



Politica.eu

NUMERO 2 – DICEMBRE 2016

INDICE

EDITORIALE	2
STUDI E RICERCHE	
LA SFIDA DELL'IMMIGRAZIONE ALLA TENUTA DELLE DEMOCRAZIE OCCIDENTALI FABIO CIARAMELLI	6
MISERICORDIA E PENSIERO. UN PERCORSO NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA GIUSEPPE FIDELIBUS	19
L'EUROPA E GLI ALTRI EUGENIO MAZZARELLA	40
UMANESIMO E ANTIUMANESIMO NELLE SOCIETÀ DEMOCRATICHE CONTEMPORANEE. L'ANIMA UMANISTICA DELLA DEMOCRAZIA VITTORIO POSSENTI	51
PAGINE LIBERE	
LO STARETS D'OCCIDENTE STEFANO CAPRIO	70
ANTROPOLOGIA E MODERNITÀ. LE LEZIONI GIAPPONESI DI LÉVI-STRAUSS TRA FILOSOFIA, DIRITTI DELL'UOMO E COMUNICAZIONE GIUSEPPE DI PALO	77
LA RÉPUBLIQUE CENTRAFRICAINE ENTRE RICHESSE ET MISÈRE. L'IMPACT POLITICO- ÉCONOMIQUE DE LA MONDIALISATION GABIN-ERIC M'BIKA	85
DEMOCRAZIA, EUROPA, POPULISMO. RIFLESSIONI A PARTIRE DA <i>CIÒ CHE RESTA</i> DELLA DEMOCRAZIA DI GEMINELLO PRETEROSSÌ MATTEO SANTARELLI	120

EDITORIALE

2016: LE SORPRESE DELLA DEMOCRAZIA

Il secondo anno dell'avventura di «Politica.eu» si chiude con un numero che ha come filo conduttore la «tenuta» della democrazia occidentale nell'attuale contesto politico, economico ed istituzionale. I principali avvenimenti politici del 2016, sia a livello internazionale (referendum sulla Brexit ed elezioni presidenziali americane), sia a livello italiano, con l'esito del referendum costituzionale del 4 dicembre, hanno acuito le incrinature che ormai da anni si possono osservare, soprattutto in Europa e nel mondo cosiddetto Occidentale.

Da che cosa è messa in discussione tale tenuta? Anzitutto da una crisi di identità degli attori democratici e della stessa democrazia, determinata da una debolezza dei suoi presupposti sostanziali e dalla scarsa condivisione degli stessi; la crisi irreversibile dell'illusione «proceduralista» e «relativista» circa il fondamento ed il collante delle società democratiche fa emergere ancora una volta la «lungimiranza» della celebre osservazione, ormai risalente, di Ernst Böckenforde¹, che riecheggia nei due articoli di Fabio Ciaramelli e di Matteo Santarelli, impostati a partire dalle riflessioni di Geminello Preterossi su *Ciò che resta della democrazia* (2015).

Ma forse c'è di più, come nota nel suo saggio Vittorio Possenti: non basta recuperare il senso della storia ed il valore della tradizione, con tutta la sua ricchezza anche valoriale ed istituzionale; occorre anche riprendere il senso di una antropologia fondativa, oltre che della convivenza sociale, anche delle istituzioni e del diritto; il senso della necessaria «anima umanista della democrazia» consiste proprio in questo.

Come già ricordato, il 2016 è stato l'anno delle sorprese: dalle elezioni americane, al referendum sulla Brexit fino al referendum italiano (in misura minore...) si possono riscontrare due fenomeni ricorrenti: da un lato lo scollamento fra le previsioni – e il maggioritario supporto delle élites dominanti e dei mass media tradizionali – e gli effettivi esiti, dall'altra la significativa partecipazione popolare. Quest'ultima si è comunque

¹ «Si pone così di nuovo, e nel suo nucleo vero e proprio, la questione delle forze unificatrici: lo Stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire. Questo è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare. Come stato liberale, esso da una parte può sussistere soltanto se la libertà che concede ai suoi cittadini si regola a partire dall'interno, dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società. D'altra parte, esso non può cercare di garantire queste forze regolatrici interne da solo, ossia con i mezzi della costrizione giuridica e del comando autoritario, senza però rinunciare alla sua natura liberale e – sul piano secolarizzato – ricadere in quella pretesa di totalità dalla quale è uscito nelle guerre di religione». (E.W Böckenforde, 2007, 53).

attestata – anche in Italia – su alti livelli di partecipazione, smentendo almeno in parte le previsioni più disfattiste.

Europa e immigrazione, argomenti, rispettivamente, dei bei saggi di Eugenio Mazzarella e di Fabio Ciaramelli, rappresentano oggi proprio i due terreni più esposti e sensibili per la verifica della effettiva tenuta della democrazia e per la sua capacità di assicurare possibilità effettive per il bene comune. A ben vedere molto delle competizioni elettorali di cui si è detto si sono giocate proprio su questi temi e sulla sostanziale incapacità delle posizioni oggi prevalenti e consolidate ad offrire soluzioni efficaci e ragionevoli, al di là della retorica e degli stereotipi *politically correct*.

Il tutto mostra che di politica e soprattutto di «buona politica» c'è molto bisogno, così come di partecipazione; inoltre emerge pure il fatto che il malcontento, il disagio e la protesta verso decisioni sbagliate e paradigmi ormai stantii e inadeguati non possono essere demonizzati o sottovalutati: piuttosto vanno capiti e indirizzati.

Anche una rivista scientifica come «Politica.eu» può fare la sua parte, suscitando dibattiti, e dando voce pure alla ripresa di quei fondamenti della convivenza e dell'agire politico, che lungi dall'essere «sorpasati» possono essere, riemergendo in modo nuovo, fattore di ripresa e di effettivo sviluppo²; in tale direzione si colloca l'originale studio di Giuseppe Fidelibus a proposito della «misericordia» quale canone trasversale per una lettura della filosofia moderna. La rivista si completa poi con il bel ricordo di padre Romano Scalfi (1923-2016) proposto da Stefano Caprio a proposito di una delle più significative figure dell'incontro fra Oriente e Occidente, recentemente scomparsa; indomito difensore della libertà religiosa e di coscienza nei Paesi oltreconfine, fondatore di *Russia Cristiana*, Scalfi è stato per oltre un cinquantennio un originale e coraggioso promotore di cultura e di spiritualità, contribuendo pure alla conoscenza nel nostro Paese di autori significativi della dissidenza dell'Est europeo.

Da ultimo, e quale indicazione di approfondimento delle brevi osservazioni presentate, mi permetto di segnalare un'interessante iniziativa editoriale, di cui si può leggere in dettaglio nella sezione dedicata alle *news* di «Politica.eu»: si tratta di una pubblicazione collettanea ed interdisciplinare (significativamente intitolata *Parole in divenire. Un vademecum per l'uomo occidentale*³, 2016) volta ad offrire agli studenti dei primi anni dei corsi di laurea una panoramica ragionata sui concetti basilari del profilo dell'uomo occidentale e della sua civiltà.

Michele Rosboch

² Ho avuto modo di riprendere recentemente le sempre significative osservazioni di Augusto Del Noce: A. Del Noce, 1971, 58-294 (a proposito del quale mi permetto di rimandare a M. Rosboch, 2016, 1-11).

³ I contributi, curati da studiosi di diverse discipline e collocazioni culturali, trattano concetti come: giustizia, stato/azione, legge, comunità e corpi intermedi, guerra, libertà, tradizione, persona/soggetto/natura, rivoluzione, proprietà, etc.; al libro è associato un portale interattivo per la consultazione di fonti e di ulteriori contenuti scientifici e didattici *in progress*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BÖCKENFORDE Ernst Wolfgang, 2007, *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione*. In ID, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, a cura di G. Preterossi. Laterza, Roma-Bari.

DEL NOCE Augusto, 1971, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*. In U. Spirito e A. Del Noce, *Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?*, 58-294. Rusconi, Milano.

PRETEROSSO Geminello, 2015, *Ciò che resta della democrazia*. Roma-Bari, Laterza.

ROSBACH Michele, 2016, «Qualche osservazione su istituzioni politiche e crisi della modernità nell'opera di Augusto Del Noce». In *Federalismi.it. Rivista di diritto pubblico italiano, comparato, europeo*, 24: 1-11.

SCIUMÈ A. e A.A. CASSI (a cura di), 2016, *Parole in divenire. Un vademecum per l'uomo occidentale*. Giappichelli, Torino.

 **Poltica.eu**

STUDI E RICERCHE

LA SFIDA DELL'IMMIGRAZIONE ALLA TENUTA DELLE DEMOCRAZIE OCCIDENTALI

FABIO CIARAMELLI*

Abstract: the question of relationship between democracy and migration involves the notions of *self* and *stranger*, which regard the individual psychic life and the socio-historical phenomenon of interculturalism. In particular, the paper shows how Freudian psychoanalysis, Husserl's phenomenology and Hans Lindahl's concept of «a-legality» are useful to rethink the basis of legal order and of political community.

Keywords: migration – democracy – Freud – Husserl – Hans Lindahl.

Il fondamento politico della democrazia

Leggendo l'ultimo libro di Geminello Preterossi sulla necessità di rivitalizzare il fondamento politico della democrazia⁴, mi sono venute in mente le osservazioni che facevano una ventina d'anni fa Eric Hobsbawm e Ralf Dahrendorf in due interviste per dir così parallele concesse ad Antonio Polito: entrambi vedevano una minaccia per la democrazia nel superamento degli Stati⁵, mettendo oggettivamente in discussione l'ottimismo dei teorici dello «spazio giuridico» sovra-statale: penso soprattutto a Sabino Cassese e al suo fortunato libro sullo «spazio giuridico globale» da lui celebrato e valorizzato proprio perché portatore d'una razionalità e d'una tenuta indipendenti dalla democrazia politica, dal momento che la sua legittimazione, prescindendo dall'instabilità del consenso popolare, può affidarsi esclusivamente alle procedure giuridiche. In questa prospettiva, la «legittimazione attraverso il diritto», proprio perché sottratta alla politica

* Fabio Ciaramelli, Professore ordinario di Filosofia del diritto IUS/20, Università degli Studi di Napoli «Federico II». Email: fabio.ciaramelli@unina.it

⁴ Cfr. G. Preterossi, 2015, il cui senso unitario mi sembra ben delineabile raffrontando i titoli dell'Introduzione (*Lo spaesamento del presente*, VII-XV) e delle Conclusioni (*Ripoliticizzare la democrazia*, 174-182).

⁵ Cfr. E. Hobsbawm, 1999 e R. Dahrendorf, 2001.

e alla mutevole e talora irresponsabile ricerca del consenso che la muove, sarebbe l'unica garanzia dell'ordine democratico⁶.

In realtà, la democrazia non si riduce e non può ridursi al fatto che le decisioni politiche siano prese dalle maggioranze e perciò basate sul consenso popolare. Infatti, non tutte le prese di posizioni che s'avvalgono d'una legittimazione maggioritaria sono, per ciò stesso, «democratiche». La legge dei numeri, alla base del consenso popolare, non può essere l'unico criterio della democrazia, tanto più in un'epoca di crisi economica come quella che stiamo attraversando. Il riconoscimento della legittimazione attraverso il diritto prende le mosse dal rischio nient'affatto peregrino di decisioni che, avvalendosi della legittimazione attraverso il consenso, si rivelano lesive dei diritti delle minoranze. Nulla esclude che le decisioni delle maggioranze, per quanto valide dal punto di vista procedurale, manifestino assenza o debolezza di *comunità politica*. E la politica è la premessa e non la conseguenza della democrazia. Senza la costruzione d'una comunità politica, senza la consapevolezza vissuta e condivisa di un'appartenenza comune, non c'è neanche vera democrazia.

La questione dell'immigrazione e le sue ricadute sulla democrazia contemporanea

Una delle principali difficoltà che incontra oggi il processo di politicizzazione o ripoliticizzazione delle decisioni democratiche nelle società occidentali avanzate è rappresentata dall'immigrazione. Nel seguito di queste pagine, vorrei perciò concentrarmi sulle implicazioni complessive di questo fenomeno epocale che sta mettendo in crisi la tenuta delle democrazie contemporanee.

Dietro ai tanti problemi giuridici, economici, sociali e psicologici che comporta l'arrivo massiccio di stranieri entro i confini dell'Occidente, è riconoscibile l'irruzione della *pluralità* di mondi estranei e diversi che viene a interrompere o sconvolgere l'*unità* (o la presunta unità) del mondo proprio. Ma questa irruzione dell'estraneo è anche l'occasione per scoprire che il mondo proprio non è così unitario, così familiare, così intimo e accogliente come di primo acchito si supporrebbe o si vorrebbe supporre. Il tema fondamentale su cui vorrei richiamare l'attenzione è dunque il seguente: tra il proprio e l'estraneo c'è una contaminazione, una sovrapposizione, un intreccio *originario*. L'immigrazione – il massiccio arrivo di estranei entro i confini del proprio – abolendo la distanza spaziale tra «noi» e gli altri o i diversi, fa emergere la verità di questa compresenza pre-giuridica e pre-politica.

⁶ Sull'opposizione tra legittimazione attraverso il diritto e legittimazione attraverso il consenso, cfr. S. Cassese, 2003, 10-17 e 87-90. Si vedano anche, dello stesso Autore, i più recenti 2009 e 2016.

Multiculturalismo e diniego ideologico della pluralità delle culture

Consapevole dell'estrema complessità di queste tematiche e delle loro incessanti modificazioni, procederò per tappe d'approssimazione parziale, cominciando col precisare che intendo analizzare qualche aspetto del tema dell'immigrazione in una prospettiva *interculturale* e non *multiculturalista*. La distinzione tra multiculturalismo e interculturalità rinvia a un'importante differenza non solo terminologica, ma anzitutto concettuale.

Una decina di anni fa, Il Mulino pubblicò un volume curato da Carlo Galli dal titolo *Multiculturalismo*; in quest'opera, secondo me ancora attuale, si distingueva il dato di fatto del pluralismo culturale, che nelle società occidentali avanzate comporta la multiculturalità, dall'ideologia multiculturalista. Per multiculturalismo deve intendersi non già la presa d'atto della compresenza in uno stesso territorio di gruppi etnici e religiosi che si richiamano a culture differenti, ma la pretesa normativa consistente nella valorizzazione della loro separazione e reciproca irriducibilità che finisce per negare l'esistenza e la rilevanza d'uno spazio pubblico comune, come luogo di mediazione e collaborazione tra le differenze culturali. In questo senso, come ha scritto Francesca Rigotti, «il multiculturalismo è un modo per raccontare le cose e un modo per desiderarle. È una descrizione e una norma, un fatto e un ideale»⁷.

Le ricadute del multiculturalismo tendono perciò a irrigidire le culture nella loro presunta identità predeterminata. In quanto versione normativa della multiculturalità, la pretesa teorico-ideologica del multiculturalismo consiste nell'approfondire e salvaguardare la separazione e l'irriducibilità delle differenze culturali. In altri termini, in ragione della loro presunta identità esclusiva, le culture andrebbero tenute a debita distanza l'una dall'altra, evitando la contaminazione, perché ciascuna di esse risulterebbe intrinsecamente costituita e caratterizzata da un attaccamento immediato all'origine del proprio – e questa sua purezza andrebbe difesa ed esaltata. Inoltre, una simile appartenenza identitaria avrebbe la prevalenza sull'autodeterminazione degli individui che le costituiscono. In questa visione, ciascun gruppo umano avrebbe un'immediata propensione a considerare la propria costituzione identitaria come qualcosa che non costituisca l'effetto di un processo storico né tantomeno la conseguenza d'una serie di alterazioni sociali, ma invece l'espressione diretta d'una mitica purezza originaria. La pretesa che il proprio sia portatore di una sua intimità ontologica al riparo da ogni contaminazione è alla base delle ideologie identitarie, secondo le quali ogni gruppo etnico, nazionale, religioso deve salvaguardare la sua specificità senza tollerare alcuna ibridazione che minaccerebbe l'appartenenza identitaria al proprio.

I modelli normativi attraverso i quali viene gestito il dato di fatto della convivenza di gruppi culturali ed etnici differenti all'interno delle società avanzate sono molteplici. I due modelli più conosciuti sono quello francese e quello anglosassone. Il primo può essere

⁷ F. Rigotti, 2006, 29.

definito monoculturale, il secondo multiculturalista. Nel modello francese, la dimensione giuridico-politica, accentrata nello Stato laico e unitario, riconosce diritti uguali ai singoli cittadini, senza tenere alcun conto delle loro specifiche diversità etniche, culturali e religiose. Il modello monoculturale propende per l'integrazione assimilatrice degli individui nello spazio pubblico delle istituzioni repubblicane. Nel modello multiculturalista di tipo anglosassone vengono viceversa riconosciuti ampi margini di autonomia alle molteplici entità etnico-culturali. In questo caso, il contenuto normativo da istituire e salvaguardare non è più l'assimilazione ma la differenza multiculturalale.

Può essere utile riportare una sintetica descrizione dei due modi opposti di rapportarsi alle identità culturali. «Il modello assimilazionista espelle le diversità culturali etniche e religiose dalla sfera pubblica e forza gli immigrati ad adattare la loro cultura a quella maggioritaria. Gli individui hanno uguali diritti e doveri, indipendentemente dalla loro appartenenza etnica, culturale, religiosa e sono uniti da un contratto sociale in cui sono definiti i valori universali che ognuno è deputato a custodire e riprodurre. Il principio di laicità definisce rigidamente la separazione tra religione e stato». Tutti gli individui sono liberi di professare qualunque religione nei luoghi privati, ma sulla scena pubblica i riferimenti alla religione devono scomparire e tutti sono uguali davanti alla legge. «Le identità particolari, comprese quelle religiose, riguardano la sfera privata e non godono di alcun riconoscimento. Nessun gruppo etnico può ricevere trattamenti speciali». Le cose cambiano completamente nel multiculturalismo, nel cui «modello pluralista, adottato in Europa dalla Gran Bretagna, la differenza culturale è riconosciuta pubblicamente: la scena pubblica è occupata dalle identità particolari; l'identità etnica e religiosa si affianca a quella nazionale. Ai cittadini e agli immigrati non viene richiesto l'abbandono della propria identità culturale in cambio dell'integrazione o dell'accesso ai diritti. Il legame sociale è prodotto dall'azione delle diverse comunità, talvolta in aperta e aspra competizione tra loro per imporre la propria cultura alla società. La riproduzione delle differenze culturale e identitaria può avvenire mediante politiche che favoriscono un approccio multiculturalista. Possono essere adottate anche politiche di 'discriminazione positiva', che introducono trattamenti preferenziali per gruppi dalle identità specifiche al fine di combattere l'esclusione e favorire l'integrazione. [...] I diritti sono pensati in funzione dell'appartenenza dell'individuo alla comunità e riconosciuti come tali»⁸.

È doveroso aggiungere, sia pur solo di passaggio, che un modello italiano semplicemente non esiste. Da noi, anche su questo piano, si naviga a vista.

⁸ R. Guolo, 2003, 145-146. C'è anche un terzo modello, adottato da paesi come la Germania o il Belgio, che costituisce una variante del modello pluralista. In questo caso vengono riconosciute le identità di gruppi «nazionali» come le minoranze interne, ma non le minoranze immigrate, che viceversa vengono incoraggiate a coltivare la propria cultura originaria in vista di un loro ritorno in patria. In tal modo, di riflesso, viene tutelata l'integrità della cultura autoctona (cfr. Ivi, 147).

L'interculturalità e l'intreccio di proprio ed estraneo

Quando si parla di interculturalità⁹, s'intende sottolineare l'impossibilità di considerare l'identità delle culture come un dato sostanziale ed esclusivo; s'intende quindi insistere sulla dimensione relazionale che costituisce ciascuna cultura in quanto «spazio simbolico». Questa considerazione acquista particolare rilevanza in una fase storica come la nostra, che toglie stabilità e rigidità ai confini e ai punti di riferimento tradizionali, ma che provoca per reazione l'arroccamento a una difesa delle identità che le irrigidisce, trasformandole da fenomeni storico-sociali in dati naturali. Le culture finiscono in tal modo con l'apparire come organismi omogenei e contrapposti, forniti d'una fisionomia specifica, di cui è quasi irriconoscibile la genesi, cioè il concreto processo sociale e storico di formazione.

Lo specifico del mito, scriveva Roland Barthes in *Miti d'oggi*, è trasformare la storia in natura¹⁰. In questo senso, si diffonde oggi una visione mitologica delle culture che tende a «naturalizzarne» le caratteristiche, e in primo luogo la stessa «identità» di ciascuna, che finisce col perdere la sua struttura intrinsecamente relazionale e col porsi come autoreferenziale ed esclusiva. Un simile slittamento dalla storia alla natura si ripercuote in una concezione identitaria delle differenze territoriali e delle loro stesse componenti culturali, le quali finiscono col presentarsi come attributi sostanziali e dunque metastorici.

In opposizione a una lettura identitaria delle culture, che inevitabilmente finisce per ridurle a dati naturali, occorre insistere decisamente sulla loro dimensione storico-sociale e di conseguenza sull'inevitabile pluralità delle culture. In tal modo, si esclude di poter determinare in astratto e senza riferimenti all'altro da sé la natura, l'essenza, il senso originario o il destino d'una nozione come la «cultura», capace di evocare una vasta gamma di simboli, tutti però legati alla concretezza dei processi storici. L'interculturalità muove dalla considerazione del dato di fatto che la compresenza di culture differenti all'interno di uno stesso spazio geografico determina inevitabilmente processi di alterazione, contaminazione e ibridazione, a partire dai quali soltanto emerge l'identità del proprio. In tal senso, la relazione con l'estraneo – nella sua portata filosofica – si dimostra strutturalmente costitutiva dell'identità di ciascuna cultura.

L'originaria contaminazione di proprio ed estraneo

Ed eccoci al cuore del problema. L'estraneità, cui ho fatto prima riferimento, non è un dato che emerga dall'esterno come evento legato all'irruzione degli stranieri, ma caratterizza fin dall'inizio l'identità del proprio, in quanto ne costituisce una componente originaria e una dimensione costitutiva. La contaminazione di proprio ed estraneo diventa

⁹ Cfr. per esempio B. Waldenfels, 2012.

¹⁰ R. Barthes, 1970, 217.

per noi attuale sicuramente a partire dall'esperienza dell'immigrazione; quest'ultima costituisce un tema non completamente inquadrabile in una prospettiva giuridica, poiché ad essa precedente. In questo senso, l'elemento pre-giuridico da cui prendere le mosse è proprio il dato nuovo, recente, dei drammatici sconfinamenti di cui leggiamo ogni giorno sui giornali. C'è da aggiungere che il nostro Paese, da terra di emigrazione è diventato, ma solo da un certo numero di anni, luogo di immigrazione. Il dato congiunturale in esame, cioè l'irruzione continua di gruppi numerosi di stranieri, è l'occasione per ricordare che il nostro mondo proprio, a noi familiare e intimo, non era poi così accogliente; almeno non lo era, per quelli dei nostri che, in un passato non certo molto lontano, ma che s'ha tendenza a rimuovere, furono spinti a partire, pieni di angosce e speranze, proprio come gli stranieri che oggi approdano dalle nostre parti. Insomma, tra il proprio e l'estraneo emerge fin dall'inizio una contaminazione, un intreccio o una sovrapposizione. I migranti, abolendo la distanza spaziale tra noi e gli altri, o tra noi e i diversi, fanno venire a galla il dato strutturale – la verità – di questa originaria compresenza.

La paura dell'estraneo e il disagio del proprio

La filosofia contemporanea di ispirazione fenomenologica, facendo propria l'impostazione dell'antropologia psicoanalitica, fa tesoro di questo intreccio, di questa costitutiva contaminazione, e aiuta a mettere a fuoco le radici psichiche e sociali della xenofobia: il luogo in cui si radica e da cui emerge la paura dell'estraneo va individuato esattamente nel preliminare disagio del proprio¹¹. Le radici della xenofobia sono dunque la non accettazione – più precisamente la negazione difensiva, il disconoscimento o il diniego – della stessa stratificazione che caratterizza il proprio, indipendentemente dall'evento congiunturale della vicinanza più o meno minacciosa di un numero maggiore o minore di stranieri.

Per delucidare questa congiuntura occorrerebbe indagare le radici storico-sociali e psichiche di detti fenomeni, il che ovviamente qui non è possibile. Tuttavia, vorrei sottolineare che l'analisi dei casi concreti in cui di fatto si realizza il contatto, il confronto, talora lo scontro con gli estranei, è decisiva. In ogni caso, a monte delle diverse occasioni che favoriscono o impediscono l'intesa intersoggettiva e sociale, c'è l'intreccio inevitabile tra le due dimensioni dell'esperienza, ossia tra ciò che si vive come estraneo e ciò che di converso s'avverte come proprio. L'ambiguità della presenza dell'estraneo nel cuore del proprio, presenza che si rivela contemporaneamente affascinante e minacciosa, impone una presa di distanza dalle scorciatoie politiche che oscillano tra la demonizzazione degli stranieri – che si vorrebbero d'incanto abolire – e la minimizzazione degli enormi problemi economico-sociali e politici che la loro massiccia presenza comporta, e che è

¹¹ Di «società del disagio», a proposito dell'Occidente contemporaneo, ha parlato di recente il sociologo francese Alain Ehrenberg: cfr. A. Ehrenberg, 2010.

molto più comodo fingere di ignorare, invece di darsi la pena di provarsi a risolvere. L'esperienza comune nella sua quotidianità insegna che l'assenza di un'intesa totale non impedisce la formazione di compromessi più o meno onorevoli che rendano possibile la convivenza. Questo dato della necessità di compromessi viene nascosto surrettiziamente, tanto dalle prospettive catastrofiste della demonizzazione, quanto dalle prospettive della retorica buonista, che propendono per una minimizzazione apriori dei pericoli e delle minacce.

Linee essenziali d'una fenomenologia dell'estraneo

Facevo riferimento poc'anzi alla nozione di *estraneità*, sostenendo che la fenomenologia e la psicoanalisi ne scoprono la presenza e la rilevanza all'interno stesso della costituzione del proprio e dell'identità. In tal senso, l'estraneo, o l'estraneità, deve essere distinto dall'altro, o dall'alterità; l'altro (*heteron*, in greco) già in Platone è uno dei massimi generi dell'essere. La distinzione ontologica tra il medesimo (*autos*) e l'altro è ricca di implicazioni etiche. È invece sprovvista d'una base ontologica - e non rimanda a una differenza oggettivabile di contenuto - la distinzione tra il proprio e l'estraneo, che attraversa dall'interno l'esistenza umana, radicando in tal modo l'indispensabile dimensione sociale di quest'ultima nel solco dell'intersoggettività come *Erlebnis*, cioè come senso vissuto. Non a caso, proprio in virtù della sua attenzione al vissuto, la fenomenologia di Husserl, soprattutto nella quinta delle sue *Meditazioni cartesiane*, ha messo al centro della riflessione sull'intersoggettività, prima ancora del rapporto tra il medesimo e l'altro, la tensione fra il proprio e l'estraneo.

Quando la fenomenologia con Husserl parla di *proprio* ed *estraneo* non fa riferimento ai generi sommi dell'essere, ma ad un evento che coinvolge il vissuto soggettivo in cui una dimensione che gli resiste e non si lascia dominare, risulta essere tuttavia qualcosa di cui lo stesso vissuto soggettivo non può fare a meno, qualcosa a cui risulta inestricabilmente intrecciato. L'estraneità dell'estraneo, a differenza dell'alterità dell'altro, è qui caratterizzata dall'assenza di una distanza spaziale. L'estraneo, dunque, non è necessariamente al di fuori del proprio, mentre l'alterità dell'altro che si contrappone al cerchio del medesimo occupa uno spazio esterno a quest'ultimo, cioè si situa al di fuori di esso. Quando Platone contrappone ontologicamente *autos* e *heteron*, intende prendere le distanze da Parmenide, il quale concepiva l'essere come una pienezza originaria, cioè come una sfera unitaria contenente l'insieme della realtà e quindi al di fuori della quale non c'era - non poteva esserci - niente. Platone modifica tale concezione e pensa a una dimensione ancora ontologica, ancora reale, ma esterna al medesimo, altra da esso. L'alterità si situa dunque al di fuori del cerchio del medesimo.

Viceversa quando la fenomenologia, negli stessi anni in cui sorge e si sviluppa la psicoanalisi, parla di proprio ed estraneo, si riferisce a un'esperienza vissuta in cui

entriamo in rapporto con una dimensione intersoggettiva che non dominiamo pienamente, ma che non si situa al di fuori dell'esperienza vissuta. Parlando di estraneità ci si riferisce a una dimensione e a un'esperienza che non possiamo espungere al di fuori dei vissuti che ci coinvolgono; al contrario, l'intendiamo come qualcosa in cui ci imbattiamo, che inevitabilmente ci colpisce, benché non sia direttamente accessibile a noi stessi, benché quindi non sia pienamente dominabile.

Se rispetto al medesimo, l'alterità dell'altro appare caratterizzata da determinazioni ontologiche e quindi relative al suo contenuto, la fenomenologia insegna a cogliere lo specifico dell'estraneo interrogando il modo stesso in cui vi si può accedere. Nasce da qui l'estremo interesse della definizione husserliana: «Il carattere d'essere dell'estraneo si fonda su questo processo in cui l'originale irraggiungibile è raggiunto confermativamente [*Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen*]»¹². In questa definizione il carattere d'essere dell'estraneo è determinato solo attraverso il peculiare modo della sua accessibilità. L'elemento decisivo è che questa accessibilità o raggiungibilità è solo indiretta perché l'estraneo si sottrae a una cattura totale. Perciò risulta estraneo ciò che per definizione e per principio non si dà «in carne e ossa», non si lascia percepire e assorbire dal soggetto che ne fa esperienza. È qui in gioco una forma singolare di accessibilità che ha per oggetto ciò che resta originalmente inaccessibile.

L'estraneità non va dunque confusa con l'alterità o con la diversità, le quali ultime hanno per dir così un contenuto ontologico. Come osserva Waldenfels, mele e pere, vino e birra, carne e pesce sono senz'altro cose diverse tra loro: ma non avrebbe alcun senso dire che le prime siano estranee alle seconde¹³. D'altro lato, viceversa, l'esistenza umana è intessuta di estraneità: l'estraneità di un ospite, quella di una lingua o di una cultura straniera, così come l'estraneità dell'altro sesso non si basano sulla differenza di contenuto oggettivo tra il sé e l'altro né si riducono in alcun modo al fatto che qualcosa o qualcuno sia o si mostri diverso. Qui l'estraneità consiste solo nel modo sempre indiretto in cui il proprio vi accede.

Quando c'è estraneità, dunque, un ambito di esperienza si sottrae all'accessibilità diretta, perché sfugge alla sfera di appartenenza del proprio, non si lascia ingabbiare in esso. Precisa Waldenfels: «L'opposizione fra proprio ed estraneo non scaturisce da alcuna mera definizione, ma da un processo di inclusione ed esclusione: io sono là dove tu non puoi essere e viceversa»¹⁴. Prima della occasionale distribuzione di ruoli tra il proprio e l'estraneo, non c'è dunque alcun ordine universale, in riferimento al quale una volta per tutte i due poli potrebbero determinarsi in modo univoco e reciproco. L'estraneità rigorosamente intesa – all'opposto dell'alterità, intrinsecamente caratterizzata da una dimensione contenutistica di exteriorità – si rivela innanzitutto interna al proprio, dal

¹² E. Husserl, 1989, 134.

¹³ Cfr. B. Waldenfels, 2008, 27.

¹⁴ Ivi, 54.

momento che nulla potrebbe dirsi proprio se non in riferimento a un estraneo che gli si sottrae.

Freud e il carattere perturbante dell'estraneo

L'*estraneità del proprio*, alla quale è pervenuta la descrizione fin qui condotta, costituisce, per dir così, il «nome fenomenologico» dell'inconscio freudiano. Si tratta, cioè, d'una dimensione che fa parte dell'identità soggettiva, che si situa al suo interno, alla quale, però, quest'ultima non ha un accesso trasparente, tanto che non riesce a padroneggiarla, ma non può neanche dire che si tratti d'una dimensione ad essa talmente esterna da non avervi alcun rapporto. Al contrario, proprio perché il rapporto persiste, l'inconscio fa problema, rappresentando una dimensione di estraneità che s'insinua – che prende corpo – all'interno stesso del proprio.

E così, nell'antropologia ricavabile dalle analisi di Freud, le due caratteristiche fenomenologiche fondamentali dell'estraneo – la sua inaccessibilità immediata e la sua non appartenenza – si dimostrano paradossalmente costitutive del proprio. La genealogia di quest'ultimo si rivela attraversata dall'estraneità: non da un'esteriorità ontologica, «spaziale», riconducibile a un contenuto determinato, ma dall'impossibilità di attingere nella trasparenza l'origine di sé, cioè esattamente da quell'incapacità di possedersi che induceva Freud a scrivere: «L'io non è padrone a casa propria»¹⁵.

Il nucleo del perturbante [*un-heimlich*] al centro del celebre saggio del 1919¹⁶ è esattamente questa dimensione angosciante che proviene dal familiare. Questa esperienza conferma che l'estraneità – a differenza dell'alterità ontologicamente, cioè contenutisticamente, determinata – non può essere confinata o espulsa al di fuori dei limiti del medesimo ma costituisce una dimensione che dall'interno lo inquieta. C'è dunque una vera e propria estraneità del proprio che viene avvertita nel cuore della psiche prima ancora della contrapposizione dialettica tra il medesimo e l'altro, tra l'interno e l'esterno.

Il parallelo con l'analisi fenomenologica è stupefacente. Nella *Metapsicologia* del 1915 il postulato dell'inconscio, di cui è escluso che possa aversi esperienza diretta, viene formulato in virtù della perfetta legittimità d'un oltrepassamento dell'esperienza immediata, analogo a quello che già compiamo nella percezione dell'altro essere umano. Scrive Freud:

La coscienza trasmette a tutti noi soltanto la nozione dei nostri personali stati d'animo; che anche altre persone abbiano una coscienza, è una conclusione analogica che, in base alle azioni e manifestazioni osservabili degli altri, ci permette di farci una ragione del loro

¹⁵ S. Freud, 1979 ss., vol VIII, 663.

¹⁶ Cfr. S. Freud, 1979, vol. IX, su cui rimando a F. Ciaramelli, 1994, 15-77 e a F. Ciaramelli 2000, 117 e ss. in particolare al capitolo intitolato «L'irruzione del perturbante».

comportamento [...] Nel caso degli "altri" a noi più prossimi, gli uomini, la convinzione che essi abbiano una coscienza si fonda su un'illusione, e non può possedere la certezza immediata della nostra coscienza personale. *Ora la psicoanalisi non chiede altro che di applicare questo tipo di inferenza anche alla propria persona* - procedimento per cui non esiste, per la verità, una inclinazione naturale¹⁷.

Nella psicoanalisi freudiana, dunque, è in gioco l'applicazione al proprio di quel modello della percezione per analogia – d'una percezione, cioè, il cui oggetto non può darsi in originale – che la fenomenologia di Husserl riteneva adeguato esclusivamente all'estraneità del vissuto altrui. Il vissuto che ciascuno vive e che perciò gli appartiene, a lui solo è accessibile direttamente, in originale, «in carne e ossa», mentre il vissuto altrui resta estraneo, il che vuol dire che non gli appartiene ma gli è accessibile solo indirettamente o per analogia.

L'interculturalità come contaminazione di proprio ed estraneo

La medesima contaminazione di proprio ed estraneo che caratterizza la vita psichica individuale presiede alla formazione delle culture. Ma anche in questo caso, la rimozione dell'estraneità del proprio comporta l'esaltazione di una impossibile e inesistente purezza identitaria. Quanto più si diffonde la contaminazione storica di proprio ed estraneo, tanto più fortemente le culture rimuovono l'estraneità che le attraversa dall'interno e si presentano come proprietà inalienabili, espressione di identità corazzate e autarchiche. Con la sua denuncia del «gergo dell'identità», che da un bel pezzo ha soppiantato il «gergo dell'autenticità», Waldenfels ribadisce il carattere storicamente istituito delle culture, unica premessa del confronto interculturale, basato sulla loro possibile alterazione. Su queste basi, ciò che chiamiamo «proprio» perde la sua pesantezza ontologica, viene destituito del suo privilegio identitario e si limita a contrassegnare la posizione concreta in cui di volta in volta si radicano le entità individuali e collettive.

Il carattere sorprendente e inquietante dell'esperienza dell'estraneo, che permea di sé molteplici figure dei vissuti quotidiani, si ripercuote sulla nostra propria esperienza e «si traduce in un divenire estranea dell'esperienza stessa». Ed è esattamente questa vera e propria estraniamento del proprio, che lo destituisce della sua identità sovrana e autarchica, e che apre originariamente lo spazio sempre nuovo dell'istituzione storico-sociale.

¹⁷ S. Freud, 1979, vol. VIII, 52-53, corsivo mio.

Estraneità e a-legalità

Concluderò citando un libro recente di Hans Lindahl, un libro a tutti gli effetti di taglio giuridico, che ricorre però all'analisi fenomenologica. Il titolo di Lindahl è *Fault lines of Globalization*¹⁸, potremmo tradurre «linee di faglia» della globalizzazione. L'opera, che ha quale sottotitolo «Ordinamento giuridico e politica della a-legalità», comincia con la descrizione di una scena di vita vissuta, che acquista un valore emblematico. L'autore e la sua compagna sono a cena in un ristorante olandese, dove a un certo punto entra un migrante: ha l'aspetto del barbone, e nella sua lingua incerta dice al cameriere che ha fame e vuol mangiare. È evidente che non avrebbe di che pagare. Il cameriere non sa che fare, si consulta col maître, ed alla fine lo fanno entrare e sedere ad un tavolo ai margini della sala. Quindi lo strano avventore ordina. Quando gli arriva la portata che ha ordinato, tocca la mano del cameriere e gli dice: «Siediti, mangia con me»; in altri termini, spiazzandolo completamente, lo invita a cena. Il gesto scompiglia l'ordine della quotidianità, la coerenza delle regole. Qui l'irruzione dello straniero come estraneo si distingue dal rapporto con l'esteriorità dell'altro; l'estraneo non è colui che sta fuori, che resta esterno rispetto alla nostra quotidianità, ma al contrario s'insinua nel circolo della nostra esperienza vissuta. La sua estraneità, per quanto essa possa sconvolgere l'assetto ordinario e abituale della legalità, tuttavia non è assimilabile alla illegalità. Quest'ultima, infatti nega la legalità, ne è l'opposto o il contrario. Mentre l'estraneo che sconvolge la legalità non la nega, non vi si oppone, non mira a distruggerla, ma vi si sottrae. In questo sottrarvisi, in questo sfuggirvi, in questo svincolarsi, l'*a-legalità* dimostra di essere non già l'*altro* dalla legalità ma il suo *estraneo*.

Più precisamente, l'illegalità è ciò che l'ordinamento giuridico (*Rechtsordnung* in tedesco, che Lindahl rende con *legal order*) considera come suo altro, perché l'illegalità si contrappone alle regole istituite e perciò risulta esterna alle condotte ad esse conformi che l'ordinamento stesso prevede e ratifica. L'estraneo che sopraggiunge nel proprio e che in tal modo sconvolge l'ordine non è in quanto tale portatore di illegalità, ma di uno scompiglio che mette in discussione la regolarità normativamente prevista, non perché vi si opponga con la trasgressione (nel qual caso si verificherebbe l'illegalità), ma perché, sfidando le convenzioni, sospende le regole prestabilite. A-legale non vuol dire illegale, come estraneo non vuol dire altro. A-legale vuol dire sottratto alla prestabilita linearità normativa. E in questo modo l'*a-legalità* dell'estraneo ci mette in contatto con la genealogia dell'ordinamento giuridico o sistema legale. Infatti, le regole di diritto sono state istituite – come sottolinea il ragionamento del libro – non a partire dalla pienezza di una origine pura, come se l'ordinamento giuridico avesse presupposto una situazione di regolarità normativa già data, bensì muovendo da un'estraneità all'ordine, da un'assenza

¹⁸ H. Lindahl, 2014, su cui mi permetto di rinviare a F. Ciaramelli, 2014, 956-964 e in generale all'intero dossier sul libro di Lindahl pubblicato nel n. 2/2014 di *Etica & Politica, Ethics & Politics*, introdotto da un illuminante dialogo tra Ferdinando G. Menga e lo stesso Lindahl: cfr. F.G.Menga, 2014, 919-939.

di legalità, da un «magma» che non si contrappone alla legalità ma, esattamente perché estraneo alla sua stabilità irrigidita, può generarla. L'a-legalità, cioè, non è soltanto ciò che in un determinato momento viene ad interrompere la regolarità e per dir così sparglia le carte, ma è anche l'emergenza di una situazione magmatica, *in fieri*, in movimento, dalla quale l'ordinamento giuridico stesso deriva.

L'interesse di questa riflessione è che la categoria «topologica» che corrisponde alla a-legalità nella sua estraneità all'ordine non è quella del confine o del limite; in realtà, tanto il confine, che può essere spostato, quanto il limite, che può essere oltrepassato, sono ciò che caratterizza il punto di passaggio, e che quindi rende possibile la transizione dalla legalità all'illegalità. Viceversa, la reciproca estraneità tra legalità e a-legalità è, secondo Lindahl, espressa e salvaguardata dalla linea di faglia, o linea di frattura, ossia da qualcosa che non si può spostare perché si radica nelle radici o profondità «magnetiche» dell'esperienza. La linea di faglia, come simbolo dell'a-legalità, è al di sotto dello spazio nel quale ci muoviamo; rispetto ad essa ci possiamo solo di volta in volta posizionare, ma è escluso che riusciamo a spostarla perché essa costituisce il fondo a partire da cui istituiamo le regole; e quindi non è mai la conseguenza di quelle che abbiamo istituito o trasgredito. La a-legalità, in quanto «irruzione del magma sociale nell'ordinamento giuridico»¹⁹, fa rivivere all'interno di quest'ultimo l'esigenza dell'alterazione radicale delle pretese normative.

Alla luce della fenomenologia dell'estraneo, espressamente richiamata da Lindahl, la categoria di a-legalità può contribuire in modo fecondo a tematizzare la sfida pre-giuridica dell'immigrazione alle democrazie contemporanee.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BARTHES Roland, 1970, *Mythologies* (1957). Seuil (Coll. Points), Paris (trad. it., *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 2002).

CASSESE Sabino, 2003, *Lo spazio giuridico globale*. Laterza, Roma-Bari.

CASSESE Sabino, 2009, *Il diritto globale. Giustizia e democrazia oltre lo Stato*. Einaudi, Torino.

