffusa rapidamente in tutto il mondo attraverso i media, i social network e altri mezzi di comunicazione di grande diffusione? Mentre gli sforzi crescenti da parte delle persone comuni di tutte le fedi e di tutte le tradizioni di intraprendere il dialogo e lavorare insieme per colmare le differenze ed aumentare la comprensione reciproca – qualche volta anche su scala imponente, come nel caso del raduno interreligioso organizzato nel cosiddetto 'spirito di Assisi' – non hanno avuto spazio sui titoli di prima pagina. C'è la necessità di una discussione seria sulla responsabilità etica dei media nel combattere l'intolleranza religiosa e favorire la comprensione reciproca?

5. Come possono i governi e le altre istituzioni politiche, con l'aiuto essenziale dei media, promuovere la fioritura di iniziative comuni (culturali, sociali, comunicative e politiche) per costruire nuove pratiche trasversali di solidarietà, cooperazione e mobilitazione che coinvolgano gruppi con differenti background culturali e affiliazioni religiose e agiscano insieme sulla base del bene comune?

6. Un importante aspetto finale, che non ha ancora ricevuto un'adeguata attenzione nel processo politico per combattere l'intolleranza religiosa e promuovere la comprensione reciproca, riguarda la recente analisi sociologica dei tipi di identità religiosa (o religiosità) che producono con buona probabilità un comportamento politico violento. Tale analisi sembra suggerire un'immagine piuttosto diversa da quella ipotizzata nel dibattito dominante, in base alla quale, sintetizzando in maniera schematica, le identità religiose più forti sono anche più propense alla violenza. È, infatti, stato riscontrato che la violenza politica di natura religiosa, che è anche stata descritta come «religione forte» a livello politico, si caratterizza come «religione debole» a livello dottrinale. In altre parole, le identità religiose superficiali, ovvero le identità religiose che sono sradicate e sminuite e che non sono state sostenute da un processo intergenerazionale di trasmissione della tradizione – se non da ignoranza e indifferenza religiosa – sarebbero quelle che conducono di più alla politicizzazione violenta della religione da parte degli «imprenditori

politici» e dei predicatori radicali. È interessante notare come tale schema sia confermato se si analizza il background religioso dei terroristi di Al Qaeda che hanno commesso gli attacchi dell'11 settembre: contrariamente alle attese, essi venivano da famiglie relativamente agiate, tipiche della classe media, che non erano particolarmente religiose, e sembravano avere avuto una debole educazione religiosa (cioè limitata nella portata e nella profondità) ottenuta essenzialmente attraverso un tardivo processo radicalizzante. Al contrario, le identità religiose forti a livello dottrinale – radicate nella cultura e nutrite dal processo intergenerazionale di trasmissione della tradizione – sembrerebbero essere più comuni negli attori religiosi legati a pratiche di risoluzione dei conflitti e peace-making. Ed è questo il motivo per cui è stato ipotizzato – sorprendentemente per molti fautori di posizioni secolari e per buona parte dell'opinione pubblica – che una maggiore cultura ed educazione religiosa andrebbe stimolata per rendere minore la probabilità di una facile manipolazione delle dottrine religiose da parte degli «imprenditori» o ideologi politici. Quindi, come possono i governi ed altre istituzioni pubbliche – con il sostegno cruciale dei media – sviluppare politiche e strategie comunicative di educazione che siano costruite su questi nuovi risultati contro-intuitivi e che siano in grado di facilitare il ruolo proattivo degli attori e delle istituzioni religiose nel combattere l'intolleranza religiosa e costruire una reciproca comprensione?

L'EUROPA E IL MINOTAURO DELL'EURO

PAOLO BECCHI¹

1. Breve storia dell'idea di Europa

Il concetto di Europa è stato da sempre un concetto piuttosto evanescente². Del resto le sue origini sono avvolte nel mito. Europa, figlia del re dei Fenici, viene rapita sulla spiaggia da un toro bianco di grande bellezza e mitezza che la trasporta sino all'isola di Creta, dove assumendo le sembianze di Zeus, genera con lei tre figli, tra i quali Minosse. Fin qui il mito testimonia una visione armonica tra l'uomo, il divino e l'animale. Il rapimento infatti è consensuale, non c'è violenza, anzi la donna abbraccia voluttuosamente il toro e l'attrazione è reciproca. Ma come vedremo alla fine di questa mia analisi il mito ha delle conseguenze tutt'altro che pacifiche e che, per certi versi, possono persino spiegare alcune dinamiche attuali.

Politici come Robert Schuman, Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi nel secondo dopoguerra hanno peraltro cercato di alimentare un'altra leggenda, quella che fa risalire storicamente le origini dell'Europa alla nascita del Sacro Romano Impero. Dal loro punto di vista è comprensibile: Carlomagno era il simbolo della cristianità e tutti e tre erano democristiani. Carlomagno però nel IX secolo aveva in mente non l'Europa, bensì l'Impero Romano, come tra l'altro ha mostrato il grande storico francese, recentemente scomparso,

¹ Paolo Becchi, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università di Genova. Email: paolo.becchi@unige.it.

² I saggi più interessanti al riguardo sono di due storici (oltre Le Goff, citato nella nota seguente): D. Hay, 1957 e F. Chabod, 1961. Ma si veda per le origini almeno anche R.S. Lopez, 1966. Da un punto di vista schiettamente filosofico e con riferimento all'epoca moderna cfr. B. de Giovanni 2004.

Jacques Le Goff³. L'idea di Europa prende forma più tardi, probabilmente con Papa Pio II, che nel XV secolo scrive, in latino, il trattato *De Europa* (1458), anche se le sue origini sono da ricercare nella «bella» Europa delle città e delle università che tanto aveva affascinato l'illustre storico francese.

Per acquisire una precisa connotazione politica l'Europa tuttavia dovrà attendere l'epoca moderna con la formazione di quella nuova entità che è lo Stato. Da un punto di vista filosofico-politico è con l'Illuminismo che l'Europa acquista concretezza e si radica a tal punto che Jean Jacques Rousseau arriverà a constatare (sia pure a malincuore) che non esistono più francesi, tedeschi, spagnoli, neanche inglesi; esistono solo europei, incitando i polacchi a non sacrificare la loro identità nazionale⁴. La pluralità di contro al cosmopolitismo viene vista come una ricchezza da conservare anche da David Hume, il quale considera la diversità degli Stati che compongono lo spazio europeo un elemento importante che favorisce lo sviluppo delle arti e delle scienze. Paradossalmente è proprio l'assenza di un'identità politica, di un'unità politica dell'Europa, a costituire – secondo Hume – un vantaggio⁵. Grandi Stati esigono poteri forti e lontani dai cittadini, una molteplicità di Stati non del tutto estranei gli uni agli altri crea con la loro pluralità uno spazio di libertà; così ragionano gli illuministi, e persino Kant, - che ci ha lasciato un *pamphlet* indimenticabile, *Was ist Aufklärung?* – non ha mai ardito di scrivere un *Was ist Europa?* Certo, è vero che proprio con Kant (penso, ovviamente, a *Zum ewigen Frieden*) si afferma nella filosofia politica l'idea di una comunità internazionale fondata sul diritto e tendente alla pace. L'Europa sarebbe potuta diventare l'embrione di questa comunità, ma il ragionamento di Kant è essenzialmente cosmopolitico⁶. E così lo considera

³ J. Le Goff, 2014. Si veda già prima, ad esempio, J. Le Goff, 2003, 41-44.

⁴ J.J. Rousseau, 1970, 1133. Sullo «spirito dell'illuminismo» ha scritto pagine preziose Tzvetan Todorov, 2007, 105-118.

⁵ «Nulla è più favorevole alla nascita della civiltà e della cultura di un numero di Stati indipendenti e vicini collegati dal commercio e dalla politica». Così era stato per la Grecia, un insieme di piccoli principati, così sarebbe dovuta diventare l'Europa: «L'Europa è, di tutte le quattro parti del mondo, la più rotta di laghi, da fiumi e da montagne; e la Grecia lo è più di tutti i paesi d'Europa. Perciò queste regioni si divisero naturalmente in molti Stati; e per questo le scienze nacquero in Grecia; e l'Europa è stata la loro sede più costante» (D. Hume, 1974, 305 e 308).

⁶ Cfr. G. Marini, 2007 e, con specifico riferimento all'Europa, il volume collettaneo P. Becchi, G. Cunico e O. Meo (a cura di), 2005.

Hegel facendo dell'ironia sulla «pace perpetua» tra Stati che per risolvere le loro controversie hanno soltanto un mezzo: la guerra. Per Hegel la questione decisiva è quella nazionale⁷, e l'Europa acquista rilevanza nell'ambito di una filosofia della storia e della geografia che muove da Oriente verso Occidente. Europa è hegelianamente *Abendland* contrapposto a *Morgenland*⁸. Dal punto di vista politico Hegel si oppone al cosmopolitismo: il suo tentativo è quello di costruire una visione nazionale a partire dalla quale il popolo tedesco possa promuovere un processo di riforma delle istituzioni politiche che tenga conto dei risultati acquisiti dalla Rivoluzione francese. Hegel non nega l'esistenza di una coscienza europea, ma alla universalità astratta del cosmopolitismo kantiano contrappone quella «concreta dello Stato»⁹.

Chi cercherà di aprire una nuova strada tra la difesa delle nazionalità e il cosmopolitismo sarà Giuseppe Mazzini: per lui «il fine è l'umanità; il fulcro o il punto d'appoggio, la patria. Anche per i cosmopoliti il fine, lo ammetto, è l'umanità; ma il fulcro, o punto d'appoggio, è l'uomo, *l'individuo*»¹⁰. E anche per Proudhon l'«era delle federazioni» (quale risultato della rivoluzione sociale) avrebbe dovuto garantire la molteplicità dei raggruppamenti

⁷ Insuperata resta l'analisi di D. Losurdo, 1983.

⁸ Una pagina, meno nota di altre ma che bene descrive lo «spirito europeo», merita di essere riportata: «Lo spirito europeo si pone il mondo di fronte, se ne libera, ma supera nuovamente questa opposizione, accoglie in sé, nella sua semplicità, il proprio altro, il molteplice. Per questo domina qui questa inestinguibile sete di sapere che è estranea alle altre razze. L'Europeo è interessato al mondo; egli vuole conoscerlo, far suo l'altro che gli sta di fronte, raggiungere, nelle particolarizzazioni del mondo, l'intuizione del genere, della legge, dell'universale, del pensiero, dell'interna razionalità. Come in campo teorico, così anche in campo pratico lo spirito europeo si sforza di raggiungere l'unità tra se ed il mondo esterno. Egli sottomette il mondo esterno ai propri fini con un'energia che gli ha assicurato il dominio del mondo. L'individuo parte qui, nelle sue azioni particolari, da saldi principi universali, ed in Europa lo Stato rappresenta in misura maggiore o minore il dispiegamento e l'effettiva realizzazione della libertà, sottratta all'arbitrio di un despota, mediante istituzioni razionali». (G.W.F. Hegel, 2000, 128).

⁹ Il punto è esposto molto chiaramente nella *Filosofia del diritto*: «Appartiene alla cultura, al pensare, in quanto coscienza del singolo nella forma dell'universalità, il fatto che io sia inteso come persona *universale*, in cui *tutti* sono identici. *L'uomo ha valore, così, perché è uomo*, non perché è giudeo, cattolico, protestante, tedesco, italiano ecc. Questa coscienza, per la quale il *pensiero* ha valore, è d'importanza infinita; soltanto allora è manchevole, quando essa per esempio come *cosmopolitismo*, si fissa nel contrapporsi alla vita concreta dello Stato» (Hegel, 1999, 169).

¹⁰ G. Mazzini, 1997, 144.

particolari. Una «confederazione universale» non è vista di buon occhio e «anche l'Europa sarebbe troppo grande per una confederazione unica: essa non potrebbe formare che una confederazione di confederazioni»¹¹. Come si vede, riaffiora con accenti diversi quell'idea di Europa che aveva contraddistinto lo spirito dell'Illuminismo: l'identità dell'Europa paradossalmente è data dalle differenze che costituiscono la sua ricchezza, differenze che sono persino infranazionali. È in questo spirito che Carlo Cattaneo parlava di una Federazione degli Stati d'Italia all'interno di una Federazione degli Stati Uniti d'Europa¹².

Se proprio vogliamo trovare una caratteristica condivisa, questa la possiamo trovare nella religione cristiana. Novalis, meglio di ogni altro, lo aveva avvertito in un frammento del 1799, *Christenheit oder Europa*, in cui non c'è solo la nostalgia per i «bei splendidi tempi, quelli in cui l'Europa era una terra cristiana, in cui un'unica Cristianità abitava questa parte del mondo umanamente plasmata»¹³. Non possiamo dimenticare le guerre di religione che insanguinarono l'Europa nel Cinquecento e nel Seicento, ma quelle guerre – secondo Novalis – non avrebbero dovuto concludersi con l'affermazione assoluta delle singole potenze statali e la religione avrebbe dovuto continuare ad esercitare il suo influsso positivo. «Solo la religione» – concludeva Novalis – «può ridestare l'Europa, rendere sicuri i popoli e, con nuova magnificenza, reinsediare la Cristianità visibile sulla terra nel suo antico ufficio pacificatore»¹⁴.

Le cose sono andate, almeno in parte, diversamente. L'Ottocento è stato il Secolo della formazione e del consolidamento degli Stati nazionali europei e il patriottismo è diventato la nuova religione civile. Ma il principio della giusta rivendicazione liberale della nazionalità si è trasformato ben presto in

¹¹ P.-J. Proudhon, 1959, 335.

¹² «In mezzo ad un'Europa tutta libera e tutta amica, l'unità soldatesca potrà far luogo alla popolare libertà; e nell'edificio costruito dai re e dalli imperatori potrà rifarsi sul puro modello americano. Il principio della nazionalità, provocato e ingigantito dalla stessa oppressione militare che anela a distruggerlo, dissolverà i fortuiti imperii dell'Europa orientale; e li tramuterà in federazioni di popoli liberi. Avremo pace vera, quando avremo li Stati Uniti d'Europa» (C. Cattaneo, 1972, 283).

¹³ Novalis, 1993, 591.

¹⁴ Novalis, 1993, 607.

nazionalismo. L'esistenza di una pluralità di Stati può sempre avere come conseguenza il loro conflitto, poiché connaturato allo Stato – come scriveva Meinecke¹⁵ – è *cratos*, la volontà di potenza: lo Stato cerca di aumentare la sua potenza a scapito degli altri Stati. E i risultati li abbiamo visti nella prima metà del Novecento con due guerre mondiali che segnano quello che Carl Schmitt definisce la dissoluzione dello «*ius publicum Europaeum*». L'Europa perdeva quella «posizione di centro della terra» che sino ad allora aveva avuto¹⁶. E tuttavia anche se essa appare politicamente ormai rinchiusa in uno suo spazio delimitato (o forse proprio per questo) già nel corso del primo dopoguerra viene per la prima volta presentata l'idea di un'Europa unita, nel saggio *PanEuropa* pubblicato nel 1923 dal conte austriaco Richard Nikolaus di Coudenhove-Kalergi¹⁷. Sotto mutate spoglie, e in altro ambito culturale, durante il secondo dopoguerra nasce un altro movimento federalista che si prefigge «l'abolizione della divisione dell'Europa in Stati nazionali sovrani» e la creazione degli Stati Uniti d'Europa, e nasce all'interno del dibattito politico e culturale della Resistenza. Nell'estate del 1941 viene redatto tra i confinati antifascisti il documento chiamato *Manifesto di Ventotene*, firmato da Altiero Spinelli, Eugenio Colorni e Ernesto Rossi. Quest'ultimo pochi anni dopo, nel 1944, pubblicherà a Lugano *Gli Stati Uniti d'Europa*. Agli autori del *Manifesto* interessava l'idea politica di Europa. L'obiettivo era quello di creare in Europa uno Stato federale sul modello di quello americano. Il richiamo non era a Mazzini ma alla letteratura federalista inglese che si era sviluppata sul finire degli anni Trenta

¹⁵ Cfr. Meinecke, 1977. Per Meinecke tuttavia bisognava cercare di coniugare *cratos* con *ethos*, evitando che la ragion di Stato degenerasse in «tecnica politica». Ahimè, è invece proprio questo che è accaduto.

¹⁶ C. Schmitt, 1991, 287-305 (in particolare).

¹⁷ Cfr. R.N. Coudenhove-Kalergi, 1997. È qui che si sostiene l'idea di una federazione degli Stati d'Europa sul modello degli Stati Uniti d'America, come unico mezzo per conservare all'Europa un ruolo di potenza mondiale. Kalergi nel 1922 aveva fondato a Vienna il Movimento Paneuropeo. Per la storia ufficiale di questo movimento si veda R.N. Coudenhove-Kalergi, 1964. La convinzione di Coudenhove-Kalergi è che solo un'Europa unita sarebbe stata in grado di conservare quel ruolo di potenza mondiale che altrimenti avrebbe inevitabilmente perso di fronte ai grandi imperi mondiali del futuro: America, Gran Bretagna, Russia e Estremo-Oriente. E non è un caso che il movimento tutt'ora esistente sia, di fatto, germanicocentrico.

del secolo scorso¹⁸, anche se già Tocqueville aveva messo in guardia, ritenendo difficilmente esportabile quel modello¹⁹. L'Italia sarebbe dovuta diventare una Repubblica all'interno della Repubblica europea. Già qui troviamo un distacco radicale rispetto a quell'idea illuministica di Europa che riconosce il valore dei singoli Stati con le loro diverse identità culturali e politiche e persino all'interno dei singoli Stati delle «patrie locali». Questo nuovo federalismo sovranazionale ha ben poco a che fare con l'idea federalistica ottocentesca.