CASSESE Sabino, 2016, *Territori e potere. Un nuovo ruolo per gli Stati*. Il Mulino, Bologna.

CIARAMELLI Fabio, 1994, «La nostalgia dell'origine e l'eccesso del desiderio. Lo Unheimliche e l'angoscia in Freud e Heidegger». In *Diffrazioni. La filosofia alla prova della psicoanalisi*,

¹⁹ H. Lindahl, 2014, 186.

a cura di Fabio Ciaramelli, Bruno Moroncini e Felice Ciro Papparo. Guerini e Associati, Milano.

CIARAMELLI Fabio 2000, *La distruzione del desiderio. Il narcisismo nell'epoca del consumo di massa*. Dedalo, Bari.

CIARAMELLI Fabio 2014, «Vers une phénoménologie de l'a-légalité». In *Etica & Politica, Ethics & Politics*, XVI, 2, 956-964, (http://www2.units.it/etica/2014_2/CIARAMELLI.pdf).

DAHRENDORF Ralph, 2001, *Dopo la democrazia*. Laterza, Roma-Bari.

EHRENBERG Alain, 2010, *La società del disagio. Il mentale e il sociale*. Torino, Einaudi.

FREUD Sigmund, 1979, «Una difficoltà della psicoanalisi» (1916). In *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C. Musatti. Bollati Boringhieri, Torino, vol. VIII.

FREUD Sigmund, 1979, «Il perturbante» (1919). In *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C. Musatti. Bollati Boringhieri, Torino, vol. VIII.

FREUD Sigmund, 1979, «L'inconscio». In *Opere di Sigmund Freud*, a cura di C. Musatti. Bollati Boringhieri, Torino, vol. VIII.

GUOLO Renzo, 2003, *Xenofobi e xenofili. Gli italiani e l'islam*, Laterza, Roma-Bari.

HOBBSAWM Eric, 1999, *Intervista sul nuovo secolo*, Laterza, Bari-Roma.

HUSSERL Edmund, *Meditazioni Cartesiane*, trad. it. V. Costa. Bompiani, Milano.

LINDAHL Hans, 2014, *Fault Lines of Globalization. Legal Order and the Politics of A-Legality*. Oxford University Press, Oxford.

MENGA Ferdinando G., «A-Legality: Journey to the Borders of Law. In Dialogue with Hans Lindahl». In *Etica & Politica, Ethics & Politics*, XVI, 2, 919-939.

PRETEROSSO Geminello, 2015, *Ciò che resta della democrazia*. Roma-Bari, Laterza.

RIGOTTI Francesca, 2006, *Le basi filosofiche del multiculturalismo*, in C. GALLI (a cura di), *Multiculturalismo*. Il Mulino, Bologna.

WALDENFELS Bernhard, 2008, *Fenomenologia dell'estraneo*, a cura di F.G. Menga. Cortina, Milano.

WALDENFELS Bernhard, 2012, *Politiche dell'estraneo*, a cura di F.G. Menga. Ombre corte, Verona.

MISERICORDIA E PENSIERO. UN PERCORSO NELLA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

GIUSEPPE FIDELIBUS*

Abstract: the aim of this paper is to explain the most philosophical significant objections of modern thought to the concept of mercy. They were elaborated by Marx, Nietzsche and Sartre, who criticised mercy on the metaphysical, anthropological and ethical field. In particular, this analysis is intended to show, on the one hand, that it is impossible to remove definitively the reference to mercy and, on the other hand, that the criticism to mercy is the best demonstration of its normative authorship of thought *tout court*.

Keywords: reason and experience – person and relation – normative authorship – witness – *filio-sofia*.

«Non c'è ideale cui possiamo sacrificarci, perché noi, che non sappiamo affatto che cosa è la verità, conosciamo le menzogne di tutti gli ideali»¹. Così A. Malraux sintetizzava la tentazione dell'Occidente nell'omonima opera del 1926. Ma quella che appariva allora una semplice tentazione, si è resa poi stanchezza e debolezza, quindi scetticismo oscillante tra nihilismo e relativismo. La postmodernità apre così il terzo millennio come forma del pensare ingenerata dall'annunciata «morte di Dio» (Nietzsche) e dalla «liquefazione baumaniana della modernità». Può – così – facilmente suonare come sfida ironica l'inattualità di un «Anno della Misericordia» al cospetto di un pensiero che voglia far valere ancora il suo potenziale critico, quel potenziale critico in cui risiede il massimo contributo di Kant allo strutturarsi della filosofia moderna. Ogni apporto critico dovrà evidentemente trovare verifica nella sua capacità di dare ragione di ogni sacrificio richiesto ed in quella di motivare la conoscenza in termini di verità. Brachilogicamente: in termini di pensiero, di quel pensiero che s'applichi alla condizione dell'uomo contemporaneo.

* Giuseppe Fidelibus, Ricercatore di Filosofia teoretica M-FIL/01, Università degli Studi «G. D'Annunzio» di Chieti-Pescara. Email: gfidelibus@unich.it

¹ A. Malraux, 1955, 135.

I. Quale messa in questione?

«*Ci vuole il senno per la misericordia*»². Il grido di Solženicyn proviene direttamente da quei luoghi aberranti dove sacrifici umani si sono consumati in nome di «idee assassine» ed in modo da scoraggiare l'uomo quanto ad ogni impresa ideale: ove la conoscenza si è trovata armata di menzogna, alimentando ideologicamente solo la prassi degli apparati di una potenza disperata – quella dei lager nazisti come dei gulag comunisti. Debilitazione del pensiero e potere disumanizzante. Risuona perciò pertinente la parola spesa dai due Pontefici odierni per descrivere ogni patologia riversatasi sull'uomo odierno: *ferita*, l'uomo si sorprende esistenzialmente ferito. In una recente intervista Benedetto XVI ha osservato che: «*Sotto la patina della sua sicurezza di sé e della propria giustizia l'uomo di oggi nasconde una profonda conoscenza delle sue ferite e della sua indegnità di fronte a Dio. Egli è in attesa della misericordia*»³ – non di una semplice amnistia – della misericordia, come nella parabola del Buon Samaritano. E ancora Papa Francesco, nel suo recente libro-intervista gli fa eco: «*è un'umanità ferita, un'umanità che porta ferite profonde: Non sa come curarle o crede che non sia proprio possibile curarle*»⁴. Il giudizio di Malraux documenta ed attesta un simile stato di cose; ancora una volta l'uomo, quanto a misericordia, «non sa»; dunque *ci vuole il senno* – non per l'amnistia ma – *per la misericordia*.

Il presente percorso – senza alcuna pretesa di esaustività né storiografica né tanto meno teoretica – vuole enucleare semplicemente alcune delle più acute esemplificazioni di un tale stato di cose (e sue implicazioni) dalla filosofia degli ultimi secoli al fine di trarne contributi utili ad un approccio criticamente assennato al tema della misericordia. Recepiamo così l'indizione di questo Anno santo come un invito a non ridurre la proposta ad un ennesimo proclama religioso o «chiamata alle armi» per il popolo delle devozioni o delle superstizioni di massa. Pescheremo, pertanto, tre esempi – di diversa connotazione filosofica – di tentativi della ragione per corazzarsi speculativamente e di immunizzarsi esistenzialmente dal rischio di essere, per così dire, «intaccata» dalla azione della misericordia. Contro ogni approccio ideologico-apologetico cercheremo, metodologicamente, proprio nei meandri di questi tentativi di corazzamento e d'immunizzazione le ragioni più attendibili che, più sensibilmente, urgono e richiamano – clamorosamente e dall'interno – la pertinenza della misericordia all'economia stessa dell'esperienza che l'ha avversata. Contiamo proprio così di pervenire ad un qualche acclaramento dei significati della misericordia che ne rendono più viva e pertinente l'attualità al cospetto del pensiero dal cui terreno s'è vista rifiutata. È un modo, questo,

² A. Solženicyn, 1974, 276-281 (passim). I prigionieri del lager attendono amnistie che non arriveranno mai; arriveranno invece condanne. L'ironia tagliente dello scrittore s'appunta su episodi che rivelano l'ingenuità diffusa tra i detenuti. La frase riportata è ribadita più volte per dar voce alla ragione offesa. La misericordia, non l'amnistia, è segnalata come suo unico atto liberatore: essa esige e conferisce, infatti, ragione.

³ D. Libanori (a cura di), 2016, 129.

⁴ Francesco, 2016, 30.

per tentare di tesaurizzare intellettualmente la dichiarazione d'apertura di A. Malraux come la sentenza di Solženicyn dal mondo concentrazionario, filiazione diretta del dominio impietoso dell'ideologia; in una parola: la saturazione da amnistie per ideali di cui è esperita la menzogna attende forse una misericordia apportatrice di senno? Se sì, a quali condizioni di pensiero? E potrà forse essere adempiuta una tale attesa senza una qualche riconciliazione – ragionevolmente piena ed affidabile – col vero?...

Con ogni probabilità – ed in positivo – si tratta di rinvenire le ragioni della misericordia come riscossa *dalla* modernità, dall'interno di essa e delle sue stesse istanze: dunque come riscossa *della* modernità medesima dalle sue proprie, profonde ferite.

C'è da premettere storicamente che essa s'inaugura sotto un cielo teologico che, alla fine del Medioevo, movimenti ereticali e Riforma provvedono a popolare di proposizioni miranti a superare l'unione tra Dio e mondo, tra Dio e uomo realizzata nell'incarnazione di Cristo, essenza stessa dell'annuncio cristiano custodito per via di una millenaria tradizione. Dinanzi all'alternativa – o negare il mondo o negare Dio – l'opzione prevalente in quei movimenti è stata la prima, rimanendo criticamente inesa la questione del nesso stesso tra mondo e Dio. Il regime di alternativa tra i due poli determina, all'alba della modernità, il contesto teoretico-normativo in cui s'applica la razionalità filosofica. D'ora in poi la cifra propria di ogni ateismo non risiede tanto nella negazione, in via di diritto, dell'esistenza di Dio bensì in quella del suo nesso col mondo e, reciprocamente del mondo con Dio. Persino il Dio creduto coinciderà con quello del teismo prevalente tra il XVII e XVIII secolo, residuo teologico della sua piena ricomprensione naturalistica nei connotati metafisici del mondo. Sta di fatto che la filosofia imbocca l'altro corno dell'alternativa: negare Dio ricomprendendolo nelle dimensioni intramondane, cosicché teismo ed ateismo vengono a trovarsi come duplice forma del medesimo principio. L'alternativa permane, così, teoreticamente non rimossa, anzi confermata e diffusa, unitamente alla generale espansione delle istanze teologiche della Riforma protestante. Le sorti «negative» della misericordia nel pensiero filosofico moderno corrono, come condizione, sul filo della tenuta di questo regime d'alternativa tra Dio e mondo, tra uomo e Dio.

Procediamo ora, nella nostra ricognizione, attraverso tre tappe che giudichiamo teoreticamente più rilevanti e paradigmatiche.

II. K. Marx: tra «corazzamento» metafisico e «ferite» antropologiche

«Quante più cose l'uomo trasferisce in Dio, tanto meno egli ne ritiene in se stesso»⁵. In analogia al fenomeno di estraniamento che si verifica nel lavoro, Marx, nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, dispone così la sua critica alla religione. Egli rivendica (sulla

⁵ K. Marx, 1976, 72.

scia di Feuerbach) lo stesso regime d'alternativa tra uomo e Dio, mirando alla destituzione di senso di ogni ateismo: l'uomo deve riappropriarsi, per via naturalistica, di ciò che egli stesso ha alienato in Dio. L'istanza antropologica è, ancora una volta, alternativa a quella teologica. La condizione è che questa perda di senso a vantaggio di quella: *«Un essere si considera indipendente soltanto quando è padrone di sé, ed è padrone di sé soltanto quando è debitore a se stesso della propria esistenza (...) Io vivo completamente della grazia altrui quando sono debitore verso l'altro non soltanto del sostentamento della mia vita, ma anche quando questi ha oltre a ciò creato la mia vita; e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé, quando non è la mia propria creazione»*⁶. Marx annovera dunque la creazione tra i pregiudizi più difficili da sradicare dalla coscienza del popolo a motivo della difficoltà a concepire *«che la natura e l'uomo possano esistere per opera propria»*⁷. L'autoreferenzialità marxiana di natura e uomo a se stessi – *esistere per opera propria* – costituisce il baluardo ontologico-metafisico, di principio ad ogni relazione costitutiva tra Dio e uomo/mondo. È la destituzione di senso di ogni «fondamento» del mondo dell'uomo che abbia ontologicamente luogo «fuori di sé»: la radicale negazione di ogni possibile «altro». La preclusione alla misericordia ha questa radice metafisica su cui Marx edifica la sua stessa concezione rivoluzionaria: l'essere del mondo e dell'uomo sono opera degli stessi. Questa destituzione (negazione/preclusione) – si direbbe – è epistemicamente preminente tanto da precedere anche l'opzione atea: significa postulare l'impossibilità dell'altro alla radice della vita dell'uomo e della natura, ovvero dell'uomo *come* natura. Ciò indicherebbe la radice stessa del pensiero con evidenti ricadute gnoseologiche ed antropologiche: *«Quando tu poni la domanda intorno alla creazione della natura e dell'uomo, fai astrazione dall'uomo e dalla natura. Tu li poni come non esistenti (...) Ed io ora ti dico: se rinunci alla tua astrazione, devi rinunciare pure alla tua domanda (...) e se pensi l'uomo e la natura come non esistenti, allora pensa come non esistente anche te stesso, perché tu stesso sei natura e uomo. Non pensare, non interrogarmi...»*⁸. L'uomo nuovo socialista s'edifica su questo condizionante divieto di porre domande e di... «pensare» quanto al senso della natura e dell'uomo; per l'uomo socialista di Marx tale interrogativo è, in ultima analisi, una impossibilità pratica, un «non-senso»⁹. Così *«è diventato praticamente improponibile il problema di un essere estraneo, di un essere superiore alla natura e all'uomo, dato che questo problema implica l'ammissione della inessenzialità della natura e dell'uomo. L'ateismo – conclude Marx – in quanto negazione di questa inessenzialità, non ha più alcun senso; infatti l'ateismo è, sì, una negazione di Dio e pone attraverso questa negazione l'esistenza dell'uomo, ma il socialismo in quanto tale non ha più bisogno*

⁶ Ivi, III-X, 123; qui e di seguito i caratteri in tondo rispondono a quelli in corsivo presenti nel testo originario.

⁷ *Ibidem*

⁸ Ivi, 124.

⁹ Evochiamo così – conformemente – l'articolata esegesi del testo marxiano prospettata nel saggio: E. Voegelin, 1959, 59ss.

di questa mediazione. Esso comincia dalla coscienza teoreticamente e praticamente sensibile dell'uomo e della natura nella loro essenzialità»¹⁰. Marx, si può dire, non pensa in termini di «rifiuto-della misericordia» in Dio ma lavora sulla sua perdita di senso nell'uomo, laddove, cioè, si è visto da sempre annidarsene l'esigenza e porne la questione. L'operazione è sì metafisica ma in senso genuinamente antropologico-naturalistico. Teismo o ateismo?... un'alternativa filosoficamente priva di senso. Piuttosto – per dirla con Péguy – *auto-teismo*¹¹. Non ce n'è bisogno, non se ne vede la domanda, dunque non ha voce in capitolo: l'umano è marxianamente esperito senza neanche la questione di Dio, senza l'ombra dell'altro», senza l'esigenza della relazione, fuori dalla classica alternativa. Su ciò il padre del socialismo scientifico fa cadere un assoluto silenzio normativo: un silenzio teoretico non meno che pratico. La corazza di un tale silenzio investe anche la semplice ipotesi della «misericordia», ogni via antropologica per le sorti dell'amore. Ma è proprio nel nucleo centrale di questo corazzamento che Marx appunta la sua penna, lasciandovi una crepa antropologicamente evidente, un'ennesima riprova di quella «ferita profonda» di cui ha parlato Papa Francesco.

In una lettera alla sua donna (Jenny), del giugno 1856, Marx scrive: «*lo mi sento di nuovo un uomo, perché provo una grande passione, e la molteplicità in cui lo studio e la cultura moderna ci impigliano, e lo scetticismo con cui necessariamente siamo portati a criticare tutte le impressioni soggettive e oggettive, sono fatti apposta per renderci tutti piccoli e deboli e lamentosi e irresoluti. Ma l'amore non per l'uomo di Feuerbach, non per il metabolismo di Moleschott, non per il proletariato, bensì l'amore per l'amata, per te, fa dell'uomo nuovamente un uomo*»¹². Chi scrive si scopre evidentemente vittima di una cultura che egli stesso ha contribuito a creare e i cui elementi sono riconosciuti come *fatti apposta per renderci tutti piccoli e deboli e lamentosi e irresoluti*. Ciò ci restituisce la figura di un uomo filosofo che *sotto la patina della sua sicurezza di sé e della propria giustizia... nasconde una profonda conoscenza delle sue ferite*. Egli ritrova se stesso, al momento insieme al «senno», sotto l'azione di un grande amore: *Ma l'amore non per l'uomo di Feuerbach, non per il metabolismo di Moleschott, non per il proletariato, bensì l'amore per l'amata, per te, fa dell'uomo nuovamente un uomo*. Qui il silenzio imposto al pensiero per via analitica ritrova la sua parola per via di ragioni che attendono di essere riconosciute ed accolte nell'esperienza. È vero che non vi si parla di Dio ma è vero soprattutto che vi si parla di quel livello dell'esperienza del pensiero in ragione del quale si rende antropologicamente pertinente e ragionevolmente situabile la questione dell'altro, l'insorgere della possibilità stessa della relazione. Marx accusa su di sé l'insufficienza radicale, per la sua vita di uomo (*l'amore non per l'uomo di Feuerbach...bensì l'amore per l'amata, per te*), di quell'impianto di pensiero: l'esperienza dell'amore lo abilita ad un giudizio critico quanto a tutta la cultura moderna su cui esso è

¹⁰ K. Marx, 1976, III-X, 125.

¹¹ «*Ce siècle qui se dit athée ne l'est point. Il est autothée, ce qui est un bien joli mot, et bien de son temps. Il s'est littéralement fait son propre Dieu, et sur ce point il a une croyance ferme*» (C. Péguy, 1988, 855).

¹² K. Marx, 1979, 110-111.

fatto poggiare. La constatazione della debilitazione dell'umano che si verifica sotto il suo regime di pensiero (*renderci tutti piccoli e deboli e lamentosi e irresoluti*) costituisce il primo passo per l'insinuarsi di un diverso, ulteriore orizzonte antropologico. Nel crogiolo dell'esperienza del pensiero la partita della possibilità stessa della misericordia si riapre in termini criticamente pertinenti al percorso maturato: quello che dalle premesse poteva essere ritenuto un «corpo estraneo» alla vita, ora è intravisto alla radice del ritrovarsi, al cospetto di se stesso, «di nuovo un uomo»¹³. Qui l'uomo bisognoso, poiché mendicante d'amore, soppianta l'idea stessa dell'uomo socialista naturalisticamente autosufficiente. Ora, proprio nello spazio metafisico dell'autosufficienza – di uomo e natura – si fa largo il principio di un altro *logos*, quello dell'amore: è la logica della relazione personale, dell'essere come relazione, vale a dire il contesto nel quale si muove e vive la misericordia. Tutti sappiamo come questo principio non troverà sviluppi teoretici nel pensiero di Marx. Egli, di fatto, consegnerà i destini del suo «uomo nuovo» allo svolgimento storico delle leggi economiche legate al sistema capitalistico ed alle sue contraddizioni. Rimane così un divario che apre un'ulteriore alternativa epistemica: non più – e solo – quella tra Dio e uomo, tra Dio e mondo ma quella tra ragione ed esperienza. Marx, qui, esperisce qualcosa a cui la sua ragione rifiuta di sottomettersi, in nome di quella stessa autosufficienza ontologica che rimuove da sé il primo tra gli atti annoverabili nel registro della misericordia: il dono dell'essere *dal/al* nulla, cioè la *creazione*. È rilevante osservare come il padre del materialismo dialettico, per corazzare il suo «uomo nuovo», sia dovuto intervenire preliminarmente con armi di alta rilevanza metafisica. Ancora una volta, dunque: *Ci vuole il senno – non l'amnistia – per la misericordia; il*

¹³ È indubitabile che il senso di quest'espressione (d'origine paolina) – «uomo nuovo» – abbia costituito il vero nucleo infocato della ricerca marxiana. Il padre del materialismo dialettico la pone esplicitamente in capo al suo giudizio sul secolo XIX, alle sorti della rivoluzione come anche alle vicende della scienza e dei destini storico-sociali del «proletariato»: «C'è un fatto capitale, caratteristico del secolo XIX – ci fa sapere egli stesso – e che qualsiasi partito deve riconoscere. Da un lato, stanno le forze industriali e scientifiche, giunte a tale vitalità quale nessuna epoca storica precedente poteva presentare. D'altro canto, si mostrano segni di una decadenza, che mettono in ombra i famosi orrori degli ultimi tempi dell'Impero romano. Nella nostra epoca, ogni cosa sembra essere congiunta al suo contrario. La macchina è dotata della forza meravigliosa di abbreviare il lavoro umano e di renderlo più fecondo, ma noi vediamo in qual misura essa conduca alla fame ed all'eccesso di lavoro. Le forze or ora scatenate della ricchezza diventano per uno strano gioco del destino le fonti della privazione. Le vittorie dell'arte sembrano essere comperate con una perdita di carattere. L'umanità diventa signora della natura, ma l'uomo si rende schiavo dell'uomo o schiavo della propria infamia (...) Il risultato di tutte le nostre scoperte e del nostro progresso sembra consistere nel fatto che le forze materiali sono fornite di vita spirituale, e che l'esistenza umana si istupidisce in una forza materiale. Questo antagonismo tra industria e scienza moderna, da una parte, e miseria e decadenza moderna dall'altra; questa antitesi tra forze produttive e rapporti sociali della nostra epoca costituisce un dato di fatto, un dato di fatto predominante, incontestabile, che si tocca con mano. Da molte parti ci si può lamentare di ciò; da parte di altri si può desiderare di liberarsi dalle capacità moderne, per sbarazzarsi in tal modo anche dei conflitti moderni: Oppure si può immaginare, che per giungere al proprio perfezionamento un progresso così decisivo nell'economia abbia bisogno di un regresso altrettanto deciso in politica. Per parte nostra non disconosciamo lo spirito scaltro, che continua gagliardamente a produrre tutte queste antitesi. Noi sappiamo che le nuove forze della società, per realizzare opere buone, non hanno bisogno che di *uomini nuovi.....*» (K. Marx, cit. in: K. Löwith 2000, 236-237 – corsivo dell'autore nel testo di Löwith).

senno che nasce da una ragione disposta in relazione ricettiva ai campi benefici dell'esperienza. L'episodio della lettera alla sua donna rimarrà, in Marx più come una «amnistia» che come un atto di avveduta assennatezza. Vi si riaffaccia, tuttavia, come legittima e non più estranea, da un granitico occultamento speculativo, la possibilità stessa della relazione *da/ad* altro da sé, come spazio di scoperta di se stessi. Non estraneazione ma presenza: di qualcuno a se stessi e, reciprocamente, di sé a qualcuno. La ferita permane misteriosamente ma realmente benefica nel centro normativo dell'esercizio del pensiero.

III. F. Nietzsche: la volontà di potenza tra risentimento metafisico ed istanza relazionale

F. Nietzsche nasce proprio nel 1844, l'anno in cui escono i *Manoscritti economico-filosofici* di K. Marx. Colui che s'è posto esplicitamente e dichiaratamente «al di là del bene e del male», il fustigatore delle morali plurisecolari, il consacrato nichilistico della «volontà di potenza» e della nascita del «Superuomo» è certamente colui dalla cui penna sono scaturiti gli strali più esplicitamente incandescenti contro la misericordia. «*Ahimè – esclama interrogativamente stizzito nel suo Zarathustra – chi mai sulla terra commise maggiori follie dei misericordiosi? E che cosa recò al mondo maggior danno che le follie dei misericordiosi? Guai – sentenza subito dopo - a tutti coloro che amano e non sanno elevarsi al di sopra della loro compassione! Così mi disse il demonio: “Anche Dio ha il suo inferno: è il suo amore per gli uomini (...) Dio è morto; fu la sua compassione per gli uomini ad ucciderlo (...) Quelli che creano sono crudeli»*¹⁴. Ritorna qui la denuncia del primo atto del Dio «misericordioso»: quella della creazione. L'istanza superomistica s'insedierà, a detta del profeta, solo a condizione di questo «inferno» in Dio e della «guarigione» dell'uomo da questa divina «follia» della misericordia: a patto cioè della morte di Dio, in Dio stesso in quanto creatore. L'alternativa – o l'uomo o Dio – s'impone radicalmente proprio a motivo della misericordia; Dio non è pienamente negato se non nella sua morte come misericordia, nello sradicamento, cioè, di questo suo «folle» atto originario. È questo l'inizio ed il compimento della volontà di potenza con cui s'insedia il superuomo: la dichiarazione di morte di Dio in Dio stesso, proprio ad opera della «sua» misericordia e della sua «compassione» per gli uomini. Questi non faranno davvero a meno di Dio se non immunizzandosi dalla sua compassione misericordiosa. Il paradiso dell'uomo nietzschiano potrà, dunque, sfolgorare solo sulle rovine di questo intrinseco «inferno» di Dio. La medesima logica denunciataria riaffiora anche nei testi de *La gaia scienza* contro i «benefattori compassionevoli»: «*Dove stanno i tuoi grandi pericoli? – chiede il viandante protagonista – Nella compassione»*¹⁵. Vorremmo tuttavia osservare

¹⁴ F. Nietzsche, 1965/1976, 83

¹⁵ F. Nietzsche, 1979, 153.

subito che nella denuncia di Zarathustra, quanto alla misericordia di Dio, si dà per contrasto un'acquisizione teoreticamente interessante. Egli ci offre infatti un'identificazione sostanziale di Dio stesso con la sua misericordia. Per controfigura, il testo ci presenta, nel contenuto dell'accusa, un'identificazione normativa che però coglie nel segno: Dio è la sua misericordia e compassione per gli uomini e – solo/proprio *in quanto tale* – s'attira la condanna del profeta. Il genio di Nietzsche ci consegna così, seppure in forma negativa e come oggetto di condanna e rifiuto, quel che può dirsi il *proprium* del Dio cristiano. Egli – ancora ne *La gaia scienza* - vi associa, con analoga pertinenza quanto al contrariato giudizio, anche la persona di Cristo: «*Se Dio voleva diventare un oggetto d'amore, avrebbe dovuto per prima cosa rinunciare a giudicare e alla giustizia: un giudice, foss'anche un giudice misericordioso, non è oggetto d'amore. Su questo punto la sensibilità del fondatore del cristianesimo non era abbastanza raffinata: era ebreo*»¹⁶. Anche qui la sentenza di Nietzsche ci porta, per contrasto, nel nucleo stesso della pretesa cristiana: l'identificazione in Cristo di giustizia e misericordia. Essa è il portato metafisicamente e giuridicamente più connaturale all'annuncio dell'avvenuta unità nella sua persona tra la natura umana e quella divina. Infatti, solo ed esclusivamente nell'ambito normativo di una tale unità si può comprendere la correlazione tra giudizio ed amore, tra giustizia e misericordia. Ciò in imprevedibile risposta ad una richiesta che costituisce fattore di profezia retroattiva dello specifico portato cristiano – 1800 anni dopo! – ed espressa dallo stesso genio filosofico tedesco: «*Non mi piace – leggiamo da Così parlò Zarathustra – la vostra giustizia fredda e nell'occhio dei vostri giudici riluce sempre per me il boia con la sua spada gelida. Dite: dove si trova la giustizia che è amore e ha occhi per vedere? Inventatemi, dunque, l'amore che porta su di sé non solo tutte le pene, ma anche tutte le colpe*»¹⁷. Proprio nel pieno presidio della volontà di potenza del superomismo nietzschiano s'apre un varco questa nostalgia invocativa che esige unità nel giudizio tra giustizia ed amore. L'istanza oblativa dell'«amore che porta su di sé pene e colpe introduce un *logos* ulteriore alla semplice volontà di potenza: essa induce a ripensare la possibilità stessa della relazione personale proprio nel nucleo teoretico di fondo che ne decreta l'impossibilità. Torna anche qui, come motivo ricorrente, il grido dal lager siberiano di Solzenicyn: *Ci vuole il senno, per la misericordia*. Il padre del nihilismo contemporaneo reclama, infatti, per sé l'urgenza invocativa di un'altra paternità di pensiero: *dove si trova la giustizia che è amore...? (...) inventatemi...l'amore che porta su di sé...anche tutte le colpe*, espressioni che identificano il cuore della mossa misericordiosa dell'annuncio cristiano. La ferita si riapre coscientemente: «*Un giorno – leggiamo ancora ne La gaia scienza – il viandante sbatté una porta dietro di sé, si arrestò e pianse. Poi disse: "Questa inclinazione, questo impulso verso il vero e il reale, il non parvente, il certo come lo odio! Perché questo battitore fosco e impetuoso segue proprio me? Vorrei riposarmi, ma non me lo concede. Quante sono le*

¹⁶ *Ibidem*, III-140, 131.

¹⁷ F. Nietzsche, 1965/1976, 66.

*cose che mi seducono all'indugio! Per me ovunque vi sono giardini d'Armida: e quindi sempre nuove lacerazioni e nuove amarezze del cuore. Devo muovere ancora in avanti il piede, questo stanco piede ferito: e poiché devo, ho spesso per le più belle cose che non mi seppero trattenere uno sguardo irato – giacché non mi seppero trattenere»¹⁸. L'odio che prorompe in pianto, nell'esperienza del viandante, segnala alla volontà di potenza l'irrinunciabilità di un altro ordine di pensiero rispetto al quale essa si vede criticamente *in-potente* a disporre: «...poiché devo, ho...uno sguardo irato». Evidentemente – e per ammissione dello stesso autore – «questa inclinazione, questo impulso verso il vero e il reale, il non parvente, il certo...» potrà essere “odiato” ma resta pure, con ciò, criticamente irremovibile, formalmente intrascendibile. La lotta ingaggiata tra esso e i vari «giardini d'Armida» resta e lascia le sue tracce nelle «“sempre nuove lacerazioni e nuove amarezze del cuore” nonché sul “piede, questo stanco piede ferito”». Ferito! Così – e proprio nel cuore pulsante dell'incipiente nihilismo filosofico di Nietzsche – possiamo ancora registrare la pertinenza di pensiero dell'acuta osservazione di Benedetto XVI: *Sotto la patina della sua sicurezza di sé e della propria giustizia l'uomo di oggi nasconde una profonda conoscenza delle sue ferite e della sua indegnità di fronte a Dio. Egli è in attesa della misericordia*. Il profilo antropologico che ci si staglia dinanzi è di un uomo insoddisfatto di sé ed aperto – seppure non accettato – ad altro legittimo orizzonte di significato. Non si tratta di un cedimento all'irrazionale bensì della scoperta di un ulteriore ordine normativo. Un tale profilo non può essere identificabile senza «questa inclinazione, questo impulso verso il vero e il reale, il non parvente, il certo...». La tensione tra questa esperienza elementare e quanto la volontà ha il potere di disporre riapre – con connotati davvero drammatici – la «ferita» anche all'interno dell'aspirante superuomo: proprio quella ferita che può disporre la libertà in ricettiva attesa della misericordia. V'è un nucleo ultimo, residuo nel cuore della volontà di potenza che si sottrae al suo arbitrio di potere e resiste a lasciarsi disporre da esso. Non deve altresì sfuggirci un'altra nota rilevante che ci lascia il viandante della gaia scienza: «...questo battitore fosco e impetuoso segue proprio *me*? Vorrei riposarmi, ma non me lo concede». Il «*me*» è connotato dall'autore con un eloquente corsivo. Egli resiste nel non seguirla ma quell'attesa «segue proprio *me*». Il suo stesso cammino trova forza personale in questo essere «perseguitato» da «questo impulso verso il vero e il reale, il non parvente». Egli viene colto e sorpreso alla radice, nel vivo del suo sé personale: non è generico, né vagamente indeterminato ma indovina e identifica il volto personale della volontà in cammino, «proprio *me*». È così prefigurata l'economia stessa della misericordia: la facoltà del volersi instaurare propriamente all'origine del gioco stesso del risentimento, nell'ordine irriducibile, individuale della volontà di potenza, attendendo da essa l'atto di un incondizionato riconoscimento. Una tale economia potrà profilarsi solo in quanto appello convocante della personalità insostituibile dell'io all'avvenimento di un rapporto. Con ciò veniamo a sapere qualcosa di particolarmente prezioso per stare seriamente di*

¹⁸ F. Nietzsche, 1979, 175-176 (i due corsivi sono dell'autore nel testo originale).

fronte alla situazione dell'uomo contemporaneo: la questione della misericordia non è appena una questione di religione bensì una questione di pensiero, vale a dire di senso della realtà e dell'essere uomo, nell'irripetibilità del suo essere personale – «proprio *me*». Essa appartiene all'essenza stessa della «questione uomo» nel mondo e non è mai una partita chiusa una volta per tutte: tanto meno per via religiosa, pur nel senso delle religioni ritualmente e storicamente istituite¹⁹. Rimane il fatto che, portata fino a questo punto, la questione tocca ed interpella radicalmente la possibilità stessa di parlare di Dio dentro un tale contesto – drammatico – di pensiero. Siamo resi altresì edotti quanto al fatto che, se questo è il contesto, ne deriva la necessità di rivedere criticamente anche la posizione delle religioni nel mondo contemporaneo. A che titolo – ci si può domandare – trovano motivo e diritto di cittadinanza le religioni in modo da essere ascoltate dall'uomo odierno, impegnato com'è in un siffatto dramma, che è sociale non meno che metafisico e personale? Quale ruolo può giocare oggi la misericordia in un'eventuale pretesa di Dio di farsi ragionevolmente ascoltare, a titolo umano, presso gli uomini? Nel dialogo con Marx e Nietzsche abbiamo appreso che questo ruolo è normativamente imprescindibile e non sostituibile con surrogati teologico-religiosi seppure spiritualmente nobili ed eticamente irreprensibili. Non basta «Dio» e neppure la constatazione riconosciuta della sua esistenza: occorre che essa si possa in qualche modo rintracciare e riconoscere presente nella tessitura propria dell'esperienza umana del mondo e di se stessa. Solo la sua esperibilità in presenza (storia) è degna del pensiero; se la misericordia costituisce la chance per cui Dio possa tornare a parlare storicamente e personalmente agli uomini, d'altro canto essa costituisce l'unico metodo efficace con cui questi potranno esperirlo come pertinente al mondo e tra di loro. Alla sua rinvenibilità nel mondo è, ancora una volta, sospesa la possibilità di passare da un regime di alternativa estraniante tra Dio e uomo/mondo ad uno che può dirsi di relazione identificante. Una tale inversione di moto nel pensare si presenta teoreticamente esigente poiché comporta alla ragione l'atto della sua sottomissione ai motivi legittimanti dell'esperienza, un atto a cui – come già Marx – Nietzsche stesso si è sottratto con risentimento «ferito».

Prima di verificare il terzo degli esempi da noi scelti dobbiamo intanto registrare, nella lezione offertaci dai primi due, un significativo riscontro storiografico: dopo aver le eresie rifiutato il mondo e l'uomo in nome di Dio, la razionalità filosofica ha giocato in essi la carta di rifiutare Dio in nome dell'uomo, (del mondo, della natura, ecc.). Ora, la complessità di questo tentativo giunge al suo estremo nell'esperienza di J.-P. Sartre. Questa non s'appunta sulla natura, né – genericamente – sull'uomo e neppure sulla volontà come radice dell'alternativa: essa muove dalla centralità (tutta moderna) della libertà.

¹⁹ Per un tale assunto resta per noi insuperata la disamina consegnataci da H. De Lubac 1992, in particolare 19-61. La tenuta superomistica della volontà di potenza non vacilla *come* ateismo bensì come umanesimo e questo, proprio *perché* ateo, consegue – per eteronomia dei fini – la «dissoluzione» anziché la realizzazione dell'uomo nel mondo.

IV. J.-P. Sartre: la libertà e quel «momento, durante la cattività»

I motivi di quello che abbiamo denominato, in Marx, «corazzamento» contro ogni forma di dipendenza ontologica di uomo e natura (v. creazione) e di quello che, in Nietzsche, abbiamo appreso come «risentimento» contro ogni forma di senso che non sia identificato con la volontà di potenza – Sartre li ri-assume concisamente nella sua «nausea» per il dato, per la realtà come luogo della presenza dell'essere. Nell'acuta descrizione fenomenologica che egli stesso ce ne dà nell'omonimo saggio, torna anche il marxiano «divieto di porre domande»: *«Non si poteva neppure domandarsi da dove venisse ciò, tutto ciò, e come fosse accaduto che esistesse un mondo, piuttosto che il nulla... non c'era stato momento in cui non avrebbe potuto esistere. Proprio questo mi irritava: non c'era alcuna ragione perché esistesse, questa larva viscida. Ma non era possibile che non esistesse...E tuttavia "il sorriso degli alberi, del boschetto di lauri, voleva dire qualcosa... Si sarebbe detto dei pensieri...che restavano come questo, sballottati, con uno strano piccolo senso che li superava...E questo piccolo senso mi infastidiva..."*. È il rifiuto del senso: *“Sono partito”*²⁰. Prima che per Dio, Sartre non nasconde la sua ira (*mi irritava*) per l'esistenza stessa della realtà fenomenologicamente data: essa gli comporta la questione del senso, *E questo piccolo senso mi infastidiva..."*. È il rifiuto del senso. Dire che per Sartre l'uomo è la sua libertà coincide col dire che questa coincide con tale «rifiuto». L'autore prende congedo dalla realtà («Sono partito») nel rifiuto nauseato del suo senso: vale a dire di quell'esperienza per cui la realtà reclama per sé l'attenzione ed il lavoro proprio del pensiero. Un'apostasia dal pensiero, questa, che è anche un'apostasia dall'essere della realtà – come dato – prima ancora che da Dio; tutta l'avvincente impresa filosofica di Sartre porta la traccia di questa apostasia che è anche l'inizio della pretesa costruzione di tutto ciò da cui ha apostatato: oltre la presenza dell'essere ed il senso del mondo l'intrapresa della libertà – «Io sono la mia libertà». D'altronde la misura di questa libertà risulta più in senso negativo che positivo: essa è data dalla facoltà di sottrarsi e negarsi storicamente e socialmente ad ogni rapporto e non da quella di aderirvi. Perciò l'affermazione che dà anche il titolo ad un'opera – *L'esistenzialismo è un umanismo*²¹ - assume inevitabilmente i tratti di questa negatività. Così l'esordio della «nausea» per la realtà esistente prosegue, con analoghi toni negativi (come nel caso di *L'essere e il nulla*²²), nel segno de «l'inferno sono gli altri»²³. Questo percorso teoretico – di negazione

²⁰ J.-P. Sartre, 1938; per la traduzione ed il pertinente commento rimandiamo il lettore a: M-J Le Guillou, 1975, 189 (corsivi dell'autore).

²¹ Trattasi del titolo di una conferenza organizzata dal club «Maintenant», tenuta da Sartre nell'ottobre 1945 a Parigi ed il cui testo sarebbe stato pubblicato nell'anno seguente.

²² Il saggio *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* viene pubblicato nel 1943 e sarà molto apprezzato negli ambienti fenomenologici (cfr. Husserl e Heidegger).

²³ Espressione reperibile nel testo teatrale *Huis clos*, composto nel 1944 e pubblicato nel 1947; una recente traduzione italiana si potrà trovare nel volume integrato: *Le mosche. A porte chiuse*, 2013.

della libertà alle cose ed agli altri (pur coi mutamenti sfumati che Sartre imprimerà a questo suo esistenzialismo umanistico) approda finalmente al suo termine estremo: «*l'assenza di Dio non è una chiusura ; è apertura sull'infinito*»²⁴. Se vale l'inverso – la presenza di Dio è motivo di chiusura – si ha già la misura della peculiarità dell'ateismo sartriano (Sartre non si è mai esplicitamente dichiarato ateo): non la negazione di Dio bensì il suo sussistere, al massimo, *in-assenza*, come portato ultimo dell'infinita opera in progetto della libertà. Evidentemente la presenza di Dio – non appena la sua esistenza – costituisce un fenomeno ingombrante per tale progetto: la sua stessa affermazione potrà stare come termine di esso, come suo «prodotto». Il progetto infinito della libertà umana reclama per sé una misura totalizzante, perciò alternativa – ancora una volta – alla presenza, non all'esistenza di Dio. Questo sta per il tanto che si rende assente dalla storia, dal mondo, dagli uomini concreti: perciò è rifiutato come libera presenza di misericordia prima ancora che come esistenza. La solidarietà umana intramondana, quella socio-politica, immanente ai rapporti umani, ne è il suo sostituto storico come fattore esplicativo della libertà-progetto; di qui la centralità fondamentale del pensiero marxista nel secondo Sartre, dopo la guerra.

In questo decisivo spartiacque per la sua vita, non meno che per il suo pensiero, dobbiamo registrare un episodio che non ha mai smesso di far parlare di sé i più affinati studiosi del filosofo francese. In pieno campo di concentramento nazista, a Treviri nel 1940, Sartre si ritrova a fare i conti con la noia del campo ma anche con la compagnia di un gruppo di preti cattolici che gli chiedono amichevolmente di scrivere un componimento teatrale per i carcerati del campo in vista del Natale. Da scrittore provetto egli sfodera un copione in sette quadri sull'evento cristiano, mirabile nella sua puntuale fedeltà al contenuto di quell'annuncio: *Bariona o il figlio del tuono* è il suo titolo e verte sulla drammatica vicenda dell'omonimo rivoluzionario al tempo della nascita di Gesù a Betlemme. Sartre si riserva, eloquentemente, di recitare la parte di Baldassarre, uno dei tre Magi che contribuirà, sulla scena, alla sua «conversione». Analogamente a quanto registrato nei primi due esempi, nel caso di Sartre l'esperienza che questo testo rappresenta, costituisce un unicum per il suo inedito contenuto che, anzi, ha trovato resistenze e prese di distanza nella produzione sartriana successiva. Essa sta tuttavia come l'ennesima ferita aperta nel vivo del pensiero dell'autore; quella del «figlio del tuono», nella notte di Natale, brucia ancora sotto i colpi dell'estremo atto della sua libertà al cospetto del popolo oppresso dal potere romano:

tutto è capitato sempre molto male e la più grande follia della terra, è la speranza (...) Ecco perché vi dico: bisogna cacciare dalle vostre anime la disperazione (...) richiudete i vostri cuori sulla vostra pena, chiudete forte, chiudete stretto perché la dignità dell'uomo è nella disperazione (...) pagheremo l'imposta affinché le nostre donne non soffrano. Ma il villaggio si seppellirà con le sue proprie mani. Non faremo più bambini (...) Non vogliamo più perpetuare

²⁴ In J.-P. Sartre, 1990.