2. La contraddizione di fondo delle istituzioni europee

Dopo la fine della guerra la situazione internazionale determinata dalla conferenza di Yalta non consentiva però la realizzazione di un simile progetto politico. E così si ripiegò sull'economia, prima con il Trattato di Parigi (1951), che istituì la CEDA (Comunità europea del carbone e dell'acciaio) e poi con il Trattato di Roma (1957), che portò all'istituzione della CEE (Comunità economica europea). Nonostante questo secondo Trattato mirasse a un'integrazione più stretta, l'atto costitutivo che istituiva la CEE era un Trattato internazionale fra Stati che mantenevano le loro sovranità, pur

¹⁸ «Poiché andavo cercando chiarezza e precisione di pensiero, la mia attenzione non è stata attratta dal fumoso, contorto e assai poco coerente federalismo ideologico di tipo proudhonniano o mazziniano che allignava in Francia o in Italia, ma dal pensiero pulito, preciso e antidottrinario dei federalisti inglesi del decennio precedente la guerra, i quali proponevano di trapiantare in Europa la grande esperienza politica americana» (A. Spinelli, 1969, 135). Cfr. anche A. Spinelli, 1984, 307-308. Spinelli tradusse in italiano il volume di Lionel Robbins, *The Economic Causes of War* del 1939 (Robbins, 1944). Robbins faceva parte della Federal Union fondata nel 1938.

¹⁹ Più recentemente anche Rawls ha richiamato l'attenzione su questo punto: «Un punto sul quale gli europei dovrebbero interrogarsi riguarda, se mi si concede di azzardare un suggerimento, quanto lontano vogliono che si proceda con la loro unificazione. Mi sembra che molto sarebbe perduto se l'Unione europea diventasse un'unione federale come quella degli Stati Uniti. In quest'ultimo caso, infatti, esiste un linguaggio condiviso del discorso politico e una completa disponibilità a passare da una all'altra forma di Stato. Inoltre, non sussiste un conflitto tra un ampio e libero mercato comprendente tutta l'Europa, da una parte, e dall'altra singoli Stati-nazione, ciascuno con le proprie istituzioni, memorie storiche, e forme e tradizioni di politica sociale. Sicuramente questi elementi sono di grande valore per i cittadini di tali paesi, poiché danno un senso alle loro vite» (J. Rawls e P. van Parijs, 2012, 213-14).

decidendo di costituire insieme un'organizzazione internazionale. L'organo decisionale era composto dai ministri degli Stati membri. Un fatto sorprendente tuttavia avvenne nel 1976 quando si decise di istituire un parlamento europeo eletto direttamente dai cittadini. Ma quel Parlamento solo poco alla volta venne chiamato a co-decidere e comunque il potere era saldamente nelle mani dei governi nazionali. Insomma, la Repubblica europea restava un sogno sino a quando si decise di dotarla di una propria Costituzione politica.

Un sogno in cui molti hanno creduto, tanto a destra, quanto (e forse soprattutto) a sinistra. A destra quel progetto era guardato con interesse, sia pure in un rapporto dialettico di alleanza con gli Stati Uniti, in funzione antirusa²⁰. A sinistra perché in esso, al contrario, si vedeva l'alternativa politica democratica al neoliberismo globale dell'Impero americano (così Antonio Negri, Étienne Balibar)²¹, o in maniera più fumosa l'assenza di una patria, che tuttavia resta l'ultima speranza (così Massimo Cacciari)²².

A partire dalla seconda metà degli anni Novanta ferve la discussione intorno alla Costituzione europea, che vede in Germania aprirsi il dibattito filosofico-giuridico tra Dieter Grimm e Jürgen Habermas. Euroscettici che considerano un danno per la democrazia la trasformazione dell'Unione Europea in una unità politico-costituzionale (poiché la democrazia ha schmittianamente bisogno di omogeneità, di identità e non esiste un popolo europeo), si scontrano con una nuova forma di patriottismo, il «patriottismo costituzionale», sostenuto da Habermas con la sua idea di «costellazione postnazionale»²³.

²⁰ Cfr. ora al riguardo I. Santoro e C. Ceccuti (a cura di), 2011. In particolare il contributo di G. Rebuffa, 19-22.

²¹ Cfr. la raccolta di scritti di A. Negri, 2003 e É. Balibar, 2003.

²² Cfr. M. Cacciari, 2003.

²³ Cfr. G. Zagrebelsky, P.P. Portinaro e J. Luther (a cura di), 1996, 339-375. E, più in generale, con riferimento a J. Habermas, 1999. Riguardo alla polemica tra Habermas e Grimm va detto che quest'ultimo prende le distanze da una lettura *à la* Carl Schmitt: il presupposto da cui parte è la società e non il popolo. D'altronde è costretto ad ammettere che questa necessità comunque di una identità collettiva, la quale però non deve essere su base etnica, ma può poggiare su altri fondamenti. Quali? Il senso di appartenenza. Ma non è proprio questo senso a contraddistinguere un popolo? Insomma,

Checché ne pensino i filosofi, il progetto però naufraga miseramente. La Costituzione, approvata a Roma nel 2004, viene ratificata solo da 18 paesi (tra cui il nostro) su 27. E dove sono previsti referendum popolari l'esito è negativo, così in Francia e in Olanda nel 2005, mentre il Regno Unito decide di sospendere la ratifica a tempo indefinito e ora sta addirittura pensando ad un referendum per uscire dall'Unione.

Il progetto viene pertanto abbandonato, ma solo formalmente, nella sostanza si cerca di far rientrare dalla finestra ciò che i popoli europei avevano fatto uscire dalla porta trasformando la Costituzione in un nuovo Trattato, il Trattato di Lisbona entrato in vigore nel 2009. Ma è del tutto evidente che si tratta di un Trattato imposto ai popoli.

Le istituzioni europee restano attraversate da una contraddizione di fondo. Per un verso l'Unione Europea non è uno Stato: manca infatti un soggetto unitario, un popolo europeo e manca il potere sovrano, nella sua accezione tradizionale; per l'altro verso gli organi dell'Unione Europea producono un «diritto comunitario» che è vincolante per tutti gli Stati membri. Insomma, l'Unione esercita un'autorità che sinora era riservata solo agli Stati, senza essere propriamente uno Stato. Il deficit democratico intrinseco all'Unione è tutto qui e non è stato certo risolto dal Trattato di Lisbona, il quale in buona sostanza si è limitato soltanto a rafforzare i poteri del parlamento europeo, anche se il potere di iniziativa legislativa spetta ancora alla Commissione Europea²⁴. Così lo squilibrio tra forte intergovernamentalismo e debole parlamentarismo di fatto permane. Il deficit di democrazia nasce peraltro dal fatto che in Europa non sussistono neppure le condizioni per poterlo superare. Non esiste una lingua franca comune, come in passato lo era stato il latino, e non esiste un'opinione pubblica «europea» che possa almeno far parlare di un contesto di comunicazione europeo, non esiste neppure una società civile con movimenti, forze politiche, organizzazioni non governative, che possa far pensare ad una realtà sociale transnazionale. E come se non

Grimm ha avuto il merito di sollevare il problema, ma poi non è stato del tutto conseguente (cfr. D. Grimm, 1996, 339-367, in particolare 363-364).

²⁴ Bisogna però riconoscere che il deficit democratico a livello europeo fa da *pendant* a quella crisi generale della centralità del potere legislativo che attraversa parimenti gli Stati nazionali. Tanto che vi è chi ha parlato di fine della democrazia o di post-democrazia per qualificare l'attuale situazione. Cfr. J.-M. Guéhenno, 1994 e C. Crouch, 2002.

bastasse quel sentimento di una comune appartenenza, senza il quale una unità politica non può esistere, oggi è fortemente in crisi.

Da quando è entrato in vigore il Trattato di Lisbona il tasso di sfiducia nei confronti dell'Europa e di tutte le sue istituzioni non ha fatto che crescere²⁵ e a elezioni europee avvenute, possiamo dire, parafrasando Marx, che uno spettro si aggira per l'Europa ed è lo spettro del populismo, intendendo con questo termine vago tutte quelle forze che, pur di orientamento diverso, sono accomunate da posizioni scettiche nei confronti della attuale gestione della politica comunitaria.

Come mai? Come mai, si è giunti a tanto? Come mai oggi il tasso di fiducia nei confronti delle istituzioni europee è caduto così in basso? Tanto basso da avere per la prima volta un parlamento europeo non più, come sinora in buona sostanza è stato, bipolare, i «popolari» da una parte e i «socialisti» dall'altra, ma tripolare, e dove il Terzo Polo è caratterizzato in senso decisamente euroscettico e populista? Il dato politico di fondo delle elezioni europee è che quelle che erano «terze forze» sono diventate nei loro paesi prime come l'Ukip e il FN rispettivamente in Gran Bretagna e Francia, o seconde come il M5S in Italia.