*la vita, né prolungare le sofferenze della nostra razza. Non genereremo più, consumeremo la nostra vita nella meditazione del male, dell'ingiustizia e della sofferenza*²⁵.

Il personaggio di Sartre non poteva meglio incarnare e riattualizzare il messaggio iniziale del connazionale Malraux: «*Non c'è ideale cui possiamo sacrificarci, perché noi, che non sappiamo affatto che cosa è la verità, conosciamo le menzogne di tutti gli ideali*». In Sartre il rifiuto della misericordia coincide con quello della speranza e della vita; al cospetto del popolo il protagonista della pièce dichiara eloquentemente il progetto negativo della sua libertà: «*La cattiva volontà! Contro gli dei, contro gli uomini, contro il mondo, ho corazzato il mio cuore di una triplice corazza. Non chiederò grazia e non dirò grazie. Non piegherò il ginocchio davanti a nessuno*»²⁶. Non è difficile percepire in queste espressioni una recrudescenza del «corazzamento» marxiano: *se la dignità dell'uomo è nella disperazione*, allora il rifiuto di ogni compassione e la legge di questa disperazione stanno nell'elaborare il risentimento contro ogni gratitudine. Qui il marxiano *esistere per opera propria* trapassa la nietzschiana *volontà di potenza* ergendosi, come *libertà*, in tutta la sua statura negativa; è motivo di autoconsistenza solo il negarsi ad ogni origine di gratitudine o di domanda. Ciò comporta il sottrarsi al rapporto con i tre poli della loro eventualità: dio, gli uomini e il mondo. È il «no» *corazzato* alla vita, alla fecondità, alla speranza fino alla definitiva chiusura del cuore ad ogni – poiché sospetta – alterità: una scelta che, tuttavia, deve fare presto i conti con la notizia, annunciata dalla moglie, di un figlio in arrivo – in paradossale coincidenza con l'annuncio della nascita di Cristo a Betlemme e con un incontro imprevisto:

*fino a questa notte – dice Sartre nelle vesti di Baldassarre – l'uomo aveva gli occhi tappati dalla sofferenza (...) non vedeva che lei e si sentiva come una bestia ferita e ubriaca di dolore che salta attraverso i boschi per sfuggire la sua ferita e che porta ovunque con il suo male. E tu Bariona – questi dice l'altra faccia di Sartre – eri un uomo della vecchia legge. Hai considerato il tuo male con amarezza e hai detto: sono ferito a morte*²⁷.

Torna il dire di Papa Francesco: *è un'umanità ferita, un'umanità che porta ferite profonde*. Ma nel loro dischiudersi l'uomo della libertà e della disperazione si palesa come tutt'altro che il rivoluzionario: «*eri un uomo della vecchia legge*». La ferita mortale si riapre, ma questa volta come apertura salutare alla possibilità della speranza. Le parole di Baldassarre suonano piccatamente ironiche al cuore corazzato di Bariona.

«*Mi dicevi poco fa - gli fa osservare ancora il terzo dei Magi - che Dio non può nulla contro la libertà dell'uomo ed è vero. E allora dunque? Una libertà nuova sta per innalzarsi verso il Cielo come una grande pila di bronzo e tu avresti a cuore di impedire*

²⁵ J.-P. Sartre, 2003, da cui citeremo, secondo quadro-scena II, 28-29. Per una contestualizzazione dell'opera, per una ricostruzione della sua gestazione nonché per quella riguardante i destini editoriali del testo rimandiamo volentieri al saggio introduttivo di A. Delogu.

²⁶ *Ibidem*, quarto quadro, 60.

²⁷ *Ibidem*, sesto quadro-scena VI, 104.

ciò? Cristo è nato per tutti i bambini del mondo...Bariona – osa il saggio re – o primo discepolo di Cristo»²⁸. Ora l'ostentazione del protagonista appare sfidata sul suo stesso terreno, quello della libertà. L'annuncio cristiano – ostinatamente rifiutato in suo nome – giunge come possibilità di liberazione dalla cattività della libertà medesima. Così la lotta interiore è ingaggiata nel cuore stesso dell'uomo contemporaneo, quello della libertà-progetto:

«...Libero... – riprende in solitudine riflessiva – Ah! Cuore contratto sul tuo rifiuto, bisognerebbe allentare le tue dita e aprirti, bisognerebbe accettare...Bisognerebbe entrare in questa stalla ed inginocchiarmi. Sarebbe la prima volta nella mia vita (...) sarei libero, libero. Libero contro Dio e per Dio, contro me stesso e per me stesso. Ah! Come è duro»²⁹. È esigente ogni respiro della libertà: il primo tanto quanto l'ultimo. Ma «accettare» di inginocchiarsi dinanzi a *Quel* bambino, sospeso a quel condizionale «bisognerebbe», indica un'altra origine di nuova, diversa (poiché di tutt'altro segno) libertà. Nel combattimento interiore, drammatico che qui si svolge si delinea una correlazione di equivalenza finora inimmaginabile: *libero. Libero contro Dio e per Dio, contro me stesso e per me stesso*. Sartre intravede lucidamente una possibile fuoriuscita dal regime di alternativa tra il sé e l'altro, tra Dio e uomo. «Contro» o «per» Dio equivale a «contro» o «per» me stesso: vi è normativamente superata l'idea marxiana di «estraneazione» tra i due poli, ma vi è anche ripensata sul vivo la domanda del viandante nietzschiano, «perché questo battitore fosco e impetuoso segue proprio *me?*». Dinanzi all'inermità della presenza di *Quel* bambino si può intravedere già una riapertura delle possibilità del pensiero a motivo dell'accadere gratuito di una novità di vita che travalica le logiche del potere e si concede innocentemente ed incondizionatamente al libero riconoscimento dell'infocato rivoluzionario.

Ma *la patina della sua sicurezza di sé e della propria giustizia* torna a reclamare i suoi diritti: Bariona decide di far fuori quella vita innocente; la scena nei pressi della stalla si fa struggente e drammatica. Tutta la caratura dell'uomo moderno e contemporaneo rivive in essa e nel cuore acrimonioso del protagonista, tutto solo...senza misericordia:

La donna mi gira la schiena e non vedo il bambino: è sulle sue ginocchia, immagino. Ma vedo l'uomo. È vero: come la guarda! Con quali occhi! Che cosa può avere dietro quei due occhi chiari, chiari come due limpide profondità in questo viso dolce e segnato? Quale speranza? – ancora! – Per noi non c'è speranza. E quali nuvole di orrore salirebbero dal fondo di se stesso e verrebbero ad oscurare quelle due macchie di cielo se mi vedesse strangolare il suo bambino. Bene, questo bambino, non l'ho visto, ma so già che non lo toccherò. Per trovare il coraggio di spegnere questa giovane vita tra le mie dita, non avrei dovuto scorgerlo dapprima in fondo agli occhi di suo padre. Andiamo sono vinto»³⁰.

²⁸ *Ibidem*, sesto quadro-scena VI, 107-108.

²⁹ *Ibidem*, sesto quadro-scena VII, 108.

³⁰ *Ibidem*, sesto quadro-scena IV, 97.

Lo sguardo e gli occhi del padre vincono sulle mani violente del potenziale assassino³¹. Proprio come nella parabola del Figliol Prodigo il protagonista ritrova sé ed il mondo nell'abbraccio del padre misericordioso dopo l'esilio da essi in nome della libertà. La ragione filosofica moderna e contemporanea reincontra la legge del pensiero che ha provveduto a combattere e rimuovere: il *Padre*. Non c'è amnistia che tenga: *Ci vuole il senno – non l'amnistia – per la misericordia*. Il principio di questo «senno» Bariona se lo trova lì nel segno di un'innocua presenza che il lettore annuncia così: «*Un Dio piccolo che si può prendere in braccio e coprire di baci, un Dio caldo che sorride e respira, un Dio che si può toccare e che vive*»³². Dio: una presenza umana in tutto mendicante! Con questo annuncio Sartre riporta il pensiero all'unità originaria che le eresie, prima, e la filosofia, poi, hanno provveduto nei secoli a smembrare: quella (da cui siamo partiti per il nostro percorso) tra Dio e mondo, tra Dio e l'uomo. Con l'avvenimento di un Dio fatto carnalmente uomo la storia degli uomini può ospitare la personificazione della misericordia come possibilità di liberazione della libertà-progetto dalla sua stessa prigione ricattatoria: *Liberato contro Dio e per Dio, contro me stesso e per me stesso*. Trovandosi come «vinto» dalla misericordia Bariona si scopre libero; egli – in un ultimo estremo atto di lealtà di fronte a quella stalla – si trova a riconoscere l'esperienza di un nuovo inizio per sé, per il mondo, per i suoi stessi compagni d'arme che, intanto, l'hanno abbandonato per il Messia:

In questa stalla incomincia un mattino, in questa stalla fa giorno. E qui fuori è notte. Notte sulla strada e nel nostro cuore. Una notte senza stelle, profonda e tumultuosa come l'alto mare. Ecco, sono sballottato dalla notte come una botte dalle onde e la stalla è dentro di me, luminosa e fonda (...) ed io sono nella grande notte terrestre, nella notte tropicale dell'odio e della disgrazia. Ma, - potenza ingannevole della fede – per i miei uomini, migliaia d'anni dopo la creazione, si alza in questa stanza al chiarore di una candela, il primo mattino del mondo»³³.

Il «primo mattino del mondo» di Bariona è un Dio che – parafrasando il dire di Papa Benedetto nell'intervista citata – osa giustificarsi al cospetto dell'uomo prima ancora che pretendere da questi di giustificarsi al Suo divino cospetto³⁴. Col pronunciamento della parola «speranza» sulle labbra del protagonista, Sartre conclude la sua pièce nel segno del sacrificio di Bariona in difesa del Bambino perseguito e ricercato da Erode per essere

³¹ Di quelle mani Sartre stesso aveva scritto, appena 2 anni prima (1938), in *La nausea*: «*Le mie mani, cosa sono le mie mani? La distanza incommensurabile che mi divide dal mondo degli oggetti e mi separa da essi per sempre*» (2014).

³² J.-P. Sartre, 2003, quinto quadro-finale, 91.

³³ *Ibidem*, sesto quadro-scena V, 101.

³⁴ «Per l'uomo di oggi, rispetto al tempo di Lutero e alla prospettiva classica della fede cristiana, le cose si sono in un certo senso capovolte, ovvero non è più l'uomo che crede di aver bisogno della giustificazione al cospetto di Dio, bensì egli è del parere che sia Dio che debba giustificarsi a motivo di tutte le cose orrende presenti nel mondo e di fronte alla miseria dell'essere umano, tutte cose che in ultima analisi dipenderebbero da lui» (In D. Libanori 2016., 127).

sopresso. Ciò non senza averci partecipato l'estrema dichiarazione esplicita del suo eroe ai suoi uomini: «*Ve lo dico in verità: questo bambino è Cristo*»³⁵.

Il riconoscimento della verità del mistero teandrico cristiano (Dio fatto uomo) torna così – con piena legittimità e diritto di cittadinanza - al centro dell'attenzione esigenziale del pensiero contemporaneo, riportatovi (con toni davvero commoventi) dall'«ateo» Sartre. Sappiamo che egli ha provveduto subito a prendere esplicitamente le distanze da ogni confusione di questa sua opera con un atto di conversione al cristianesimo: «*fu un momento, durante la cattività*», ebbe a scrivere nel 1962 per introdurre la prudente pubblicazione. Ma è altrettanto eloquente il fatto che abbia ritenuto necessario aggiungere che si trattava di «*trovare un soggetto che potesse realizzare, in quella sera di Natale, l'unione più vasta di cristiani e di non credenti*»³⁶. Non ci interessa qui svelare i segreti dei cuori, né, tanto meno, giudicare dei loro destini. Al cospetto del pensiero come tale – universale «*di cristiani e di non credenti*» – rimane questa sua testimonianza che fu anche un momento di libertà *sulla e dalla* sua cattività di pensiero.

Per concludere: si rivela profeticamente sua (di Sartre) – con l'epilogo della vicenda del suo personaggio – la migliore proposta alla sentenza iniziale di A. Malraux: «*Non c'è ideale cui possiamo sacrificarci, perché noi, che non sappiamo affatto che cosa è la verità, conosciamo le menzogne di tutti gli ideali*». Bariona, per contrasto, sacrifica la vita per l'unica verità che ha saputo vincere sulla «sua» menzogna: *Ve lo dico in verità: questo bambino è Cristo*. Una testimonianza probatoria, dal ragguardevole connotato in termini di laicità di pensiero, di quanto recitato dalle, pur «Sacre», Scritture: «*la Misericordia ha sempre la meglio nel giudizio*» (Gc 2, 13). Giudizio?... La misericordia connota, non appena le emozioni, lo spazio dell'edificante o l'esercizio di una generica solidarietà, ma il pensiero nella sua forma più attuale, compiuta, vissuta secondo le sue originarie urgenze ordinamentali.

L'eloquente attestazione filosofica che i nostri tre autori le hanno reso risiede nel fatto che proprio nel massimo sforzo di elaborarne le ragioni del rifiuto si sono visti costretti a rinnegare quelle ragioni entrando in contraddizione con le loro stesse premesse. Ciascuno nel proprio percorso – e seppure in termini esigenziali, non astrattamente apodittici – offre una particolare risonanza al termine «*misericordia*»: pertinenza antropologica all'essere sociale dell'uomo, alla di lui volontà, alla statura della libertà. Più in generale, risulta interessante osservare come nelle istanze in cui questi autori hanno rappresentato emblematicamente il pensiero dell'uomo moderno e contemporaneo – proprio in queste! – essi sono testimoni affidabili di una condizione eloquente del pensiero laddove l'uomo si applichi ad impostare la sua vita nel mondo secondo quelle istanze: quanto più lavora alla rimozione dell'istanza della misericordia tanto più si vede costretto a rinnegare se stesso o qualcosa della sua esperienza, di sé e

³⁵ J.-P. Sartre, 2003, 113.

³⁶ Lettera di J.-P. Sartre (31 ottobre 1962) in occasione della pubblicazione del testo teatrale: Sartre, 2003, 1.

del mondo. Essi attestano, per così dire anche «in negativo», l'impossibilità per il pensiero di prescindere dall'evenienza della «misericordia» – pena il suo scacco normativo. Con ciò segnalano a più forte ragione l'irriducibilità (storica e metafisica) di questa evenienza a parametri aprioristicamente predisposti dall'uomo per via teoretica o per via pratica, per via metafisica o per via etica. Riporre così a tema la misericordia in un simile contesto culturale comporta rileggere e ricollocare la disposizione originaria del pensiero: il suo stesso ordinamento statutario, ben prima e ben oltre le sue pur legittime acquisizioni epistemiche su di sé, sul mondo, su Dio; ben prima e ben oltre i suoi comprensibili fallimenti. Misericordia è esigente il pensiero tanto quanto questo è esigente quella.

«Misericordia» infatti – seppure a titolo diverso fra i tre autori – dice il nome stesso del pensiero: nel genuino senso del «darsi-pensiero-di...». Vi si esprimono e rappresentano i termini, propriamente correlativi, del rapporto tra divino ed umano. La sua assenza o il suo rifiuto comportano non tanto – o solo – il rifiuto di Dio da parte del mondo e dell'uomo bensì il rifiuto dell'uomo e del mondo da parte dell'uomo stesso, con penuria del mondo medesimo (in essere, volontà, libertà). Nei nostri tre esempi il pensiero moderno mostra, nelle sue pur vistose ferite, le tracce di una nostalgia dell'originaria unità tra mondo e Dio, tra Dio e uomo, tra eterno e temporale. Non ci viene trasmesso un generico anelito religioso verso Dio bensì un drammatico moto invocativo che reclama l'urgenza della sua rinvenibilità storica: l'esperienza della misericordia.

Aveva dunque ragione Solzenicyn nella sua «laicissima» valutazione dal lager: *Ci vuole il senno – non l'amnistia – per la misericordia*. L'indicazione teoretica che ci viene è che nessuna amnistia potrà accontentare un pensiero cogente col suo statuto originario: l'esperienza della «misericordia» si candida a riabilitarne così – stanti quelle sue stesse «ferite» – la connaturale facoltà veritativa, quella del «mettere-giudizio» (senno).

Al fine di trattenere profittevolmente l'eredità della sfida epocale che questi esempi ci consegnano, proviamo ora a sondare una qualche prospettiva di ricerca su cui queste testimonianze inducono a lavorare oggi, nell'epoca della «liquefazione» della modernità e sulla soglia di una quanto mai destrutturante post-modernità.

Dischiusure

Ci chiediamo: quale profilo della misericordia traiamo dagli elementi che hanno motivato in questi autori il rifiuto e, insieme, l'esigenza? Quali suoi connotati vi vengono evocati o – con ragioni esperite – essenzialmente presentiti? Differenzieremo, molto schematicamente, una successione di rilievi quanto al contenuto, un'altra quanto al metodo propri della misericordia in correlazione col pensiero. Questi rilievi – per come sono da noi raccolti – intendono rimanere nell'ambito di un esercizio aperto e genuinamente filosofico della ragione.

l) Quanto al *contenuto*: essa può essere identificata solo con una *realtà personale*: quella di Cristo nella cui persona – tanto ammirata quanto vituperata da Nietzsche – la natura umana e quella divina sono assunte storicamente. In lui ed in forza del suo stesso essere l'uomo moderno e contemporaneo può ritrovare la legge di pensiero per rileggere in relazione unitaria il rapporto Dio-mondo/uomo. Da lui gli esempi considerati attendono l'esperienza della misericordia; in Lui Dio si svela, infatti, come bisognoso dell'uomo; da Lui il mondo attende il suo senso. La prima opera della misericordia è restituire all'uomo ed al mondo il senso ulteriore del suo essere. Sta qui lo stile integralmente laicale della sua opera. Perciò ed in particolare:

a) La misericordia è pensiero per la sua *istanza personale*. A tale istanza corrisponde una economia non appena *lenitiva* ma *ricreativa* della natura e dell'essere uomo (v. Marx). In tale economia la misura dell'essere sta nella verità e non nella semplice natura o nella misura del potere. Nel suo ordine la misericordia chiama in causa la persona: nella sua irripetibilità e totalità (storia, affettività, legami) e non genericamente come idea. In quest'istanza e su questa economia consiste il canone della sua irriducibilità e della sua libertà rispetto ad ogni forma di aprioristica pre-disposizione intramondana: né l'attendervi eticamente la merita né il non attendervi può preventivamente precluderla.

b) Essa è pensiero nella sua *istanza relazionale* poiché indica nell'esperienza di un rapporto l'origine ed il senso del soggetto umano nel mondo. Per questo essa non si limita ad un'economia *riparativa* della volontà (v. Nietzsche) ma inaugura storicamente una *oblativa*, esplicita nell'amore, somma statura dell'uomo. Misericordia, ovvero: la misura della verità è amore come facoltà di affermare l'altro. Essa chiama la persona ad un rapporto non in ragione di principi giustapposti bensì a motivo di una fedeltà a se stessa: gratuità, grazia. Sta qui la sua connotazione giuridica più autentica: misericordia è giustizia ben al di là della logica computazionale, riparativa appunto. La sua logica oblativa riconsegna la legittimità dell'atto libero al suo originario soggetto portatore: l'altro costituzionalmente e correlativamente (con doppio senso di moto) connesso col «me» nel comune ordinamento del «noi» (che segna il termine di aspirazione ulteriore dell'accorata lettera di Marx alla sua amata: ben oltre l'irrisolutezza dell'uomo socialista)

c) Misericordia comporta di conseguenza una *istanza cosmica, universale*. Essa non si limita alla giustizia distributiva umana bensì chiama in causa la fedeltà stessa di Dio a sé medesimo nella sua relazione col mondo. La sua economia perciò non è di tipo *parificativo-egualitario* bensì *generativa* e feconda di storia e di rapporti (v. la questione della libertà in Sartre). Se la misericordia non è connivente con la miseria è perché la sua norma universale è il *Padre*, generatore: in essa ogni fallimento dell'uomo nell'universo equivale ad un fallimento *di ed in* Dio stesso. Non si tratta di pareggiare i conti, ma di elargire in sovrabbondanza il profitto, in rapporti, di ciascuno degli uomini, figli: *dives in misericordia*. Con ciò «misericordia» è fattore di «ricchezza» proprio in quanto principio di relazioni implicanti senso universale tra soggetti pensanti (sofferenti, gaudenti, nascenti, morenti, viventi ecc.): essa presiede ad un universo di rapporti nei quali il

fallimento è destituito e delegittimato legislativamente. Nell'ordine della sua economia, anche la «misericordia» gioca a favore della scoperta di un'altra paternità, conferitrice di identità, non connivente con alcuna delegittimazione al cospetto del pensiero.

II) Quanto al *metodo* essa ha bisogno a sua volta di persone per comunicarsi. Non agisce per via speculativa ma convoca il pensiero sul piano dell'esperienza. Sta qui la sua coesistente laicità. La misericordia connota una ragione che si prova a trarre profitto dall'esperienza, cosicché il suo protagonista non si costituisce in forza di un'analisi speculativamente ineccepibile né di un'etica moralmente irreprensibile. Il dotto competente di una tale esperienza non è appena «il dotto» (di mestiere) bensì il suo testimone (*Bariona, o primo discepolo di Cristo* – abbiamo letto in Sartre). Il testimone è il suo protagonista appropriato: questi conosce per gratitudine, incontri e fatti. Essa non è perciò né anonima né omonima. Il suo soggetto non vive né conosce in autosufficienza ma in abbondanza di rapporto da altra paternità. In grazia della sua opera di testimonianza per ognuno c'è stato, c'è o ci sarà sempre un Baldassarre come per il Bariona di Sartre. Essa è tale dunque solo quando accade, ed accade per via di testimonianza di soggetti inconfondibili. Per questo, nel suo ambito ciò che si toglie, per via filosofica, all'esperienza lo si toglie al pensiero stesso: la negazione della misericordia coincide con la negazione di Dio in quanto c'è di più suo, vale a dire il concedersi alla libera verifica dell'uomo sul terreno della sua stessa esperienza umana. La ricaduta epistemica è teoreticamente immediata: un pensiero ormai diviso dalla fonte stessa della sua tenuta, vale a dire dall'esperienza e dalla sua paternità normativa.

Nella misericordia il pensiero di natura coincide, dunque, col pensiero del Padre, vale a dire con la legge che pone l'universo degli «altri» in una relazione giuridica di mutuo beneficio (*Polis-societas-fratres*). Sotto una tale norma – il Padre – lo statuto dell'uomo nell'universo si profila come figliolanza: in questa medesima prospettiva quella che era «filio-sofia» volge ora in «*filio-sofia*». Figlio, non si limita a dire un semplice grado di parentela, bensì la natura libera del pensiero. Proprio del Dio cristiano si può dire – con ragioni che la filosofia può accogliere – che: Dio non è misericordia *perché è Dio* bensì che Egli è Dio *perché è misericordia*. Nel suo ordinamento esperienziale vale l'analogo risvolto antropologico: l'uomo non è figlio *perché è uomo* bensì egli è uomo proprio *perché è figlio*. Sotto l'azione della misericordia esperita la filosofia stessa può ritrovare, permanentemente e performativamente, il suo originario statuto epistemico: quello, laico – appunto – a pieno titolo, di *filio-sofia*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

DE LUBAC Henri, 1992, *Il dramma dell'umanesimo ateo*, trad. it. a cura di E. Guerriero. Opera omnia, Sez. I vol. 2. Jaca Book, Milano (ed. or. *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1944).

FRANCESCO, 2016, *Il nome di Dio è misericordia*. Una conversazione con Andrea Tornielli, LEV-PIEMME, Città del Vaticano-Milano.

LE GUILLOU Marie-Joseph, 1975, *Il mistero del Padre*, trad. it. a cura di F. Mazzariol. Jaca Book, Milano (ed. or. *Le mystère du Père*, Paris 1973).

LIBANORI Daniele, 2016, *Intervista a S.S. il papa Benedetto XVI sulla questione della giustificazione per la fede*. In *Per mezzo della fede*, a cura di D. Libanori, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo-MI.

LÖWITH Karl, *Da Hegel a Nietzsche*, trad. it. a cura di G. Colli. Einaudi, Torino 2000. (ed. or. *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlags A.G., Zürich 1941).

MALRAUX André, 1955, *Tentazione dell'Occidente*, trad. it. a cura di I. Montanelli. Mondadori Editore, Milano (ed. or. *La tentation de l'Occident*, Bernard Grasset, Paris 1926).

MARX Karl, 1976, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. a cura di N. Bobbio. Einaudi, Torino 1949/1968.

MARX Karl, 1979, *Lettere d'amore e d'amicizia*. Ed. Savelli, Roma.

NIETZSCHE Friedrich, 1965/1976, *Così parlò Zarathustra*, trad. it. a cura di M. Costa e R. Cantoni. Mursia, Milano (ed. or. *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Chemnitz 1883-1885)

NIETZSCHE Friedrich, 1979, *La gaia scienza*, trad. it. a cura di F. Masini e G. Vattimo. Einaudi, Torino (ed. or. *Die fröhliche Wissenschaft, II-271*, Chemnitz 1882).

PÉGUY Charles, 1988, *Un poète l'a dit*. In *Oeuvres en prose complètes*, vol. II. Ed. Gallimard, Paris.

SARTRE Jean-Paul, 1991, *Quaderni per una morale*, trad. it. a cura di F. Scanzio. Edizioni associate, Roma. (ed. or. *Cahiers pour une morale*, Paris 1947-1948).

SARTRE Jean-Paul, 2003, *Bariona o il figlio del tuono*, trad. it. a cura di M. A. Aimo e A. Delogu. Christian Marinotti Edizioni, Milano (ed. or. *Bariona, ou le Fils du tonnerre*, Gallimard, Paris)

SARTRE Jean-Paul, 2013, *Le mosche. A porte chiuse*. Bompiani, Milano.

SARTRE Jean-Paul, 2014, *La nausea*, tr. it. a cura di B. Fonzi. Einaudi, Torino.

SOLŽENICYN Aleksandr, 1974, *Arcipelago Gulag (1918-1956)*, trad. it. a cura di M. Olsùfieva. Mondadori Editore, Milano.

VOEGELIN Eric, 1990, *Il mito del mondo nuovo*, trad. it. a cura di A. Munari. Rusconi, Milano (ed. or. *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kösel Verlag, München 1959).

L'EUROPA E GLI ALTRI*

EUGENIO MAZZARELLA**

Abstract: Das Christentum oder Europa. Nowadays as in the past, the identity and the destiny of Europe, marked by the crisis of its traditional ethical, legal, political models, are founded on this historical and spiritual experience. In the paper the Böckenförde thesis about the crucial connection between the modern liberal and democratic systems and their Christian backgrounds is rediscovered as mean to promote the opening towards the «others» based on human dignity and human rights.

Keywords: Europe – Böckenförde – democracy – Christianity – dialogue.

L'Europa e gli altri è tema di oggi. Grande e vasto. Troppo, da essere esaurito in qualche pagina, coinvolta nell'attualità, come pure si deve; eppure ineludibile oggi, qui in Europa. Quasi una «chiamata» alla coscienza europea, a riflettervi, se ancora l'Europa vuole avere una «coscienza europea», in un momento in cui gli «altri» bussano alle sue porte, alle porte della sua coscienza, prima ancora che sbarcare sulle sue coste, a Lampedusa, o affondare nel suo mare, «che abbiamo seminato di annegati più di qualunque età delle tempeste», come Erri De Luca ha scritto del Mediterraneo, «mare nostro che non [è] nei cieli» e «accogli[e] gremite imbarcazioni senza una strada sopra le [sue] onde»¹.

Oggi la qualunque tempesta in cui è coinvolta l'Europa sono i tratti e i lampi, qualche volta gli schianti della sua coscienza morale, di quella «modernizzazione aberrante della

* L'articolo pubblicato corrisponde al testo di una lezione tenuta il 13 ottobre 2016 a Campobasso all'interno del ciclo tematico *Autunno della democrazia?*, svoltosi presso l'Università del Molise.

** Eugenio Mazzarella, Professore ordinario di Filosofia teoretica M-FIL/01, Università degli Studi di Napoli «Federico II». Email: eugenio.mazzarella@unina.it

¹ *Mare nostro che non sei nei cieli / e abbracci i confini dell'isola e del mondo / sia benedetto il tuo sale / sia benedetto il tuo fondale / accogli le gremite imbarcazioni / senza una strada sopra le tue onde / i pescatori usciti nella notte / le loro reti tra le tue creature / che tornano al mattino / con la pesca dei naufraghi salvati /... / Mare nostro che non sei nei cieli / all'alba sei colore del frumento / al tramonto dell'uva di vendemmia, / Ti abbiamo seminato di annegati / più di qualunque età delle tempeste / tu sei più giusto della terra ferma / pure quando sollevi onde a muraglia / poi le abbassi a tappeto / Custodisci le vite, le visite cadute / come foglie sul viale / Fai da autunno per loro / da carezza, da abbraccio, da bacio in fronte / di padre e madre prima di partire, Erri De Luca, «Preghiera laica».*

società nel suo complesso», che Habermas paventava a Monaco nel 2004, in un famoso dialogo con Ratzinger. Una modernizzazione, che avrebbe potuto rendere «molto debole nelle società [liberali] il legame democratico ed esaurire quella particolare forma di solidarietà da cui lo Stato democratico dipende, senza poterla imporre per via giuridica»². Dopo qualcosa in più di dieci anni da quella diagnosi, la previsione è realtà; non più prognosi, bensì evidenza sociologica. Si è realizzata la situazione intuita negli anni '60 da Böckenförde; e che Habermas temeva: «la trasformazione dei cittadini di società liberali benestanti e pacifiche in monadi isolate, che agiscono solo sulla base del proprio interesse e usano i propri diritti individuali come armi contro il prossimo». Ai suoi occhi, «evidenze di un simile sfaldamento della solidarietà tra cittadini dello Stato» si mostravano già «nel più ampio contesto della dinamica, non politicamente controllata, dell'economia e della società globalizzata»³.

Quel governo, necessario, non c'è stato. E oggi noi siamo qui davanti al nostro pezzo di globalizzazione dei mari dove affondano i barconi; e i migranti, che hanno fatto ricca l'Europa senescente del benessere, visti come gli «altri» da fermare al confine, che incutono timore a società impaurite; dopo settanta anni di pace, e lunghi decenni di benessere crescente, con meno abitudine alle tempeste di altre aree del più vasto mondo globale. Dove antichi equilibri vanno in crisi e un nuovo ordine economico non dà più nulla per scontato a nessuno, neppure alla vecchia Europa; un'Europa senza più nemmeno le cannoniere con cui aveva globalizzato il mondo in nome del libero mercato, e degli spazi vitali che chiedeva. Il mondo cambia, e l'eterogenesi dei fini è forse legge della storia più certa dei ricorsi.

Siamo qui. Nella situazione che un grande sociologo della contemporaneità globale – la «società liquida» della «paura» – Zygmunt Bauman ancora recentemente ha descritto, in un'intervista al *Corriere della sera*, nel suo tratto più generale, e insieme più vissuto al dettaglio di ogni singola vita: l'insicurezza. «Le radici dell'insicurezza sono molto profonde. Affondano nel nostro modo di vivere, sono segnate dall'indebolimento dei legami [...], dallo sgretolamento delle comunità, dalla sostituzione della solidarietà umana con la competizione»⁴.

E, per l'Europa, una competizione in discesa, dove ognuno è in lotta per mantenere almeno il proprio posto, quando anche l'abbia raggiunto, per non essere «declassato» da questo o quel *ranking* della vita. Dove non c'è classe o gruppo sociale la cui identità possa essere data una volta per tutte come acquisita, per i cui *standard* di appartenenza non si sia perennemente in lotta per scalare le classifiche o per non esserne buttati fuori. Dove da relazioni sociali già sature di conflittualità al livello della microeconomia delle relazioni interindividuali, ha facile esca il generarsi della «paura», il sentimento sociale oggi più

² J. Habermas e J. Ratzinger, 2005, 51.

³ *Ibidem*

⁴ D. Casati, *Corriere della Sera*, 26 luglio 2016, 7.

diffuso, dilagante su tutti gli aspetti delle nostre vite e il cui riflesso sociale più evidente è la richiesta «securitaria» di tenere a bada gli «altri» da «noi», alle nostre porte⁵.

Anche quando alle porte dell'Europa bussano cercando la salvezza da ben altre paure che la pur devastante crisi del nostro *welfare*, da ben altre insicurezze che l'allentamento dei legami sociali o la mancanza di solidarietà che questo comporta: la guerra, e la fame. Per l'Europa, gli «altri», che nell'immaginario di ieri – nella realtà, che è dura a morire, lo fanno ieri come oggi – tenevano aperte le sue fabbriche, manutenevano le sue strade, badavano ai suoi «vecchi», in una tollerata dialettica di sfruttamento e integrazione, gli «altri» sono «problemi» che si aggiungono ai loro problemi, e ai problemi che hanno già tra loro. Una distonia dell'emotività sociale che cambia le carte in tavola alla percezione della stessa realtà economica di cui vivono da decenni, che nonostante i suoi «guai» sulla bocca di tutti e in ogni famiglia, è tuttavia ancora molto meglio che altrove nel mondo; e che devono certo a se stessi, ma non meno al fondamentale contributo dell'immigrazione. Un contributo la cui necessità anche per il futuro nessuna analisi economica ragionevole, o anche puramente e freddamente razionale, mette in dubbio.

Senza voler nulla togliere – nelle tensioni geopolitiche della terza guerra mondiale combattuta a pezzi sulla scena della globalizzazione, di cui ha parlato Papa Bergoglio – all'ovvietà necessaria di politiche di sicurezza europea, e innanzi tutto di messa in sicurezza sociale delle proprie società da parte dell'Europa, una distonia emozionale della coscienza europea, che ha certo radici in riflessi sociali condizionati del tutto intuitivi all'analisi e immanenti a native dinamiche sociali, ma la cui enfasi nell'immaginario collettivo, in un dibattito pubblico inquinato da populismi e politiche che vi lucrano, affonda altresì radici in un infragilirsi dell'identità europea sotto la pressione dei processi geopolitici globali in cui è coinvolta. Un infragilirsi, che è anche un'inattesa riscoperta della fragilità – in un percorso europeo inconcluso, in un'Unione Europea che non ha mai visto veramente la luce – delle sue radici storiche culturali ideali; di quelle radici che, nonostante le traversie, le drammaticità e le tragedie della sua storia, all'Europa hanno dato, nella grande avventura della civilizzazione umana, la sua grandezza spirituale; che va rivendicata, e che dobbiamo sapere rivendicare.

Perché nonostante tutto, nonostante l'Europa porti su di sé i tratti d'incandescenza di una crisi di un Occidente «diviso, esausto, in lotta con se stesso», di una crisi che va oltre una crisi sociale ed economica, e al suo fondo ha dimensioni di crisi «antropologica», dell'idea di sé dell'uomo occidentale europeo come crisi di una cultura nei suoi fondamenti spirituali⁶, l'Europa resta la più grande piattaforma di diritti (naturali, umani, di cittadinanza) che la storia della civilizzazione umana abbia conosciuto e conosca; l'Europa cristiana nel suo fondo, fondo che ha reso possibile, e a essa compossibili, persino i percorsi «laici» della sua scristianizzazione ideale dai Lumi in poi e operativa negli stili di vita di un presente ai piedi del Mercato dell'*homo consumens*, «lo

⁵ Per le analisi di Bauman cfr. 2006a; 2006b; 2008.

⁶ Cfr. J. Carrón, 2015; la citazione è dall'introduzione di Javier Prades, VI.

sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi», di cui parla Bauman⁷, l'Europa, anche quest'ultima Europa. Una rivendicazione che a Monaco Ratzinger (e poi, tre settimane prima di diventare Benedetto XVI, a Subiaco,⁸) farà propria nel confronto con Habermas in un aggiornamento, che resterà agli atti del discorso sulla modernità, di fondamentali analisi di Romano Guardini.

Una crisi che ha ragioni lunghe, nata in un depotenziamento dall'interno della ragione europea – in una sorta di «slealtà» verso se stessa, come scrive Guardini⁹ – che come ragione illuministica ha preteso di poter bastare a se stessa nella legittimazione dei valori – che pure erano suoi: la dignità dell'uomo – che storicamente si è trovata a proporre. Perché, facendo questo, è venuta meno alla ragionevolezza del mantenersi nelle radici e dipendenze umane di ogni affermazione di valori che non voglia perdere l'*humus* in cui i valori non solo nascono, ma fioriscono, nella loro vivente esistenza. E questo sulla base di un'illusione: credere di poter tenere fuori i valori morali della sua tradizione dal contenzioso religioso in cui pure erano tragicamente finiti; tramite una «riduzione etica» (da cui ricevevano basi «universali» di ragione) della loro esperienza vivente – nello specifico del Cristianesimo di una «riduzione etica» del «fatto storico» della rivelazione, dell'annuncio cristiano. Come se fosse possibile tener fuori i valori dall'*humus* di cui vivono, dalla vita che in essi prende posizione quanto a se stessa, a quel che vuole essere. Che poi è il nodo della tesi di Böckenförde, che non sia possibile nelle società democratiche liberali confinare alla costituzionalizzazione del «fatto del pluralismo» (la dignità della «persona» tradotta in «diritti dell'individuo») la sua piena effettività sociale fuori delle basi etiche (religiose) e tradizionali che l'hanno resa possibile¹⁰.

Decisivo è stato il modo in cui si è declinata – al di là del terreno che le è proprio: l'emancipazione politica – l'uscita dallo «stato di minorità» della ragione moderna come ragione illuministica in Kant, è la nota tesi di Guardini. Kant, che paragona la traiettoria storica che conduce all'illuminismo alle tappe evolutive di un individuo dall'infanzia all'età adulta. Una pretesa che non è solo una slealtà storica («l'illuminismo, scriveva Ratzinger a ridosso dell'incontro di Monaco, è di origine cristiana ed è nato non a caso proprio ed esclusivamente nell'ambito della fede cristiana»¹¹), ma è innanzi tutto una slealtà esistenziale della ragione verso se stessa, della ragione come vita della ragione, dinamismo interiore di cui vive (valori, tradizioni, relazioni), verso l'effettiva «normatività» cui si obbliga.

Il *deficit* che patisce l'Europa, alle radici della sua crisi, è innanzi tutto il depauperarsi di questo suo dinamismo interiore; dell'infragilirsi del dinamismo spirituale che le ha dato identità e cultura, *cristiana*. Ancora una volta, come in ogni momento di crisi, *Die*

⁷ Z. Bauman, 2007.

⁸ *L'Europa nella crisi delle culture*, Subiaco 1° aprile 2005.

⁹ R. Guardini, 1954, 99.

¹⁰ La tesi di Böckenförde è esposta in 1991, 92 ss.

¹¹ J. Ratzinger, 2005, 61 (cfr. J. Carrón, 2015, 6).

Christenheit oder Europa – se l'Europa vuole rispondere alla sua crisi. *Il cristianesimo ovvero Europa*, ma non come un'epoca storica: la *cristianità*, il Medioevo di Novalis; piuttosto come fondativa esperienza storico-spirituale. Come esperienza della vita che exteriorizza nella vita di relazione – nel foro pubblico delle relazioni sociali: assetti normativi, politici, economici – una diversa interiorizzazione della vita dalla fuga interiore dalla crisi del mondo classico dell'ellenismo; un'interiorizzazione della vita di relazione a Dio e agli uomini, che ha impregnato di sé la civilizzazione greco-romana sotto il primato dell'*altro*, di un *tu*, innanzi tutto il *Tu* divino, che, prima ancora che *io* dell'*autoaffermazione*, mi fa *me delle relazioni*; che fa quel che *davvero* sono, vita «affidata» e che *si fida*, che nasce in cure *fondative*, quelle parentali della relazione filiale e fraterna, e ne assume il primato ontologico, etico, sociale. La *profezia* antropologica del cristianesimo è che chi annuncio davanti a me, a cui preparo le strade, è un *Tu*, *l'Altro che mi fa me*; compimento per tutti della scoperta abramitica del Dio personale del dialogo. Il Dio padre di tutti, in un rapporto personale che non ha altra mediazione che il Figlio, che l'annuncia ai suoi fratelli, è la sintesi teologica di una svolta assiale in antropologia, nel sapere di sé conseguito dall'umanità nella sua storia.

La diversa tesi (da Todorov a Habermas, Rawls) che le radici dell'Europa siano molteplici e intrecciate – Roma, Atene, Gerusalemme – con importi significativi extra greco-giudaico-cristiani, e che l'effettiva identità europea sia piuttosto da individuare nel «fatto del pluralismo» come fondativo del liberalismo politico¹², e che quindi essa vada rintracciata nella genealogia storico-moderna di questo fatto, innanzi tutto nei Lumi; e che pertanto le radici dell'Europa siano *anche* cristiane, ma non *essenzialmente* cristiane, essendo piuttosto essenziale dell'identità europea «il fatto del pluralismo», tesi che ha purtroppo vinto nel dibattito che ha portato alla stesura del Trattato di Lisbona, merita qualche osservazione.

Quando si voglia assumere questa tesi, perché certo «il fatto del pluralismo» è formalmente quanto di più europeo-moderno possa essere ascritto all'identità del Vecchio Continente, non ci si può esimere da una domanda su quale contenuto etico sostantivo il fatto del pluralismo tuteli, per tutelare cioè quale contenuto etico positivo il fatto del pluralismo sia anche storicamente emerso nella storia d'Europa. Questo contenuto etico positivo è propriamente cristiano; è l'infinito diritto del singolo che cede

¹² J. Rawls, 1994, 47-49: «Dobbiamo distinguere il fatto del pluralismo ragionevole dal fatto del pluralismo in quanto tale. Non si tratta semplicemente del fatto che istituzioni libere tendono a generare un'ampia varietà di dottrine e opinioni, com'è prevedibile data la diversità degli interessi degli uomini e la loro tendenza ad adottare punti di vista limitati, ma del fatto che fra le opinioni che si sviluppano c'è un'ampia varietà di dottrine comprensive e ragionevoli. [...] . Non sono soltanto frutto di interessi egoistici e di classe, o della comprensibile tendenza umana a considerare il mondo politico da un punto di vista limitato; sono parte integrante dell'opera della ragione pratica libera, entro la cornice di libere istituzioni. Dunque, il fatto del pluralismo ragionevole [...] non è un aspetto sfortunato della condizione umana; e nel dare alla nostra concezione politica una forma che possa, nel suo secondo stadio, conquistare l'appoggio di dottrine comprensive e ragionevoli, stiamo adattando questa concezione non alle forze brute del mondo, ma agli esiti inevitabili della ragione umana».

solo davanti a Dio, la sua radice di essere, cui si affida: è questo portato etico che nella storia europea dell'Europa si fa giuridico, pretende a essere storicamente giuridificato, cioè tutelato politicamente rispetto a ogni istituzione terrena, persino quella ecclesiale; e si trova le sue istituzioni.