Se non si individuano le cause profonde di questo malessere, di questa sfiducia, difficilmente l'Europa potrà uscire dalla crisi in cui si trova. Anzi, la regressione europea non potrà che continuare sino a giungere ad un punto di non ritorno. Per superare *l'impasse* bisogna ripercorrere il cammino che è stato sinora percorso evidenziando i passi falsi che sono stati compiuti. È quello che tenteremo di fare nelle pagine seguenti, prima però è opportuno dar conto di una polemica che di recente ha visto contrapposti Habermas e Streeck.

²⁵ Come emerge tra l'altro da un brillante pamphlet di Hans Magnus Enzensberger, 2013.

3. Intermezzo: Streeck contra Habermas

Dopo averci propinato per anni la retorica occidentale di un astratto e assoluto universalismo, che volente o nolente annulla le differenze²⁶, Habermas dedica le sue ultime energie a riscaldare la stessa minestra con riferimento all'Europa, «una ed indivisibile», come la Santa Madre Chiesa. Beninteso, che questa Europa sia in crisi lo sa pure lui e lo scrive anche, ma senza fare alcuna autocritica rispetto al passato. L'Europa è in crisi? Sì e lui se ne esce semplicemente con «più Europa»²⁷. È come voler curare un drogato offrendogli più droga. È come lo struzzo che nasconde la testa. Non ci si vuol rendere conto che non ci troviamo più di fronte a una crisi soltanto economica, bensì a una crisi di legittimità che avvolge tutte le istituzioni europee, com'è risultato evidente dai risultati delle ultime elezioni europee.

L'ultimo libro di Habermas è stato prontamente tradotto in italiano (come tutti gli altri del resto), ma poco si è parlato in Italia della critica che gli ha mosso Wolfgang Streeck e se se ne è parlato, allora ovviamente soltanto per dare ragione a Habermas²⁸. Habermas, come si sa, appartiene alla categoria degli «intoccabili» e quindi c'è quasi da stupirsi che in Italia sia stato tradotto anche il libro di Wolfgang Streeck²⁹, che fa piazza pulita di tutte le illusioni sulla UE, quelle illusioni che da tempo Habermas continua ad alimentare. E lo fa da posizioni di «sinistra» suscitando pertanto lo sdegno del filosofo della sinistra per eccellenza (anche nostrana). L'analisi di Streeck è lucidissima e spietata nei confronti di un'Europa ormai divisa tra Stati deboli (debitori) e Stati forti (creditori) e tenuta insieme da un'entità transnazionale, l'Unione Europea, il cui unico scopo è quello di far restituire

²⁶ A titolo d'esempio si veda J. Habermas, 1998. Come aveva già evidenziato efficacemente H.M. Enzensberg: «L'universalismo non fa distinzione tra ciò che è vicino e ciò che è lontano: è assoluto e astratto (...). Dato però che tutte le nostre possibilità d'azione sono limitate, la frattura fra desiderio e realtà si fa sempre più profonda. Ben presto è oltrepassata la soglia dell'ipocrisia di fatto; l'universalismo allora si rivela una trappola morale» (H.M. Enzensberg 1994, 55).

²⁷ Cfr. J. Habermas, 2014.

²⁸ Così Corchia, 2014. Non è un caso che l'articolo si conclude con una apologia di Martin Schulz che per la sinistra sarebbe dovuto diventare il nuovo Presidente della Commissione Europea. Come sono andate le cose sta sotto gli occhi di tutti e non ha bisogno di commento.

²⁹ W. Streeck, 2013.

il debito al creditore, senza peraltro far fallire il debitore, poiché altrimenti ci rimetterebbe pure lui. Proprio questa conclusione infastidisce Habermas, che ci pone di fronte alla seguente «drammatica alternativa»:

o danneggiamo in maniera irreparabile, rinunciando all'euro, il progetto dell'Unione europea che abbiamo perseguito nel dopoguerra, oppure approfondiamo l'Unione politica – a partire dall'eurozona –, in maniera tale da dare legittimità democratica, oltrepassando le frontiere, ai trasferimenti di valuta e alla messa in comune dei debiti³⁰.

Sembra quasi che Habermas voglia porci di fronte ad un aut-aut esistenziale, kierkegaardiano: in realtà dobbiamo semplicemente iscrivere Habermas fra i fautori «senza se e senza ma» non solo dell'Unione Europea attuale ma del suo peggior prodotto: la moneta unica, che è una se non la principale causa dell'attuale crisi. Per Habermas «indietro non si torna»: sembra di sentir parlare Mario Draghi. La «seconda cosa» di cui egli parla: «trasferimenti di valuta e messa in comune dei debiti» sono solo i vaneggiamenti di un filosofo che ha ormai perso il contatto con la realtà, e con l'arroganza tipica dei dotti (la «boria dei dotti» di vichiana memoria) pensa che grazie al suo pensiero si modifichi la realtà. La politica si nutre certo di ideali, ma deve fare i conti con la durezza della realtà e chi oggi parla ancora di «solidarietà europea», dopo il massacro a cui l'Unione Europea ha sottoposto intere sue popolazioni, per difendere l'idolo di una moneta, merita solo una risposta: «Wer Solidarität sagt, will betrügen», «chi dice solidarietà vuole ingannare».

4. Un golpe europeo: l'introduzione della moneta unica

Il progetto dell'Unione europea, come è stato costruito da Maastricht in poi, va ripensato alla radice. Se vogliamo ricostruire l'Europa non basta parlare di «crescita» dopo che con le politiche di *austerity* negli ultimi anni intere popolazioni europee, tra cui quella italiana, sono state ridotte alla miseria.

³⁰ Cfr. J. Habermas, 2014, 3. Niente di nuovo rispetto a questo già detto qualche anno prima: «Con un minimo di spina dorsale politica la crisi della moneta comune può produrre quello che taluni avevano un tempo sperato da una comune politica estera europea: la consapevolezza, che vada oltre i confini nazionali, di condividere un comune destino europeo» (J. Habermas, 2011, 54). Come sono andate a finire le cose ormai è chiaro a tutti, ma non a Habermas ... *diabolicum perseverare*.

Tutti o quasi parlano oggi della necessità di superare questa fase, anche quelli che a suo tempo ce l'hanno imposta con la forza, perché non dobbiamo dimenticare che se ci troviamo in questa situazione ci sono dei responsabili e sono anche facilmente individuabili, a partire in Italia dal governo guidato da Mario Monti.

Bisogna però stare attenti a non confondere gli effetti con le cause. L'*austerità* è solo un effetto, non la causa della situazione in cui ci troviamo. In altre parole l'Euro e l'*austerità* sono due facce della stessa medaglia. La causa principale della miseria in Europa (e in particolare nei paesi mediterranei) è dovuta all'introduzione della moneta unica. Su questo molti economisti avevano per tempo messo in guardia, ma nessuno li ha ascoltati. Si potrebbero citare fior fiore di economisti a sostegno di quanto sto dicendo. Ma non è su questo punto che intendo qui insistere³¹. Mi limiterò invece a ricordare due libri specularmente opposti usciti nel 1997, dal taglio più politologico, uno di Lucio Caracciolo, intitolato, *Euro No. Non morire per Maastricht* e l'altro di Enrico Letta, intitolato *Euro sì, Morire per Maastricht*; mentre Letta vedeva nell'approdo della moneta unica «un obiettivo storico che vale i sacrifici necessari per raggiungerlo», Caracciolo, con grande preveggenza, metteva in guardia contro la frettolosa introduzione dell'Euro che «ci divide e che allontana i cittadini dall'ideale europeo»³². È stato proprio così.

Se oggi l'Europa è in crisi questo è dovuto principalmente alla creazione di una moneta realizzata con grande precipitazione e sotto forti pressioni. Una moneta senza uno Stato, un *unicum* al mondo, ma che ha costretto gli Stati europei che l'hanno adottata a privarsi della loro possibilità di incidere su una propria politica economica e di indebitarci, qualora questo sia necessario ai fini di una crescita sostenibile. Vincolati a realizzare il pareggio

³¹ R. Dornbusch, 1996, 113-124; P. Krugman, 1998; M. Feldstein, 1997, 61-72; D. Salvatore, 1997, 224-226. Una sintesi efficace delle posizioni critiche verso l'Euro di 7 Premi Nobel per l'economia si trova su scenarieconomici.it, *7 Premi Nobel (P. Krugman, M. Friedman, J. Stiglitz, A. Sen, J. Mirrless, C. Pissaredes, J. Tobin)*: «L'Euro è una patacca». Per il dibattito più recente si veda l'ebook che ho curato insieme a Alessandro Bianchi sul tema: *Apocalypse Euro*.

³² Cfr. L. Caracciolo, 1997.

di bilancio attenendosi rigorosamente a un programma stabilito dalla burocrazia di Bruxelles.