Ora questo contenuto etico è la radice contenutistica del pluralismo dei Lumi, che non a caso si ribella anche al tralignamento assolutistico o relativistico dei Lumi, alla sovranità della Dea ragione o – negli slittamenti post moderni della ragione desiderante – del desiderio individuale che non si dà confini. All'affermazione storica di questo contenuto etico, cui il cristianesimo (o se si vuole la tradizione giudaico-cristiana) ha dato lo strato ontologico *fondativo* del *sentire* – lì dove comincia tutto dell'idea che l'uomo si fa di sé –, la Grecia ha dato la potenza dell'argomentazione razionale e Roma il costrutto della forma giuridica. I diritti umani, e la libertà religiosa intorno a cui per altro sono nati, sono alla foce di questo grande fiume della storia europea che ha avuto le sue secche, e i suoi gorghi, le sue rapide e i suoi affluenti, ma è fiume che ha fonti cristiane; e non è un caso che al fatto del pluralismo, ed in esso alla libertà religiosa, appaia oggi il cristianesimo la visione del mondo religiosa più intonata: vi si riconosce l'appropriatezza di una genealogia.

Che non a caso a Monaco consente a Ratzinger – rispondendo all'apertura di Habermas a una filosofia «post-secolare», a un apprendimento complementare tra religione e filosofia sui problemi del presente – di rivendicare alla *koiné* spirituale del cristianesimo, l'Occidente greco-cristiano, una sorta di alleanza preferenziale, pur nel rispetto di tutti gli altri attori spirituali e culturali del mondo globale, tra la fede cristiana e la razionalità laica occidentale, due «partner principali», così li chiama, quando afferma «senza falso eurocentrismo» che «entrambi determinano la situazione globale come nessun'altra delle forze culturali»¹³. E questo al fine «di una candidatura privilegiata – fede cristiana e ragione occidentale più democrazia politica – al ruolo di primi attori del dialogo interculturale, un'iniziativa che ha come obiettivo guida quello dell'affermazione dei diritti umani»¹⁴.

D'altro canto in quel dialogo era già stato Habermas a concedere con convinzione che «con la sua nativa attenzione a possibilità di espressioni di vita sufficientemente differenziate, con la sua sensibilità per vite andate male, per le patologie sociali, per l'insuccesso di progetti di vita individuali e per le deformazioni di contesti di vita sfigurati», il contenuto esistenziale e valoriale del vissuto religioso rappresenta per la ragione, nella crisi dell'individualità postmoderna, una sfida cognitiva a tutto campo¹⁵.

È un fatto che la coscienza religiosa custodisce meglio della ragione astratta, e dei proceduralismi delle sue istituzioni pubbliche, nel calore della concretezza della vita, questa connessione di senso fondativa dell'esistenzialità – archistruttura dell'esserci

¹³ J. Habermas e J. Ratzinger, 2005, 81.

¹⁴ G. Bosetti, 2005, 15.

¹⁵ J. Habermas e J. Ratzinger, 2005, 57.

effettivo che si prova esistenzialmente nelle strutture socioeconomiche di riferimento, subendone, mentre li crea, i quadri ideologici connettivi cui si affida, tra istanze di vincolo e tensioni di affrancamento. Che poi è il senso ultimo dell'obiezione «politica» avanzata da Ernst Wolfgang Böckenförde, a metà degli anni sessanta, oggi una certezza sociologica, che lo Stato liberale esito della secolarizzazione procedurale della vita pubblica [in sostanza le nostre democrazie] «si nutre di premesse normative che esso, da solo, non può garantire, dipendendo anche questa forma statutale, come ogni altra, da tradizioni metafisiche o religiose autoctone, o comunque da tradizioni etiche vincolanti per la comunità»¹⁶. Premesse normative il cui collasso pratico, di fronte alle sfide di questo nuovo millennio, piuttosto che la cittadinanza aperta e disponibile del «fatto del pluralismo» (Rawls) ci regala un individualismo dei diritti privi del rovescio, perché non lo *sentono*, del dovere di riconoscere agli altri eguali diritti. Una «modernizzazione aberrante» esito di una «secolarizzazione aberrante», nesso lucidamente colto da Habermas a Monaco, dove il diritto è il perimetro che mi prendo o rivendico per me, e per la mia sicurezza.

Uno scenario inquietante dove anche la religione e le culture – è il panorama più angoscioso dell'oggi – sono esposte a proporsi come risorsa identitaria renitente alle sfide dell'integrazione o dell'accoglienza in un mondo costretto per forza di cose a incontrarsi con l'altro a casa sua o a subire lo statuto di migranti, alla «politica estera domestica» che ormai deve gestire un qualsiasi ministro degli interni.

Cristianità ovvero Europa si gioca su questo *sentire* fondativo di una capacità di accoglienza dell'umano eccedente nel suo mistero a tutte le sue condizioni naturali, biologiche e culturali, affacciandosi alla storia nell'esperienza cristiana della vita. Che ha proposto alla civiltà del Mediterraneo, regnanti Augusto e Tiberio, quello che sarebbe divenuto il suo patrimonio morale distintivo: una dignità dell'uomo che non è nella disponibilità di nessun potere umano (che la può solo riconoscere) ma solo dell'amore, della fondativa solidarietà universale del fatto umano garantito nella *paternità incarnata* di Dio. E poiché è *stata*, è *divenuta*, questa capacità è *possibile*, abbiamo una natura conforme a essa. È un fatto storico, perché è stata concepita nel cuore dell'accoglienza umana, la cui ispirazione divina è il vero miracolo del Cristianesimo.

L'esperienza cristiana della vita come questa capacità di accoglienza del divino dell'uomo, dell'uomo *come gli venga* come a lui «divino», è il contenuto antropologico dell'Incarnazione cristiana nella scena dell'Annunciazione. Perché la stessa divinità di Cristo lì è stata «concepita» (*afferrata dal cuore e dalla ragione*) nel seno di Maria e nel cuore di Giuseppe: nella loro accettazione della rottura dell'ordine naturale (Maria che dice sì, che accoglie l'annuncio, l'iniziativa di Dio, anche se «non conosce uomo», *Luca* 1,34); e dell'ordine culturale (Giuseppe che pensò di rimandarla in segreto, e contro ogni vincolo morale tradizionale non lo fece e tenne con sé la donna, *Matteo* 1, 18-24). Il Cristianesimo è stato *inventato*, «trovato», da questo, da questo puro genio

¹⁶ Ivi, 41.

dell'accoglienza, che ti libera da tutto, da tutte le condizioni date; che fa incarnare il divino in mezzo agli occhi, che ci fa vedere divino ogni uomo che ci venga incontro. E come divenire storico – è la sua perenne scommessa educativa, il cuore dell'*evangelium*¹⁷– il cristianesimo è la trasmissione di questo genio dell'accoglienza dell'umano. Cristo è il Maestro-testimone di questo genio, di questa personalizzazione della fede in cui metto il mio cuore su un altro, in un altro in un incontro che mi rinnova. E mi fa libero, libero da ogni condizionamento del Potere.

È questa esperienza antropologica fondativa – prima ancora che una confessione storica e le sue istituzioni, che pure quella esperienza hanno saputo tradire, un tratto a lungo distintivo della sua storia – a fare del cristianesimo tra le visioni del mondo religiosamente ispirate, o tra le religioni *tout court* il «candidato migliore» alla convivenza necessaria – nel secolo che si è aperto con le Torri gemelle – tra religione e democrazia, tra religioni e culture posto che il loro confronto possa, debba e voglia mettere capo alla *profezia giuridico-positiva* dell'Europa: *la dignità umana e i diritti dell'uomo*. Una profezia che è ancora davanti, inevasa, al grande mondo globale e alla stessa civilizzazione occidentale europea che l'ha partorita nelle doglie della sua storia. Il candidato migliore alla necessità di convivenza del mondo globale, dove è un fatto il politeismo *intraculturale* (la molteplicità di riferimenti valoriali in tensione tra loro di singoli e gruppi all'interno di una cultura) e il politeismo *interculturale* tra culture diverse e confliggenti tra loro; dove è un fatto il multiculturalismo a scala microsociale (sul pianerottolo di casa e tra generazioni diverse, tra strati e segmenti sociali della stessa etnia) e macrosociale (tra etnie diverse costrette a coabitare città e distretti produttivi e tra comunità nazionali impegnate nella *partnership* competitiva della globalizzazione).

Ai «piani alti» delle fedi abramitiche, questa gerarchizzazione spirituale potrebbe anche non aver ragione di essere, alla luce della convinzione che in una profonda esperienza interreligiosa con le tradizioni contemplative del mondo, al piano nobile della mistica in ultima istanza, il conflitto religioso evaporerebbe in un'indicibilità di Dio che sa dire il suo unico nome ad ogni uomo nella lingua che gli è propria (tradizione, cultura, teologia); dove in definitiva farebbe aggio sulla diversità delle confessioni il contenuto concreto di un sincero vissuto religioso: la meta di un senso di empatia e di solidarietà per il mondo che può essere proprio ad ogni uomo che sappia ascoltare fino in fondo, toccandone il fondo divino, la propria umanità. Il pressante invito oggi da più parti alla «conversazione» interculturale e al dialogo interreligioso va in questa direzione, a trovare fonti spirituali al «dialogo tra le civiltà» perché non prevalgano i falsi profeti dello «scontro di civiltà».

Ma il campo del dialogo, e il punto: *Cristianità ovvero Europa*, non è la mistica, nativamente orientata teologicamente a un dio «buono» piuttosto che «vero», un dio della misericordia – il dio «decente», l'unico «conveniente» al mondo della

¹⁷ Su questa scommessa educativa come intuizione nella pedagogia di Giussani di una rivitalizzazione del messaggio cristiano, J. Carrón, 2015.

globalizzazione, di cui abbiamo bisogno oggi tra il nichilismo indifferente dell'*homo consumens* e le false profezie dello «scontro di civiltà». Ma il campo largo delle dinamiche sociali e geopolitiche dove religioni e culture sono chiamate a fare la loro parte, se non per un dio «decente» per un mondo che almeno lo sia. Lo ha colto bene ad Assisi Papa Bergoglio, alla giornata mondiale di preghiera per la pace¹⁸. In un'immagine potente. In un fotogramma intuitivo di un gesto a noi tutti quotidiano, il Papa venuto all'Europa cristiana dalla «fine del mondo», e pure figlio della sua stessa cultura, così lo ha colto, cogliendo insieme la sua crisi e la sua missione: «Troppe volte [le vittime della guerra, che scappano dalle loro terre, o chi migra] incontrano il silenzio assordante dell'indifferenza, l'egoismo di chi è infastidito, la freddezza di chi spegne il loro grido di aiuto con la facilità con cui cambia un canale in televisione»; «l'aceto amaro del rifiuto». Aggiungendo a questo drammatico invito a non fare *zapping* sulla realtà quando non ci riguarda da vicino, o anche solo non piace alla nostra «sensibilità», qualcosa di più duro e impellente di un appello morale: l'avvertita consapevolezza che lo «stato di guerra», a pezzi o a bocconi, apertamente sui teatri locali di guerra o nelle insidie del terrorismo, è lo stato tendenzialmente «normale» — durerà decenni — della globalizzazione, del ridefinirsi di rapporti di forza, di potere, di interessi sul pianeta; e tutti siamo chiamati a decidere se dobbiamo rassegnarci a questa «normalità» che nasce «dai deserti dell'orgoglio e degli interessi di parte, dalle terre aride del guadagno a ogni costo e del commercio delle armi», sperando che non tocchi a noi o voltando lo sguardo dall'altra parte; oppure dare mani piedi ed idee alla «sete di pace» che c'è nel cuore dell'uomo.

La scelta è ancora una volta tra i muri che non servono a niente e i ponti del dialogo, che possono anche cadere, ma sono l'unica possibilità di passare un frangente della nostra storia antico quanto l'umano: l'altro come un bene o un male per me, come un amico o un nemico. Un frangente dell'umano su cui non c'è niente di «originale» da dire. Ma solo qualcosa di «originario», di un'evidenza originaria dell'umano da riprendere sempre di nuovo, da restituire integra alla nostra consapevolezza: se accogliere o no i bisogni degli «altri». La novità è ogni volta semmai l'adeguatezza delle risposte alla circostanza concreta. Per cui non ci mancano, se vogliamo, saperi ed esperienze, le risorse delle tecnologie sociali e della politica. Ma questo viene dopo. Prima c'è, dell'azione, un *sentire fondativo*: i muri o i ponti.

Questa è la scelta dell'Europa. L'*indifferenza securitaria* che non avverte scandalo ancora una volta a muri e a siepi di filo spinato, a costo che la propria «terra» così difesa diventi un *gulag* per la sua «anima», o il *dialogo*. I muri che non servono a niente, come ancora ci avverte Bauman nell'intervista su ricordata («Una volta che nuovi muri saranno stati eretti e più forze armate messe in campo negli aeroporti e negli spazi pubblici; una volta che a chi chiede asilo da guerre e distruzioni questa misura sarà rifiutata, e che più migranti verranno rimpatriati diventerà evidente come tutto questo sia irrilevante per risolvere le cause reali dell'incertezza»); e come anche Papa Francesco ha sottolineato

¹⁸ Assisi, 20 settembre 2016.

mesi fa: «Io ho sempre detto che fare muri non è una soluzione: ne abbiamo visto cadere uno, nel secolo scorso. Non risolve niente»¹⁹. Oppure, più «sensatamente», il sensatamente del «buon senso», cioè più razionalmente e insieme più umanamente, più ragionevolmente: costruire *ponti*, essere architetti del *dialogo* necessario a sottrarre la globalizzazione ai costi sociali ed umani, da cui nessuno potrà svuotare il suo vaso di Pandora.

Dopo aver dovuto misurare in vivo nel suo stesso pensiero la tragica inutilità di un'altra strada, che pure era stata la sua più drammatica illusione, a Heidegger è capitato di scrivere una volta che sono i ponti da costruire a superare i fiumi e i burroni, a mettere in contatto due rive, a costruire il paesaggio dell'umano. «Sia che i mortali facciano attenzione allo slancio oltrepassante del ponte, sia che dimentichino che, sempre già sulla via dell'ultimo ponte, [nel costruire ponti] essi fondamentalmente si sforzano di superare quanto hanno in sé di mediocre e di malvagio, per presentarsi davanti all'integrità, alla salvezza del divino»²⁰.

La «chiamata» per l'Europa oggi è questa, non altra. Noi siamo qui a vedere, tra citazioni giuste, se ne siamo capaci.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BAUMAN Zygmunt, 2006a, *Modernità liquida*, trad. it. di S. Minucci. Laterza, Roma-Bari.

BAUMAN Zygmunt, 2006b, *Vita liquida*, trad. it. di M. Cupellaro. Laterza, Roma-Bari.

BAUMAN Zygmunt, 2007, *Homo consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, trad. it. di M. De Carneri e P. Boccagni. Erickson, Trento.

BAUMAN Zygmunt, 2008, *Paura*, trad. it. di M. Cupellaro. Laterza, Roma-Bari.

BÖCKENFÖRDE Ernst-Wolfgang, 1991, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* (1967). In *ID, Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp. Frankfurt am Main.

BOSETTI Giancarlo, 2005, «Idee per una convergenza "postsecolare"». In *Ragione e fede in dialogo*, a cura di Giancarlo Bosetti. Marsilio, Venezia.

CARRÓN Julián, 2015, *La Bellezza disarmata*. Rizzoli, Milano.

CASATI Davide, 26 luglio 2016, «Alle radici dell'insicurezza». In *Corriere della Sera*, p. 7.

¹⁹ S. Falasca, 16 aprile 2015.

²⁰ M. Heidegger, 1976, 102.

FALASCA Stefania, 16 aprile 2015, «Chiudere le frontiere non serve a niente». In *Avvenire*.

GUARDINI Romano, 1954, *La fine dell'epoca moderna. Il Potere*. Morcelliana, Brescia.

HABERMAS Jürgen e RATZINGER Joseph, 2005, *Ragione e fede in dialogo*, a cura di Giancarlo Bosetti. Marsilio, Venezia.

HEIDEGGER Martin, 1976, *Saggi e discorsi*, trad. it. di G. Vattimo. Mursia, Milano.

RATZINGER Joseph, 2005, *L'Europa di Benedetto e la crisi delle culture*. LEV-Cantagalli, Roma-Siena.

RAWLS John, 1994, *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti. Edizioni di Comunità, Milano.

**UMANESIMO E ANTIUMANESIMO
NELLE SOCIETÀ DEMOCRATICHE CONTEMPORANEE.
L'ANIMA UMANISTICA DELLA DEMOCRAZIA**

VITTORIO POSSENTI*

Abstract: the conflict between humanism and anti-humanism is currently present in every society and it is particularly active in the West. For many scholars nowadays the question is: how to give meaning to the term «humanism»? Is it too late to rediscover «humanism»? Humanism has usually given importance to human dignity, but today the problem is that there are different and conflicting conceptions of «person. In this paper four aspects are examined: the emphasis on self-determination of the individual; the spread of utilitarianism; the crisis of the conception of law after the diffusion of legal positivism and of relativism of values in democracy; the challenge of technique to humanism. In the light of this analysis the author proposes the need for fundamental defense of human being and his frailty as a primary element of a new humanism.

Keywords: humanism – person – human dignity – relativism of values – technique.

1. *Idea di umanesimo e situazione contemporanea.* Il conflitto tra umanesimo e antiumanesimo, presente in ogni società politica e civile, comprese quelle che non ricorrono esplicitamente a tali termini, appartiene alla dialettica fondamentale dell'umano, ma è per motivi spirituali e storici fortemente attivo in Occidente. Sempre risorgente è l'aspirazione ad un nuovo umanesimo che riesca a sormontare le anse e i rischi dell'antiumanesimo, da individuare volta per volta secondo le costellazioni storiche e spirituali dell'epoca. Occorre discernere le principali difficoltà del cammino verso un reale umanesimo, segnalando i fattori che pesano di più, rendendo ardua la delineazione di un nuovo umanesimo: il politeismo dei valori, la gabbia d'acciaio della razionalità strumentale e funzionalistica, l'onnipresenza dell'utilitarismo e del principio di utilità, la

* Vittorio Possenti, Professore emerito di Filosofia politica SPS/01, Università Ca' Foscari di Venezia. Email: possenti@unive.it

secolarizzazione diffusa in cui l'eclisse di Dio si accompagna al bagliore di molti idoli, i temi dell'etica familiare e del matrimonio con le questioni del nascere, del morire e della manipolazione tecnica della vita, le immigrazioni di massa, la mescolanza delle culture. A questi nuclei, ma non solo a questi, si può ricondurre il profondo mutamento dell'idea stessa di umanesimo in atto da vari decenni.

Abbiamo sotto gli occhi la difficile situazione di tutto il patrimonio umanistico, spesso marginalizzato e privato del suo compito di orientamento e formazione. Da decenni le culture attive nella società e nella cultura sono di tipo schiettamente pragmatico, utilitario, tecnocratico, ed esse manifestano perlopiù un'estesa indifferenza all'umanesimo. L'obiettivo che tali culture perseguono è di tipo funzionale e spesso animato dal mito della potenza, in specie entro la prospettiva tecnocratica che guadagna posizioni e che risulta più di altre guidata dalla volontà di potenza. La fragilità della prospettiva umanistica attuale si riverbera sulla scarsità di meditazione sui fini e sui beni umani.

Datempo non pochi domandano con angoscia: come ridare senso al termine «umanesimo»? Possiamo riuscirvi, o il processo storico-spirituale ha già oltrepassato la soglia critica e non consente ritorni? Alla domanda di Jean Beaufret sulla nuova attribuzione di significato all'umanesimo, Heidegger rispondeva nel 1946 con la *Lettera sull'umanesimo* che forse non era necessario mantenere tale termine per il rischio che i vari «ismi» veicolano. In realtà la domanda sull'umanesimo rimane supremamente necessaria poiché ne va di noi esseri umani, e dell'antiumanesimo che lo accompagna come un'ombra inquietante. La categoria di umanesimo continua così a giocare un ruolo di primo piano nel dibattito di profondità, e altrettanto la domanda sulla disumanizzazione degli umanesimi¹. Per procedere dobbiamo elaborare un'idea di umanesimo, senza accontentarci di stare in superficie, tenendo conto che esso è una nozione centrale ma tutt'altro che univoca, non applicabile uniformemente, e non riducibile soltanto a stili di vita quotidiani, usanze, costumi, e culture.

Abitiamo in un tempo in cui i problemi centrali riguardano l'uomo. Che la domanda fondamentale sia oggi quella sull'uomo è testimoniato dalle opere filosofiche più notevoli degli ultimi decenni, se assumiamo che nello specchio della filosofia si rifletta la situazione spirituale dei popoli e i problemi che agitano la loro vita: Scheler, Gehlen, Jonas, Lévinas, Ricoeur con i loro scritti concernenti l'uomo, l'antropologia culturale, l'etica, la libertà e la responsabilità ci ricordano in molti modi la centralità insostituibile del tema antropologico.

Fra i diversi significati di umanesimo ne richiamo tre: 1) un significato storico-culturale in cui l'umanesimo vale quale studio delle *humanae litterae*, ossia *studia humanitatis*; 2) un significato filosofico quale inclinazione irrimediabile a realizzare l'essenza umana e a valorizzare ciò che vi è di più alto nell'uomo, facendo perno sulla persona e la sua dignità; 3) un significato politico in cui umanesimo è inteso come critica

¹ Su questi temi rinvio a Possenti, 2013b, in specie al cap. I.

del presente e liberazione dai processi di oppressione. Volgendoci verso il secondo significato si possono ricordare quali esempi paradigmatici di tale umanesimo il salmo 8, e l'*Oratio de hominis dignitate* di Pico della Mirandola². Nel XX secolo emergono le elaborazioni di Maritain con opere quali *Umanesimo integrale*, *La persona e il bene comune*, *L'educazione al bivio*. Poi con il concilio Vaticano II e il pontificato di Paolo VI il tema dell'umanesimo ha spiccato il volo. Successivamente Ch. Taylor (*The Secular Age*) ha parlato di umanesimo esclusivo e inclusivo, intendendo con il primo termine un movimento della civiltà che tende solo verso fini di prosperità mondiale e che lascia da parte la trascendenza, a differenza dell'umanesimo inclusivo che assume connotati molto simili a quelli dell'umanesimo *teocentrico* di Maritain. Questa forma di umanesimo si può anche denominare umanesimo della persona che, aperta alla trascendenza, ricerca l'eccellenza morale, una vita moralmente retta e buona, un atteggiamento di *pietas* e di fraternità verso l'altro. A tale umanesimo non è estranea la fruizione del bello sulla quale molti hanno attirato l'attenzione, tra cui F. Schiller secondo cui l'arte conta molto per la politica, «dacché è attraverso la bellezza che si perviene alla libertà»³.

Può oggi un *umanesimo personalistico*, può la densità della persona farsi ispirazione politica e visione del mondo in ordine alla vita sociale, quando umanesimo e persona appaiono agli occhi di molti idee ad un tempo allettanti e indeterminate? In special modo la nozione di persona richiede un delicato discernimento: il richiamo ad essa è tanto onnipresente quanto inflazionato. Sembra emanare un suono magico capace di addolcire i cuori e illuminare le menti, eppure l'unanimità del riferimento copre notevoli differenze che spesso sono forti opposizioni. La frequenza con cui la persona è evocata a tutte le latitudini rischia di farlo diventare un nome che si prende al volo al fine di impiegarlo per gli scopi più vari. Un importante giurista come S. Rodotà richiama frequentemente la nozione di persona e la impiega con generosità in opere quali *La vita e le regole* (Feltrinelli 2009), e *Il diritto di avere diritti* (Laterza 2012); dubiterei però che potremmo considerarlo un personalista in senso proprio, in quanto più che dinanzi ad una considerazione integra della persona ci si trova di fronte ad un'accentuazione quasi esclusiva della libertà di autodeterminazione e di autoplasmazione morfologica dell'io, e ad un oblio gettato sul carattere sostanziale dell'essere umano, in qualsiasi momento del suo sviluppo.

2. *Le idee di persona e di umanesimo sono radicate in quella di natura umana, divenuta altamente controversa*⁴. Relazionalità e carattere dialogico della persona sono le categorie cui buona parte del pensiero contemporaneo fa riferimento quando affronta la questione dell'umano, mentre risulta indigesto il concetto di natura umana, a torto però. L'idea di umanesimo non può consistere senza quella di natura umana (oggi fatta oggetto

² Recita questo salmo, riferendosi all'uomo: «Sì, di poco l'hai fatto inferiore ai celesti, e di gloria e di onore tu lo circondi; qual signore l'hai costituito sulle opere delle tue mani; tutto hai posto sotto i suoi piedi».

³ F. Schiller, 2011, 43.

⁴ Vedi Possenti, 2016, 179-190; e 2017.

di una miriade di critiche) e quella di persona. Impressionante è il modo corrivo con cui alta parte della cultura cerca di sbarazzarsi con poca spesa dell'idea di natura umana, bollando col termine di naturalismo sorpassato o di paradigma naturalistico obsoleto ogni altra visione che non sia quella della riduzione da un lato della natura umana a natura biologica, unita all'assunto che la natura umana è in realtà una nozione costruita e storica dall'altro. Così ci si libera a buon mercato del personalismo che non abbandona la nozione di natura umana.

Come appena detto, la declinazione dell'umanesimo contemporaneo, svolta in chiave etica assai più che ontologica, pone l'accento sulla natura dialogica e relazionale dell'essere umano. Indubbiamente si alimenta così un filone notevole di attenzione alla persona e all'umanesimo, che in vari casi non è però risolutivo, perché manca la determinazione concreta di chi è l'altro da rispettare e da trattare con giustizia. Per questo esito non è sufficiente un approccio esclusivamente etico e relazionale.

Sembra infatti ovvio che per stabilire in maniera attendibile la dignità della persona occorra preliminarmente approfondire la nozione di persona, che non può essere adeguatamente stabilita a livello morale senza chiamare in causa il livello ontologico. Da tale esame scaturirà che l'esser-persona è una qualità inerente ad ogni essere umano, qualunque sia il grado del suo sviluppo: non è dunque un'attribuzione che provenga da altri esseri umani o dalle leggi ma un connotato di valore ontologico che è inscritto per natura in noi.

3. *Umanesimo della persona e pietas verso l'altro*. Qualcosa in noi ci predispone a sentire l'umanesimo della persona come umanesimo dell'altro uomo: sentire per l'altro un sentimento di empatia, simpatia e *pietas*. «Essere umano è avere per l'uomo un sentimento di amore e di pietà»: questa succinta frase di sant'Isidoro ripresa con approvazione dall'Aquinate segnala l'esistenza di un'inclinazione o impulso fondamentale della natura, almeno in parte anteriore alla riflessione. Se si pone mente alla pietà evocata nella frase di Isidoro e di Tommaso, si trova un filo spirituale che congiunge l'Aquinate all'illuminismo di Rousseau per il quale sentimenti umani centrali sono l'essere sensibili all'altrui sofferenza, la pietà, il potersi identificare con l'altro anche quando questi non è solo parente e vicino ma un uomo qualsiasi. «Comment nous laissons nous émouvoir à la pitié? En nous transportant hors de nous-même; en nous identifiant avec l'être souffrant. Nous ne souffrons qu'autant que nous jugeons qu'il souffre ; ce n'est pas dans nous, c'est dans lui que nous souffrons»⁵. La *pietas* e la compassione implicano l'apertura all'altro, la capacità di decentrarsi nell'altro, di far prevalere il linguaggio dell'obbligo su quello della sola rivendicazione del proprio io.

L'umanesimo del rispetto dell'altro e una democrazia di pari contenuto presuppone e nello stesso tempo favorisce *una società di simili*, derivante da una lunga formazione comune e da una consuetudine storica di rapporti. In tal modo il criterio classico

⁵ J. J. Rousseau, 1990, 92.

dell'eguaglianza quale indicatore di una società riuscita ha buone possibilità di affermarsi in certi Paesi più che in altri: si afferma in Paesi che hanno conosciuto una protratta omogeneità storica e culturale, come quelli europei sino a pochi decenni fa, o in Paesi come gli Stati Uniti che hanno da maggior tempo costituito un crogiolo di culture che si sono in buona misura reciprocamente riconosciute. Tra i motivi di tale esito americano centrale è quello che gli immigrati polacchi, irlandesi, italiani, anglofoni, latinoamericani condividevano la base religiosa comune: erano cristiani e provenivano da società che avevano nel cristianesimo un potente fattore di similitudine e di assimilazione. Diverso è oggi il caso dei Paesi occidentali con crescente presenza di musulmani e asiatici, dove l'edificazione di una società di simili va lungamente perseguita. Per il momento la democrazia dei simili ha cambiato alloggio ed abita con fatica in via dei malcontenti.

4. *Rischi attuali.* Per affinare l'analisi in rapporto alla società contemporanea, dobbiamo individuare taluni fattori primari in cui l'idea di umanesimo pericola vistosamente negli ultimi decenni, aprendo la porta all'antiumanesimo. Propongo *quattro* rischi fondamentali.

a) *Enfasi esasperata sull'autodeterminazione del singolo*, aspetto in cui si configura una sorta di «idolatria ipermoderna» che dice: il mio idolo sono io e io sono solo la mia totale libertà di autodeterminazione. Da ciò promana una seria crisi della dottrina della persona e dell'umanesimo, rappresentata dalla loro crescente restrizione alla sola dimensione dell'autodeterminazione del singolo. Viene così a compimento un vero e proprio capovolgimento del sapere morale, la cui essenza è individuata non nel bene ma nella libertà. Un fattore primario del nichilismo etico che percorre le nostre società consiste nel porre la libertà sopra il bene, mentre il costitutivo formale dell'etica è il bene e non la libertà. Alla democrazia scettica che non ha un'idea di bene comune, si chiede proprio questo, di concedere le più ampie autorizzazioni al singolo, e di riconoscerli diritti che non di rado sono solo pretese e meri desideri.

b) *Crisi dei diritti sociali, e diffusione dell'utilitarismo.* Volgendo lo sguardo verso l'universo dell'economia nei suoi molteplici e fondamentali aspetti, è agevole verificare il declino di un *umanesimo del lavoro* che è stato importante sino ad un passato non lontano, e che ha visto all'opera in specie le culture e i partiti democratico cristiani e socialdemocratici per un ampio periodo: il 'compromesso' sociale uscito sotto il loro sguardo, capace di offrire particolare rilievo ai diritti sociali, è da tempo in grave crisi. In quasi tutto l'Occidente i diritti sociali sono arretrati mentre sono aumentati esponenzialmente i cd. diritti civili di libertà, in specie nell'ambito della vita, famiglia, procreazione, teoria del gender. Oltre alla spinta dell'ideologia libertaria pronta ad elevare a diritto esigibile qualsiasi pretesa (quasi sempre si tratta di pretese degli adulti, mentre i deboli non hanno voce alcuna), hanno contato e contano l'influsso pervasivo delle biotecnologie e la globalizzazione, la quale ha creato un certo numero di vincenti e

un molto maggior numero di perdenti, gli sconfitti della globalizzazione che vedono diminuire il loro reddito e le garanzie dei diritti sociali⁶.

Stando all'utilitarismo dei mercati, tutto ha un prezzo, tutto può essere comprato. Il capitalismo finanziario globalizzato e autonomo, ampiamente irresponsabile poiché risponde solo a se stesso, è una sorgente notevole di antiumanesimo per l'egemonia che esercita e per la concezione fortemente funzionale dell'essere umano, inteso come un consumatore e come un soggetto che si esprime solo nello scambio del mercato. Il capitalismo finanziario sta colonizzando fortemente le nostre società con l'istituzione simbolo di tale sistema: la banca. Anche all'osservatore più disattento non può sfuggire la crescita esponenziale del numero di nuove banche e di sportelli bancari in un movimento iniziato oltre 35 anni fa e che solo oggi attira attenzione critica, come recentemente quella di M. Draghi. Questi ha segnalato l'ipertrofia del sistema bancario e i rischi sistemici insiti. Ma il neoliberalismo resta convinto dell'intrinseca razionalità del mercato lasciato a se stesso. Un altro elemento notevole è la paura, nutrita dall'ansietà delle persone in ordine alla loro situazione e al loro futuro, nonostante la condizione in sostanza privilegiata dei nostri paesi in rapporto alla condizione planetaria. La paura non aiuta a riflettere, a prendere le distanze dall'immediato, a valutare con maggior freddezza il contesto.

Più in profondità si esprime un empio ascetismo a servizio dell'utile: l'essere umano si massacra per raggiungere scopi utili che poi non lo soddisfano, mentre dichiara una lontananza e quasi un rifiuto del bello quale fattore essenziale di umanizzazione. Tanti, troppi lavorano disperatamente per vincere e coprire il loro vuoto.

Da questi esiti si differenzia l'economia civile di vari autorevoli studiosi tra cui W. Röpke, e l'umanesimo civile di J. Maritain, di A. Rosmini, di A. de Tocqueville. Nonostante la diversità dei contesti e delle epoche essi hanno compreso che l'essere umano è fine, non mezzo, e che tra le tante conseguenze di tale valore bisogna salvaguardare il creato in cui viviamo, evitando di sottoporlo a rapina, ed evitando lo *sradicamento* dell'essere umano dal suo ambiente e cultura, come purtroppo avviene ormai frequentemente con la globalizzazione e le migrazioni.

A questo proposito osservava S. Weil: «L'âme humaine a besoin par-dessus tout d'être enracinée dans plusieurs milieux naturels et de communiquer avec l'univers à travers eux. La patrie, les milieux définis par la langue, par la culture, par un passé historique commun, la profession, la localité, sont des exemples de milieux naturels.

Est criminel tout ce qui a pour effet de déraciner un être humain ou d'empêcher qu'il ne prenne racine»⁷.

c) *La crisi dell'idea di diritto: positivismo giuridico e relativismo dei valori in democrazia.* È un aspetto a cui sono molto sensibile, ed a cui ho dedicato un volume dal

⁶ Sull'infelice scambio tra un maggior numero di veri o presunti diritti civili e un declino di quelli sociali cfr. anche L. Violante, 2014. In certo modo il volume è una risposta a quello di Rodotà, 2013.

⁷ «Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain», 1943.

titolo *Nichilismo giuridico* (2012), ritenendo che il positivismo giuridico assoluto abbia condotto il diritto entro l'impasse del nichilismo. Per illustrare sommariamente questa posizione mi rivolgerò ad un'autorità maggiore della mia, quella di Benedetto XVI, citando un passo del suo discorso al Bundestag (22 settembre 2011):

Se si considera la natura – con le parole di Hans Kelsen – “un aggregato di dati oggettivi, congiunti gli uni agli altri quali cause ed effetti”, allora da essa realmente non può derivare alcuna indicazione che sia in qualche modo di carattere etico. Una concezione positivista di natura, che comprende la natura in modo puramente funzionale, così come le scienze naturali la riconoscono, non può creare alcun ponte verso l'*ethos* e il diritto, ma suscitare nuovamente solo risposte funzionali. La stessa cosa, però, vale anche per la ragione in una visione positivista, che da molti è considerata come l'unica visione scientifica. In essa, ciò che non è verificabile o falsificabile non rientra nell'ambito della ragione nel senso stretto. Per questo l'*ethos* e la religione devono essere assegnati all'ambito del soggettivo e cadono fuori dall'ambito della ragione nel senso stretto della parola. Dove vige il dominio esclusivo della ragione positivista – e ciò è in gran parte il caso nella nostra coscienza pubblica – le fonti classiche di conoscenza dell'*ethos* e del diritto sono messe fuori gioco. Questa è una situazione drammatica che interessa tutti e su cui è necessaria una discussione pubblica; invitare urgentemente ad essa è un'intenzione essenziale di questo discorso.

L'errore irrimediabile di Kelsen sta nell'aver assunto un significato puramente *scientifico* del concetto di natura e di averlo applicato anche a quello di natura umana, che non è soltanto né principalmente scientifico ma *filosofico*. In certo modo Kelsen e numerosi altri con lui sono vittime di un'applicazione oltranzista della cd. legge di Hume che vieta il passaggio dai *fatti* ai *valori*, dagli asserti descrittivi a quelli prescrittivi. Il che è vero se appunto ci si riferisce a meri fatti empirici: nessuno dubita che dal fatto che oggi piove si possano dedurre valori. Ma il discorso non è così disperatamente banale come un empirista o un positivista radicali ritengono che sia.

Quando ci volgiamo alla natura umana e alla persona verifichiamo che esse non sono fatti empirici e che anzi ospitano inclinazioni e finalismi che vanno attentamente esaminati e che vanno oltre il mero fatto. In altri termini empiristi e positivisti sono ciechi dinanzi a ciò che va oltre il fatto, per il quale soltanto vale l'indeducibilità del prescrittivo dal descrittivo empirico. E ovviamente per tali scuole il diritto naturale è morto, o è ridotto alla legge che il pesce grosso mangia il piccolo, il che è 'naturale' nella *physis*. Ma la nozione ontologica di natura umana non appartiene che in parte all'ambito della *physis*. È per la natura umana che vale il *diritto naturale* come inteso per lunghe epoche ed anche oggi da chi non abbandona il concetto di natura umana.

Nelle parole di Benedetto XVI non è difficile scorgere, considerata anche la sede in cui parlava – una preoccupazione per il nesso tra diritto, democrazia e politica, e il connesso problema della democrazia relativistica, per cui il relativismo etico sarebbe la

vera base della democrazia. L'insegnamento sociale della Chiesa ha costantemente sollevato un'obiezione a tale assunto, elevato in maniera oltranzista da Kelsen⁸.

Tra i molti enunciati si veda l'enciclica *Centesimus Annus*, n. 46:

Un'autentica democrazia è possibile solo in uno Stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana. Essa esige che si verifichino le condizioni necessarie per la promozione sia delle singole persone mediante l'educazione e la formazione ai veri ideali, sia della "soggettività" della società mediante la creazione di strutture di partecipazione e di corresponsabilità. Oggi si tende ad affermare che l'agnosticismo ed il relativismo scettico sono la filosofia e l'atteggiamento fondamentale rispondenti alle forme politiche democratiche, e che quanti son convinti di conoscere la verità ed aderiscono con fermezza ad essa non sono affidabili dal punto di vista democratico, perché non accettano che la verità sia determinata dalla maggioranza o sia variabile a seconda dei diversi equilibri politici. A questo proposito, bisogna osservare che, se non esiste nessuna verità ultima la quale guida ed orienta l'azione politica, allora le idee e le convinzioni possono esser facilmente strumentalizzate per fini di potere. Una democrazia senza valori si converte facilmente in un totalitarismo aperto oppure subdolo, come dimostra la storia.

d) *La grande sfida della tecnica all'umanesimo*. Heidegger, Guardini e altri pensatori di alto profilo hanno da decenni innalzato un acuto avvertimento sui rischi del progetto tecnico, la sua volontà di potenza, la sua capacità di alterare la percezione della realtà e dell'essere da parte del soggetto umano. Per Guardini il compito più essenziale affidato all'Europa sta nella 'critica della potenza', tra cui quella tecnica; secondo Heidegger ci mostriamo ciechi quando consideriamo la tecnica come qualcosa di neutrale.

A creare grandi preoccupazioni e a sollevare interrogativi inaggirabili non è soltanto il fatto che la tecnica è di per sé una «potenza senza etica» e una «potenza aperta sui contrari»: la tecnica abbandonata a se stessa è infatti soggetta ad essere impiegata per o contro l'uomo, è volta verso il meglio e il peggio (l'energia nucleare può illuminare una città altrettanto bene che distruggerla). La tecnica come potenza senza etica può facilmente volgersi verso un'etica della potenza, mossa da una *volontà di potenza* che potrebbe consumare l'umanesimo. Ciò è singolare in quanto nell'Umanesimo e nel Rinascimento scienza e tecnica non nascono contro l'idea di umanesimo, ma da certe correnti dell'umanesimo e sue prosecuzioni (vedi Bacone e Cartesio per i quali la tecnica ci renderà dominatori e signori della natura a nostro vantaggio). L'origine della tecnica sta indubbiamente nella mente umana e risulta opera dell'uomo, ma questa origine non toglie il rischio realissimo che sia impiegata contro l'uomo.

Ma è soprattutto il cambiamento che la magia della tecnica inculca nell'essere umano, stordendolo e affascinandolo, che deve far meditare. La tecnica forma un sistema mondiale con il relativo apparato che si insinua dovunque, e che da molti viene ancora

⁸ Kelsen è in certo modo il mio «caro nemico»: numerose volte ho preso in esame e criticato le sue posizioni in campo antropologico, etico, di filosofia del diritto e della democrazia. Mi limito a richiamare solo taluni contributi: oltre al volume sul nichilismo giuridico già menzionato, cfr. Possenti, 1991 e 2013a.

ritenuto un *mezzo universale*, ossia quel *mezzo di tutti i mezzi* che consentirà una completa liberazione dell'uomo. Sussiste in questa diffusa persuasione un'illusione estremamente pericolosa, ossia che noi saremo in grado di volgere la tecnica ai nostri scopi umanistici. Accadrà così oppure la tecnica non accetterà regolazioni esterne, e porrà a se stessa il proprio fine, quello dell'incremento illimitato della potenza?

La filosofia moderna, ormai precipitata in una crisi che l'ha condotta all'afasia, non ha saputo fare i conti con la tecnica a causa dell'egemonia di un pensiero postmetafisico, che ha elevato ad assoluto il divenire che, tutto trasformando, travolge ogni realtà stabile. Valga l'esempio di G. Gentile che elevò innumerevoli volte una critica al pensiero greco, reo ai suoi occhi di naturalismo. Egli non vide né comprese la profondità della filosofia aristotelica della tecnica che, mantenendo la dimensione del necessario (necessario è ciò che sta così e non può stare altrimenti), considerava la tecnica priva di potenza nei suoi confronti. L'assoluto volontarismo di Gentile rifiutava ogni necessità, e pensava la vita del Tutto come un infinito divenire in cui nulla sta fermo e tutto è trascinato dall'atto dell'io, che in verità non differisce dalla volontà di potenza che procede incessantemente a sovvertire il mondo e l'uomo. Si tratta di un progetto mai finito in cui l'essere umano è catturato dentro un movimento universale che ha di mira l'accrescimento della potenza: la tecnica strappata via dal suo primitivo orizzonte umanistico si volge contro l'uomo ed esercita un dominio su di lui. Ma appunto Aristotele conosceva quello che Gentile lasciava da parte, ossia che la tecnica non ha potere sull'essenza umana, che appartiene all'ambito del necessario⁹.