Com'è avvenuto questo processo che ha portato a far nascere l'Euro, il 1° gennaio del 1999? Dal 1997 all'entrata dell'Euro e poi, a partire dal 2008, nel momento di crisi è avvenuto a livello europeo un vero e proprio golpe che ha esautorato completamente il parlamento europeo sostituendo ad esso il Consiglio Europeo e la Commissione Europea. Con un golpe è stata introdotta la moneta unica e con un golpe permanente viene difesa ad oltranza. I Governi eletti democraticamente, così in Italia, così in Grecia, sono stati sostituiti in brevissimo tempo con Governi «tecnici» per difendere una moneta, trasformata in feticcio. Il risultato è stato che la moneta invece di «unire» i popoli ha prodotto l'effetto opposto. L'Unione si è trasformata in un luogo in cui Stati «creditori» si contrappongono a Stati «debitori», e per costringere questi ultimi a rovinose politiche di austerità si è persino provveduto a sostituire i loro governi, eletti democraticamente con governi fantoccio. Questo è stato oggettivamente il significato politico del governo Monti³³. Qui però vorrei richiamare l'attenzione su un altro aspetto, poiché se è vero che in Italia la moneta è stata salvata con un colpo di Stato, è altrettanto vero che essa è stata introdotta con un golpe a livello europeo.

La tesi è molto forte e per la verità non è neppure mia: mi limito a riprenderla da un grande giurista e politico, Giuseppe Guarino, che ha fatto un'analisi accurata, direi puntigliosa di ciò che era contenuto nel Trattato di Maastricht e di come, questo, peraltro criticabile, Trattato sia stato violato da un Regolamento successivo, il 1466/97, con il quale il Consiglio Europeo, su proposta della Commissione Europea, ha imposto un'accelerazione che ha portato all'introduzione dell'Euro, senza neppure rispettare quanto previsto dal Trattato di Maastricht³⁴.

Al di là di tutta la retorica europeista, quel Trattato, con il quale si costituiva l'Unione Europea, nasceva dall'implosione dell'Unione Sovietica (1989-1991), che aveva creato le condizioni per l'annessione della Germania

³³ Cfr. P. Becchi, 2014.

³⁴ Cfr. G. Guarino, 2014, 31-99.

«democratica» a quella federale³⁵. La Francia temeva una sua marginalizzazione nel contesto geopolitico europeo, a tutto vantaggio di una Germania sempre più potente. Da qui l'idea di «europeizzare» la Germania con un nuovo Trattato (appunto il Trattato di Maastricht del 1992) e di spingere l'Europa verso un'unione economica e monetaria. «Maastricht», dal punto di vista politico, non è stato altro che il prezzo che Kohl ha dovuto pagare a Mitterrand per la riunificazione della Germania. E in cambio Kohl ha avuto come contropartita – l'economista Nino Galloni lo ha mostrato con grande efficacia – la deindustrializzazione dell'Italia³⁶.

Questo scambio franco-tedesco (del tutto a nostro svantaggio) è stato ammantato di spirito europeista, ma è stato guardato con diffidenza dai cittadini europei, i quali dove hanno potuto, inizialmente hanno persino espresso contrarietà al Trattato di Maastricht e dove questo è stato approvato, come in Francia, la maggioranza è stata davvero esigua. Significativi sono poi i casi dell'Irlanda e della Danimarca, quasi «costretti» a dire «sì» con un secondo referendum, dopo che il primo aveva bocciato il Trattato. Insomma, tutto si potrà dire tranne che quel Trattato sia stato accolto con entusiasmo dai popoli europei³⁷.

Il Trattato di Maastricht prevedeva peraltro quanto segue:

La Comunità ha il compito di promuovere, mediante l'instaurazione di un mercato comune e di un'unione economica e monetaria e mediante l'attuazione delle politiche e delle azioni comuni di cui agli articoli 3 e 3 A, uno sviluppo armonioso ed equilibrato delle attività economiche nell'insieme della Comunità, una crescita sostenibile, non inflazionistica e che rispetti l'ambiente, un elevato grado di convergenza dei risultati economici, un elevato livello di occupazione e di protezione sociale, il miglioramento del tenore e della qualità della vita, la coesione economica e sociale e la solidarietà tra gli Stati membri (Art. 2).

Anche se il Trattato indicava non pochi vincoli (i parametri del 3%, del 60% del PIL, rispettivamente riguardo all'indebitamento annuo e al debito pubblico totale erano già presenti), va aggiunto che essi erano temperati dalla necessità di tener conto della diversità degli Stati membri e dalla

³⁵ Cfr. V. Giacché, 2014.

³⁶ Cfr. N. Galloni, 2012.

³⁷ Tra le critiche più spietate vanno segnalate in Italia quelle di Ida Magli, 1997 e 2011⁴.

necessità di raggiungere tra di essi un grado sufficiente di omogeneità, onde evitare per così dire che i più forti avessero la meglio sui più deboli. Ciò che maggiormente conta è che per il Trattato sono gli Stati membri che «attuano la loro politica economica allo scopo di contribuire alla realizzazione degli obiettivi della Comunità» (art. 102 A), obiettivi definiti proprio dall'art. 2 sopra citato. In situazioni eccezionali non si escludeva persino l'indebitamento oltre i limiti previsti quando questo sia frutto di investimenti produttivi. L'articolo 104 C, al primo comma, infatti recita: «Gli Stati membri devono evitare disavanzi pubblici eccessivi», ma si dovrà tener conto «dell'eventuale differenza tra il disavanzo pubblico e la spesa pubblica per gli investimenti» (art. 104 C, 3° comma)³⁸. Sembrerebbero disposizioni alquanto ragionevoli e prudenti. Di più, nonostante i continui riferimenti all'economia di mercato e ai principi su cui essa si fonda (libera iniziativa privata, libertà d'impresa, mercato aperto) il Trattato si proponeva l'obiettivo di una crescita sostenibile, vale a dire compatibile con l'ambiente, che gli Stati membri avrebbero dovuto realizzare dotandosi di «adeguate politiche economiche tali da assicurare un elevato livello di occupazione», benessere sociale, qualità della vita e «solidarietà tra gli Stati membri».

Il Trattato però prevedeva altresì (art. 103, 5° comma) la possibilità, da parte del Consiglio, di «adottare le modalità della procedura di sorveglianza multilaterale» del coordinamento delle politiche economiche. Ed è così che agli inizi di luglio del 1997 venne predisposto dal Consiglio Europeo, su proposta della Commissione Europea, un Regolamento (n. 1466/97 «Regolamento per il rafforzamento della sorveglianza della posizione di bilancio nonché della sorveglianza e del coordinamento delle politiche economiche»), con entrata in vigore il 1° luglio 1998. A Guarino non è sfuggito, quello che ahimè è sfuggito a molti giuristi, e cioè che questo Regolamento, pur presentandosi nella forma in continuità con il Trattato, lo

³⁸ Art. 104 C, 3° comma: «Se uno Stato membro non rispetta i requisiti previsti da uno o entrambi i criteri menzionati, la Commissione prepara una relazione. La relazione della Commissione tiene conto anche dell'eventuale differenza tra il disavanzo pubblico e la spesa pubblica per gli investimenti e tiene conto di tutti i fattori significativi, compresa la posizione economica e di bilancio a medio termine dello Stato membro». Va sottolineato che il suddetto articolo è stato recepito dal Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea (TFUE) all'art. 126.

stravolge completamente. Ed un Regolamento non può mai modificare un Trattato. Un Trattato può essere modificato soltanto da un altro Trattato.

Centrale nel Regolamento citato non è più il conseguimento dello «sviluppo armonioso ed equilibrato» fra gli Stati membri, che si sarebbe dovuto realizzare con il loro coinvolgimento. La moneta unica, inizialmente posta al termine di un processo che avrebbe dovuto armonizzare le diverse economie dei singoli Paesi, viene ora presentata come l'obiettivo primario. Per realizzarlo ciò che conta è soltanto il pareggio di bilancio: «l'obiettivo a medio termine di una situazione di bilancio della pubblica amministrazione, con un saldo prossimo al pareggio» (art. 2, lettera a) e il compito del Consiglio diventa quello di controllare che tale obiettivo venga realizzato. Insomma, per il Trattato di Maastricht la moneta unica avrebbe dovuto adeguarsi alla realtà, per il Regolamento successivo invece vale l'inverso: è infatti la realtà a doversi adeguare alla moneta unica. Ecco perché Guarino ha parlato di «colpo di Stato»³⁹, ma poiché uno Stato europeo non esiste, più che un colpo di Stato si è trattato di un golpe contro gli Stati membri, che si sono trovati privati di qualsiasi possibilità di incidere sulla politica economica nazionale, obbligati a realizzare il pareggio di bilancio a breve termine. Se è vero che la democrazia consiste nel potere dei cittadini di incidere sulla politica economica del proprio Paese, ebbene dobbiamo ricordare che l'introduzione dell'Euro, per il modo in cui è avvenuto, ha violato la democrazia degli Stati che l'hanno accettato.