Secondo E. Severino, che da tempo dedica riflessioni notevoli alla tecnica, questa raggiunge il dominio «perché il sottosuolo essenziale della filosofia degli ultimi due secoli mostra che l'unica verità possibile è il divenire del tutto», ed in questo movimento epocale che avanza sotto la guida della potenza «viene travolta ogni altra verità e innanzitutto la verità della tradizione dell'Occidente, che pone limiti all'agire tecnico». Sottolineo volentieri il richiamo alla tradizione dell'Occidente, peraltro emarginata da Severino entro un giudizio indiscriminato di errore che colpirebbe la sua vicenda dagli albori a noi.

Sia lecito domandare: con quale altra filosofia è in linea di principio possibile porre limiti etici e antropologici alla tecnica, se non con la filosofia tradizionale che è rimasta attiva per tanti secoli e che non assegnava il primato al divenire e con esso alla trasformazione radicale di ogni cosa? Se l'antropocentrismo moderno non ha infine avuto l'uomo come fine e centro, ma si è consegnato alla tecnica e alla sua impersonale volontà di potenza, questo è un esito del nichilismo moderno e del suo rifiuto delle essenze.

La riflessione primaria sulla tecnica non deve speculare in primo luogo sulla eventualità che possa divampare una terza guerra mondiale, che in certo modo vi è già nelle singole guerre accese un po' dovunque. Il problema centrale sta nella questione del

⁹ Per un chiarimento di questi delicati aspetti rinvio a Possenti, 2013b. Sulla diagnosi di fine della filosofia moderna antirealistica vedi Possenti, 2016.

necessario che la filosofia tradizionale, e specialmente la filosofia dell'essere, avevano da lungo tempo avvistato e che è andato perso in larga parte del pensiero moderno. L'ambito del necessario riguarda l'uomo e concerne la sua essenza, il suo essere un soggetto dotato di logos, ossia di ragione e discorso. La grande asserzione è che la tecnica, pur con tutta la sua volontà di potenza, è impotente dinanzi all'essenza umana: non la può cambiare poiché essa appartiene all'ambito del necessario. Possiamo allora dormire sonni tranquilli? Tutt'altro, perché la tecnica può infliggere enormi danni all'essere umano tentando vanamente di mutarne la natura e di farne un «postumano».

La filosofia «tradizionale» ha ancora molte cose da insegnare a noi postmoderni che abbiamo perso il senso della realtà. E che cos'è fondamentalmente il nichilismo se non la negazione del principio di realtà?

5. *Biopolitica*. Specialmente nell'ambito bioetico e biopolitico la tecnica produce un sommovimento dei rapporti umani centrali da sempre dell'esperienza umana: *mariage pour tous*, uteri in affitto, fecondazione artificiale eterologa, irresponsabilità dei cosiddetti 'donatori', crescenti rischi di commercializzazione, richiesta pressante di sempre nuovi diritti, spostamento della generazione umana dalla procreazione alla produzione, e manomissione della categoria dell'esser-figlio, che è la più universale tra tutte: è chiaro che non tutti sono padri o madri ma rigorosamente tutti sono figli. Tuttora rimane incerto lo statuto dell'embrione umano, sempre più spesso soggetto ad una seria reificazione per la tendenza a pensarlo come un piccolo coacervo di cellule di cui si può fare quello che si vuole. Il peggioramento si rispecchia non di rado in diritto positivo, ossia in leggi, decreti, sentenze che trasformano le possibilità tecniche in diritto.

Coloro che vivevano nei primi anni '60 difficilmente avrebbero potuto immaginare il livello di mistificazione verso vita nascente, matrimonio e famiglia accaduta dopo pochi lustri e tuttora in corso, all'insegna di una cultura libertaria e privatizzante.

6. *Custodia dell'umano e in specie della corporeità*. Non è mio intento abbassare l'umanesimo di origine platonica fiorito a Firenze nel XV secolo con Marsilio Ficino e la sua scuola e con Pico: questo umanesimo, come quello di san Tommaso d'Aquino *doctor humanitatis*, rappresentano un acquisto per sempre e una guida verso il domani. Ma è proprio questa forma di umanesimo, in modo tutto speciale quella dell'Aquinate, a richiamare l'attenzione sulla preziosità del corpo e ad aprire gli occhi dinanzi ai pericoli nuovi che minacciano la corporeità. La dignità dell'uomo non consiste soltanto nella sua natura intellettuale bensì pure nella sua corporeità. L'art. 32 della nostra Costituzione stabilisce: «Nessuno può essere obbligato ad un determinato trattamento sanitario se non per disposizione di legge. La legge non può in nessun caso violare i limiti imposti dal rispetto della persona umana». Ad un pensiero appena un poco meditante si offre l'idea che oggi il corpo umano è esposto a profonde trasformazioni e insidie, che mettono a rischio la struttura fondamentale dell'umano.

L'umanesimo va inteso come custodia della fragilità preziosa dell'umano, e l'antiumanesimo come violenza portata a tale fragilità. Se una cosa è fragile, va custodita e ciò implica che abbia un valore da proteggere. Ciò che oggi va custodito è la corporeità quale cifra fondamentale dell'umano, che oltre a costituirci come singoli senza copie, consente la relazione e il dialogo. La corporeità è qualcosa di irriducibile e noi esistiamo in questo mondo sino a quando siamo un corpo vivente: un corpo minuscolo e quasi inapparente come nell'embrione, e perciò da custodire con somma cura, o un corpo che sta per sciogliersi dalla vita. L'umanesimo inteso come pensosa custodia dell'umano significa cura della nostra corporeità, allontanamento della violenza sul corpo e contro il corpo. La fragilità dell'umano non proviene solo dalla sua volontà debole e inclinata verso il male, o dalla sua intelligenza che manifesta un'opacità congenita verso le regioni più alte dell'essere, deriva in uguale misura dalla fragilità del corpo, esposto alle insidie della violenza, dell'età, della malattia. Non vi è prossimità e relazione reale personale se non attraverso il corpo. Ora è proprio la categoria di corporeità che viene messa a rischio dalla tecnologia e in specie dal biopotere.

Oggi esso si manifesta in specie come potere sulla *generazione* della vita e potere sulla *fine della vita*. Questo secondo potere era ben presente negli Stati e si concretava nella pena di morte; il potere sulla vita non-nata e nascente – anch'esso non certo ignoto agli antichi - è per vari aspetti contemporaneo e crescente. Potere sulla vita significa potere sui corpi. Nel XX secolo abbiamo conosciuto due forme estreme di potere sui corpi: il campo di concentramento, lager o gulag, finalizzato alle camere a gas, che assumeva la veste di un dominio pieno, assoluto e incontrastato sui corpi; e lo Stato totalitario finalizzato al controllo esteso e occhiuto del corpo sociale, dunque orientato ad ottenere *corpi docili*. In questi casi il potere biopolitico era in poche mani.

Attualmente siamo dinanzi ad una nuova forma di biopotere e biopolitica, quella delle società liberaldemocratiche dove lo Stato ritiene suo compito venire incontro alle più varie pretese dei singoli entro un'etica del fai da te: essa manifesta che nella sfera pubblica è sempre più raro trovare nuclei di condivisione. Vigè il rompete le righe e il *bricolage* etico in cui i diritti dei deboli e dei senza voce contano sempre meno. Qui il potere biopolitico è nelle mani di molti, o meglio viene in maniera crescente reso disponibile a molti da un sistema industrial-economico che offre vari pacchetti per varie esigenze. Stiamo procedendo verso un pluralismo o frammentazione di permessi/divieti che non lasciano bene sperare, in quanto la frontiera tra ciò che è permesso e ciò che è vietato muta rapidamente a favore del permesso.

7. Dinanzi al tentativo di imporre un umanesimo di taglio positivistico, al traino del complesso scienza-tecnica, quanto invece risulta necessario è una *critica della potenza e il governo della potenza*. Di grande portata sono le parole chiaroveggenti di R. Guardini:

Perciò io credo che il compito affidato all'Europa – compito il meno sensazionale di tutti, ma che nel profondo conduce all'essenziale – sia la critica della potenza. Non critica negativa, né

paurosa né reazionaria; tuttavia ad essa è affidata la cura per l'uomo, perché essa ne ha provato la potenza non come garanzia di sicuri trionfi ma come destino che rimane indeciso dove condurrà.

L'Europa è vecchia. Prima sembrava che il carattere della vecchiaia fosse marcato più fortemente sul volto dell'Asia – una volta, quando ancora si parlava della sua intemporalità. Oggi essa sembra rinnegare la sua vecchiaia e sorgere ad una nuova gioventù, certo grandiosa, ma anche pericolosa. L'Europa ha creato l'età moderna; ma ha tenuto ferma la connessione col passato. Perciò sul suo volto, accanto ai tratti della creatività, sono segnati quelli di una millenaria esperienza. Il compito riservatole, io penso, non consiste nell'accrescere la potenza che viene dalla scienza e dalla tecnica – benché naturalmente farà anche questo – ma nel domare questa potenza. L'Europa ha prodotto l'idea della libertà – dell'uomo come della sua opera –; ad essa soprattutto incomberà, nella sollecitudine per l'umanità dell'uomo, pervenire alla libertà anche di fronte alla sua propria opera¹⁰.

8. *Umanesimo e gender, natura e cultura.* La teoria della costruzione sociale del gender manteneva ancora una differenza tra gender e sessualità biologica, il primo farebbe parte della cultura il secondo della natura biologica. Ma poi anche la sessualità è stata ritenuta un fatto storico soggetto a relazioni di potere. In tal modo non esisterebbe più l'uomo vero o la donna vera, e neppure un ordine eterosessuale su cui si sono fondata tutte le civiltà umane. Bisognerebbe denaturalizzare il concetto di natura umana e la stessa idea del gender, e in tal modo entra in crisi l'idea stessa di ciò che è reale e di ciò che non lo è. Per i rivoluzionari in questo campo la differenza tra reale e irreali perde quasi ogni senso, e non siamo più in grado di distinguerli. Quello che abbiamo chiamato realtà per millenni e millenni non è più tale e possiamo cambiarla a nostro piacimento. L'essenza del reale come tale è storica e soggetta all'opzione umana. L'essenza del nichilismo è il rifiuto del principio di realtà, e di tale rifiuto nichilistico fa parte il congedo della nozione di natura umana. E lo stesso concetto di persona viene privato del suo riferimento al sesso. «La distinzione secondo il sesso è sempre più avvertita non come una differenza suscettibile di comportare ruoli differenti e complementari, ma come una disuguaglianza, e quindi a questo titolo iniqua»¹¹. Nelle attuali società occidentali è in sviluppo un attacco esplicito al concetto di natura umana che tende a cancellare la differenza tra maschile e femminile, anche al di fuori della vita politica e professionale.

Così la democrazia viene pensata come un sistema sociale voluto e progettato autonomamente ed esclusivamente dalla volontà degli uomini, in modo indipendente da fondamentali caratteri della natura umana. La società democratica sarebbe quella che denaturalizza e prescinde dalla natura umana, e che così si gloria di fondare una società pienamente razionale; e che fondata sulla potenza della tecnica e su un'esasperata autodeterminazione individuale, vuole cancellare ogni elemento di appartenenza etnica, culturale, spirituale.

¹⁰ R. Guardini, 2004, 26. Discorso tenuto il 28 aprile 1962 in occasione del conferimento del Premium Erasmianus – Bruxelles.

¹¹ D. Schnapper, 2014, 113.

Essere per la vita include la percezione che ciascuno ha una vocazione, un compito, una responsabilità verso cui orientarsi, che comprende l'apertura all'inatteso, al dono, al futuro, allontanando la paura e l'avarizia dinanzi alla vita nuova, ossia la non-generatività spirituale e fisica. Nel film di Bergmann *Il posto delle fragole* (1957) vengono posti in dialettica colui che dice «Io non voglio fare figli, non capisco perché si debba mettere al mondo altra gente che poi soffrirà», e coloro – tra cui il regista – che sostengono l'importanza capitale degli affetti e l'apertura verso la vita e il prossimo.

9. *Stanchezza vitale e scarsa generatività*. Occorre oltrepassare la cristallizzazione del dibattito sui valori, affidato alla ricerca di un'etica pubblica normativa costruita su diritto positivo e morale procedurale. Si tratta di un dibattito 'eterno' in Europa, che assorbe a tal punto le energie che non ne restano più per rivolgersi all'educazione della persona. Intanto si affievolisce la tradizione a causa del crescere di un senso individualistico della libertà: è arduo educare un soggetto che è orientato verso se stesso, e che è invitato a pensare i rapporti con gli altri come mediati da una contrattazione continua in funzione di reciproci interessi. Permaniamo in un'età caratterizzata dal primato del contratto sul patto comune, e dall'eclissi della solidarietà, in cui la proiezione verso il domani è scarsa.

Questo punto deve attirare la nostra attenzione. Non dobbiamo riscontrare una considerevole stanchezza spirituale e perfino vitale e demografica degli europei? Forse non sappiamo più guardare avanti, e il futuro crea in noi più timore che fiducia: sembriamo privi di tensione verso il domani, affaticati per un eccesso di storia. Abbiamo la sensazione di una società vecchia, che osa meno e si rinchiude, e talvolta rischia la paralisi demografica. La gioia così naturale di avere figli, di rispecchiarsi e proiettarsi in loro, di essere padri e madri, è debole nei nostri paesi. Il declino demografico è una spia di quanto accade in profondità nell'uomo: dotato di molti beni materiali, il soggetto appare come smarrito nella ricerca di se stesso e di scopi¹².

¹² L'Europa è stanca di vivere? Secondo G. Steiner «è del declino irreparabile dell'Europa che si tratta, un declino dovuto alla stanchezza, a una stanchezza enorme». Di temi simili ha parlato nel 2004 il card. Ratzinger, scrivendo: «con la vittoria del mondo tecnico-secolare posteuropeo, con l'universalizzazione del suo modello di vita e della sua maniera di pensare, si collega in tutto il mondo, ma specialmente nei mondi non-europei dell'Asia e dell'Africa, l'impressione che il mondo di valori dell'Europa, la sua cultura e la sua fede, ciò su cui si basa la sua identità, sia giunto alla fine e sia propriamente già uscito di scena; che adesso sia giunta l'ora dei sistemi di valori di altri mondi, dell'America pre-colombiana, dell'Islam, della mistica asiatica. A questo interiore venir meno delle forze spirituali portanti corrisponde il fatto che anche etnicamente l'Europa appare sulla via del congedo. C'è una strana mancanza di voglia di futuro. I figli, che sono il futuro, vengono visti come una minaccia per il presente; essi ci portano via qualcosa della nostra vita, così si pensa. Essi non vengono sentiti come una speranza, bensì come un limite del presente. Il confronto con l'Impero romano al tramonto si impone: esso funzionava ancora come una grande cornice storica, ma in pratica viveva già di quelli che dovevano dissolverlo, poiché esso stesso non aveva più alcuna energia vitale...». *Europa. I suoi fondamenti spirituali, ieri, oggi e domani*, conferenza presso la biblioteca del Senato, sala capitolare del Chiostro della Minerva, 13 maggio 2004.

Commiato

La filosofia è come la sentinella che dà l'allarme prima che sia troppo tardi. Essa sembra avvertirci che, pur consci della serietà della situazione, non siamo dinanzi ad una decadenza generalizzata; invece pesa un fenomeno che riguarda prevalentemente le élites, sono loro a nutrire un senso distorto della potenza, e in loro si va diffondendo una concezione assai angusta di umanesimo e di vita umana.

Essere per la vita comporta la capacità instancabile di edificare legami buoni e di cercare di riannodarli se si fossero spezzati. In questa attività, se giunge ad un esito positivo, si perviene a quella felicità che è a misura del nostro essere uomini. I poeti l'hanno inteso forse meglio dei filosofi e teologi. Sovviene una poesia di Quasimodo che *sub contraria specie* allude allo stesso tema, presentando la solitudine come un male senza uscita: «Ognuno sta solo sul cuor della terra trafitto da un raggio di sole: ed è subito sera». Incisiva e potente poesia che trasmette il senso della brevità dell'esistenza, della solitudine, della speranza della felicità, della pena del vivere, della morte evocata nella metafora della sera; e che per contrasto richiama la comunità e la *communio personarum* come adeguato rimedio. La persona come essere per la vita raggiunge il suo grado più compiuto quando ci si innalza alla *communio personarum* del riconoscimento reciproco, della circolazione delle soggettività, del dono allo scoperto del proprio io.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

GUARDINI Romano, 2004, *Europa. Compito e destino*, Morcelliana, Brescia.

POSSENTI Vittorio, 1991, «Le aporie della fondazione della democrazia in Kelsen». In ID, *Le società liberali al bivio. Lineamenti di filosofia della società*. Marietti, Genova.

POSSENTI Vittorio, 2004, *Nichilismo e metafisica. Terza navigazione*. Armando, Roma.

POSSENTI Vittorio, 2013a, *Il Nuovo Principio Persona*. Armando, Roma.

POSSENTI Vittorio, 2013a, *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*. Lindau, Torino.

POSSENTI Vittorio, 2016, *Il realismo e la fine della filosofia moderna*. Armando, Roma.

POSSENTI Vittorio, 2016, «Annotazioni sulla natura umana e la legge morale naturale». In *Legge naturale e diritti umani*, a cura di F. Totaro, 179-190. Morcelliana, Brescia.

POSSENTI Vittorio, 2017, *Diritti umani. L'età delle pretese* Rubbettino, Soveria Mannelli.

RODOTÀ Stefano, 2013 *Il diritto di avere diritti*. Laterza, Roma-Bari.

ROUSSEAU Jean-Jacques, 1990, *Essai sur l'origine des langues*. Gallimard, Paris.

SCHILLER Friedrich, 2011, *L'educazione estetica dell'uomo*. Bompiani, Milano.

SCHNAPPER Dominique, 2014, «Sino a che punto si può 'decidere' la natura di sé?». In *Vita e Pensiero*, n. 5.

VIOLANTE Luciano, 2014, *Il dovere di avere doveri*. Einaudi, Torino.

APPENDICE

L'articolo pubblicato corrisponde al testo di una lezione tenuta il 13 ottobre 2016 a Campobasso all'interno del ciclo tematico *Autunno della democrazia?*, svoltosi presso l'Università del Molise. Alla lezione sono intervenuti i Proff. Eugenio Mazzarella, Flavia Monceri e Lorenzo Scillitani ed hanno partecipato dottorandi e studiosi di diverse provenienze. Pertanto, in appendice vengono riportati gli atti di una parte del dibattito seguito alla lezione, alla quale ha preso parte, tra gli altri, il dott. Paolo Biondi, dottore di ricerca in Relazioni e processi interculturali e cultore di Filosofia politica nell'Università del Molise, che ha rivolto due domande al Prof. Possenti.

Paolo Biondi: il Prof. Possenti sostiene che, se corretto con un attento recupero del personalismo, l'umanesimo può aiutare la democrazia a superare lo scacco della democrazia. Semplificando e banalizzando al massimo, secondo il Prof. Possenti il concetto di «persona» elaborato dalla tradizione personalista sarebbe universale, o quantomeno universalizzabile, e può essere dunque esteso anche ai non cristiani. Insomma, sarebbe possibile considerare gli «altri» come persone a prescindere dal fatto che essi stessi si riconoscano come «persone». Le sembra corretta questa interpretazione?

Vittorio Possenti: il concetto di persona è per sua natura, ossia intrinsecamente, *universale*. Si applica ad ogni essere umano, qualunque sia la sua origine, etnia, sesso, religione, etc., e si determina classicamente come una sostanza individuale di natura intellettuale o spirituale (ossia dotata di ragione e linguaggio). Il concetto di persona non ha gradi per cui tutti gli esseri umani godono per natura della stessa qualità ontologica di essere persone. In tal senso i cristiani non sono più persone degli aborigeni di qualche sperduta isola del Pacifico.

A questa «scontata» considerazione si deve aggiungere che storicamente e geneticamente è nell'area del cristianesimo che è sorta e ha assunto fondamentale rilievo la nozione di persona che, partita dai grandi dibattiti cristologici e trinitari del III-V secolo (unità della sostanza divina e trinità delle persone, Padre, Figlio e Spirito Santo), si è poi in un lungo processo elaborata in rapporto all'essere umano, ed ha impregnato di sé la vicenda del pensiero filosofico. Il personalismo del XX secolo è un esempio di come la filosofia della persona propria di tale corrente sia riuscita a esercitare un importante influsso sull'idea di democrazia, sull'elaborazione dei diritti e doveri umani, sulle carte costituzionali.

La realtà della persona ha dinanzi a sé un immenso cammino: grandi civiltà come quella cinese e quella dell'induismo non sembrano averla elaborata e l'hanno incontrata in tempi recenti. Il principio-persona di per sé mira ad un'universalità sincronica e diacronica.

Un grande interrogativo è poi il seguente: quando un essere umano inizia ad essere persona? Nel volume *Il Nuovo Principio Persona* (Armando 2013), cui rinvio chi desiderasse approfondire la filosofia della persona nei suoi vari lati, ho risposto che l'essere umano è persona sin dal concepimento.

Paolo Biondi: mi è capitato di approfondire il concetto di «bio-potere» così come emerge dalle opere di Michel Foucault. Semplificando, leggo questo concetto come il tentativo di descrivere un sistema politico e sociale connesso con l'emergere e lo sviluppo storico delle istituzioni democratiche così come le conosciamo, che si configura come la sottomissione della fisicità del corpo, e quindi del bios, all'autorità politica.

Mi sembra però che nella formulazione del concetto, Foucault alluda al fatto che il bio-potere e la sua ascesa sia inscindibile dalla parallela affermazione nel campo della conoscenza scientifica (ovvero, del sapere e quindi del pensiero) della preminenza della domanda ontologica su tutte le altre possibili domande filosofiche. Solo questo processo in base al quale «sapere» viene a significare principalmente «saper definire l'essenza» e solo quando questo processo riesce a definire anche l'indefinibile, ovvero il Sé, «l'anima» o l'interiorità più inaccessibile dell'essere umano, il bio-potere si manifesta in tutta la sua inconciliabilità con la libertà individuale, trasformandosi in una tirannia.

Volevo chiederle se trova corretta la mia interpretazione. In secondo luogo, volevo chiederle se e quanto la sua riflessione «usa» il concetto di bio-potere o se, piuttosto, punta a decostruirlo insieme all'argomentazione che ne sostiene l'utilità critica. Infine e qualora la risposta alla precedente domanda si orientasse più verso la seconda opzione, volevo chiederle: in che senso il recupero della domanda ontologica può essere un modo per superare una «crisi» che, utilizzando il concetto di bio-potere, può dirsi connessa proprio con la predominanza della domanda ontologica nella tradizione di pensiero occidentale?

Vittorio Possenti: la rischiosa realtà del *biopotere* si esercita sia nei confronti del singolo sia verso i raggruppamenti sociali, in ogni caso verso esseri umani ossia persone. M. Foucault nega espressamente la realtà della persona (riporto in nota un suo brano particolarmente radicale nella sua negazione)*. Perciò dobbiamo immaginare che il

* Per Foucault l'uomo sarebbe soltanto un'invenzione recente delle scienze umane: «Stranamente l'uomo – la conoscenza del quale passa per occhi ingenui come la più antica immagine da Socrate in poi – non è probabilmente altro che una certa lacerazione nell'ordine delle cose, una configurazione, comunque, tracciata dalla disposizione nuova che egli ha recentemente assunto nel sapere. Sono nate da qui tutte le chimere dei nuovi umanesimi, tutte le facilità d'una "antropologia" intesa come riflessione generale,

biopotere cui allude sia inteso come un potere sui corpi e forse anche sulla psiche. Detto in altri termini Foucault adotta una posizione antiumanista e spiccatamente materialista.

Detto questo la *critica* del biopotere moderno-contemporaneo può essere, secondo i casi, utile o necessaria, e viene praticata da non pochi (tra cui il sottoscritto), seppure secondo intenzionalità non sempre convergenti. Diventa allora largamente pregiudiziale la prospettiva antropologica e filosofica entro cui si guarda all'essere umano/persona. In vari autori contemporanei la persona viene accostata tramite un paradigma funzionale e non sostanziale.

Oggi la questione del biopotere risulta particolarmente urgente nell'ambito delle *biotecnologie* che esercitano un impatto profondo sulla vita umana sin dal suo sorgere, e che possono condurre a forme molto gravi di discriminazione (ad esempio mediante l'eugenetica, ma non solo). In questo cammino l'ontologia personalista e la filosofia dell'essere risultano di grande aiuto. In merito non saprei in che modo Foucault ritenga che sia accaduta una preminenza della domanda ontologica su tutte le altre domande filosofiche come inscindibile dal sorgere del biopotere.

Probabilmente assegna al termine *ontologia* un significato molto peculiare. Dal punto di vista della filosofia dell'essere e della sua ontologia fondamentale sembra che nel pensiero moderno sia accaduto un declino dell'ontologia. Quindi un recupero di tale ontologia non può che essere di giovamento per misurare l'ampiezza e la difficoltà dei compiti che ci sfidano e avviarli a soluzione: venire a capo del biopotere; effettuarne una critica urgente; comprendere l'immenso impatto del sistema tecnico-scientifico con la sua crescente *volontà di potenza* che spesso si autogiustifica e si autofonda; e in ultima analisi la responsabilità generale che incombe alla nostra civiltà di mantenere un controllo sulla tecnica e la sua potenza (questi temi sono esaminati in *La rivoluzione biopolitica. La fatale alleanza tra materialismo e tecnica*, Lindau, Torino 2013).

semipositiva, semifilosofica sull'uomo. Conforta tuttavia, e tranquillizza profondamente, pensare che l'uomo non è che un'invenzione recente, una figura che non ha nemmeno due secoli, una semplice piega nel nostro sapere, e che sparirà non appena questo avrà trovato una nuova forma... L'uomo è un'invenzione di cui l'archeologia del nostro pensiero mostra agevolmente la data recente. E forse la fine prossima. Se le disposizioni fondamentali del sapere "dovessero sparire come sono apparse... possiamo senz'altro scommettere che l'uomo sarebbe cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia"», *Le parole e le cose*, BUR, Milano 2001, p. 13, 414.



PAGINE LIBERE

LO STARETS D'OCCIDENTE

STEFANO CAPRIO*

Padre Romano Scalfi ha vissuto quasi un secolo intero (1923-2016), rappresentando per moltissime persone un punto di riferimento e una guida spirituale molto speciale. Nato a Tione in Trentino, era diventato sacerdote nel 1948, dopo che la II Guerra Mondiale aveva sconvolto gli equilibri politici e culturali dei secoli passati, lasciando il mondo in un permanente conflitto tra diversi sistemi e concezioni del mondo. Tre anni prima la Conferenza di Yalta aveva creato lo schema della spartizione del mondo in due grandi blocchi: era il mondo dei capitalisti contro i socialisti, ma anche degli atei contro i cristiani, anche se in realtà le cose non erano così semplici (tra gli atei rimanevano molti credenti, e i bravi cristiani diventavano velocemente più atei degli atei), e la Chiesa Cattolica del papa Pio XII chiamava tutti i fedeli, e specialmente i sacerdoti, a una grande crociata contro i nemici della fede.

In questa crociata, ovviamente, un posto speciale spettava alle iniziative della Chiesa Cattolica nei confronti della Russia staliniana, epicentro del cosiddetto «impero del male» dell'ateismo militante. La Russia, del resto, suscitava nei vertici della Chiesa Cattolica un vivo interesse da molto tempo, anzi da molti secoli; unico grande paese ortodosso rimasto libero dalla dominazione ottomana, dopo la fine del Medioevo, era ritenuto da Roma la chiave per giungere all'unione di tutti i cristiani, che sarebbe dovuta nascere proprio dalla rinnovata fratellanza tra gli ortodossi e i cattolici, uniti dalla comune tradizione apostolica e patristica. I tentativi di avvicinare la Russia all'Occidente latino si erano moltiplicati nel corso dei secoli, con piani anche molto audaci e creativi, dalle trattative diplomatiche ai matrimoni combinati, missioni segrete e invio in Russia di artisti, ingegneri e architetti, passando dall'Unione con Roma delle diocesi ucraine del 1596 alla tutela della Compagnia di Gesù da parte della zarina Caterina II a fine Settecento. All'inizio del XX secolo, la Chiesa Cattolica aveva nuovamente messo in campo grandi progetti per ricongiungersi alla Russia e a tutto l'Oriente Cristiano: nel 1917, proprio durante la rivoluzione russa, era stata istituita la Congregazione per le Chiese Orientali e aperto il Pontificio Istituto Orientale, affidato ai gesuiti per lo studio delle tradizioni orientali del cristianesimo, e in particolare proprio di quella russa. La tragica evoluzione degli eventi rivoluzionari, con la nascita della Russia sovietica, aveva portato

* Stefano Caprio, già docente presso l'Università Statale Umanistica di Mosca e docente di Cultura russa presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma. Email: stefanomcaprio@hotmail.com

nel 1920 anche a formare una speciale commissione vaticana *Pro Russia*, sottoposta direttamente ai papi (Benedetto XV, poi Pio XI e Pio XII) e guidata per oltre un decennio dal gesuita francese Michel d'Herbigny.

Il piano della *Pro Russia* era la penetrazione e la diffusione in Russia di un cattolicesimo molto militante e spregiudicato, addirittura con la speciale concessione ai sacerdoti incaricati di questa missione della facoltà di celebrare anche nel rito bizantino degli ortodossi, il cosiddetto «bi-ritualismo», normalmente escluso dalla pratica ecclesiastica normale. Fu creato allo scopo anche uno speciale seminario, sempre guidato dai gesuiti, il Collegio *Russicum* di Roma, dove si praticava il rito bizantino-slavo e si parlava la lingua russa; i sacerdoti, diocesani e religiosi, che giungevano da tutto il mondo, venivano distaccati dalle loro giurisdizioni originarie per mettersi al servizio esclusivo della missione *Pro Russia*, «quotidie dare Domino in sacrificium seipsos pro populo Russo», secondo la formulazione ufficiale. I missionari cattolici dovevano essere pronti perfino a sostituire i preti ortodossi, che sembravano destinati a finire tutti nell'inferno del *Gulag* sovietico. Durante le vicende belliche, alcuni sacerdoti del *Russicum* vennero addirittura inviati nei territori ucraini e russi occupati dai nazisti, che nel 1941 con la famosa «Operazione Barbarossa», la più vasta operazione militare terrestre di tutti i tempi, avevano rotto il patto con Stalin del 1939. I tedeschi invasero la Russia da nord, attraverso i paesi baltici e la Russia settentrionale, altre divisioni marciarono attraverso la Bielorussia e le regioni centro-occidentali dell'Unione Sovietica e da sud penetrarono in Ucraina e nei territori a nord del Caucaso. Alcune decine di sacerdoti cercarono di inserirsi in queste divisioni come cappellani delle armate tedesche e italiane, perfino come semplici soldati, allo scopo di essere presenti e attivi sul territorio, anche qualora la guerra fosse stata vinta dai sovietici, e le terre riconquistate. Così in effetti avvenne, ma tutti i missionari del *Russicum* vennero immediatamente indentificati ed espulsi, alcuni di loro furono uccisi, altri imprigionati e detenuti a lungo nei lager.

Il fallimento della missione bellica non spense, anzi alimentò ancor di più il fervore delle iniziative cattoliche verso la Russia. Il papa Pio XII già nel 1942, su richiesta della veggente suor Lucia di Fatima, aveva consacrato il mondo al Cuore Immacolato di Maria, con un chiaro accenno alla Russia, e consacrò poi direttamente i popoli della Russia nel 1952, invitando tutte le Chiese del mondo a unirsi nella preghiera e a mettere a disposizione tutte le energie, soprattutto quelle dei giovani orientati al sacerdozio, per favorire questa grande missione della Chiesa. Padre Scalfi fu tra i primi a rispondere con entusiasmo, entrando nel Collegio *Russicum* di Roma all'inizio dell'anno accademico 1951-52. Insieme a lui si trovarono molti altri giovani sacerdoti, spinti dall'idea di ricostruire spiritualmente un mondo distrutto dall'odio e dalla violenza. Il dopoguerra vide infatti una grande affluenza di vocazioni, non solo al *Russicum*, ma in tutto il mondo bisognoso della pace e dell'assistenza della Chiesa. La terra di nascita di padre Scalfi, il Trentino, fu una delle più generose, e molti di quei giovani si dedicarono a quella missione così audace e rischiosa, rivolta ai paesi dominati dal «diavolo comunista» in

Russia e in Europa Orientale. Molti sacerdoti insieme a lui passarono in quegli anni dal Russicum e dagli studi del Pontificio Istituto Orientale, soprattutto uomini provenienti dagli ex-territori dell'Impero Austro-Ungarico, di cui anche Trento faceva parte, e che aveva riunito per secoli cristiani d'Oriente e d'Occidente. Ad essi si proponevano due diversi approcci di specializzazione: uno dedicato alla riscoperta della spiritualità bizantino-slava della tradizione russa, e l'altro allo studio della filosofia e della sociologia, in particolare del marxismo-leninismo, per meglio conoscere e confutare l'avversario. Sulla base di questi studi, i gesuiti aprirono uno dei più grandi centri di studi sul marxismo di tutto il mondo. A tutti gli studenti s'imponeva lo studio intensivo della lingua russa, con cui si doveva conversare anche a tavola, e la partecipazione quotidiana alla liturgia bizantina nella versione slavo-ecclesiastica, per ottenere le facoltà di celebrazione biritualista (quasi tutti celebravano anche la Messa latina, prima di recarsi a quella orientale). Nel 1954, padre Scalfi ottenne la laurea in Scienze Sociali, avendo preferito la specializzazione «marxista», essendosi allo stesso tempo impregnato di teologia e liturgia orientale.

Già durante gli studi, dietro sollecitazione dei superiori e dei professori gesuiti dell'Oriente e del Russicum, padre Scalfi e altri studenti avevano iniziato a pubblicare un «Notiziario religioso russo», anche con il titolo di «Russia Cristiana», che lo accompagnerà per il resto della vita. In esso si facevano conoscere le condizioni dei cristiani perseguitati in URSS, insieme ad approfondimenti sulle loro tradizioni culturali e religiose. Finiti gli studi, si poneva il problema di come realizzare la missione: la cortina di ferro sembrava ormai impenetrabile, e recarsi in Russia stabilmente era un'utopia. Nel 1956 padre Scalfi rimase per qualche mese a Bologna, dove si affiancò al francescano padre Tommaso Toschi, il «frate volante» a cui il cardinal Lercaro aveva chiesto di istituire una speciale «pattuglia» di sacerdoti. Era un gruppo di religiosi che, a bordo delle loro Fiat 1.100, andavano in giro nelle periferie a improvvisare Messe laddove non erano ancora state costruite le chiese, ma anche a impegnarsi in prima persona, con grande determinazione e preparazione, nelle campagne elettorali e nei dibattiti con i militanti del Partito Comunista, allora egemone nel bolognese, la «Stalingrado d'Italia». In queste «pattuglie volanti», padre Scalfi recitava il ruolo del comunista, forte della sua preparazione specifica, permettendo a padre Toschi di prevalere nei dibattiti. Il leggendario francescano, di un anno più anziano di padre Scalfi, è scomparso soltanto un mese prima di lui, il 1 novembre 2016.

L'esperienza bolognese ispirò padre Scalfi a tentare di mettere in pratica il sistema delle «volanti» anche in URSS, dove qualche anno dopo, nel 1960, si recò come turista insieme ad altri tre sacerdoti e quattro laici a bordo di due Volkswagen. Attraversando le città di Minsk, Smolensk, Zagorsk, Novgorod, Leningrado, Kiev, L'vov e ovviamente Mosca, il gruppo cercava di entrare in contatto con la popolazione locale, fingendo improbabili guasti alla macchina, che suscitava la curiosità dei passanti, nonostante la presenza di una «guida» incaricata di controllare i loro spostamenti e contatti; i dialoghi

spesso ricalcavano i copioni delle «volanti» bolognesi, allo scopo di far risaltare la superiorità del cristianesimo sul comunismo. L'esperienza venne ripetuta alcune volte negli anni successivi, finché nel 1970 alla frontiera di ritorno venne chiaramente detto a padre Scalfi e ai suoi sodali di non farsi più rivedere da quelle parti, cosa che si potette realizzare solo dopo la fine del regime sovietico nel 1992.

Nel frattempo, insieme ad altri missionari provenienti dal Russicum, padre Scalfi cercò altre strade per la realizzazione della sua «missione russa», trovando una soluzione completamente diversa: non più rivolta alla Russia e a Oriente, ma diretta ai fedeli d'Italia e d'Occidente. Se non si poteva andare in Russia, si poteva portare la Russia a casa propria; con altri (ricordiamo padre Pietro Modesto e padre Nilo Cadonna) fondò il Centro Studi «Russia Cristiana», e si dedicò a diffondere la spiritualità russo-bizantina nel mondo latino. Il Centro fu aperto nel 1957 a Milano, dove padre Scalfi aveva ottenuto la possibilità di frequentare l'Università Cattolica nella Facoltà di Scienze Politiche e Sociali. Insieme a padre Modesto, si accasarono come cappellani delle Piccole Suore dell'Assunzione, in via Martinengo, 16; siccome il posto era disponibile solo per un sacerdote, finsero di essere una persona sola, «Modesto Scalfi», e iniziarono a radunare persone interessate a fare qualcosa per la Russia nella semi-clandestinità della cappellania. Ai due missionari «cospiratori», peraltro, si aggiunse presto un terzo sacerdote, destinato a dare alle sue iniziative ben altra fama nazionale e internazionale. Nella stessa via Martinengo, al n.9, abitava in affitto un giovane sacerdote milanese, don Luigi Giussani, che da un paio d'anni aveva cominciato a insegnare religione al liceo Berchet di Milano, animando il ramo dell'Azione Cattolica milanese chiamato «Gioventù Studentesca», per portare nei licei e nelle scuole una nuova forma di presenza e attività dei cattolici. Don Giussani temeva la scristianizzazione del popolo cattolico, evidente già dagli anni studenteschi, e voleva contrastare il dominio culturale dei professori liceali, quasi tutti laicisti e vicini al Partito Comunista. Le sue preoccupazioni non potevano non trovare subito grande sintonia con quelle dei sacerdoti «russipeti» (così venivano chiamati i diplomati del Russicum), e quando a Giussani scade l'affitto del suo monolocale, Scalfi e Modesto lo invitarono a stare con loro, dividendo ulteriormente gli spazi della cappellania di via Martinengo. La sede di «Russia Cristiana» coincise così, per più di trent'anni, con la residenza del fondatore di «Comunione e Liberazione», che abitando al piano terra chiamava Scalfi «il mio superiore» del piano più elevato, dove ogni giorno prendevano il tè nella piccola cucina, discutendo sul modo migliore di ri-evangelizzare l'Italia, la Russia e il mondo intero.

A Milano, padre Scalfi trovò un appassionato sostenitore delle sue iniziative nel famoso biblista Enrico Galbiati (1914-2004), che al Seminario di Venegono insegnava anche la Teologia Orientale e amava la liturgia bizantina, che faceva celebrare presso la basilica di S. Ambrogio. Mons. Galbiati fu insieme ai padri russipeti l'iniziatore della pubblicazione della rivista *Russia Cristiana*, e invitò padre Modesto a continuare le sue lezioni di spiritualità orientale presso il Seminario. Attorno a loro si formò un gruppo di

giovani entusiasti della Russia e dell'Oriente, alcuni legati a don Giussani, che partecipavano agli studi e alle pubblicazioni e si rendevano disponibili alle varie proposte di lavoro in Russia, e alla diffusione della conoscenza della Russia in Italia. Alla fine del 1957, padre Scalfi e gli altri conobbero la contessa Betty Ambiveri di Seriate, nei dintorni di Bergamo, una nobildonna consacrata alla vita religiosa laicale, che l'anno prima si era interessata degli esuli ungheresi scappati dalla patria in seguito all'invasione sovietica. Sensibile agli interessi di Scalfi e dei suoi amici, ella mise a disposizione la propria villa per le loro iniziative; in essa si recò a vivere il padre Nilo Cadonna, e da allora funge da sede principale delle attività di «Russia Cristiana». È in questa villa che padre Scalfi si è spento la mattina di Natale del 2016.

Nella villa di Seriate si organizzarono fin da subito delle riunioni con i sacerdoti e i collaboratori del centro, in particolare con tutti coloro che avevano modo di viaggiare in Russia in qualunque forma, o di mantenere in altro modo un legame con quella terra. Al gruppo italiano si associò in quegli anni anche un'altra «squadra» di missionari del Russicum, che avevano creato un centro analogo a Bruxelles, il *Foyer Oriental Chrétien*, ispirato dall'intellettuale russa Irina Posnova. Insieme a lei, i gesuiti sloveni Antonij Ilc e Kirill Kozyna aprirono in Belgio anche una casa editrice, *Le vie con Dieu*, che per tutto il periodo sovietico pubblicava Bibbie e letteratura religiosa in lingua russa, da far pervenire per vie clandestine ai cristiani perseguitati dell'URSS. Nelle riunioni di Seriate si discuteva quindi non solo delle possibilità di operare direttamente in Russia, cosa che, al di là dei romantici viaggi delle «volanti», era possibile solo nelle istituzioni diplomatiche, ma anche degli itinerari dei libri da far entrare in URSS attraverso la Polonia, l'Ungheria e la Cecoslovacchia, o qualunque altra via praticabile. Alcuni membri di questo duplice centro di Seriate/Bruxelles, in effetti, riuscirono a portare in Occidente molti testi del *Samizdat*, l'editoria clandestina dei dissidenti russi, che venivano poi regolarmente pubblicati in Belgio, in Francia e in Italia, sulla Rivista *Russia Cristiana* e sulle case editrici affini, tra cui quella creata appositamente dal Centro, *La Casa di Matriona* (titolo tratto da un romanzo di Solženicyn, leader del dissenso russo), o quella legata a GS, la *Jaca Book*. Incalcolabile, poi, il numero di Bibbie russe (chiamate «Bibbie di Bruxelles») e di altri libri portati in Russia da ogni dove, tra cui le opere del padre del dissenso religioso in Russia, il sacerdote ortodosso Aleksandr Men' (che visitò Seriate nel 1989, e fu assassinato in Russia nel 1990). Padre Scalfi con i suoi aiutanti, per tanti anni, si recava regolarmente a Vienna e Monaco di Baviera, poi a Cracovia, Czestochowa, Lublino, Bialystok in Polonia, ma anche a Bratislava e sui monti Tatra in Slovacchia, a Budapest e Pannonhalma in Ungheria e in altri paesi da cui partivano viaggiatori «farciti» di libri per la Russia; una rete meravigliosa, clandestina e insieme luminosissima, di solidarietà nella fede, nella libertà e nella cultura. Perfino la CIA e gli altri servizi segreti invidiavano i successi di questo manipolo di missionari, che cercarono invano più volte di reclutare.