Chi sono in Italia i responsabili di questo golpe che ha avuto come conseguenza l'imposizione della moneta unica, in disprezzo persino dei Trattati europei? In Italia dal 1996 al 1998 il governo era guidato da Romano Prodi (seguito da Massimo D'Alema e Giuliano Amato). Nel 1999 Prodi diventa Presidente della Commissione Europea (dopo che la Commissione presieduta da Santer, che aveva approvato il Regolamento citato, era stata costretta alla dimissioni a causa di uno scandalo, per la verità rimasto poco chiaro nei suoi contorni). Mario Monti che faceva parte di quella

³⁹ «Il 1.1.1999 un colpo di Stato è stato effettuato in danno degli Stati membri, dei loro cittadini e dell'Unione» (G. Guarino, 2014, 40, corsivo dell'autore). Fa da *pendant* sociologico l'analisi di Gallino che nel suo ultimo libro parla di una involuzione politica della UE vittima dello strapotere della finanza. Cfr. L. Gallino, 2013.

Commissione viene riconfermato da D'Alema in quella successiva. Del governo Prodi faceva parte, come ministro del Tesoro, Carlo Azeglio Ciampi. I nomi indicati ebbero, a vario titolo, un ruolo nell'approvazione del Regolamento citato, un Regolamento che con un colpo di mano ha imposto un'accelerazione alla moneta unica, senza neppure tener conto delle prudenti indicazioni previste dal Trattato di Maastricht.

Cosa ha spinto a questa accelerazione verso la moneta unica? Un mercato unico, con una moneta unica consentiva il maggior livello di riproduzione del capitale: Marx avrebbe risposto così e non avrebbe avuto tutti i torti. Così l'Europa si è trasformata nell'Euro, in un progetto esclusivamente monetario, al servizio delle oligarchie finanziarie, del tutto in linea con il capitalismo neoliberalista imperante. Al posto dell'Europa dei cittadini, l'Europa della BCE, che indipendentemente da qualsiasi controllo politico vigila sul funzionamento della moneta unica.

È evidente che per poter portare a termine questo progetto dovevano essere esautorati proprio gli Stati nazionali, considerati ancora troppo difensori di identità locali e particolaristiche. Per indebolirli occorreva privarli anzitutto della loro sovranità monetaria e creare un'entità ibrida transnazionale che potesse controllarli dall'alto⁴⁰. Questa è l'Unione Europea: un regime transnazionale il cui unico compito è quello di consolidare un mercato europeo in grado di competere in un mercato globalizzato. Gli Stati nazionali, con la necessità di difendere gli interessi di singoli popoli, sono ormai un ostacolo alla sempre più rapida avanzata della colonizzazione capitalistica.

Qualcuno potrà obiettare che sto facendo discorsi da «vecchia sinistra» anticapitalistica e comunista. L'apparenza inganna: uno dei maggiori filosofi politici della seconda metà del Novecento, di orientamento *liberal*, afferma le stesse cose. Così si esprime John Rawls nel 1998, in uno scritto che abbiamo già richiamato:

Un ampio mercato aperto che includa tutta Europa rappresenta l'obiettivo delle grandi banche e della classe capitalista, il cui principale obiettivo è

⁴⁰ Per una ricostruzione giuridica con specifica attinenza al nostro paese cfr. L. Barra Caracciolo, 2013.

semplicemente quello di realizzare il più alto profitto. L'idea di crescita economica progressiva e indeterminata caratterizza perfettamente questa classe. Quando parlano di redistribuzione, lo fanno di solito in termini di redistribuzione a gocciolamento. Il risultato a lungo termine di questa politica economica – già in atto negli Stati Uniti – conduce a una società civile travolta da un consumismo senza senso. Non posso credere che ciò è quanto desiderate⁴¹.

5. I nuovi Trattati a sostegno dell'Euro

È andata persino peggio di quanto prefigurato da Rawls, al posto della crescita, l'austerità, al posto di un «consumismo senza senso» una miseria senza senso. E la principale causa di questa miseria è la moneta unica, una moneta che è stata introdotta con un golpe bypassando l'unico organo che detiene un briciolo di legittimità democratica e cioè il parlamento europeo, e che ora viene difesa ad oltranza, costi quel che costi, come si trattasse di un processo fisiologicamente irreversibile.

Infatti la gestione della moneta unica durante la crisi che persiste tuttora ha esautorato, pressoché completamente, il diritto comunitario. Tanto il cosiddetto Fiscal Compact (ovverossia il Trattato di Stabilità) quanto il MES (il Meccanismo Europeo di Stabilità), che sono i due strumenti con i quali si è deciso di affrontare la crisi dell'Euro, sono infatti Trattati di diritto internazionale e non di diritto comunitario.

Perché si è deciso di optare per questa strada? La risposta non è difficile. È del tutto evidente la volontà di gestire in modo tecnocratico la crisi, riservando al parlamento europeo e a quelli nazionali un ruolo meramente ancillare. Fiscal Compact e MES sono Trattati imposti dal Consiglio europeo, vale a dire da una istituzione formata dai capi di Stato o di governo di tutti gli Stati membri, istituzione nella quale la Germania svolge il ruolo del protagonista, come si è dimostrato di recente con la decisione imposta al Consiglio da Angela Merkel della candidatura di Juncker alla Presidenza della Commissione europea.

⁴¹ J. Rawls – P. van Parijs, 2012, 214.

Questo organo, pur non esercitando funzioni legislative, concorre – così stabilisce il Trattato di Lisbona – a dare all’Unione gli impulsi necessari al suo sviluppo, definendone l’indirizzo politico. La forte legittimazione che gli proviene dai capi dei governi eletti che lo formano è pagata con la carente legittimità delle sue risoluzioni, che sono sottratte dal controllo delle altre istituzioni europee. Se dovessimo fare un raffronto con le istituzioni del passato, potremmo dire che questo organo, quantunque collegiale, assomiglia molto al ruolo che aveva la monarchia nel primo costituzionalismo del XIX secolo. Questa è l’Unione Europea oggi, non dimentichiamolo. L’Unione non ha ancora abolito gli Stati nazionali, ma ne ha già modificato la natura. Essi ormai si distinguono soltanto sulla base di un criterio economico: quello del debito e del credito. Abbiamo così da una parte Stati «debitori» e dall’altra Stati «creditori» e la guerra non si fa più con le armi, ma a colpi di spread e con le politiche di *austerità*.

La crisi attuale non deriva, come solitamente si pensa, dall’elevato debito pubblico, ma dagli squilibri nella bilancia dei pagamenti dei Paesi che hanno adottato l’Euro⁴². Per rendersene conto è sufficiente il semplice raffronto della bilancia dei pagamenti prima e dopo l’introduzione dell’Euro. Dopo l’introduzione della moneta unica l’Italia, insieme agli altri Paesi del Sud, ha presentato crescenti disavanzi di parte corrente, mentre la cosa opposta si è verificata nei Paesi nordici e in particolare in Germania. I disavanzi sono stati coperti con l’afflusso di capitali nella forma di acquisti di titoli pubblici da parte dei Paesi arricchiti dall’introduzione dell’Euro. È in questo modo che gli Stati del Nord sono diventati «creditori» e quelli del Sud «debitori» e costretti a sopportare costi sociali enormi per ripagare il loro debito. Questo debito è infatti detenuto da Stati «stranieri» (cheché facciano parte dell’Unione Europea) ed è sufficiente una caduta di fiducia nella solvibilità di un Paese per provocarne il default. È quello che stava verificandosi in Italia nella seconda metà del 2011: la diffusa sfiducia dei mercati nei confronti del nostro Paese per un verso e la possibilità dell’uscita dell’Italia dall’Euro ventilata dal Governo Berlusconi ha provocato la fine del suo governo e la formazione del Governo Monti che ha avuto il solo scopo di far applicare nel nostro Paese la politica di *austerità* decisa dal Consiglio Europeo. Il Fiscal

⁴² Cfr. al riguardo A. Bagnai, 2012. Del medesimo autore si veda ora A. Bagnai, 2014.

Compact è stato approvato il 2 marzo 2012 dal suddetto Consiglio, senza che neppure fosse stato consultato il parlamento europeo. Sulla base di quella decisione l'Italia (Stato «debitore») ha firmato la resa incondizionata alla Germania (Stato «creditore») introducendo prima, nell'aprile 2012, in Costituzione l'obbligo di pareggio del bilancio (modificando l'art. 81 della Costituzione) e poi, nel luglio del medesimo anno, approvando a larghissima maggioranza il Fiscal Compact (solo la Lega votò contro). Nel caso della modifica della Costituzione la maggioranza «bulgara» conseguita ha persino evitato il ricorso, in questi casi previsto, al referendum confermativo. Neppure su questo hanno consentito al popolo italiano di esprimersi.

Da quei giorni la nostra costituzione materiale è già di fatto mutata: l'Italia non è più una Repubblica democratica fondata sul lavoro, ma un regime fondato sull'Euro e sul pareggio di bilancio. La democrazia è diventata una «democrazia di facciata».

Un progetto democratico per l'Europa può prendere le mosse soltanto dalla decisa opposizione contro il Fiscal Compact e il MES che è strettamente connesso al Patto di Stabilità. Se l'Italia intendesse recedere dal Fiscal Compact, tuttavia, non sarebbe sufficiente riferirsi all'Unione Europea, poiché come già si è detto, non si tratta di un Trattato di diritto comunitario. Si può però recedere dai Trattati, anche unilateralmente, sulla base della Convenzione di Vienna sul Diritto dei Trattati del 23 maggio 1969 e per farlo basta solo la volontà politica. I motivi a cui ci si può richiamare sono molteplici, a partire dall'eccessiva onerosità delle prestazioni richieste e la concreta impossibilità di mantenere gli accordi presi; tutto ciò è espressamente previsto dagli artt. 60 e sgg. della Convenzione di Vienna. L'obbligo di pareggio di bilancio e il rientro dal debito nella modalità previste dal Trattato di Stabilità (ricordiamolo: il debito italiano dovrebbe essere ridotto, entro un ventennio, al 60% del PIL) sono per l'Italia attualmente insostenibili e dunque recedere dal Trattato sarebbe la decisione più ovvia da prendere nell'interesse del Paese.

È tuttavia sufficiente recedere dal Trattato di Stabilità per abrogare ciò che esso contiene? Purtroppo la risposta è no! Recedere da quel Trattato appellandosi alla Convenzione di Vienna non è sufficiente, perché il Trattato

fa rinvio ad alcuni regolamenti comunitari che resterebbero comunque in vigore. L'art. 4 del Trattato di Stabilità è formulato nel modo seguente:

Quando il rapporto tra debito pubblico e il prodotto interno lordo di una parte contraente supera il valore di riferimento del 60% di cui all'art. 1 del protocollo (n. 12) sulla procedura per i disavanzi eccessivi, allegato ai trattati dell'Unione Europea, tale parte contraente opera una riduzione ad un ritmo di un ventesimo all'anno secondo il disposto dell'articolo 2 del regolamento (CE) n. 1467/97 del Consiglio, del 7 luglio 1997, per l'accettazione e il chiarimento delle modalità di attuazione della procedura per i disavanzi eccessivi, come modificato dal regolamento (UE) n. 1177/2011 del Consiglio, dell'8 novembre 2011. L'esistenza di un disavanzo eccessivo dovuto all'inosservanza del rientro del debito sarà decisa in conformità con la procedura di cui all'articolo 126 del trattato sul funzionamento dell'Unione europea.

Ho voluto riportare l'articolo integralmente per svelare la trappola che contiene. I due regolamenti comunitari citati restano, in quanto precedenti antecedenti, in vigore, anche se l'Italia dovesse unilateralmente recedere dal Trattato di Stabilità. Ecco perché è importante che nel parlamento europeo le forze dell'opposizione sollevino la questione della legittimità di quei regolamenti. E non è difficile sollevare il problema poiché non solo il Trattato di Maastricht, ma anche quelli successivi, ed in particolare il Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea, che consente di fare cose (ad esempio lo sfioramento del 3%) che i regolamenti e da ultimo il Fiscal Compact vietano. L'art. 126 del Trattato sul funzionamento dell'Unione Europea prevede esplicitamente un indebitamento annuo superiore al 3%, qualora esso sia «solo eccezionale e temporaneo». E questo significa che ciascun Stato membro ha il diritto d'indebitarsi quando, ad esempio, decida di attuare una politica di investimenti realizzabile solo con un aumento della spesa pubblica. Insomma, non solo l'Euro è stato introdotto con un golpe, ma i trattati stipulati per difenderlo sono incompatibili con i trattati europei.

6. Conclusioni

Qualche parola di conclusione. L'Unione Europea è nata per limitare la potenza della Germania dopo la sua riunificazione, l'Euro faceva parte di quel progetto, ma per il modo in cui è stato costruito, senza prima realizzare

le condizioni materiali che avrebbero potuto sostenerlo, ha finito, per una sorta di quelle ironie che nella storia sono tutt'altro che infrequenti, per creare un grande vantaggio proprio a quello Stato di cui si voleva limitare il potere. Invece di europeizzare la Germania, si è finito per «germanizzare» l'Europa. Invece di unire i popoli, la moneta unica ha provocato la loro divisione. L'Euro non è stato solo uno dei più clamorosi errori della storia economica mondiale, ma altresì un fallimento sotto il profilo politico. Si è trattato di un esperimento fallito politicamente, prima ancora che economicamente. Bisognerebbe avere il coraggio di prenderne atto e agire di conseguenza. Del resto le unioni monetarie non sono necessariamente destinate a durare in eterno; se ci si rende conto che non funzionano, bisogna trovare il modo per uscirne, con la consapevolezza che uscirne non sarebbe la fine del mondo. La moneta unica sta facendo la stessa fine della Costituzione europea. Come i popoli hanno rigettato quella costituzione, così ora stanno rigettando quella moneta. Certo, come la Costituzione è stata trasformata in Trattato, così si sta facendo di tutto per salvare l'Euro. E così l'Euro continua a sopravvivere, ma ciò va a scapito dei singoli Paesi che hanno aderito all'unione monetaria, i quali così facendo hanno perso il loro potere di incidere nel destino della loro economia e si trovano imprigionati dentro un sistema dal quale sembra impossibile uscire.

In effetti le procedure di «exit» previste dal Trattato di Lisbona regolano in modo esplicito, all'art. 50, l'uscita dell'Unione Europea, ma non contengono alcuna disposizione riguardo all'eventuale recesso dall'unione monetaria. Sembra quasi che una volta entrati in essa non se ne possa più uscire, se non uscendo anche dall'Unione Europea. In materia di diritto dei trattati rilevano però in generale le disposizioni contenute nella già richiamata Convenzione di Vienna e la suddetta Convenzione agli artt. 60 e seguenti consente il recesso qualora si verifichi una condizione di «sopravvenuta eccessiva onerosità» dei vincoli che l'unione monetaria sta imponendo al nostro Paese.

Torniamo al mito da cui siamo partiti. Uno dei figli generati da Europa con il toro divino era Minosse, la cui moglie fu presa a sua volta da una folle passione per un toro bianco e con lui generò il Minotauro, un mostro mezzo uomo e mezzo toro, che viveva richiedendo continui sacrifici umani. Ebbene

con l'Euro è proprio questo mostro che abbiamo generato. Se vogliamo evitare che venga distrutta l'Europa, se vogliamo ripensare la nostra del tutto peculiare origine, la prima cosa che dobbiamo fare è rinchiudere il Minotauro nel labirinto di Cnosso, nella speranza che prima o poi un nuovo Teseo lo affronti e lo uccida. Ma anche questo da solo non basta.

La crisi dell'esistenza europea travalica la sua moneta e solo due sbocchi sono possibili: il tramonto dell'Europa o la sua rinascita. E la rinascita - contrariamente a quanto oggi molti pensano - non dipende dalla sua unificazione politica. La storia infatti ha dimostrato una cosa: l'Europa è formata da popoli con tradizioni che li contraddistinguono, da Stati territoriali con ordinamenti giuridici peculiari, da società che restano eterogenee, da cittadini che pur riconoscendosi in alcuni valori comuni hanno stili di vita diversi. Senza *Ortung*, schmittianamente, non c'è *Ordnung*. Il tentativo di omologare, di omogenizzare tutto, potrà pure essere un sogno per il capitalismo neoliberalista, ma è diventato un incubo per i cittadini europei. La salvezza dell'Europa dipende dal recupero della sua origine spirituale. Come avevano già intuito, con accenti diversi, Husserl e Heidegger in due conferenze, pressoché coeve⁴³, l'«Europa spirituale» nasce in Grecia e liberandosi «dall'influsso asiatico». Uccidendo, come si sta facendo, il Paese dove nacque la democrazia e la filosofia distruggiamo le nostre origini e con esse quello che ci ha contraddistinto nella storia del mondo⁴⁴. Quanto dolore dovranno ancora sopportare i cittadini europei prima che l'Europa capisca che il suo futuro non sta nell'unificazione forzata, bensì nel

⁴³ «L'Europa spirituale ha un luogo di nascita. Non parlo di un luogo geografico, di un paese, per quanto anche questo senso sia legittimo; parlo di una nascita spirituale che è avvenuta in una nazione, o meglio per merito di singoli uomini e di singoli gruppi di uomini di questa nazione. Questa nazione è l'antica Grecia del VII e del VI secolo a.C» (E. Husserl, "fine citazione" 1961, 334) e: «... il suo futuro si identifica con un aut-aut: o la salvezza dell'Europa o la sua distruzione. La possibilità della salvezza, però, richiede una duplice condizione: 1) la preservazione dei popoli europei dall'influsso asiatico; 2) il superamento del loro proprio sradicamento e della loro frammentazione» (M. Heidegger, 1999, 21). Non va peraltro qui sottaciuto che la seconda condizione mostra una convergenza con la mitologia germanica. Sono ora i Tedeschi a doversi fare carico dell'idea di Europa in funzione antirusa e antiamericana.