Oltre alle azioni rivolte verso l'Unione Sovietica, come abbiamo ricordato, l'intuizione di padre Scalfi e di Russia Cristiana era rivolta verso l'Italia e l'Occidente. A Seriate si

cominciò presto a organizzare anche corsi residenziali estivi, le cosiddette «Settimane Ecumeniche», inizialmente per sacerdoti e seminaristi interessati ad approfondire la tradizione orientale e la realtà sovietica. A questi corsi si aggiunse, dal 1961, quello di lingua e cultura russa per i laici, con la collaborazione di professori dell'Oriente e di altre università. Si studiavano in particolare i filosofi e gli scrittori slavofili dell'Ottocento, come Dostoevskij e Solov'ev, e la filosofia religiosa d'inizio Novecento di Berdjaev, Bulgakov e Florenskij, oltre alla storia e alla cultura russa in generale. In una delle ali della villa Ambiveri venne anche allestita una cappella per la celebrazione in rito bizantino-slavo, che ispirò la formazione di un apposito coro, ancora oggi molto nutrito, che ha accompagnato padre Scalfi e tanti altri sacerdoti suoi collaboratori nel far conoscere in tutta Italia lo splendore della liturgia e della tradizione musicale russo-bizantina, oggi diffusa in Italia e in Europa dalle tante comunità di immigrati dai paesi ortodossi dell'Europa Orientale. Insieme alla liturgia, l'altro elemento caratteristico della spiritualità e dell'arte bizantino-slava è costituito dalle sacre icone, le immagini che servono per la preghiera e la liturgia, oggi conosciutissime in tutto il mondo cattolico. Negli anni Cinquanta, quando ancora nessuno le apprezzava e conosceva in Occidente, le icone divennero uno degli oggetti su cui maggiormente si concentrò l'attività di Russia Cristiana: prima limitandosi a incollare su legno delle riproduzioni, poi addirittura istituendo una vera e propria Scuola Iconografica, a cui hanno partecipato maestri e pittori insigni come il gesuita p. Egon Sendler e altri, anche dalla Russia stessa, appena è stato possibile. La «Scuola di Seriate» è ancora oggi una delle più importanti d'Italia e di tutto il mondo cattolico. Dopo tanti secoli di diffidenza, insomma, l'Occidente imparò da padre Romano Scalfi, e da pochi altri pionieri di questa missione ecumenica, ad amare le icone, la liturgia bizantina, la mistica di Dostoevskij e la filosofia di Solov'ev e Berdjaev, e tanti altri tesori della Russia e dell'Oriente Cristiano. Con la solenne barba bianca monastica, e lo sguardo celestiale dell'uomo di Dio, egli divenne per tanti giovani lo *starets* d'Occidente, maestro di fede e di vita, amante dei lontani e difensore dei perseguitati, appassionato lettore dei Padri della Chiesa e voce della «Chiesa del Silenzio» dell'Europa, di cui pubblicava le testimonianze clandestine.

I giovani in effetti affollavano gli incontri e le liturgie di padre Scalfi, soprattutto da quando, negli anni Settanta, gli studenti di don Giussani erano cresciuti, formando il movimento di «Comunione e Liberazione», uno dei più influenti nella Chiesa e nella società italiana degli ultimi decenni. Furono proprio i giovani di CL ad accogliere il grande esule russo Aleksandr Solženicyn nel 1974, quando venne a Milano per un incontro pubblico dopo l'espulsione dall'URSS. Russia Cristiana accolse in Italia e fece conoscere tanti dissidenti russi, come Sinjavskij, Galich, Bukovskij, Maksimov, p. Men', Poresh, Goricheva, Zelinskij e molti altri. I testi del dissenso, in particolare dei dissidenti religiosi, entravano nelle prime «Scuole di Comunità», le antologie pubblicate da CL per il confronto e la meditazione settimanale tra i suoi membri. Il Centro di padre Scalfi, inizialmente pensato come circolo di specialisti e intellettuali, divenne un'espressione di

popolo, in armonia con il percorso del movimento di don Giussani, e ha dato vita a una Fondazione e a una Fraternità riconosciuta dalle diocesi di Milano e di Bergamo, ma diffusa anche in altre città e paesi. Nella stessa Russia è oggi attivo un Centro culturale, la «Biblioteca dello Spirito» di via Petrovka, formato e animato da persone provenienti da Russia Cristiana; perfino l'arcivescovo cattolico di Mosca, mons. Paolo Pezzi, proviene dalle file di CL e dalla formazione trasmessa da padre Scalfi.

Non sappiamo quanti meriti abbia avuto padre Scalfi nel crollo del regime ateo dell'Unione Sovietica (certo non pochi), ma ebbe comunque la gioia di vedere il suo sogno realizzato, i giovani da lui formati andare in Russia come missionari ed esploratori di un mondo tanto amato e desiderato, e lui stesso ritornò a regalare alla Russia il suo sorriso e la sua saggezza. Alla fine della sua lunga vita, padre Romano ha potuto contemplare insieme la rinascita religiosa della Russia e l'inizio di nuove apprensioni per il futuro del mondo globalizzato, a cui dedicherà dal cielo la sua intercessione accorata, certi che nostro Signore presterà ascolto alla sua voce, ora che canta in cielo gli inni della Chiesa unita di tutti i santi.

**ANTROPOLOGIA E MODERNITÀ.
LE LEZIONI GIAPPONESI DI LÉVI-STRAUSS
TRA FILOSOFIA, DIRITTI DELL'UOMO E COMUNICAZIONE**

GIUSEPPE DI PALO*

Gli studi antropologici si sono sempre confrontati con i problemi di una modernità in avanzamento costante ed in grado di influenzare il mondo intero. Tra le problematiche principali messe in evidenza da questa disciplina figura senza dubbio alcuno il concetto di etnocentrismo considerato, a partire da Malinowski, una concezione per la quale il proprio gruppo è considerato il centro di tutto. A mettere ulteriormente in rilievo tale argomento è stato Claude Lévi-Strauss soprattutto durante le conferenze pronunciate a Tokyo fra il 15 e il 16 aprile 1986 presso la fondazione Ishizaka¹ e che saranno illustrate di seguito.

Nella prima conferenza, l'antropologo francese si è concentrato sulla questione che da circa due secoli la civiltà occidentale si è autodefinita come la *civiltà del progresso*, e altre civiltà hanno ritenuto di doverla prendere a modello (cfr. Lévi-Strauss, 2010: 63). Spesso però il progresso non porta solo benefici, basti pensare ai genocidi e alle violenze che il progresso stesso ha facilitato. L'uomo appare come un essere dotato di linguaggio articolato e che vive in società. La riproduzione della specie è sottomessa a regole che escludono un certo numero di unioni biologiche. L'uomo fabbrica e adopera utensili che impiega in svariate tecniche. La sua vita sociale si svolge all'interno di complessi istituzionali il cui contenuto può cambiare da un gruppo all'altro, ma la cui forma generale resta costante (cfr. ivi: 66). Ciò che colpisce l'uomo alla vista degli altri uomini sono *i punti in comune*, anche se Rousseau affermò: «per scoprire le proprietà bisogna anzitutto osservare *le differenze*» (cfr. ivi: 69). Alcune di queste differenze servono per classificare le società umane su basi molto più solide. Fra questi criteri troviamo:

- *divisione del lavoro*;

* Giuseppe Di Palo, Dottorando in Innovazione e Gestione delle Risorse Pubbliche presso l'Università del Molise, curriculum di Scienze sociali, politiche e della comunicazione. Email: giuseppe.dipalo1989@gmail.com

¹ La *Fondazione Ishizaka* è un'organizzazione privata non-profit costituita in memoria di *Taizo Ishizaka* con fondi messi a disposizione da circa 20 società alle quali egli aveva partecipato. La fondazione sponsorizza conferenze, organizza convegni, distribuisce borse di studio a studenti laureati per ricerche all'estero e a studenti stranieri in Giappone, allo scopo di promuovere una migliore comprensione, amicizia e benevolenza tra le nazioni.

- *regole di residenza;*
- *regole della filiazione e del matrimonio;*
- *proibizioni alimentari.*

Queste differenze sono suscettibili di comparazione nella misura in cui non esiste popolo presso il quale non le si possa osservare. (cfr. ivi: 69-70) In tal modo si ha un mezzo per poter distinguere le società le une dalle altre e dare loro un giusto posto in una categoria.

Si designano, ad esempio, come *primitivi* gruppi umani che si differenziano dai nostri principalmente per l'assenza di scrittura e di strumenti meccanici. (cfr. ivi: 71) Queste società consistono in un numero di abitanti molto basso, tanto che le nascite compensano le perdite. Se però si assiste ad una notevole crescita demografica, allora il gruppo si scinderà in due gruppi di pari misura. In tal modo anche le malattie infettive vengono ad eliminarsi in quanto, una volta contagiati i pochi abitanti che poi diventano immuni alla malattia, essa scompare. Malattie non infettive sono invece del tutto assenti grazie a salubri condizioni di vita (cfr. ivi: 72-73). Tali *società esotiche* sono lontane, non solo geograficamente, ma anche intellettualmente e moralmente dall'antropologo che le studia. Gli uomini parlano una lingua e adottano determinate regole grammaticali senza saperne il perché, non sanno perché possono cibarsi di determinate cose e non di altre, e sono questi fra i molti aspetti che l'antropologo cerca di spiegare, in quanto portatore di una serie di ambizioni.

La *prima ambizione* dell'antropologia è di attingere *l'oggettività*. L'oggettività alla quale l'antropologia aspira è di un genere tale che l'antropologia non si limita ad innalzarsi al di sopra dei valori propri alla società o all'ambiente sociale dell'osservatore, ma trascende i suoi stessi metodi di pensiero, fino ad elaborare formulazioni non solo per un osservatore onesto ed obiettivo, ma per qualunque possibile osservatore (cfr. ivi: 76-77).

La seconda ambizione dell'antropologia è la *totalità*, perché considera la vita sociale come un sistema i cui aspetti sono organicamente connessi, e perché è ben disposta ad ammettere l'indispensabile frazionamento di un insieme. Ma ciò che l'antropologo ricerca è la forma comune, le proprietà invariate che si manifestano al di là dei più differenti modi di vivere in società (cfr. ivi: 77).

Nelle *società moderne* le relazioni con altri non risultano più essere impostate maggiormente per via orale (un genere di comunicazione che permette una concreta e reciproca comprensione dei soggetti), ma per via scritta. In altre parole, conosciamo il nostro passato e gli altri popoli attraverso ricostruzioni indirette, anziché mediante una tradizione orale. Comuniciamo attraverso ogni sorta di intermediari che da un lato moltiplicano i nostri contatti ma, dall'altro, ne aumentano il rischio di inautenticità (un esempio di ciò è il rapporto tra i cittadini e i poteri, pubblici e non). In queste società moderne l'antropologia si applica a rintracciare e ad isolare *livelli di autenticità* (cfr. ivi: 81). È intuibile perciò che per un antropologo è molto più semplice studiare un villaggio o

un quartiere di città di cinquecento abitanti, poiché tutti conoscono tutti, piuttosto che una grande città che conta intorno ai cinquecentomila abitanti. Il contributo dell'antropologia alle scienze sociali si muove proprio su queste fondamenta teoriche, e consiste nella distinzione tra *due modalità di esistenza sociale: un modo di vita percepito come tradizionale e arcaico, tipico delle società autentiche; forme di vita sociali più recenti, dalle quali il primo tipo non è assente, ma è un isolotto in un mare più vasto connotato da inautenticità* (cfr. ibidem).

Ciò che interessa l'antropologia, sin dalle sue origini, risalenti all'umanesimo (periodo rinascimentale) sono le differenze che queste forme di vita presentano tra loro. I pensatori del Rinascimento affermavano che la conoscenza e la comprensione della propria cultura sono possibili solo se la si osserva come se si appartenesse ad un'altra (tecnica dello spaesamento). All'inizio del Rinascimento l'universo umano era circoscritto al solo bacino del Mediterraneo, e si sospettava solo dell'esistenza del resto del mondo (cfr. ivi: 84). Ma si capì che nessuna parte dell'umanità può comprendersi se non in relazione ad altre. Successivamente l'umanesimo avanza con l'avanzare delle esplorazioni, così che l'universo umano si espande fino a comprendere anche l'Oriente. Questi due processi rappresentano le prime *due tappe* dell'umanesimo. La *terza* tappa, ultima perché all'uomo non è rimasto nient'altro da scoprire se non se stesso, è detta *antropologica o democratica*. I mezzi cui l'antropologia dispone sono: la *filologia* e la *storia*. L'area d'indagine dell'antropologia abbraccia tutta la terra abitata, mentre il suo metodo si avvale di procedimenti che appartengono a tutte le forme del sapere: *scienze umane e scienze naturali*. L'antropologia proclama che nulla di umano potrebbe essere estraneo all'uomo. Questo è il fondamento dell'umanesimo democratico che si allontana così dai precedenti umanesimi *esotici, letterari, aristocratici e borghesi* (cfr. ivi: 84-85). Infine l'antropologia fa appello alla riconciliazione dell'uomo in un *umanesimo generalizzato* (cfr. ivi: 86). Uno dei benefici dell'antropologia è di invitare membri di civiltà ricche e potenti all'*umiltà*, con l'insegnare una certa *saggezza*. L'antropologia afferma che il proprio modo di vivere, i propri valori non sono gli unici possibili. Altri modi di pensare e di agire permettono a comunità umane di trovare la felicità. L'antropologia a tal proposito insegna a rispettare gli altri modi di vivere. Ad esempio, i ritmi di vita dei popoli primitivi, fondati su una agricoltura rudimentale di sussistenza, caccia e pesca, permettono che con solo quattro ore di lavoro giornaliero riescano a garantire i viveri per l'intero nucleo familiare, anzi, la bassa consistenza demografica permette di avere delle abbondanze. Sarebbe un errore ritenere questi popoli schiavi della natura in cui sono immersi in quanto godono di maggiori indipendenza e tempo libero di allevatori e lavoratori. Tale tempo libero permette loro di dare sfoggio della loro immaginazione in attività religiose ed artistiche (cfr. ivi: 88).

Le società moderne, invece, si trovano ad aver a che fare con problemi quali alta densità demografica, limitata quantità di spazio libero e di aria pura, ecc. È probabile che gli uomini abbiano elaborato diverse culture a seconda del contesto in cui erano immersi,

la distanza geografica e da altri fattori così da dover adattarsi. Il metodo antropologico è così dato dall'attenzione e dal rispetto prestati alle differenze tra le culture così come a quelli interni a ciascuna di esse. L'antropologo invita le società a non credere che le sue istituzioni, i suoi costumi e le sue credenze siano i soli possibili, e cerca di ispirare negli uomini e nei governi un certo grado di saggezza (cfr. ivi: 90-91).

Nella seconda conferenza nipponica, Lévi-Strauss esordisce sottolineando lo stato delle società senza scrittura. Tali società devono essere considerate sulla base di tre prospettive: la loro *organizzazione familiare e sociale*, la loro *vita economica*, il loro *pensiero religioso*.

Per il primo punto si può dire che queste società adoperano *relazioni di parentela e di alleanze* per definire l'appartenenza o meno ad un gruppo. I membri del gruppo sono considerati esseri umani per eccellenza, gli stranieri non vengono nemmeno considerati come esseri umani. La parentela viene a definirsi in base ad *unioni biologiche*, fondate su regole sociali diverse da cultura a cultura (cfr. ivi: 98-102), e l'esigenza primaria che si impone alle società umane è di *riprodursi*, ovvero di conservare la specie. Al giorno d'oggi è possibile dare figli a coppie che non possono averne, mediante *l'inseminazione artificiale* ed altre tecniche simili. In questi casi il nuovo nato si troverà ad avere più persone che possono essere considerate come genitori (cfr. ivi: 95). Ci sono casi in cui una donna chiede di essere inseminata con lo sperma del marito defunto. Ci si potrebbe però chiedere: perché non farsi inseminare con lo sperma del bisnonno defunto? Sotto certi aspetti il nuovo nato sarebbe fratello del bisnonno della madre, zio di suo nonno, e così via. Ciò porta a vedere l'inseminazione artificiale come un problema che si pone in due principali ordini: uno di *natura giuridica* e l'altro di *natura psicologica e morale*. Tali problemi sono risolti in maniere diverse (cfr. ivi: 95-97). In certi casi è possibile *tripartire la maternità* in quanto il concepimento avviene fra chi dona l'ovulo, chi presta l'utero e chi diviene la madre legittima del nascituro. Si avrà così una *maternità genetica*, una *fisiologica* (che crea il legame più stretto tra madre e figlio), e una *sociale*. Due donne omosessuali che vogliono avere un figlio avranno i rispettivi ruoli di padre legittimo e madre biologica. In generale, le nuove tecniche di procreazione assistita hanno disorientato il pensiero contemporaneo. L'antropologia cerca di far capire perché in determinate culture avvengono cose che per altre sono inconcepibili, e cerca di evitare una fretta eccessiva di legiferare circa cosa è proibito e cosa non lo è. Essa dà soprattutto consigli di *prudenza e tolleranza* (cfr. Scillitani, 2015).

Per quanto riguarda la *vita economica*, nelle società il lavoro serve sia a realizzare un profitto, sia ad acquistare un prestigio e a contribuire al bene della comunità. Fin dai tempi della preistoria le società hanno saputo dedicarsi ad attività industriali su larga scala, e allo stesso tempo sanno come limitarla con processi inibitori. Pertanto le diverse comunità regolano la loro economia in maniera diversa, così da affermare che non esiste un solo *modello di attività economica*. Ogni società deve avere più forme di attività economica perché, se una fallisce o porta svantaggi, vi sono altre scelte possibili. Per

esempio, un popolo non può fondarsi solo sulla coltivazione di cereali, perché in tal modo il loro nutrimento sarebbe privo di vitamine e proteine. Altrettanto vale per l'allevamento. La scoperta delle *materie prime*, tra cui il ferro, può essere vista sotto un duplice aspetto: se da un lato ella ha facilitato e semplificato il lavoro e l'attività economica, dall'altro ha rovinato la cultura tradizionale. L'idea di un *voto espresso dalla maggioranza* è, inoltre, estraneo alla concezione di queste società. Si passa al voto solo quando il gruppo ha realizzato al suo interno le condizioni di un'indispensabile unanimità. Le società senza scrittura ritengono che la coesione sociale e l'armonia all'interno del gruppo siano preferibili a qualunque innovazione. La resistenza allo sviluppo è data anche dall'idea del *rapporto natura/cultura*. Lo sviluppo presuppone che si faccia passare la cultura dinnanzi alla natura. Ma nessuna società, per quanto modesta, evita di attribuire un valore elevato alle arti della civiltà attraverso le quali la condizione umana si distacca dalla condizione animale. Per i popoli primitivi la natura è *pre-cultura* e *sotto-cultura*, ma allo stesso tempo costituisce l'ambito nel quale l'uomo spera di incontrare gli antenati, gli spiriti, gli dei. La natura quindi comprende una componente *soprannaturale*. La stessa opposizione fra natura e cultura si ritrova spesso a fondamento della *divisione sessuale del lavoro*.

Molte società considerano come omologhe *l'opposizione natura/cultura* e *l'opposizione uomo/donna* (cfr. ivi: 110). Esse riservano alle donne le forme di attività concepite come dipendenti dall'ordine della natura (*la natura è donna* – madre natura/ lingua madre), mentre l'uomo si assume compiti da adempiere con l'ausilio di strumenti e macchine. Le società primitive hanno una *storia*, però queste preferiscono sottrarsi ad essa in quanto i loro membri concepiscono la loro società come *capace di durare*. Le società odierne, invece, sono fatte per *cambiare*: è il *principio della loro struttura e del loro funzionamento*. Sotto questo aspetto le società moderne generano più *ordine* a scapito di una maggior *entropia* sul piano delle relazioni interpersonali (lotte politiche, conflitti sociali, tensioni psichiche). Viceversa vale per le società primitive. In definitiva, *una società genera entropia e l'universo produce ordine* (cfr. ivi: 112). Questi due aspetti di *ordine e disordine* portano la civiltà ad essere considerata dal punto di vista della cultura e della società. La *cultura* consiste nell'insieme dei rapporti che gli uomini di una determinata civiltà intrattengono con il mondo. La *società* consiste nei rapporti che gli uomini intrattengono tra di loro. La cultura fabbrica ordine (cfr. ivi: 113). Ciò che l'antropologo ricorda all'economista è che l'uomo non è spinto a produrre sempre di più. Nel lavoro l'uomo tenta pure di soddisfare aspirazioni che sono radicate nella sua natura profonda.

Altro aspetto trattato in questo studio è quello delle *religioni*, che per l'antropologo costituiscono un vasto repertorio di rappresentazioni che, sotto forma di miti, si combinano in forme diversificate (cfr. ivi: 116). Il *pensiero mitico* non stabilisce rapporti fra idee, ma oppone il cielo alla terra, la luce all'oscurità, ecc. elaborando una *logica delle qualità sensibili* – colori, intrecci, sapori, odori, rumori, suoni – (Ibidem). Le nostre società

non hanno più miti. Per risolvere i problemi posti dalla condizione umana e dai fenomeni naturali, ci si rivolge ad una *disciplina scientifica specializzata*. Ciò che i popoli primitivi invocavano dai miti è la *spiegazione dell'ordine del mondo che ci circonda e della struttura sociale in cui si è nati* (cfr. *ivi*: 118). Nelle società contemporanee ciò viene fatto indagando la *storia*. Ogni mito sembra raccontare una storia diversa, ma spesso si scopre che si tratta di uno stesso mito narrato in maniera diversa in diverse culture. Mentre si può credere all'esistenza di più miti, non si riesce a credere all'esistenza di più storie. La *storia è una e unica*, ma si potrebbe dire che ogni partito politico, ogni ambiente sociale, ogni individuo, parla di una storia diversa. *La storia esprime pregiudizi e aspirazioni*. In questo ambito, l'antropologia fa capire meglio che il passato della nostra società, come quello di altre, non ha un solo possibile significato. Non si dà un'interpretazione assoluta del passato storico, ma si danno interpretazioni tutte relative (cfr. *ivi*: 120-121).

Nella sua terza e ultima conferenza tenuta in Giappone, Lévi-Strauss mette in evidenza una *distanza* rilevante tra le società senza scrittura e le società contemporanee. Questo scarto sarebbe insormontabile poiché si ritiene che gruppi umani si differenziano in base al proprio patrimonio genetico – *tesi del razzismo* – (cfr. *ivi*: 123). Secondo la *teoria evoluzionistica*, invece, lo scarto tra le culture è di *origine storica* (nello stesso tratto temporale alcune società sono andate avanti, mentre altre sono rimaste indietro). Bisogna capire il perché del ritardo di alcune società, così da aiutarle nel recupero (*ibidem*). Su tale argomento ci si trova dinnanzi a due grandi problemi dell'antropologia: quello delle razze e quello che riguarda il senso da attribuire alla nozione di progresso (cfr. Lévi-Strauss, 1967). Ci si è interrogati così *se la razza influenzasse la cultura* (cfr. Lévi-Strauss, 2010: 123). Le abitudini di alcuni popoli, diverse da quelle di altri, portano alla soluzione per cui le differenze fisiche sono legate alle differenze culturali. Contro tale tesi l'antropologia ha affermato che le culture attualmente esistenti sono più numerose delle razze che i ricercatori si sono affannati a catalogare, e che i patrimoni culturali si sviluppano più rapidamente dei patrimoni genetici. Il concetto di razza si basava su aspetti esteriori ben visibili, ma in seguito anche su aspetti non visibili, quali gruppi sanguigni, fattori immunitari, ecc. Queste *razze invisibili* faranno la loro comparsa in seno alle razze tradizionali. Così i genisti hanno sostituito alla nozione di razza quella di *stock genetico*, fatto di dosaggi relativi a questo o a quel luogo, e che hanno continuato a variare nel corso delle epoche (cfr. *ivi*: 125). Tali dosaggi aumentano o diminuiscono attraverso gradazioni impercettibili, e le soglie che qua e là si fissano dipendono dal tipo di fenomeno del quale il ricercatore si occupa. Un individuo di una determinata cultura considera le razze più lontane come le più *omogenee* (agli occhi di un bianco tutti i gialli si rassomigliano).

Gli stock genetici si differenziano tra di loro molto più che se non fossero l'effetto di raggruppamenti prodottisi casualmente (cfr. *ivi*: 127). Un'altra concezione afferma invece che *sono le culture ad orientare il ritmo biologico* degli uomini. La razza è così una delle tante funzioni della cultura. È la cultura a fissare i limiti geografici di un territorio, rapporti

di amicizia o di ostilità con altri popoli, e gli scambi genetici. È probabile però che l'evoluzione biologica abbia segnato *caratteri preculturali* (posizione eretta, abilità manuale). La cultura invece consolida e diffonde questi elementi. Ogni cultura seleziona attitudini genetiche che retroagiscono sulla cultura, consolidandone l'orientamento. Entrambi gli approcci sono *analoghi*, perché le culture sono paragonabili a dosaggi irregolari di tratti genetici (razza), e *complementari*, perché ogni cultura possiede caratteri comuni espressi però in modo diverso. Le *barriere culturali* funzionano come le barriere genetiche, in quanto imprimono ad ogni popolo il proprio *marchio*: usi, costumi e tradizioni (cfr. ivi: 131). La diversità fra le culture raramente è apparsa agli uomini come fenomeno naturale che risulta dai rapporti diretti o indiretti fra le società, ma piuttosto come qualcosa di *mostruoso e scandaloso*, in quanto gli uomini tendono a ripudiare usi e costumi lontani dalla propria cultura fino a reputarli *barbari*. In questo modo si preferisce rigettare fuori della cultura, nella natura tutto ciò che si allontana dalle norme sotto le quali si vive. L'uomo realizza la sua natura non in un'umanità astratta ma in seno a culture tradizionali che si differenziano tra di loro a seconda dei luoghi e dei tempi. L'*evoluzionismo* costituisce un tentativo diretto di ridurre la diversità delle culture. Infatti la diversità fra le società umane risulta ormai solo apparente. *L'umanità diventa unica e identica a se stessa* (cfr. ivi: 134). Ogni società può ripartire le altre in due categorie: *quelle ad esse contemporanee ma geograficamente lontane; e quelle vicine nello spazio ma lontane nel tempo* (cfr. ibidem). *Il progresso tuttavia non è necessitato*. Sin da quando un individuo viene al mondo, l'influenza familiare e sociale comunica un complesso *sistema di riferimenti*, composti da giudizi di valore, motivazioni, centri di interesse. Nel corso della vita, l'individuo si sposta portando sempre con sé questo sistema di riferimento, e quelli di altre culture si innestano in lui solo attraverso una deformazione che opera su di esse il sistema di riferimento proprio dell'individuo stesso. Ciò che caratterizza una cultura è il suo *modo di risolvere i problemi*, che appartengono a grandi linee a tutti gli uomini. Ogni cultura infatti possiede una lingua, tecniche, arte, conoscenze positive, una morale, una forma di religione, organizzazione sociale, giuridica e politica. Ma il loro dosaggio non è mai precisamente lo stesso per ogni cultura. E l'antropologia si applica a comprendere le segrete ragioni di queste scelte anziché redigere inventari di fatti sperati. Il *relativismo culturale* non nega la realtà del progresso, ma esso incontra tre limiti:

- il progresso si manifesta in settori particolari;
- l'antropologo, quando esamina e confronta le società pre-industriali, è incapace di ricavare criteri che permettono di ordinarle tutte su di una scala comune;
- l'antropologo si dichiara impotente ad emettere un giudizio di natura intellettuale o morale sui valori rispettivi di questo o quel sistema di credenze, o di questa o quella forma di organizzazione sociale. Per l'antropologo i criteri di moralità sono una funzione della società particolare che li ha adottati (cfr. ivi: 143).

Per rispetto verso i popoli studiati, gli antropologi non formulano *giudizi* sul valore comparato della cultura degli uni e degli altri. Essi dicono che nessuna cultura è essenzialmente capace di emettere un giudizio vero su di una cultura altra, in quanto una cultura non può evadere da se stessa, e resta legata al già accennato *atteggiamento etnocentrico*, questione tra l'altro ampiamente trattata dallo stesso Lévi-Strauss nel 1952 nel volume *Razza e storia*. In questo testo l'antropologo francese aveva riconosciuto che ogni società vive nella storia e muta, ma che diversi sono i modi in cui le varie società reagiscono a ciò. Le società primitive hanno subito trasformazioni, ma in seguito resistono a tali modificazioni: in questo senso, esse sono società fredde, ossia con un basso grado di temperatura storica, e la loro storia è fondamentalmente stazionaria. Esse si distinguono dunque dalle società calde, come quella occidentale, perennemente in divenire e caratterizzate da una storia cumulativa, le quali hanno come costo della loro instabilità i conflitti. In prospettiva, Lévi-Strauss auspica una integrazione tra questi due tipi di società e le corrispondenti forme di cultura e di pensiero. Egli rifiuta, dunque, ogni forma di etnocentrismo, in quanto ogni cultura realizza soltanto alcune delle potenzialità umane. Questo significa abbandonare ogni forma di umanesimo e di stoicismo, ossia respingere l'equivalenza, dominante nel mondo occidentale, tra le nozioni di storia e di umanità: la storia è soltanto una delle scelte possibili che gli uomini possono compiere (cfr. Lévi-Strauss, 1967).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

DEI Fabio, 2014, *Quel che resta dello strutturalismo: Lévi-Strauss nel ventunesimo secolo*. «Nuova informazione bibliografica». 1: 11-41.

LÉVI-STRAUSS Claude, 1967, *Razza e storia e altri studi di antropologia*. Einaudi, Torino.

LÉVI-STRAUSS Claude, 2010, *Lezioni giapponesi. Tre riflessioni su antropologia e modernità*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

MARRA Realino, 2015, *I viaggi di Claude Lévi-Strauss*. «Materiali per una storia della cultura giuridica». XLV, 1: 31-44.

SCILLITANI Lorenzo, 2015, *La filosofia del diritto di famiglia nell'antropologia strutturale di Claude Lévi-Strauss*. Rubbettino, Soveria Mannelli.

LA RÉPUBLIQUE CENTRAFRICAINE ENTRE RICHESSE ET MISÈRE. L'IMPACT POLITICO-ÉCONOMIQUE DE LA MONDIALISATION

GABIN-ERIC M'BIKA *

Introduction

La République Centrafricaine, dont l'histoire remonte à plusieurs siècles avant la colonisation, fut annexée au 19^{ème} siècle par la France qui l'appela Oubangui-Chari. Elle demeura colonie française jusqu'au 1^{er} décembre 1958 date à laquelle elle prit le nom de République Centrafricaine. Deux ans plus tard, elle devint « libre » par la proclamation de l'« indépendance » le 13 août 1960. Elle eut comme premier dirigeant un prêtre nommé Barthélémy Boganda qui disparut dans un attentat d'avion derrière lequel plane l'ombre des mains de la France. L'histoire de la RCA est marquée par l'esclavage, par la colonisation et par la « mal gouvernance ». Elle vit la misère extrême et pourtant c'est un pays riche en fleuves, en sous-sol très précieux, en terre naturelle et fertile. A considérer sa relation avec l'ancienne métropole, tout laisse à croire que pour la France la RCA n'est que sa propriété privée, et tout le territoire centrafricain son grenier qu'elle gère comme bon lui semble. Des règles d'exploitation ont été transcrites en lois. Depuis son « indépendance », à chaque fois, un petit groupe de gouvernants soutenu par l'ancien colonisateur et dont les intérêts sont satisfaits en contrepartie, s'enrichit inexorablement au dépens de la majorité. Ainsi, l'injuste distribution des biens s'enracine toujours très fortement. La nouvelle équipe dirigeante conduite par le professeur Archange-Faustin Touadera saura-t-elle mettre fin à cette tristement célèbre tradition ?

Ce mémoire s'intercale dans le domaine des droits de l'homme et de la globalisation. Le travail est subdivisé en six points: le premier présente les diverses potentialités de la République Centrafricaine; le second rappelle l'histoire de l'esclavage et de la colonisation; le troisième aborde le thème de la participation de la RCA soit au niveau continental que central; le quatrième est un aperçu de la situation économique et financière; le cinquième présente les racines institutionnelles de la misère centrafricaine; et le sixième offre quelques propositions pour un rééquilibrage politico-économique.

* Gabin-Eric M'Bika, Dottore in Scienze della comunicazione, Università del Molise. Email: beri64@alice.it

1. La RCA pays d'incommensurables potentialités

1.1. Position géographique stratégique

La République Centrafricaine¹ comprise entre le Tropique de Cancer et l'Equateur, 7° Nord et 21° Est, se trouve au cœur du continent africain², une position géostratégique centrale³. Ses pays frontaliers⁴ sont: le Tchad au Nord, le Congo Démocratique et le Congo Brazzaville au Sud Soudan et Sud Soudan à l'Est, le Cameroun à l'Ouest. Nonobstant sa très vaste superficie (623.000 Km²) c'est-à-dire un peu plus grande que la France (547.030 km²) et le double de l'Italie (301.277 km²), elle compte seulement environ 6 millions d'habitants poussés au maximum. Bien qu'elle soit située à plus de 700 km de la mer, le territoire a la chance d'être irrigué par une centaine de ruisseaux et une dizaine de fleuves parmi lesquels le Logone et le Chari qui sont les principaux qui se déversent dans le lac Tchad. Par contre la Sangha et l'Oubangui, navigables en saison des pluies, assurent les échanges commerciaux avec les deux Congo (Kinshasa et Brazzaville)⁵. Les précipitations sont abondantes, en moyennes 1.343 mm³ c'est-à-dire 836,66 km³, presque deux fois plus que la valeur moyenne en France (477,99 km³). Cela fait que la quantité d'eau disponible par habitant en un an est très élevée: 37.000 m³. Si le centre présente un climat humide et la prévalence d'une savane herbeuse, l'extrême Sud au contraire a un climat de type équatorial avec la présence de la forêt équatoriale⁶. Ses divers parcs nationaux tels que «Bamingui-Bangoran» et «Dzanga-Sanga» offrent un spectacle unique où l'on peut admirer diverses espèces d'animaux. Si le Nord-est accueille la plus grande concentration d'hippopotames au monde, les parcs nationaux «André-Félix» et «Manovo-Gounda Saint Floris» par contre sont inscrits sur la liste du patrimoine mondial de l'Unesco.

¹ République Centrafricaine (RCA) ou Centrafrique ou encore «ködörö sêse ti Bêafrika» dans la langue locale «Sangö» s'appelle ainsi à cause de sa position géographique. Elle doit ce nom à Barthelémy BOGANDA qui fut le tout premier chef de gouvernement considéré comme «Président Fondateur» et dont nous parlerons dans les pages suivantes.

² Cf. carte n°1 en annexe.

³ A propos de cette centralité, Louise ROLAND-GOSSELIN, directrice anglo-français de l'ONG « Waging Pace », spécialiste de la République Centrafricaine, déclarait : «La République Centrafricaine est une base pour permettre aux Français d'accéder à toutes les ressources partout en Afrique... Ils utilisent cette base pour garantir aux compagnies françaises le pétrole provenant du Tchad, les ressources du Congo...» Cf. J. Hari, 2007. A noter également le rôle stratégique que joua la RCA contre les Forces libyennes au Tchad dans les années 1980. Sans oublier jadis son rôle de service secret français en Afrique sub-saharienne dans la surveillance des actions soviétiques.

⁴ Cf. carte n°2 en annexe.

⁵ Le réseau hydrographique fait de l'exploitation agricole, de l'élevage et de la sylviculture des activités potentiellement porteurs de développement et d'un rendement certain.

⁶ Cette forêt qui s'étend entre Cameroun, Gabon, Congo Démocratique et Centrafrique est défendue par les ONG parce qu'elle représente, derrière l'Amazonie, la seconde forêt la plus grande au monde et qui produit de l'oxygène pour l'humanité entière.

1.2. Diamant et or

Les principales zones de production sont le Sud-ouest, le Nord-ouest et le Centre. Aujourd'hui on sait que tout le territoire centrafricain est comblé de diamants et or, et du point de vue de la qualité du diamant qu'on peut extraire, la RCA occupe le quatrième rang de la classification mondiale des pays producteurs. La production des diamants alluvionnaires de qualité optimale (diamants de joaillerie) offre environ 500 000 carats brut par an. Le chiffre officiel publié doit être toujours doublé ou triplé à cause de la contrebande dans ce secteur. Le diamant et l'or centrafricains ont enrichi seulement les gouvernants et leurs associés, alimentant divers groupes armés qui ont ensanglanté le pays. C'est justement pour cette raison que, tout de suite après le coup d'Etat de mars 2013, la République Centrafricaine fut immédiatement suspendue du «processus de Kimberley»⁷.

1.3. Uranium et pétrole

Dans les années 60, un gisement de bauxite fut découvert à Bakouma, à 900 km au Nord-est de la capitale Bangui. La République centrafricaine serait en possession d'environ 20 000 tonnes de réserves d'uranium. En effet, le groupe nucléaire français Areva avait signé en Août 2008 avec l'ex Président Bozizé, un contrat de 18 milliards de francs CFA (27 millions d'euro) pour une durée de 5 ans. Par ailleurs, un important gisement de pétrole se trouve au Nord à Gordil, à la frontière avec le Tchad. Les premiers puits furent creusés dans les années '80, sous le régime du Président Patassé, par les compagnies pétrolifères américaines telles que «Grynberg RSM» du milliardaire américain Jack Grynberg. En 2012, le Président Bozizé concéda l'exploitation de certains gisements aux Chinois de la «China National Petroleum Corporation». D'autres sites pétrolifères identifiés au Nord sont: Bagara, Doseo, Salamat et Doba/Bango. Selon les experts, 5 milliards de barils de pétrole sont présents dans le pays.

1.4. Agriculture, élevage, bois

Le potentiel des terrains centrafricains est estimé à 15 millions d'hectares. 80% de la population vit des travaux liés à la terre et à l'agriculture qui représente 50% du PIB. La terre est naturellement fertile et produit café, coton, tabac, cacao, huile de palme, caoutchouc, canne à sucre, riz, thé, piments. D'autres produits sont: manioc, mil,

⁷ C'est un organe des Nations Unies créé en l'an 2000 promu par les pays africains producteurs de diamants. Son objectif est de régulariser le commerce des diamants en mettant fin au commerce des «diamants de la guerre» et en faisant en sorte que les dizaines de milliers de carats extraits chaque année ne financent pas les milices armées.

arachide, sésame, patate douce, tarauds, igname, banane, orange, citron, ananas, papaye, pamplemousse, goyave, pastèque, et d'autres légumes et fruits. Les gens vivent de la petite chasse, pêche et élevage. En 2009 il y avait environ 15 millions de têtes. Concernant le bois, outre l'existence des essences de qualité telles que l'ébène et l'acajou, le bois de construction est un des produits d'exportation. La forêt centrafricaine couvre une superficie de 3,8 millions d'hectares et s'étend jusqu'au Cameroun, Congo Brazzaville et Congo Démocratique. Comme nous le soulignons dans la note 6, elle est la seconde plus grande forêt après celle de l'Amazonie et constitue le poumon mondial à sauvegarder. Malheureusement, cette ressource est l'apanage des sociétés étrangères. En effet, selon un article de Daniele Bellocchio, un rapport intitulé «Legno insanguinato» (Bois ensanglanté), on découvre comment l'Europe a aidé à financer la guerre en RCA sur trois aspects principaux: les échanges commerciaux, les importations illégales et les donations. On lit dans l'article que trois entreprises: la Sefca à capital libanais, la Ifb d'origine française et la Vicwood chinoise, ont payé les rebelles pour exploiter de façon illégale le territoire de la République Centrafricaine. De l'analyse du rapport, il ressort que 59% des exportations du bois centrafricain sont envoyés vers l'Europe, mais que l'argent versé serait utilisé aussi pour acheter des armes, payer des péages et enrôler des gardes privées⁸. Tout compte fait, la surabondance des richesses naturelles de l'Afrique en général, dont le géologue Belge Jules Cornet appelle «scandale géologique»⁹, ne profite pas aux fils du pays qui croulent dans la misère.

1.5. Populations multiethniques unies par une langue nationale

En République Centrafricaine, il y a environ 80 ethnies diverses réparties en trois groupes principaux : les groupes provenant de la forêt, celles provenant de la savane et celles étendues le long des fleuves. Parmi les plus importants, d'Est à Ouest il y a: Zandé et Nzakara, le groupe Ngbandi (Sango et Yakoma), le groupe Gbanziri-Sere (Ngbaka-Mabo, Modjombo, Gbanziri-Bolaka, Sere); au Sud et Sud-ouest, les Bantu (Mbimu, Issongo, Kaka, Bangando); tout le centre et d'Est à ouest, le groupe Gbaya (Mandja, Bofi, Ali, Gbanu, Ngbaka-Mandja, Suma) et le groupe Banda (Linda, Ndi, Togbo, Langbasse, Yanguéré); dans les zones limitrophes il y a le groupe Mbum (Pana Karé, Talé), le groupe Sara (Kaba) et le groupe Nilo-saharien (Sabanga, Kreish, Lutto, Gula, Runga). Les Yulu et Kara sont réduits en quelques villages tandis que les Binga, Bongo, Challa et Pambia ont disparu. Si les Pygmées ou «Babinga» sont sédentaires dans la forêt, les Peuls ou «Mbororo» par contre sont des éleveurs nomades. Heureusement, toute cette panoplie

⁸ Cf. D. Bellocchio, 2015.

⁹ Cité par T. Bangui, 2015, 15. Le géologue affirme entre autre que la fertilité est telle qu'en certaines zones, sans engrais, c'est possible de réaliser trois récoltes dans l'année.

d'ethnies est unie par une langue locale et nationale, le «Sangö»¹⁰ en plus du Français. En effet, toutes les deux langues sont officielles : le français depuis 1960 et le Sangö depuis 1963. Cette dernière, facile à apprendre, fut généralisée par le processus d'évangélisation. A ce propos, le professeur français Patrice Gourdin souligne que la RCA est un des rares cas en Afrique d'officialisation d'une langue qui n'était pas celle du colonisateur. Et donc, toujours selon le professeur, cette réalité constituerait un intéressant cas de ce qu'il appelle «diglossie» c'est-à-dire deux moyens linguistiques qui coexistent en une relation hiérarchique, et chacune assumant une fonction sociale distincte¹¹. D'accord avec notre compatriote Marcel Diki-Kidiri, nous pouvons affirmer que «la RCA a la fierté, plus encore, l'avantage de vivre la promotion d'une langue nationale»¹².