⁴⁴ Vedremo ora se Tsipras, che ha vinto le ultime elezioni politiche, riuscirà a cambiare qualcosa in Grecia. Difficile però che possa farlo se, come sembra, non intende prendere in considerazione l'uscita dalla gabbia dell'euro.

riconoscimento di se stessa come un mosaico che attrae per la bellezza di tasselli di diversa natura e colore che lo compongono?

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BAGNAI Alberto, 2012, *Il tramonto dell'Euro. Come e perché la fine della moneta unica salverebbe democrazia e benessere in Europa*. Imprimatur editore, Reggio Emilia.

BAGNAI Alberto, 2014, *L'Italia può farcela. Equità, flessibilità, democrazia. Strategie per vivere nella globalizzazione*. Il Saggiatore, Milano.

BALIBAR Étienne, 2003, *L'Europe, L'Amérique, la guerre. Réflexion sur la médiation européenne*. La découverte, Paris.

BARRA CARACCILO Luciano, 2013, *Euro e (o?) democrazia costituzionale. La convivenza impossibile tra Costituzione e Trattati europei*. Dike, Roma.

BECCHI Paolo, 2014, *Colpo di Stato permanente. Cronache degli ultimi tre anni*. Marsilio, Venezia.

BECCHI Paolo, CUNICO Gerardo e MEO Oscar (a cura di), 2005, *Kant e l'idea di Europa*. Il Melangolo, Genova.

CACCIARI Massimo, 2003, *Geofilosofia dell'Europa*. Adelphi, Milano.

CARACCILO Lucio, 1997, *Euro No. Non morire per Maastricht*. Laterza, Roma-Bari.

CATTANEO Carlo, 1972, *Il 1848 in Italia*, Einaudi, Torino.

CHABOD Federico, 1961, *Storia dell'idea di Europa*. Laterza, Bari.

CORCHIA Luca, 2014, «La disputa tra Habermas e Streeck sulla sinistra e il futuro dell'Europa». In *Resetdoc*, www.resetdoc.org.

COUDENHOVE-KALERGI Richard Nikolaus, 1964, *Storia di Paneuropa*. Nuova Editrice, Milano.

COUDENHOVE-KALERGI Richard Nikolaus, 1997, *Paneuropa*. Il Cerchio, Rimini.

CROUCH Colin, 2002, *Postdemocrazia*. Laterza, Roma-Bari.

DE GIOVANNI Biagio, 2004, *La filosofia e l'Europa moderna*. Il Mulino, Bologna.

DORNBUSCH Rudi, 1996, «Euro fantasies». In *Foreign Affairs*, vol. 75, n. 5, 113-124.

ENZENSBERGER Hans Magnus, 1994, *Prospettive sulla guerra civile*. Einaudi, Torino.

ENZENSBERGER Hans Magnus, 2013, *Il mostro buono di Bruxelles, ovvero l'Europa sotto tutela*. Torino, Einaudi (ed. or. *Sanftes Monster Brüssel oder die Entmündigung Europas*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2011).

FELDSTEIN Martin, 1997, «EMU and international conflict». In *Foreign Affairs*, vol. 76, n. 6, 61-72.

GALLINO Luciano, 2013, *Il colpo di Stato di banche e governi. L'attacco alla democrazia in Europa*. Einaudi, Torino.

GALLONI Nino, 2012, *Chi ha tradito l'economia italiana*. Editori Riuniti University Press, Roma.

GIACCHÉ Vladimiro, 2014, *Anschluss. L'annessione. L'unificazione della Germania e il futuro dell'Europa*. Imprimatur editore, Reggio Emilia.

GRIMM Dieter, 1996, *Una costituzione per l'Europa?* In *Il futuro della costituzione*, a cura di Gustavo Zagrebelsky, Pier Paolo Portinaro e J. Luther. Einaudi, Torino.

GUARINO Giuseppe, 2014, *Cittadini europei e crisi dell'euro*. Editoriale Scientifica, Napoli.

GUÉHENNO Jean-Marie, 1994, *La fine della democrazia*. Garzanti, Milano.

HABERMAS Jürgen, 1998, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*. Feltrinelli, Milano.

HABERMAS Jürgen, 1999, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*. Feltrinelli, Milano 1999.

HABERMAS Jürgen, 2011, *Il ruolo dell'intellettuale e la causa dell'Europa*. Laterza, Roma-Bari.

HABERMAS Jürgen, 2014, *Nella spirale tecnocratica. Un'arringa per la solidarietà europea*. Laterza, Roma-Bari.

HAY Denys, 1957, *Europe. The Emergence of an Idea*. Edinburgh University Press, Edinburgh.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 1999, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini. Laterza, Roma-Bari.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, 2000, *Enciclopedia delle Scienze filosofiche in compendio* (con le aggiunte), vol. III, *Filosofia dello spirito*, a cura di A. Bosi. Utet, Torino.

HEIDEGGER Martin, 1999, *L'Europa e la filosofia tedesca*. In HEIDEGGER Martin e GADAMER Hans-Georg, *L'Europa e la filosofia*. Marsilio, Venezia.

HUME David, 1974, *Della nascita e del progresso delle arti e delle scienze*. In *Saggi e Trattati morali, letterari, politici e economici*, a cura di M. Dal Pra e E. Ronchetti. Utet, Torino.

HUSSERL Edmund, 1996, *La crisi dell'umanità europea e la filosofia*, 330-360. In *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Il Saggiatore, Milano.

KRUGMAN Paul, 1998, *The euro: beware of what you wish for*, in <http://web.mit.edu/krugman/www/euronote.html>.

LE GOFF Jacques, 2003, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*. Laterza, Roma-Bari.

LE GOFF Jacques, 2014, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?*. Seuil, Paris.

LETTA Enrico, 1997, *Euro Sì. Morire per Maastricht*. Laterza, Roma-Bari.

LOPEZ Roberto S., 1966, *La nascita dell'Europa*. Einaudi, Torino.

LOSURDO Domenico, 1983, *Hegel, questione nazionale, restaurazione: presupposti e sviluppi di una battaglia politica*, Università degli Studi di Urbino, Urbino.

MAGLI Ida, 1997, *Contro l'Europa*. Bompiani, Milano.

MAGLI Ida, 2011⁴, *La dittatura europea*. Rizzoli, Milano.

MARINI Giuliano, 2007, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, a cura di N. De Federicis e M.C. Pivatolo. Laterza, Roma-Bari.

MAZZINI Giuseppe, 1997, *Pensieri sulla democrazia in Europa*, a cura di S. Mastellone. Milano, Feltrinelli.

MEINECKE Friedrich, 1997, *L'idea della ragion di Stato moderna*, Firenze, Sansoni.

NEGRI Antonio, 2003, *L'Europa e l'Impero. Riflessioni su un processo costituente*. Manifesto libri, Roma.

NOVALIS, 1993, *La cristianità ovvero l'Europa*. In *Opera filosofica*, II, a cura di F. Desideri. Einaudi, Torino.

PROUDHON Pierre-Joseph, 1959, *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Rivière, Paris.

RAWLS John e VAN PARIJS Philippe, 2012, «Dialogo sull'Europa». *MicroMega*, 3, 197-220 (ed. or. «Three Letters on The Law of Peoples and the European Union». *Revue de philosophie économique*, 8, 2003, 7-20).

ROBBINS Lionel, 1944, *Le cause economiche della guerra*. Einaudi, Torino.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1970, *Considerazioni sul governo di Polonia*. Utet, Torino.

SALVATORE Dominick, 1997, «The common unresolved problems within EMS an the EMU». In *American Economic Review*, vol. 87, n. 2, 224-226.

SANTORO Italice e CECCUTI Cosimo, 2011, *Europa e Stati Uniti nella nuova Governance globale*. Edizioni Polistampa, Firenze.

SCHMITT Carl, 1991, *Il nomos della terra*, trad. it. di E. Castrucci. Adelphi, Milano.

SPINELLI Altiero, 1984, *Come ho tentato di diventare saggio. Io, Ulisse*. Il Mulino, Bologna.

STREECK Wolfgang, 2013, *Tempo guadagnato. La crisi rinviata del capitalismo democratico*. Feltrinelli, Milano.

TODOROV Tzvetan, 2007, *Lo spirito dell'illuminismo*. Garzanti, Milano.

ZAGREBELSKY Gustavo, PORTINARO Pier Paolo e LUTHER Jorg (a cura di), 1996, *Il futuro della Costituzione*. Einaudi, Torino.