2. L'impact historique de l'esclavage et de la colonisation

2.1 La traite des esclaves

La République Centrafricaine fut pendant longtemps un point de passage pour les migrations qui ont dépeuplé le pays¹³. Dans cette zone se sont succédés des royaumes et empires parmi lesquels l'empire du Kanem-Bornou, l'empire Ouaddaï, le royaume du Baguirmi. Les groupes «Fur» se sont étendus dans la région autour du Lac Tchad et le long du Haut Nil. Plus tard, plusieurs sultanats revendiquèrent la région, en la transformant en une grande réserve d'esclaves. De là, ces derniers furent transportés et vendus en Afrique du Nord à travers le Sahara et surtout au marché du Caire. Aux XVe et XVIe siècle, des populations apparentées aux Nubiens y auraient fondé deux royaumes. Les liens étroits avec le Bornou permirent à certains groupes de populations de participer au commerce transsaharien. Le XVIIIe siècle fut marqué par la traite atlantique des esclaves. Vers la fin du XVIIIe et au XIXe, la migration des Zandé permit la création d'un royaume guerrier dans la zone du Haut-Oubangui et de celle du Bahr al-Ghazal. Toujours au XIXe siècle, le rêve impérial de Mehmet-Ali et de ses successeurs porta l'Egypte à établir sa suprématie au Soudan. En 1875, le sultanat du Soudan, Rabih Az-Zubair était chef du Haut-Oubangui c'est-à-dire de l'actuel Centrafrique. De 1881 à 1885 survint la révolte du Mahdi avec Muhammad Ahmad ibn Abdallah. Par conséquent les routes orientales du commerce transsaharien furent taillées à l'Egypte. Alors, Rabat, un aventurier et marchand s'installa à côté du lac Tchad. En se lançant dans le commerce des esclaves et de l'ivoire, il créa une armée d'environ 35 000 hommes. Après avoir dominé diverses populations, il se constitua

¹⁰ Langue promue par Barthelémy Boganda fondateur de la RCA, et parlée non seulement sur l'ensemble du territoire centrafricain mais également le long du grand fleuve Oubangui et dans les zones de frontière avec les pays limitrophes. Lire aussi P. Saulnier, 1997, 194-195.

¹¹ P. Gourdin, 2013, 9.

¹² M. Diki-Kidiri, 1998, 130.

¹³ Cf. P. Vidal, P. Kalck, 1970. Lire aussi Y. Zocizum, 1983.

un immense empire. Entre temps, un des fils du Sultan du Baguirmi avait fondé un nouvel Etat inféodé dans le Ouaddaï: le Dar el-Kouti c'est-à-dire l'actuelle ville de Ndélé. Un de ses fils, Senoussi¹⁴, s'enrichit dans le commerce des esclaves. Pour les populations centrafricaines, le rapport avec l'Islam rappelle tristement l'histoire de l'esclavage. Mais, à croire le Professeur Richard Filakota, il semble qu'aujourd'hui, en plus de l'esclavage, l'Islam ait de nouvelles formes d'organisation en Afrique noire¹⁵.

2.2. De l'exploration à la colonisation

Dans les années 1870 et 1880, une première vague d'explorateurs venue de la vallée du Nil découvrit la région. Cependant la révolte du Mahdi coupa pour longtemps la voie soudanaise des explorations. A partir de la Conférence de Berlin (1885), Français et Belges, établis au Congo, se lancèrent dans la conquête du Centrafrique. De 1886 à 1889, les frères Dolisie et Gaillard remontèrent le cours de l'Oubangui et fondèrent Liranga, Bangui, Mobaye. Par la suite, Alfred Fourneau, Pierre Savorgnan de Brazza et Paul Crampel occupèrent la «Haute Sangha» (actuelle Mambéré-Kadéï) et le Haut Oubangui pour le compte de la France. Le décret de 1894 détacha le territoire du Haut-Oubangui du Congo français. Puisque le Nord du Centrafrique fut occupé par Rabat, les Français lancèrent une opération décisive et envoyèrent trois missions vers le lac-Tchad: la mission Voulet-Chanoine qui partit de l'Afrique de l'Ouest, la mission Fourneau-Lamy qui partit de l'Algérie, la mission Gentil qui partit du Congo. Finalement, ils réussirent à vaincre et à tuer Rabat dans la bataille de Kousseri en 1900. En 1905, fut constituée la colonie de l'Oubangui-Chari. En 1910, les territoires français d'Afrique centrale furent organisés en une fédération: l'AEF¹⁶. De grandes compagnies reçurent la charge d'exploiter les richesses naturelles de la colonie, notamment le caoutchouc. Cependant, elles commirent des extorsions et des crimes odieux¹⁷. Elles recouraient continuellement aux «travaux forcés», et aux corvées imposés non seulement aux hommes mais aussi aux femmes et aux enfants. Les salaires versés aux Compagnies ne permettaient pas aux familles de vivre décemment. La population était obligée de travailler sans aucun type de garantie et

¹⁴ «Senoussi utilisait volontiers le titre de Califat, de "Prince des croyants". Il est l'une des figures maudites de l'historiographie coloniale. Il fut responsable de la mort de l'explorateur français Paul Crampel et de ses compagnons en novembre 1891. L'opinion coloniale en France tenait à venger ses morts. Cela advint 20 ans plus tard, parce que les Forces françaises, par astuce, étaient contraintes de collaborer avec lui, en acceptant ses protestations d'innocence, en utilisant ses services et en installant un résident à Ndele pour surveiller ses activités»: J. Triaud, 2013. Lire aussi B. Simiti, 2014.

¹⁵ Cf. R. Filakota, 2009, 43-44.

¹⁶ L'Afrique Equatoriale Française qui regroupait les pays tels que : Gabon, Congo centrale (aujourd'hui République du Congo), Oubangui-Chari (aujourd'hui République Centrafricaine) et Tchad.

¹⁷ Cf. E. M'Bokolo, 1981. L'auteur atteste qu'il n'était pas rare que des colons taillassent les mains, les jambes voire les têtes des travailleurs lorsque la production n'était pas satisfaisante. Pour la construction du chemin de fer Congo-Océan (502 km) de 1921 à 1934, moururent environ 30 000 personnes. A ce propos, lire aussi C. Doyari Dogombe, 2012, 84-87.

rétribution. Les conséquences de tous ces abus suscitèrent des résistances et des révoltes¹⁸ qui furent réprimés dans le sang. La participation des colonies à la deuxième guerre mondiale fit en sorte que la France recouvra la liberté. Ainsi, le régime colonial s'assoupit légèrement. En effet, une loi de 1946 abolit le «travail forcé». La même année, l'Oubangui-Chari élit son premier Député à l'Assemblée Nationale, Barthélémy Boganda. La «loi-cadre» de 1956 conféra le suffrage universel aux Africains et effectua une large décentralisation dans les colonies. L'Oubangui-Chari élit un Conseil de gouvernement de 6 Ministres, présidé par Abel Goumba. Durant le référendum de 1958, le projet de Communauté française (c'est-à-dire de l'Afrique Equatoriale Française) recueillit 98,1% de « Oui » dans l'Oubangui-Chari : ce fut l'année de la proclamation de la République Centrafricaine.

2.3. Abus de la politique économique coloniale

On pratiquait le «portage» qui était le moyen de transport habituel des chefs-tribu dans leurs déplacements. Les munitions et diverses provisions des colons étaient transportées par des personnes sur de centaines de kilomètres (1300 km de Brazzaville à Bangui). Pour le transport des personnes on utilisait le «tipoye» fait de deux branches de bambou avec un siège au milieu, transporté par quatre hommes robustes, deux devant et deux derrière. Généralement, les transporteurs ne percevaient aucune rémunération sauf une récompense en sel et en étoffe, et devaient être nourris dans les villages où ils passaient. On constituait des caravanes par rapport à l'importance des matériels. On pouvait compter jusqu'à 200 transporteurs. Selon les distances, on pouvait passer facilement par exemple de Brazzaville à Bangui quatre mois¹⁹. Il y avait un tribut que la Métropole imposait aux colonies. L'impôt consistait à taxer les populations centrafricaines, hommes et femmes exceptés les enfants, les vieux, les handicapés, les mères de nombreux enfants, les combattants de guerre et les ex militaires. Le taxe ne devrait pas dépasser les 5 francs ni être inférieur à 1 franc. Afin de mieux contrôler le tribut, on procédait par recensements réguliers. Les chefs-cantons et de villages étaient chargés de collecter et faire les versements. Souvent, ces derniers étaient plus intransigeants que les colons envers leurs propres compatriotes et majoraient les taxes à leurs propres profits. Les colonies pratiquaient une «économie de pillage»²⁰. Le salaire qu'ils donnaient aux gens était au maximum 21 centimes de francs. Et pourtant les Compagnies vendaient les produits à 3 ou 5 francs. Par exemple l'ivoire acheté à 2 ou 8

¹⁸ «La guerre de Kongo-Wara» guidée par Karinou sema la terreur dans les colonies de 1928 à 1935.

¹⁹ Cf. C. Doyari Dogombe, 2012, 76-80.

²⁰ Cf. Catherine Coquery-Vidvitch, 2001, 36. L'auteur emploie ces mots pour décrire ce qu'il appelle «le pillage de l'Afrique noire». Il parle d'une économie qui se basait sur le monopole et sur la contrainte, un système qui se reposait sur les sociétés strictement commerciales, qui n'ont fait aucun investissement, mis à part quelques installations minimales durant la première année, et qui n'ont pratiqué aucun autofinancement.

francs au kilogramme était revendu en Europe à 30 ou 60 francs. La construction du chemin de fer Congo-Océan a facilité le convoyage de ce que l'auteur Français Pierre Mantot appelait le «butin du pillage»²¹ de l'Afrique vers la France. Les morts causés par les Compagnies Concessionnaires étaient environ 20 millions. En d'autres paroles, en 22 ans, de 1889 à 1911, 1 million 100 mille africains étaient tués chaque année. Le peuple centrafricain s'est retrouvé davantage appauvri par la puissance coloniale puisque les terres étaient déclarées «propriétés françaises». Déjà, après son passage à Bangui en 1825, l'écrivain français André Gide, à l'époque, chargé de mission au ministère des colonies, révélait dans son livre les scandales des abus de la colonisation. Et madame Sophie Melexis, en présentant ce livre, déclarait que le but d'André Gide était de lutter contre les travaux forcés et les carences du système colonial²². C'est juste dans ce contexte d'extrême exploitation qu'émergea le personnage de Barthélémy Boganda qui s'engagea dans une lutte drastique de libération politico-économique de l'Oubangui-Chari. L'auteur centrafricain Bernard Simiti lui attribue justement le titre de «leader de la lutte pour l'indépendance»²³.

Sociétés concessionnaires et appropriation des terres centrafricaines par les colons

COMPAGNIES	SUPERFICIES	ZONES
Compagnie sultanat du Haut-Oubangui	140 000 km ²	Sur les 3 Sultanats du Haut Oubangui
Compagnie française du Congo et des colonies françaises	124 000 km ²	Nord de la Haute Sangha
Compagnie de la Haute Sangha	65 000 km ²	Région de Gaza
Compagnie de l'Oubangui-Chari-Ombella	60 000 km ²	Rive droite de l'Ombella
Compagnie de la Kotto	37 000 km ²	Plaine de la rive droite de la Kotto
Compagnie de la Lobaye	32 000 km ²	Plaine de la Lobaye
Compagnie de la Sangha-Lippa-Uesso	20 000 km ²	Rive gauche de la Lippa
Compagnie du Kuango français	15 300 km ²	Plaine de la rive droite du Kuango
Compagnie breton du Congo	15 000 km ²	Plaine de la rive gauche de l'Ombella
Compagnie M'poko	13 900 km ²	Plaine de la M'poko
Compagnie agricole-Kadei	12 000 km ²	Sud de la Kadei
Compagnie Uam et Nana	10 000 km ²	Uam

²¹ Cf. P. Mantot, 2007, 80.

²² Cf. A. Gide, 1927, 3.

²³ B. Simiti, 2013, 29-35.

Compagnie de la Mobaye	08 000 km ²	Plaine de Bangui
Compagnie de la Kadei-Sangha	06 500 km ²	Sud de la plaine de la Sangha
Compagnie Ekela-Sangha	05 040 km ²	Région de Bania
Compagnie Mambéré-Sangha	05 000 km ²	Région de Kundé

2.4. Barthélémy Boganda «Libérateur» de la RCA

Né le 04 avril 1910 à Bobangui, de parents paysans, qui furent assassinés par les colons Français, Barthélémy Boganda fut adopté par les Missionnaires et devint prêtre catholique. En 1946, avec l'autorisation de son Evêque, il se présenta aux élections législatives et remporta l'unique siège réservé aux Africains à l'Assemblée nationale française²⁴. Dès son entrée au Parlement, il adhéra au groupe MPR. Très vite, il se révéla avec des idées claires. Par exemple, par rapport à l'occupation des terres centrafricaines par les colons, il déclarait ceci dans un discours: «Avant de faire quelque chose pour nous, il faut tout d'abord restituer ce qui est strictement nôtre, ce qui constitue notre propriété inaliénable, c'est-à-dire notre droit à l'existence, notre droit au respect de notre personne et de notre collectivité»²⁵. Il guida non seulement une guerre épistolaire contre la passivité et la complicité de l'Administration coloniale, mais s'engagea aussi à mobiliser les paysans dans la défense de leurs propres intérêts économiques. En effet, en 1948, il fit campagne pour la création des coopératives de production et de commercialisation indépendantes des structures d'entreprises contrôlées par l'Administration coloniale. C'est ainsi qu'il créa la «Société Coopérative de l'Oubangui-Lobaye-Lésé» (Socoulolé). La dite société s'était assigné pour but de résoudre les problèmes de l'alimentation, du vêtir, du logement, des soins médicaux, de l'enseignement, de la lutte contre le tribalisme. Afin de structurer idéologiquement et politiquement la résistance au colonialisme, il fonda en 1949 le parti MESAN qui ne dépendait d'aucun parti de la métropole et qui avait pour ambition de s'adresser à tous les Noirs du monde. L'article 3 du statut stipulait justement:

Le but du Mouvement est de promouvoir progressivement le plein épanouissement de la société centrafricaine selon l'esprit et la physionomie propre de l'Afrique Noire : a) sur le plan politique en défendant la liberté du peuple africain, l'égalité entre les hommes, le respect de la personne humaine dans chaque Africain et de notre originalité dans chaque collectivité ou tribu ; b) sur le plan économique, avec la valorisation du sous-sol africain en vue de l'amélioration des conditions de vie du peuple africain, et résoudre ainsi le problème angoissant de la démographie et du travail ; c) sur le plan social, avec la création de nombreux centre d'action sociale, notamment des coopératives de production et de communication.

²⁴ Cf. Max WALLOT, *Barthélémy Boganda*, in [http://www. Sozola.com](http://www.Sozola.com) DA VERIFICARE

²⁵ *Ibid.*

Il lança en même temps le projet des Etats-Unis d'Afrique latine en mai 1957²⁶. Pour lui, il s'agissait d'un projet d'union des pays africains de langue latine. Selon lui, les quatre territoires qui constituait l'AEF sont en même temps économiquement et démographiquement faibles pour prétendre constituer des Etats singuliers et soutenables et jouir d'une indépendance totale. Ainsi, après avoir invité les gens à voter «oui» au référendum du 28 septembre 1957, il fit donc campagne pour la constitution d'un unique Etat. L'histoire et la culture communes aux peuples intéressés constituaient, selon lui, d'énormes avantages d'entente en soi. Afin d'illustrer sa conviction pour l'unité, il affirmait que lui-même est né Congolais puis devenu Oubanguien. Il expliquait comment une partie de sa tribu se trouvait au Congo-Belge, une autre dans l'ancien territoire de l'Oubangui et une autre au Tchad. Cependant, souligne-t-il, c'est la langue française et notre culture latine communes qui sont pour nous un des liens essentiels. Ceci constitue la raison pour laquelle il croit fermement à une Afrique latine comme on parle d'une Amérique latine. En fait, il prévoyait la formation de cette unité en trois étapes: la première était le regroupement des quatre ex territoires de l'ex AEF sous l'appellation de République Centrafricaine, la seconde était l'unification des deux Congo; et la troisième, la création des Etats-Unis d'Afrique latine regroupant outre le Cameroun, Rwanda, Burundi, Angola Gabon, Guinée Equatoriale. En effet, pour Boganda, l'unité africaine était une triple nécessité: économique, politique et historique. Economiquement, déclarait Boganda, l'Afrique possède toutes les ressources nécessaires pour être puissante. Malheureusement, le développement inégal et la mise en concurrence des territoires, la diversité de nos monnaies et la faible population constituent de sérieuses limites. Politiquement, les territoires pris individuellement, constituent des proies faciles pour le néocolonialisme. Historiquement, c'est désormais le temps des grands ensembles territoriaux. Boganda était convaincu que cette union formerait un contrepoids à la puissante influence en Afrique du Sud, Zimbabwe, dans le Protectorat du Bechuanaland et Nyassaland. Aujourd'hui, la grande partie des économistes soutient la création d'une telle union parce que cela pourrait constituer un marché puissant et une infrastructure soutenable pour le développement interne et le commerce international. Malheureusement, le projet de Boganda ne suscita guère d'adhésion favorable. Le 1^{er} décembre 1958, le même Boganda remplaça le nom colonial d'Oubangui-Chari par la République Centrafricaine dont il fut le Premier Ministre et Chef de Gouvernement. Devenu très gênant pour la France, quatre mois après qu'il ait fondé la République centrafricaine, il disparut dans un attentat d'avion piégé le 29 mars 1959, date mémorable et jour de deuil national depuis lors jusqu'aujourd'hui en RCA. Le peuple

²⁶ Au même moment Kwame Nkrumah réunit à Accra au Ghana le premier congrès panafricain. Nous trouvons les premiers jalons de l'Union Africaine. Cependant, si pour Nkrumah l'Afrique devait être socialiste, Boganda par contre soutenait un capitalisme typiquement humain. Triste est de constater qu'un leader récent comme Kadhafi qui s'arrogeait la paternité de l'Union Africaine, ne fit jamais allusion à Boganda concernant cette question.

centrafricain, convaincu de la main de la France derrière cet attentat, attend toujours des explications que cette dernière n'a jamais délivrées.

3. La RCA en Afrique et dans la région d'Afrique centrale

3.1. Membre de l'Union Africaine

Le 25 mai 1963, naquit l'OUA composée initialement de 32 Etats, dont la RCA. Le 3 juin 1991, fut conclu le Traité d'Abuja au Nigéria, qui a prévu explicitement la création d'un marché commun à l'ensemble du continent avant 2025. Dans ce sillage, le 9 septembre 1999 en Lybie, fut signée la déclaration de Syrte. L'acte constitutif de l'Union fut signé le 11 juillet 2000 à Lomé au Togo. Deux ans après, le 9 juillet 2002, au sommet de Durban en Afrique du Sud, naquit officiellement l'UA avec siège à Addis Abeba en Ethiopie. En fait, le projet de l'UA est de construire une Afrique intégrée, prospère et en paix, guidée par ses concitoyens, constituant une force dynamique sur la scène mondiale. Ultiment, avant d'être réhabilitée, la RCA fut suspendue par l'Union aussitôt après le coup d'Etat du 23 mars 2013. Aujourd'hui, l'UA compte 55 Etats membres et six langues officielles à savoir : l'anglais, l'arabe, le français, l'espagnol, le portugais, le swahili. Dirigée actuellement par le Président Tchadien Idriss Déby Itno qui a succédé à Robert Mugabe du Zimbabwe, l'UA couvre une superficie de 29 922 059 km² et compte 967 810 000 habitants. Le PIB est de 2 943,76\$/habitants.

3.2. Membre de la CEEAC

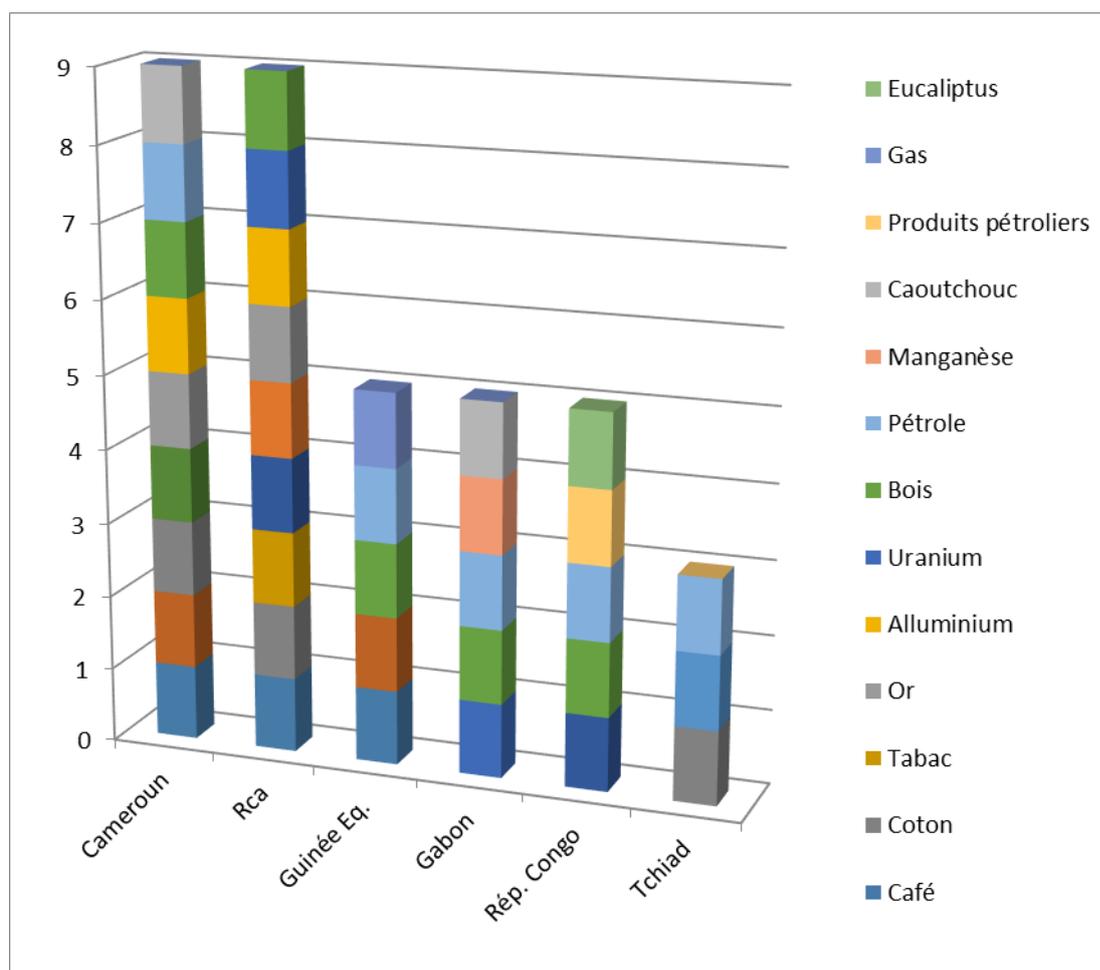
La RCA fait partie de la CEEAC dont le traité fut signé en octobre 1983 à Libreville au Gabon. Composée de 10 Etats membres, la CEEAC a pour objectif fondamental la promotion et le renforcement d'une coopération harmonieuse et un développement dynamique, équilibré et autonome à tous les niveaux de l'activité économique et sociale, notamment dans les domaines de l'industrie, des transports et communications, de l'énergie, de l'agriculture, des ressources naturelles et du tourisme. D'autres domaines de développement sont l'enseignement, la culture, la science et la technologie, le mouvement des personnes. Les institutions de la CEEAC sont: la Conférence des Chefs d'Etats et de gouvernement, le Conseil des Ministres, la Cour de justice, le Secrétariat Général et la Commission consultative, les comités techniques spécialisés. Les organismes spécialisés sont trois: le pool énergétique; la commission des forêts d'Afrique Centrale; le comité régional de la pêche dans le Golfe de Guinée. Ses instruments et programmes de coopération sont: le Conseil de la Paix et de la Sécurité en Afrique Centrale (COPAX), l'Etat Major Régional et la Brigade Régionale en Attente dans le cadre de la Force Multinationale de l'Afrique Centrale (FOMAC) et de la Force Africaine en Attente (FAA), la

Convention en matière de coopération et d'assistance mutuelle judiciaire entre les Etats membres, les accords et conventions avec des partenaires bilatéraux et multilatéraux.

3.3. Membre de la CEMAC

Avec leur accès à l'indépendance, le Cameroun, la République Centrafricaine, la République du Congo, le Gabon, la Guinée Equatoriale et le Tchad ont pris conscience de la nécessité de créer une institution de coopération régionale. A ce titre, le 8 décembre 1964, ils signèrent un traité instituant l'Union Douanière et Economique d'Afrique Centrale (UDEAC). Le 16 mars 1994, fut signé à N'djamena au Tchad, un autre traité qui donna lieu à la dissolution de cette dernière en février 1998. Cinq ans après, en juin 1999, pendant la Conférence de Malabo en Guinée Equatoriale, le traité entra en vigueur, et l'UDEAC céda définitivement la place à la CEMAC. Son siège est à Bangui, capitale de la République Centrafricaine. Elle représente un marché qui couvre une superficie de plus de 3 million de km² pour une population totale de 30 million d'habitants. Au niveau des échanges avec l'extérieur, la zone CEMAC a exporté par exemple en 2000 l'équivalent de 6.100 milliards de dollars US et importé 3,5 milliards de dollars US²⁷. La graphique suivante nous illustre la quantité et le type de produits exportés par chaque pays-membre.

²⁷ Cf. Site internet www.cemac.net



Il faut noter que concernant le pétrole centrafricain, les installations d'exploitations ont été stoppées par l'enclenchement de la guerre. Néanmoins, par rapport à la quantité de leurs produits d'exportation, le Cameroun et la République Centrafricaine prennent la tête avec 9 produits. Puis suivent la Guinée Equatoriale, la République du Congo, le Gabon avec 5 produits et le Tchad boucle la liste avec 3 produits. Outre ses potentialités touristiques et autres gisements tels que le fer, le ciment, le cobalt et autres non exploités comme le pétrole, la République Centrafricaine pourrait être le pays le plus riche de la zone CEMAC, hélas! Curieusement c'est la Guinée Equatoriale qui est actuellement le principal pays qui finance l'Union alors que comparativement à la RCA, elle détient bien peu de ressources naturelles. Et le Tchad qui a très peu de produits par rapport aux autres pays-membres, est actuellement le pays CEMAC qui détient la plus forte armée de la région grâce à l'exploitation de son pétrole.

4. La RCA et ses institutions économiques et financières

4.1. La Banque Centrale

Créée il y a 40 ans, la BEAC est l'institution officielle d'émission du franc CFA en cours légal dans 6 pays membres de la CEMAC. Son siège régional est Yaoundé au Cameroun. Son objectif consiste à émettre la monnaie et garantir la stabilité, définir et guider la politique monétaire applicable dans les pays membres de l'Union, conduire les opérations d'échange, tenir et gérer les réserves monétaires, promouvoir le bon fonctionnement du système des paiements dans l'Union. En Centrafrique, le siège national de la BEAC est Bangui. Depuis 2006, une succursale a été inaugurée à Berbérati. Dans la suite, nous nous inspirerons du mémoire d'André Bonda qui traite des banques commerciales²⁸.

4.2 Les autres grandes banques

La BSIC, inaugurée le 28 novembre 2008, détient un capital de 7 milliards de FCFA. Son but est de contribuer au développement économique et social, grâce à la mobilisation des ressources financières internes et externes par la promotion de l'investissement et du commerce, moteur du développement économique²⁹. Elle participe au financement des crédits de campagne des produits d'exportations. Pour le moment, elle est présente seulement à Bangui où elle a 4 agences. C'est une banque régionale qui unit tous les pays sahélo-sahariens.

L'ECOBANK, après dix ans de présence, est l'une des banques privées très importante en actifs et dépôts dans le pays. Elle emploie environ 200 personnes. Son capital est de 3 milliards de FCFA. D'après le rapport tenu à la fin 2011 par monsieur Jean Eudes Teya Président du Conseil d'Administration, la situation de l'ECOBANK en RCA va crescendo. En effet, le réseau des agences s'est bien étendu aussi bien dans la capitale Bangui que dans les provinces (Berbérati, Bambari, Bossangoa, Beloko) passant de 2 à 12 agences³⁰. «ECOBANK Centrafrique» a été la première banque de la place à enrichir l'industrie bancaire centrafricaine avec des produits innovateurs tels que les cartes bancaires, les distributeurs, SMS et «Internet Banking», «Rapid Transfer». Au niveau des performances financières, le total du bilan a augmenté de 334%. Les dépôts ont fait un saut incroyable de 19 milliards fin 2006 à 65 milliards fin 2011. Les crédits à l'économie ont atteint 60 milliards contre 11 milliards en cinq ans. En bénéfices accumulés, l'entreprise est arrivée à 11,9 milliards dont 3,5 milliards seulement en pour l'année 2011. Sur le plan social, la contribution de la banque s'est concrétisée à travers des interventions multiformes en

²⁸ Cf. A. Bonda, 2009.

²⁹ *Ibid.*, 44.

³⁰ Cf. www.ecobank-centrafrique.rapport-annuel-2011.

matériels pour les écoles, médicaments et soutien financier aux centres de soins ou orphelinats.

L'autre banque importante est la CBCA. Fondée le 31 août 1999, elle est le fruit de la libéralisation de l'ancienne Union Bancaire en Afrique Centrale (UBAC) à l'époque, filiale de deux banques françaises: «Société Générale» et «Crédit Lyonnais». Son capital est de 1 milliard de F CFA dont le Groupe Fotso du Cameroun détient les 51%, les citoyens 39% et l'Etat les 10%. Son rôle est de récolter des dépôts, distribuer des crédits, installer et gérer les moyens de paiements, effectuer des opérations liées à son activité principale. Présente à Bangui mais aussi en provinces, la CBCA compte environ 100 employés. En partenariat avec le «Western Union International» et avec le «Crédit Mutuel en Centrafrique», elle a mis à la disposition de la clientèle des services de transfert d'argent. Quant à la BPMC, elle est née de la convention signée en 1989 entre le Gouvernement Centrafricain et le Royaume du Maroc. Le rôle qui lui est assigné est le développement de l'idée de «garder de l'argent en banque» et la contribution à la participation au développement des petites et moyennes entreprises. Son capital est de 2 milliards dont 62,5% appartiennent à la banque commerciale populaire et 37,5% à l'Etat Centrafricain.

4.3 D'autres institutions « micro finances »

Il existe en RCA d'autres institutions. La première est la CMCA qui est un projet tripartite regroupant l'Etat Centrafricain, le Centre International du Crédit Mutuel et la Caisse Française de développement³¹. Ses activités débutèrent en 1994. Son principe de fonctionnement se base sur la solidarité en permettant à la population l'accès aux services bancaires. Au niveau de chaque caisse, une assemblée générale de la société élit chaque année un Conseil d'Administration selon le principe d'égalité. Le taux de rémunération des dépôts varie entre 3,5% et 5% par an. En 2003, le CMCA avait accordé 491 millions de FCFA de crédit. Quant à la «SOFIA CREDIT», elle a débuté ses activités en mars 2009. Son siège est à Bangui avec trois agences en provinces. Elle a la forme juridique des sociétés anonymes et applique ses actions de récolte d'épargne et concède des crédits aux tiers. Elle a un capital de 50 millions de FCFA dont 25 lui appartiennent. Toujours en 2009, quatre mois après l'ouverture, elle avait un total de 63 millions et demi de dépôts et 500 clients actifs.

³¹ Cf. A. Bonda, 2009.

4.4 Tentatives de modèles politico-économiques de Bokassa et Kolingba

Le modèle de Bokassa³² date de 1965. Cette tentative fut une approche de l'économie visant à privilégier la campagne à la ville. C'est ainsi que dans chaque province on recensait garçons et filles. Ils vivaient en internat et suivaient une formation humaine et militaire très rigoureuse. La discipline était sans faille. Ils devaient mettre en valeur les parcelles de terre qui leur étaient attribuées. Pratiquement, grâce aux moyens mis à leur disposition, ils cultivaient toutes sortes de produits alimentaires dont une partie était gardée pour l'autoconsommation tandis que l'autre partie était vendue. L'argent de la vente servait à renflouer les caisses des coopératives qui marchaient à merveille. Ceux-ci jouissaient d'une parfaite santé et étaient de vrais pionniers de l'activité coopérative. En effet, «l'opération Bokassa» fut en cette période une mobilisation importante qui donna de meilleurs résultats jamais enregistrés dans tout le pays au niveau agricole. Aujourd'hui, certains de ces pionniers se rendent encore utiles soit en pratiquant du jardinage ou du maraîchage privé, soit en transmettant, comme ils peuvent, le savoir-faire aux jeunes générations.

La deuxième tentative fut l'institution de la «fête de la moisson» promue par Kolingba³³. Ce dernier voulait faire de cette vision le moteur de toute sa stratégie en matière de développement rural. Ainsi, il voulait renforcer une politique d'autosuffisance alimentaire garantie pour toute la population. La stratégie consistait dans la nomination des Ministres dits Résidents qui avaient la tutelle d'une région spécifique. On organisait chaque année la fête de la moisson dans une localité choisie. C'était l'occasion pour récompenser les plus braves cultivateurs et la meilleure commune qui aurait eu les meilleures récoltes agricoles. Avant qu'on ne fasse la fête, les routes, les marchés, les auberges, la gîte présidentielle, les centres de santé étaient construits ou réhabilités. Du coup, les communications entre les régions limitrophes étaient facilitées et la localité organisatrice était mise en exergue. A l'époque, de grands projets de soutien aux agriculteurs et éleveurs furent mis sur pieds par exemple: la Fédération Nationale des Eleveurs Centrafricains (FNEC); l'Association Nationale de Développement de l'Élevage (ANDE); les Regroupements d'Intérêts Ruraux (GIR). Cette politique économique fit en sorte que le secteur agricole atteignît une nette amélioration. Par exemple, de 1981 à 1989, la production du coton augmenta de 20 000 tonnes à 55 000, et le café de 3 000 à 40 000 tonnes. Malheureusement, qu'il s'agisse de «l'opération Bokassa» ou de «la fête de moisson», toutes ces deux tentatives furent très vite assombries par les décadences catastrophiques de chaque régime. Pire encore aujourd'hui, la guerre a détruit complètement le tissu économique. Si bien que dans la classification du développement, la RCA occupe la 185ème place sur les 187 pays choisis. Comme nous constaterons dans

³² Bokassa Jean-Bedel est le deuxième Président de Centrafrique. Il fut né le 22 février 1921 à Bobangui et mourut le 3 novembre 1996 à Bangui. Il régna de 1966 à 1979. Il prit le pouvoir après un Coup d'Etat et s'autoproclama Empereur sous le nom de Bokassa 1^{er}.

³³ Il prit le pouvoir après un Coup d'Etat et régna 12 ans, de 1981 à 1992.

les prochaines lignes, la majeure partie de la population vit sous le seuil de pauvreté. Le chômage est élevé, l'accès aux services d'éducation et de santé de base n'est pas satisfaisant.

4.5 Santé

Selon un rapport de l'OMS³⁴, la durée de la vie en Centrafrique est de 47,3 ans. La mortalité infantile (0-1 an) est de 173/1 000, tandis que celle juvénile (0-5 ans) est de 220/1 000. La mortalité maternelle est de 580/1 000 naissances en vie. Le taux de malnutrition globale en dessous des 5 ans est estimé à 10%. La prévalence de l'HIV de l'adulte est de 4,8%, tandis que celle de la contraception est de 6,9%. En général, 76% de la population vit dans une distance de plus de 10 km d'une structure sanitaire. Aujourd'hui, suite aux dégâts de la guerre 2 millions des 5 millions environ de Centrafricains ont besoin d'une assistance humanitaire et sanitaire d'urgence. Sur le territoire national on compte 7 régions et 16 préfectures sanitaires qui correspondent aux subdivisions territoriales et administratives. C'est pourquoi les éloignements et la précarité des moyens de communication tels que les routes dégradées, rendent très difficile l'accès aux services de santé. Au niveau des prestations médicales, il y a 669 établissements publics de santé dont 11 hôpitaux centraux dans la capitale Bangui, 5 centres hospitaliers universitaires régionaux, 11 hôpitaux préfectoraux, 235 centres et 330 postes de santé. Parmi le personnel, le nombre des agents est de 3 394. Il y a 137 médecins dans la formation sanitaire dont 10 spécialistes, 203 obstétriques, 61 techniciens supérieurs de santé, 238 infirmiers, 42 techniciens supérieurs de laboratoire. Beaucoup de spécialisations médicales ou chirurgicales ne sont pas représentées. Ce sont tous des chiffres très bas. Et pourtant, paradoxalement, une quinzaine de promotion de médecins et d'infirmiers n'est pas intégrée dans le secteur de la santé dans la Fonction Publique. En outre, la répartition du personnel est très inégale et du coup pas homogène. Par exemple, on compte 1 médecin pour 6 000 habitants dans la capitale contre 100 000 dans les zones rurales. Observons un moment les données des «Médecins sans frontières»³⁵ à l'hôpital urbain régional de Berbérati deuxième ville du pays qui compte 120 000 habitants environ par rapport à Bangui la capitale qui en compte environ 1 million.

Distance à parcourir le plus souvent à pieds ou en moto

A partir des quartiers en ville	Kilomètres	A partir des villages environnants	Kilomètres
Batouri	5	Amada-Gaza	140

³⁴ Cf. Oms, 2015; cf. Coopération française en Rca, 2015.

³⁵ MSF, *Rapport médical hebdomadaire*, Berbérati 2014.

Loumi	5	Nao	120
Sambanda	5	Nassole	60
Diffolo	4	Nandobo	50
Rosine	4	Bania	50
Poto-Poto	3	Zabo	30

Admissions

Admissions	<5 ans		≥5 ans		
	Garçons	Filles	Hommes	Femmes	Total
1 ^{er} trimestre	211	146	30	29	416
2 ^e trimestre	491	397	37	26	951
3 ^e trimestre	496	465	43	41	1045
4 ^e trimestre	372	322	29	99	822
Total	1570	1330	139	195	3234
% (Sexe)	54,1%	45,9%	41,6%	58,4%	100%
% (Age)	89,7%		10,3%		

Morosité

Tendance	Diarrhée	Infections respiratoires	Malaria	Divers	Total
1 ^{er} trimestre	14	24	237	142	417
2 ^e trimestre	0	52	592	307	951
	2	155	451	437	1045
	42	133	417	232	824
	58	364	1697	1118	3237
	1,8%	11,2%	52,4%	34,5%	100%

Décès

Décès	<5 ans		≥5 ans			<48
	Garçons	Filles	Hommes	Femmes	Total	
1 ^{er} trimestre	39	12	1	1	53	100%
2 ^e trimestre	42	44	1	1	88	98%
3 ^e trimestre	33	35	1	2	71	98,6%
4 ^e trimestre	27	21	1	5	262	100%
Taux de mortalité/Age	8,5%	8,5%	3,3%	3,3%		

4.6 Scolarisation

Dans le secteur de l'éducation, 1 enfant centrafricain a seulement 40% de possibilité d'adhérer à l'école primaire et 20% à l'école secondaire. Il y a divers obstacles: immédiats, implicites et profonds³⁶. Le personnel qualifié est insuffisant. La majorité des parents ne donne pas beaucoup d'importance à l'école. Le manque de crédibilité de l'école décourage la population. En général, les filles et d'autres minorités sont marginalisées. Les obstacles proviennent de tant de lacunes. L'engagement du financement du secteur public est parmi les plus faibles. La fonction d'enseignant perd toujours plus de valeur. Cela fait en sorte qu'une démotivation générale s'installe, si bien que la capacité de formation et le niveau de l'enseignement en subit un coup négatif. Avec un revenu très bas, les parents n'arrivent pas à payer les frais d'éducation scolaire des enfants. Ceux qui ont des enfants handicapés ont un complexe d'infériorité et se renferment sur eux-mêmes. Le chômage des jeunes à la fin de leurs cursus est un motif de grand découragement. En plus, il y a une instabilité des programmes scolaires aux réalités économiques. Il manque une vraie coordination des activités du système éducatif et une stratégie globale en matière de post-alphabétisation. Les centres de formations techniques et professionnelles sont rarissimes. Il n'y a pas un programme de sensibilisation et de formation des parents sur la question de l'éducation. La disparité garçons-filles est de 65% pour les garçons et 47% pour les filles. La déperdition au primaire est d'environ 35% et d'environ 27% au secondaire. Les taux de déperditions scolaires des filles au fondamental 1 et fondamental 2 sont supérieurs à ceux des garçons et l'indicateur de parité est d'1 au fondamental 1 et 0,80 au fondamental 2. Les filles issues des zones rurales sont moins scolarisées par rapport à celles qui viennent des villes. Le poids de ces facteurs se fait sentir gravement sur le « ratio » classe-élèves qui est de 1/120. Cette moyenne peut dépasser 1/240 dans certains postes à cause du type de déroulement des leçons dites à «mi-temps», ou bien à «tiers-temps». Le redoublement d'une classe et l'abandon sont fréquents (environ 25% de taux total dont plus de 35% sont des filles).

4.7 Communication

Les moyens de communication ne sont pas nombreux et sont surtout vétustes : une dizaine de quotidiens, une radio publique nationale, une station de télévision publique, une dizaine de stations radio privées. Les usagers de téléphone représentent environ 25%, internet 5%. La liberté d'expression est très limitée. Si le droit à l'information est proclamé par la constitution³⁷, par contre la possibilité de s'informer n'est pas offerte aux

³⁶ Cf. Plan National d'action "Education pour tous 2003-2015".

³⁷ Art.12 const. «Tous les citoyens ont le droit de créer librement des associations, des groupements, des sociétés et des établissements d'utilité publique sous réserve de se conformer aux lois et règlements».

citoyens. On note un antagonisme entre le régime au pouvoir qui cherche à cacher des informations aux citoyens, et certains médias notamment privés qui cherchent à informer vraiment les gens. C'est pourquoi il existe beaucoup d'obstacles. On assiste par exemple, à des couvertures partisans de l'information. Les médias publics répandent des messages de division et de rancœur contre l'opposition. Le comportement de ceux de la presse écrite est tributaire des intérêts financiers. Les journalistes s'associent avec les personnalités politiques qui les soutiennent. En général, les journalistes sont permanemment en danger de mort. Il y a des intimidations et attaques physiques contre eux. Très souvent ils subissent la prison, des pressions et de vrais «muselages». Ils sont arbitrairement arrêtés et traités hors du circuit judiciaire normal. Ils sont humiliés, agressés, torturés, détenus sans procès, condamnés injustement pour diffamation, pour outrage à la magistrature ou pour atteinte à la sureté de l'Etat, à la prison à vie. Les cas d'assassinats ou d'empoisonnement sont nombreux. Ainsi, selon la dernière classification de 2015 sur la liberté de presse, la République Centrafricaine est classée par « Reporters sans Frontières » au 110ème rang sur 180 pays recensés.

Les gouvernements qui se sont succédés depuis l'indépendance

Année	Gouvernement	Chef	Evénement
1946			Boganda député à l'assemblée nationale française
1 ^{er} décembre 1958	1 ^{ère} République	Boganda 1 ^{er} ministre chef de gouvernement	Oubangui Chari devient RCA
29 mars 1959			Assassinat de Boganda
13 août 1960	1 ^{ère} République		Proclamation de l'indépendance
17 novembre 1960		David Dacko président	Election libre
31 décembre 1965		J.-B. Bokassa président	Coup-d'état
11 avril 1969			Tentative de coup-d'état de Banza
04 novembre 1974			Tentative de coup-d'état de Lingupu
03 février 1976			Tentative de coup-d'état
04 décembre 1976	Empire Centrafricain	Empereur Bokassa 1er	Proclamation de l'empire
21 septembre 1979	2 ^è République	David Dacko président	Coup-d'état
1 ^{er} septembre 1981		André Kolingba président	Coup-d'état
03 mars 1982			Tentative de coup-d'état par Patassé
Septembre 1986	3 ^è République	André Kolingba président	Election présidentielle

Art.14 const. «La liberté d'informer, d'exprimer et de répandre ses propres opinions avec la parole, le stylo et l'image, sous réserve du respect des droits d'autrui, est garantie individuellement et collectivement».

22 octobre 1993		Ange-Félix Patassé président	Election présidentielle
	4è République	Patassé président	
Avril-mai 1996			Mutineries de l'armée
Novembre 1996			Mutineries de l'armée
25 mai 2001			Tentative de coup-d'état par Bozizé
25 octobre 200			
25 octobre 2002			Tentative de coup- d'état par Bozizé
15 mars 2003		Bozizé président	Coup-d'état
Juin 2005	5è République	Bozizé président	Election présidentielle
24 mars 2013		Djotodia président	Coup-d'état
23 janvier 2014		Samba Panza président	
15 février 2016	6è République	Faustin-Archange Touadera président	Elections libres et démocratiques

Ce tableau démontre l'instabilité dans laquelle se trouve la République centrafricaine. Cet argument a été celui du livre que Josué Binoua publia en 2005. Dans le chapitre 1^{er} intitulé «l'instabilité à visage découvert», à la lumière de différentes crises à savoir militaires, sociales et politiques, l'auteur énumère près de 20 coups d'état ou tentatives de coup d'état, 7 constitutions et de multiples actes constitutionnels, 20 gouvernements, 450 ministres, une douzaine de grands mouvements de revendications salariales, des dizaines de grandes entreprises vandalisées, des partenaires au développement désengagés, des projets d'assistance abandonnés³⁸. Compte tenu de cette situation, s'installe la peur d'entreprendre quoique ce soit à long terme de crainte que cela n'aboutisse.

5. Les racines institutionnelles de la misère centrafricaine

5.1 La monnaie Fcfa moyen de la mainmise politico-économique française³⁹

La République Centrafricaine se trouve dans la zone «franc» et utilise le franc cfa, dit encore «Franc des Colonies Françaises d'Afrique». La zone «franc» comprend une partie de l'Afrique Centrale et une partie de l'Afrique de l'ouest qui correspondent respectivement à l'AEF et l'AOF. La zone «franc» fut inventée par le Général De Gaulle dans l'intérêt supérieur de la France. Si certains parlent des avantages du franc cfa à savoir le principe de la fixité des parités⁴⁰, ces avantages sont moindres par rapport aux

³⁸ J. Binoua, 2005, 15-16.

³⁹ Cf. N. Agbohrou, 1999, 39-82.

⁴⁰ Ce principe dit que la parité entre le franc cfa et l'ancien franc hier et aujourd'hui avec l'euro est fixe. Cela veut dire que la monnaie franc cfa est stable. Cette immutabilité du taux de change permet aux Africains de

inconvenients majeurs qui s'y trouvent. En effet, cette monnaie perpétue fondamentalement l'appauvrissement et le retard socio-économique des pays africains qui l'utilisent. Aujourd'hui, et de manière quasi fixe, 1 euro vaut 655, 957 fcfa. Depuis son «indépendance» jusqu'aujourd'hui, la RCA subit un système d'appauvrissement continu. Car elle joue un rôle de serviteur servile de fournisseur de matières premières à la puissance coloniale. Cette dernière transforme à son avantage ces matières importées à très bas prix en produits finis et génère de grosses richesses appelées valeurs ajoutées. En plus, la libre convertibilité du franc cfa favorise la fuite des capitaux vers l'Europe et le reste du monde. Dans un discours annuel, le Vice Gouverneur de la BCEAO faisait noter que ce phénomène augmenta d'une part la dette publique extérieure des pays africains et d'autre part favorisa un cumul important des avoirs auprès du système bancaire des pays dits développés. La convention entre la France et l'Afrique de la zone franche stipule que: «Les Etats membres consentent de mettre en commun leurs avoirs extérieurs en fonds de réserves d'échange. Ces réserves feront l'objet d'un dépôt au Trésor français, dans un compte courant dénommé compte d'opérations. Et la banque versera sur le compte d'opérations les disponibilités qu'elle pourra se constituer en dehors de sa zone d'émission»⁴¹ Ainsi, les banques centrales africaines ont l'obligation de déposer dans le Trésor français 65% de la totalité de leurs avoirs et sont autorisés à tenir seulement 35% pour elles. De cette manière, les pays africains, en leur propre défaveur, financent l'économie française: c'est un préjudice financier flagrant car tout cela crée une dégradation de la situation financière des pays africains en général et de la RCA en particulier.

5.2 La «mal gouvernance»⁴²

La corruption pratiquée par les gouvernants est généralisée. Les populations sont obligées de payer des services déjà rémunérés par l'Etat grâce aux taxes que les citoyens ont réglé. Donc, à chaque fois, il faut payer deux fois, et ceci partout, à tous les niveaux: dans les bureaux, aux contrôles routiers, à l'hôpital, lors des concours, dans les commerces et autres. Les fonds de garantie sont utilisés pour d'autres choses. Par conséquent, le pauvre qui doit toucher un dédommagement à la suite d'un accident par exemple repart les mains vides. Et celui qui décide de venir retirer une partie de son épargne entendra dire qu'il n'y a plus d'argent. En plus, avec la démagogie, les dirigeants se maintiennent au pouvoir à travers des élections tronquées. A cause de la corruption,

la zone dite «franche» d'éviter les risques de change non seulement avec la France mais aussi ceux de la zone de l'Union Européenne. En d'autre termes, la garantie française du franc cfa semble apporter des avantages à l'intérieur qu'à l'extérieur du point de vue de la mobilité des capitaux et des possibilités d'investissements.

⁴¹ Article 2 de la constitution de compte d'opérations entre la France et les pays africains de la zone «franc».

⁴²Cf. T. Bangui, 2015, 24.

les investissements publics des secteurs prioritaires sont déviés vers des projets où les enveloppes sont faciles et nombreuses. On perd jusqu'à 25% du PIB total du pays. La dernière réunion de l'Union Africaine dit que la corruption coûte au continent environ 150 milliards de dollars US par an. Ceci est un coup de fouet qui entraîne la perte d'environ 50% des recettes fiscales⁴³, chiffres supérieurs à la dette extérieure d'un pays comme la RCA. C'est bien connu par les populations centrafricaines que les gouvernants qui arrivent au pouvoir deviennent en un éclair de temps milliardaires. Ils ouvrent des comptes colossaux à l'extérieur. Ils envoient leurs enfants et tous les parents en Europe et aux USA. Ils vivent exagérément au-dessus du niveau de vie de leur pays. Ils possèdent des parcs automobiles de dernière génération. Ils gèrent l'Etat comme si c'était leur propriété privée. Jusque là, à l'exception de Boganda, pratiquement tous les gouvernants centrafricains ont brillé par la « mal gouvernance » et les exemples sont multiples: Bokassa a dilapidé des dame-jeannes de diamants centrafricains à l'ancien Président français Giscard d'Estaing comme dons personnels. Le Président Patassé s'est accaparé de l'exploitation de diamants et de l'exportation du bois en créant ses propres sociétés. Successivement, il a signé des contrats en violation du permis minier centrafricain avec des sociétés américaines pour le pétrole et avec des sociétés françaises pour l'uranium. Le Président Bozizé a confisqué des diamants aux privées et s'est allié aux étrangers Sud Africains, Libanais et Chinois avant d'être chassé du pouvoir. Parmi ses multiples abus, on peut citer l'octroi en 2010, du passeport centrafricain à madame Alma Shalabayeva, épouse du dissident Casaque Mukhtar Albyazov⁴⁴. L'autoproclamé Président Ndjotodia a envahi le pays avec des mercenaires extrémistes islamistes Soudanais et Tchadiens qui ont pris possession de toutes les zones de diamants et d'or. La Présidente de l'Etat de transition Catherine Samba Panza n'a pas encore donné d'explication convaincante de la disparition d'une partie des 10 millions de dollars US offerts par l'Angola, pareil en ce qui concerne les fonds de 200 milliards US donnés par les USA pour la reconstruction de la RCA, fonds qui se sont volatilisés au passage au Cameroun sans jamais laisser de traces. Si les faits s'avèrent réels, cela nous démontre comment de façon flagrante règne l'impunité.

Considérant tout ce qui précède, en fin de compte nous nous retrouvons dans un pays sans Etat. La chose pire encore est la guerre d'intérêt entre la France et la Chine qui s'effectue à travers les gens manipulées, créant des désolations sans précédent. C'est face à cette situation que notre compatriote Augustin Jérémie Doui-Wawaye s'interrogeait dans son livre paru il ya un an. En focalisant ses inquiétudes sur l'absence de droit, il décrit la RCA comme un pays où «le droit à la vie est systématiquement violé, l'intégrité physique piétinée, la propriété privée pillée, le viol pratiqué, les enfants

⁴³ <http://jeuneafrique.us2.list-manage.com>.

⁴⁴ Il y a trois ans, ce fut à la une durant tout l'été. Le gouvernement centrafricain fit don de ce passeport à la madame Alma en échange des rapports d'affaires personnelles que son mari Albyazov entretenait avec Bangui.

enrôlés, les villages incendiés, les biens publics détruits»⁴⁵. Face aux effroyables désolations, la tentation est grande soit de s'installer dans un pessimisme récurrent, soit de se demander comme Moussa Konate si l'Afrique ne serait-elle pas maudite par hasard⁴⁶. Cependant loin de se résigner, il faut décrypter les causes de cette situation déplorable et trouver les issues pour en sortir. Dans les lignes qui vont suivre, nous essaierons de cibler des changements impératifs qui sont fondamentalement incontournables.

6. Pour un rééquilibrage politico-économique

6.1 Mettre fin à la politique de la «Françafrique»

Nonobstant l'indépendance acquise sur le papier, la RCA est toujours sous l'ombre de l'ancienne puissance coloniale. Dans cette optique, Patrice Gourdin a défini la RCA comme un «Etat prototype de la Françafrique»⁴⁷ parce qu'elle subit encore l'actualisation de ce système qui consiste en un ensemble de relations personnelles et dispositifs politiques, économiques et militaires qui lient la France à ses «anciennes colonies africaines». En effet, élaborée par le Général De Gaulle, à travers Jacques Foccart, cette politique vise à préserver les intérêts de la France dans son «ancien champ colonial». Sa caractéristique est le soutien des dictateurs africains, tolérant les coups d'état et assassinats politiques au détriment des populations. Pour un équilibre politico-économique, ce genre de gestion devrait disparaître, de même certaines lois coloniales qui disposent tout unilatéralement en faveur de la France. Par exemple, comment comprendre qu'on puisse instituer qu'en creusant jusqu'à une certaine profondeur, un mètre environ, tout ce qui s'y trouve appartient à la République Centrafricaine tandis qu'au-delà d'un mètre en profondeur tout est propriété française? Quand nous savons que les gisements des ressources du sous-sol se trouvent à une certaine profondeur, alors on comprend comment la RCA est dépossédée de ses propres richesses. Quelle injustice?

6.2 Pour une monnaie africaine

La souveraineté d'un Etat s'observe dans la parfaite maîtrise de la gestion de sa propre monnaie. En d'autres termes, une monnaie représente l'ensemble de tout un peuple souverain qui est l'unique à en attribuer une valeur déterminée. C'est pourquoi, puisque la parité du franc cfa est décidée sans le consentement des pays africains concernés, ceux-ci ne devraient plus continuer à confier la gestion de leur monnaie dans de mains extérieures ou à des conquérants. C'est dans cette optique que Nicolas

⁴⁵ Extrait du résumé du livre d'A.J. DOUI-WAWAYE, 2015.

⁴⁶ Cf. M. Traore, 2010.

⁴⁷ P. Gourdin, 2013, 16.

Agbohohou défend la création d'une monnaie africaine⁴⁸, laquelle selon lui sera porteuse du réveil de la conscience critique noire. Car elle traduira dans les faits la révolution culturelle africaine qui doit porter les Noirs à mettre fin à la soumission et servitude dégradantes. En fait, la création de cette monnaie marquera la rupture totale avec le passé colonial et avec le néocolonialisme multiforme qui continue à appauvrir et mettre quotidiennement le continent noir dans le deuil. Ce sera le signe visible de la remise en jeu de l'ordre monétaire, économique, social et politique établi à l'échelle internationale contre l'Afrique. Favorisées par l'utilisation de l'unique monnaie, les compétences africaines jugées excédantes ou sous employées dans certains pays membres pourront être employées de façon optimale dans d'autres pays déficitaires en main-d'œuvre africaine qualifiée.

6.3 Coopération afro-africaine

Afin de résister à l'impact politico-économique de la globalisation, les pays du Sud doivent être solidaires. Il y a trois ans, la République Centrafricaine a entretenu d'importants rapports au niveau militaire avec l'Afrique du Sud. Les gardes personnelles du Président Bozizé étaient exclusivement des Sud Africains. Le secteur de diamants et d'or leur était également confié. Ils ont apporté des matériels modernes dans les chantiers: par exemple les chargeurs, pelleteuses et les équipements sous-marins qui ont révolutionné le travail artisanal pratiqué auparavant. D'autres exemples, avec le Royaume du Maroc. Les relations sont basées au niveau bancaire avec les 27 ans de la fondation de la banque populaire maroco-centrafricaine. Petites et moyennes entreprises ont essayé de se développer grâce aux crédits accordés par la banque bien qu'elles soient toutes tombées en faillite. Néanmoins, grâce aux prêts de la banque, quelques fonctionnaires ont réussi à se construire une ou deux maisons en plus et qui sont aujourd'hui en location. Ce qui signifie pour ces derniers des entrées sûres et stables. Il y a quatre ans de cela, le Maroc a financé la colossale restructuration de l'hôpital général universitaire de Bangui en fournissant en même temps l'achat des fournitures neuves et modernes.

6.4 Avec l'Inde et la Chine

En 2011, l'ancien Président Bozizé avait signé deux importants contrats avec l'Inde. Le premier concernait la construction de la société indienne « Jaguar », d'une cimenterie dans le village Nzila à 11 km à la sortie Sud de la capitale Bangui. C'est ainsi que naissait la SOCACIM. Jusqu'à cette date, la République Centrafricaine importait le ciment soit du

⁴⁸ Cf. N. Agbohohou, 1999, 148-185.

Congo Démocratique soit du Cameroun à 11 000 fcfa (environ 20 euro) le sac de 50 kg. La SOCACIM qui prévoyait une capacité de production de 400 tonnes par jour devait changer radicalement le mode de construire les maisons des Centrafricains. Malheureusement durant le coup d'état de 2013, après avoir abattu l'un des dirigeants de l'usine, les militaires Français assiégèrent le chantier qui s'interrompt jusqu'aujourd'hui. Le deuxième contrat avec l'Inde concernait le secteur des transports. Il s'agissait de la société SONATU qui naquit avec un capital de 480 millions de fcfa. 100 bus de fabrication indienne «A. Mazda» devaient assurer les transports urbains et interurbains. En effet, l'apparition de la SONATU fut un réel coup d'oxygène pour les innombrables problèmes de transports que connaissent les Centrafricains. Hélas, il a suffi seulement quelques mois pour que 68 bus sur 100 tombent en panne par négligence. Et aussitôt, 2,5 milliards de fca de déficit entraînèrent l'arrêt définitif de la société.

Avec la Chine, la RCA entretient de bons rapports bilatéraux. La Chine est protagoniste de beaucoup de réalisations en Centrafrique. Au niveau de la santé, deux hôpitaux ont été construits et équipés: l'hôpital de l'amitié et l'hôpital « Elisabeth Domitien ». Des médecins chinois exercent à Bangui et la mission médicale chinoise fonctionne très bien. La construction de la centrale hydraulique de Boali 3 dirigée par les Chinois reste encore à achever. Les récents travaux de bitumage du tronçon Bouar Garaboulai au Cameroun ont été portés à terme par les Chinois. Ils ont également construit le stade 20 000 places qui a servi de lieu de célébration de la messe lors du dernier voyage du Pape François en Centrafrique. A quelques kilomètres de la capitale Bangui, il y a un groupe de Chinois qui tient une ferme agricole associée à une école de formation professionnelle. D'autres projets dans le secteur de l'énergie solaire et de construction des ponts sont en vue. Le contrat que le Président Bozizé avait signé avec la Chine pour l'exploitation du pétrole a attiré les désappointements de la France. Conséquence: il fut chassé du pouvoir et le premier acte au matin du coup d'état fut l'annulation du dit contrat. Néanmoins, en 2012, le flux commercial entre la Chine et l'Afrique avait atteint le seuil de 163,3 milliards de dollars US en faisant de la Chine le premier partenaire commercial de l'Afrique avec un taux d'investissements directs d'environ 14,7 milliards de dollars US et plus de 2 000 entreprises chinoises.

Conclusion

Le thème que nous venons de traiter est d'actualité. L'impact politico-économique de la globalisation est une réalité mondiale. Parallèlement aux avantages de bien-être, les inconvénients de la globalisation sont vastes. La chronique décrit jour après jour comment les mécanismes politico-économique favorisent les riches qui deviennent toujours plus riches alors que les pauvres toujours plus pauvres. Ce constat est confirmé

par le dernier rapport de l'Oxfam⁴⁹ publié à la veille du 46ème forum économique mondial tenu du 20 au 23 janvier 2016 à Davos en Suisse⁵⁰. En effet, le rapport souligne qu'au niveau mondial 62 super-riches possèdent la même richesse de la moitié de la population plus pauvre. Dans les derniers 24 ans environ, 46% de l'accroissement total du revenu mondial est allé au 10% des plus riches. Pratiquement, aujourd'hui 1% de la population mondiale possède plus du restant des 99%. En d'autres termes, le revenu moyen annuel de 10% plus pauvre de la population mondiale s'est accru de moins de 3 dollars US par an: c'est-à-dire moins d'1 centime par jour. Et pourtant, si l'inégalité n'avait pas augmenté à l'intérieur des pays entre 1990 et 2010, 200 millions de personnes en plus seraient sorties définitivement de l'extrême pauvreté⁵¹. Quant à ce qui concerne la faim, selon une étude du «*Global food losses and food waste*» (Pertes et gaspillage alimentaire au niveau mondial) 1,3 milliards de tonnes de nourriture produit chaque année est gaspillé alors qu'1 million environ de personnes meurt de faim⁵². C'est un véritable scandale auquel s'ajoutent les dernières nouvelles concernant les paradis fiscaux du «Panama Papers» dont certains chefs d'Etat africains et personnalités occidentales, arabes et asiatiques se permettent des comptes offshore. L'Italie où nous vivons actuellement n'est pas exempte de cette situation. Les données de distribution nationale de la richesse en 2015 démontrent comment 1% des plus riches des Italiens possède 23,4% de la richesse nationale nette. Ce chiffre, en valeur absolue, est égal à 39 fois la richesse des 20% des plus pauvres. Et en attendant, plusieurs noms italiens figurent également dans les spectaculaires scandales de «Panama Papers».

Cette flagrante injustice que nous constatons au niveau mondial, aussi dans les pays dits «développés» comme l'Italie, est ressentie de manière plus dramatique encore dans les pays tels que la République Centrafricaine dits justement «pays sous développés». Nonobstant les innombrables richesses du sous-sol, la misère est indescriptible. En effet, on se demande comment un pays aussi vaste (623 000 km²) le double de l'Italie (331 000 km²), avec peu d'habitants, moins de 6 millions par rapport à l'Italie qui en a 62, comment un pays qui, possédant de l'or du diamant, du pétrole, de l'uranium, du cobalt, du café, du cacao, du coton, du tabac, du bois et d'autres gisements non découverts; un pays où la terre est très fertile, où il y a de l'eau en abondance, la faune diversifiée, l'air propre, comment un pays de ce genre puisse se trouver parmi les derniers de la planète? Il y a de quoi parler de malédiction⁵³? Et pourtant il suffirait de peu pour offrir le minimum à tous afin que la RCA devienne «la Suisse d'Afrique». Hélas! La mauvaise politique étrangère de la France et la succession des gouvernants corrompus

⁴⁹ Il s'agit de la confédération internationale dans le monde, spécialisée dans l'aide humanitaire et projets de développement, composée de 17 organisations de 90 pays divers.

⁵⁰ Cf. www.unric.org/davos 2016- rencontre-annuelle-économique-mondiale.

⁵¹ www.euronews.com/forum-economique-mondial, 2016.

⁵² Cf. Rapport annuel de la Fao, 2015.

⁵³ S'interrogeant sur la situation de l'Afrique noire en générale, Moussa Konate donna comme titre de son livre *L'Afrique noire est-elle maudite*, 2010.

et opportunistes empêchent ce «chanceux» pays et ses populations de profiter de toutes les diverses potentialités qui s’y trouvent. Finalement, il est temps d’abolir les anciennes lois injustes de la colonisation encore en acte aujourd’hui. Il est temps que la France cesse de perpétuer son impérialisme par le biais d’intermédiaires en tenant en otage tout un pays entier et des populations entières, en soutenant des groupes rebelles qui viennent déstabiliser des régimes en place apportant des guerres d’intérêt internes comme nous l’avons connu ces dernières années. Il est temps que la France cesse de soutenir mordicus des gouvernants locaux tyrans qui exploitent le pays et la masse sans avoir la moindre sensibilité de la conscience du bien commun. C’est donc le moment de passer de la globalisation actuelle du profit abusif et de l’exploitation de l’homme par l’homme, à la globalisation de la juste distribution des biens. De cette façon, on répondrait aux exigences des fondements des droits universels de l’homme, lesquels droits stipulent que tout homme a le droit de vivre⁵⁴, et de vivre décemment. Car s’il en est ainsi, pourquoi le Centrafricain de la masse ferait-il exception pour ne pas y avoir droit? En plus, malgré ses misères, la RCA possède l’une des populations les plus jeunes au monde, avec des taux de fécondité, de natalité et de croissance positivement surprenants. Si bien que considérant ces données, elle constitue, malgré tout, l’un des pays du futur. Dans le tableau ci-dessous, la comparaison de quelques données statistiques de la RCA confrontées à celles de la France et de l’Italie nous fera comprendre davantage cette affirmation.

Année 2015	France	Centrafrique	Italie
Superficie	547,030 km ²	623.000 km²	301.230 km ²
Population	66,563 millions	5,391.539 million	61,855.120 millions
Moins de 15 ans	18,6%	40,6%	13,73%
Taux de fécondité	2,08%	4,41%	1,43%
Taux de natalité	12,38%	35,08%	8,74%
Taux de croissance	0,32%	2,13	-0,14%

De par sa si vaste superficie, la faible population de la RCA peut être contenue dans une ville de la France ou de l’Italie. Pendant qu’en Italie ou en France la population ne cesse de vieillir, en RCA au contraire presque la moitié de la population ne renferme que des jeunes. La fécondité étant en hausse, le pays enregistre plus de trois fois plus de naissance que dans les pays dits «développés». A la grande surprise de tous, malgré la guerre, la RCA dite « sous développée » connaît une croissance un peu plus de deux fois plus haute qu’en France ou en Italie dites «développées». Alors, là où il y a de l’espace à volonté, là où la terre est suffisamment irriguée et naturellement bonne (pas besoin d’engrais), là où la faune est merveilleusement diversifiée, là où on dort sur des mines

⁵⁴ Cf. art.3 Déclaration universelle des droits de l’homme: «Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne».

incalculables de matières premières, et là où on est si peu nombreux, finalement qu'est-ce qui manque au peuple centrafricain pour vivre paisiblement heureux? C'est l'impératif de la juste distribution des biens qui s'impose à ce pays. Et cela n'advient qu'à deux conditions sine qua non: 1) Si et seulement si les orientations politico économiques de l'ancienne puissance coloniale (la France) auront radicalement changé; 2) Si et seulement si la mentalité des propres gouvernants centrafricains aura fondamentalement changé et que la prise de conscience et l'engouement pour la construction de la recherche du bien commun auront pris le dessus. Ce sera seulement de cette manière que la RCA pourra jouir un jour d'un bien être réel, et pourquoi pas redevenir comme dans le passé une terre d'accueil et d'attraction pour les autres nations surtout dans le contexte actuel de la crise migratoire mondiale. Les dernières élections présidentielles de février 2016 qui ont porté démocratiquement et librement au pouvoir «l'outsider» Faustin Archange Touadera viennent raviver de plus belles ces lueurs d'espoir. Et le peuple tout entier attend ardemment percevoir des signes tangibles de changements. Sera-t-il satisfait ou déçu? L'histoire nous en dira davantage.

BIBLIOGRAPHIE

AGBOHOU Nicolas, 1999, *Le franc cfa et l'euro contre l'Afrique. Pour une monnaie africaine et la coopération Sud-Sud*, Solidarité mondiale, Paris.

BANGUI Thierry, 2015, *La mal gouvernance en Afrique Centrale. Malédiction des ressources naturelles ou déficit de leadership*, L'Harmattan, Paris.

BELLOCCHIO, Daniele, 2015. «Si Européens et Chinois financent la guerre civile en République Centrafricaine». In *Il Giornale.it*. 17 juillet.

BINOUA Josué, 2005, *Centrafrique: l'instabilité permanente*, L'Harmattan, Paris.

BONDA André, 2009, *Problématique du crédit au secteur privé face au défi de la croissance économique en Centrafrique (Maîtrise en sciences économiques)*, Université de Bangui.

COOPERATION FRANÇAISE EN CENTRAFRIQUE, 2015, *Le secteur de la santé en RCA*.

COQUERY-VIDRITCH Catherine, 2001, «Le temps des colonies». In *Les collections de l'Histoire*, n°11 avril.

DIKI-KIDIRI Marcel, 1998, *Dictionnaire orthographique du sangö*, Bangui-Londres.

DOUI-WAWAYE Augustin Jérémie, 2015, *L'insécurité en République Centrafricaine. Quel rôle pour le droit international*, l'Harmattan, Paris.

DOYARI-DOGOMBE Célestin, 2012, *L'Oubangui-Chari et son Evangélisation. Dans le contexte de la politique coloniale française en Afrique centrale (1889-1960)*, l'Harmattan, Paris.

FILAKOTA Richard, 2009, *Le renouveau islamique en Afrique noire: l'exemple de la Centrafrique*, L'Harmattan, Paris.

GIDE André, 1977, *Voyage au Congo. Carnet de voyage*, Editions Gallimard, Paris.

GOURDIN Patrice, 2013, «République Centrafricaine: géopolitique d'un pays oublié». In *La revue géopolitique*, octobre.

HARI, Joham, 2007, *Centrafrique: une guerre française oubliée*, in : *The Independent*, 5 octobre.

KONATE Moussa, 2010, *L'Afrique noire est-elle maudite*, Editions Fayard, Paris.

M'BOKOLO Elikia, 1981, *Noirs et Blancs en Afrique Equatoriale. Les sociétés côtières et la pénétration française (1820-1874)*, Edition de l'EHESS, Paris.

MANTOT Pierre, 2007, *Matsoua et le mouvement d'éveil de la conscience noire*, L'Harmattan, Paris.

MOUSSA Traore, 2010, *L'Afrique noire est-elle maudite*, Editions Fayard, Paris.

OMS, 2015, *Plan opérationnel de réponses urgentes en RCA*, Bangui.

SAULNIER Pierre, 1997, *Le Centrafrique. Entre mythe et réalité*, L'Harmattan Paris.

SIMITI Bernard, 2014, *Dar-el-Kouti, empire oubanguien de Senoussi (1890-1911)*, L'Harmattan Congo, Paris Brazzaville.

SIMITI Bernard, 2013, *De l'Oubangui-Chari à la République Centrafricaine indépendante*, L'Harmattan, Paris.

TRIAUD Jean Louis, 2013, «*Les racines esclavagistes de l'histoire Centrafricaine*». In *Tribune* du 21 décembre.

VIDAL Pierre, KALCK Pierre, 1970, *L'Histoire de la République Centrafricaine. Des origines préhistoriques à nos yeux*, 2 tomes, «Ateliers Lilles», Paris.

ZOCTIZUM Yarisse, 1983, *Histoire de la Centrafrique (1879-1979)* 2 tomes, L'Harmattan, Paris.

SITOGRAFIE

[www.ecobank](http://www.ecobank.com), centrafrrique, Rapport annuel 2011

www.cemac.net

www.euronews.com/forum-economico-mondiale

[www.unric.org/davos 2016-rencontre annuelle-economico-mondiale](http://www.unric.org/davos-2016-rencontre-annuelle-economico-mondiale)

[www.africa-on web.com/economie/ceac](http://www.africa-onweb.com/economie/ceac)

www.africa-union.org

SIGLES ET ABREVIATIONS

AEF: Afrique Equatoriale Française

BEAC: Banque des Etats d’Afrique Centrale

BCEAO: Banque Centrale des Etats d’Afrique de l’Ouest

BSIC: Banque Sahélo saharienne pour l’Investissement et le Commerce

CEEAC: Communauté Economique des Etats de l’Afrique Centrale

CEMAC: Communauté Economique et Monétaire de l’Afrique Centrale

COBAC: Commission Bancaire d’Afrique Centrale

ECOBANK: Banque Economique

MESAN: Mouvement pour l’Evolution Sociale de l’Afrique Noire

MFC: Messagerie Fluviale du Congo

MPR: Mouvement Populaire Républicaine

OMS: Organisation Mondiale de la Santé

ONG: Organisation Non Gouvernementale

OUA: Organisation de l’Unité Africaine

RCA: République Centrafricaine/Centrafrrique

SEFCA: Société d’Exploitation de la Forêt Centrafricaine

SOCACIM: Société Centrafricaine du Ciment

SOFIACREDIT: Société Financière Africaine du Crédit

SONATU: Société Nationale des Transports Urbains

UA: Union Africaine

UDEAC: Union Douanière Economique de l'Afrique Centrale

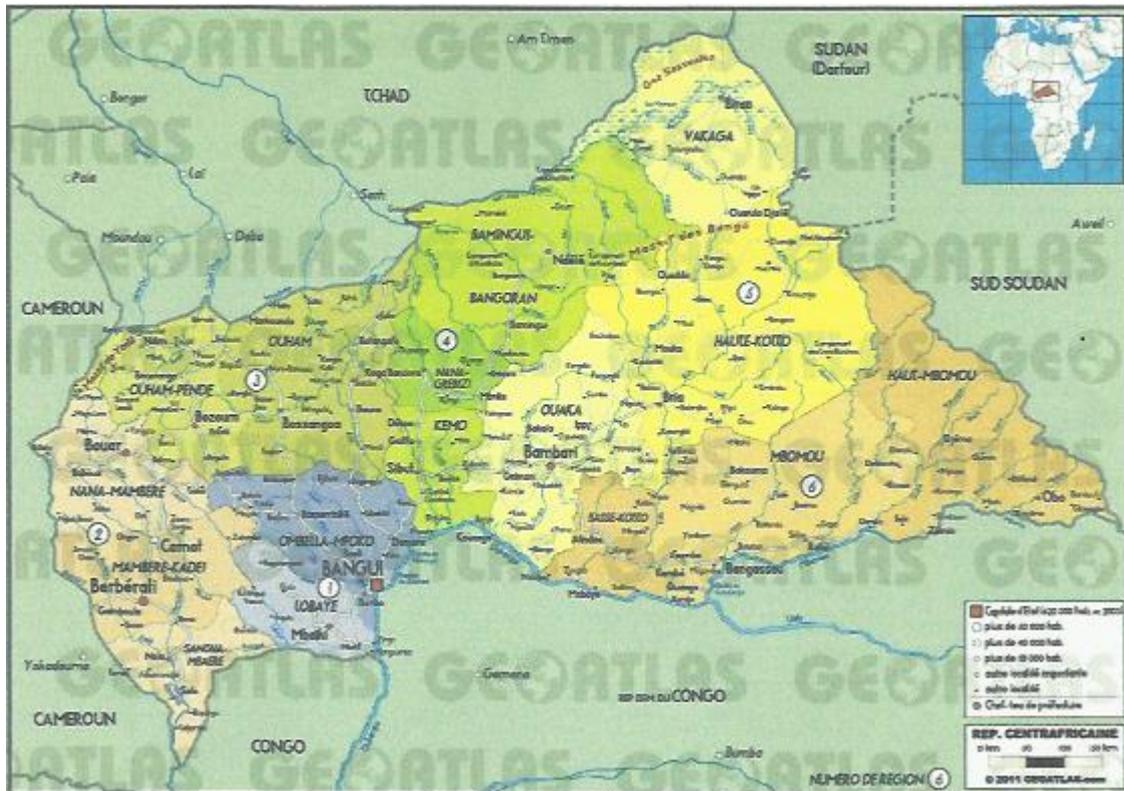
UMAC: Union Monétaire de l'Afrique Centrale

CARTES

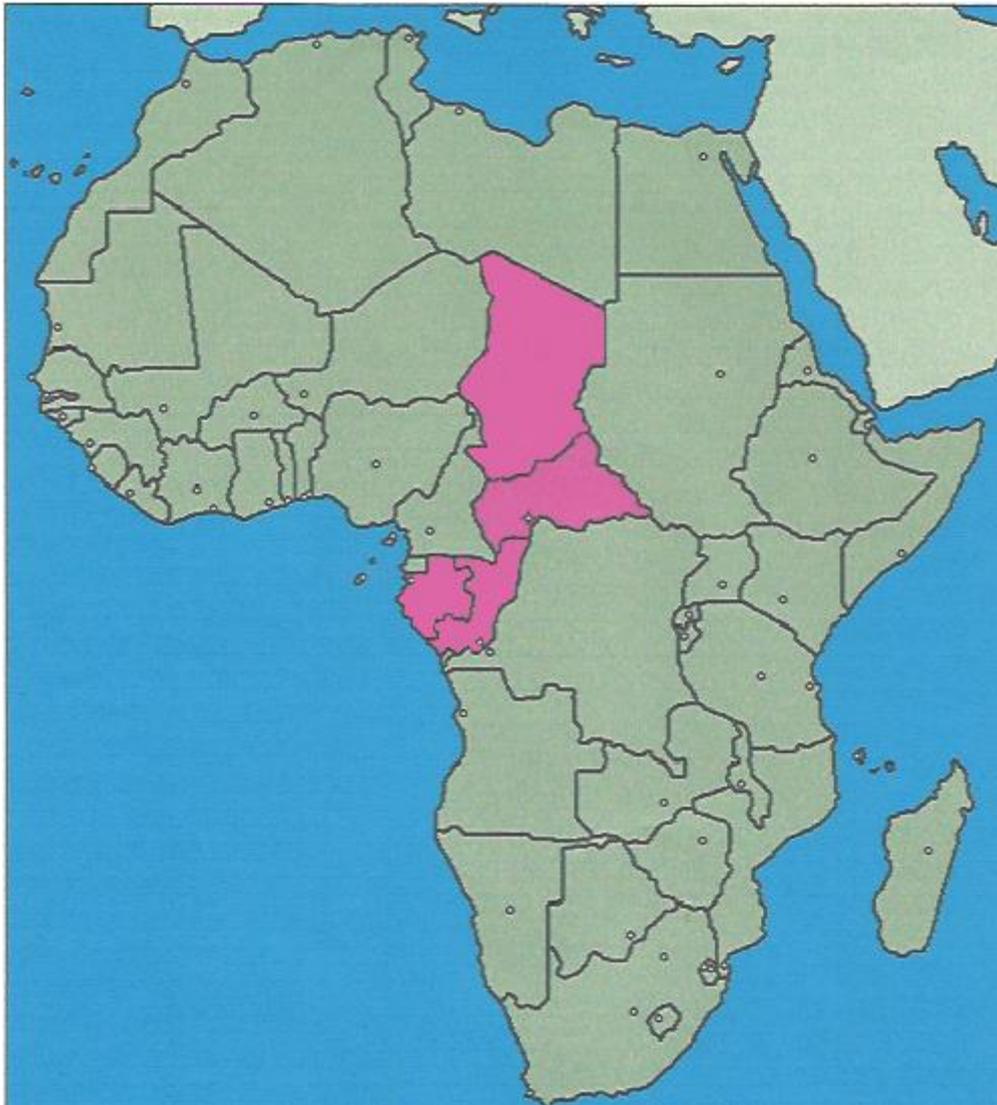
La position stratégique de la République Centrafricaine



La République Centrafricaine et les pays limitrophes



L'ancienne carte des pays de l'Afrique Equatoriale française en 1910



DEMOCRAZIA, EUROPA, POPULISMO. RIFLESSIONI A PARTIRE DA *CIÒ CHE RESTA DELLA DEMOCRAZIA* DI GEMINELLO PRETEROSSÌ

MATTEO SANTARELLI*

Il volume di Geminello Preterossi *Ciò che resta della democrazia* è complesso e problematico, sebbene non aporetico. È un testo equilibrato e dialogico, nonostante il posizionamento teorico e politico dell'autore, sul quale ci soffermeremo nelle pagine successive, appaia evidentemente sin dalle prime pagine. È il libro di un pensatore che non recide totalmente i legami con la tradizione cui appartiene – i due autori principali di riferimento sembrano essere Carl Schmitt e Antonio Gramsci –, tentando piuttosto di rinnovarla di fronte alle questioni poste dal presente.

Il problema fondamentale con il quale Preterossi si confronta è quello della crisi della democrazia. Cosa rimane del «progetto democratico» – per dirla con il titolo del volume di Roberto Frega in corso di pubblicazione – nell'epoca della tecnocrazia, dello strapotere finanziario, del ritorno dell'estremismo politico di destra e delle pulsioni autarchiche? La posizione dell'autore in merito è drastica, ma non disperata. Preterossi sostiene che una volta comprese le cause di questa crisi, è possibile intervenire nel contesto contemporaneo al fine di porre argine a una deriva dai potenziali esiti autoritari.

In questo contributo critico non si farà riferimento esclusivo al testo di Preterossi. Pur rappresentando il centro dell'analisi, *Ciò che resta della democrazia* verrà discusso tenendo in conto del dibattito che ha coinvolto l'autore, Vincenzo Di Nuoscio, Flavia Monceri e Lorenzo Scillitani durante la presentazione del volume presso l'Università del Molise. Una discussione che per ovvi motivi di tempo non ha coperto l'intero arco tematico toccato dal volume, concentrandosi sugli aspetti più cogenti e più rilevanti nel quadro politico attuale. Nella parte finale, verrà sottolineato un punto ulteriore, che assume nei nostri giorni un'importanza sempre più pressante: il problema del rapporto tra populismo e democrazia.

* Matteo Santarelli, Dottorando in Innovazione e Gestione delle Risorse Pubbliche presso l'Università del Molise, curriculum di Scienze sociali, politiche e della comunicazione. Email: matteosantarelli1985@gmail.com

Salvare il politico per salvare la democrazia

Come notato da Scillitani, il concetto di democrazia è attualmente sottoposto a una fortissima tensione. Nei decenni scorsi la critica del sistema democratico rappresentava agli occhi dei cittadini una sorta di esercizio teorico controintuitivo e minoritario, lontano e astratto rispetto a una fiducia di fondo che pareva essere inscalfibile. Oggi le cose sono radicalmente cambiate. La demotivazione delle speranze che la modernità ha riposto nella democrazia, per dirla ancora con Scillitani, è all'origine di un atteggiamento di rabbia, delusione e a tratti d'indignazione nei confronti di quel sistema che pareva essere l'orizzonte ineludibile dell'umanità.

Nell'argomentare le sue tesi nel corso del dibattito, l'autore ha integrato i passaggi chiave del volume con una ricostruzione introduttiva di carattere storico. La crisi della democrazia, afferma Preterossi parafrasando il giurista tedesco Ernst-Wolfgang Böckenförde, consiste nel fatto che lo stato democratico vive di presupposti che apparentemente non è più in grado di garantire. Due di questi presupposti sono lo stato sociale e la redistribuzione delle ricchezze. È fondamentale sottolineare come l'incapacità denunciata da Preterossi non sia di natura logica o strutturale. Non è la democrazia in sé che non riesce a garantire le condizioni della propria esistenza, quanto piuttosto una certa forma di democrazia neoliberale che si è imposta negli ultimi decenni. Negli anni post seconda guerra mondiale, le democrazie sociali dell'occidente costruirono un imponente sistema di welfare state, che rese possibile una vita dignitosa e l'opportunità di ascesa sociale per milioni di persone sino ad allora condannate alla miseria. Questa declinazione sociale della democrazia fu incitata da due spinte: quella dei movimenti e dei conflitti sociali, e quella strategica che mirava ad indebolire il fascino di redenzione rivoluzionaria esercitato dal blocco sovietico. Attraverso il *welfare state*, le democrazie liberali puntarono a dimostrare che si poteva avere sia libertà che uguaglianza allo stesso tempo, senza dover sacrificare le esigenze libertarie al conformismo autoritario e omologante delle società comuniste.

Il compromesso tra capitalismo e democrazie resse per alcuni decenni, ma finì per implodere con la scomparsa della grande minaccia sovietica. Poiché «non c'era più alternativa» – il riferimento a Margaret Thatcher non è casuale – , veniva anche meno il bisogno di offrire argomenti materiali sulla supremazia delle democrazie liberali. La democrazia divenne l'unico orizzonte possibile. Ma venuta meno l'esigenza di combattere il mito comunista ormai crollato, tutte le conquiste sociali faticosamente conquistate nei decenni cominciarono a essere messe in discussione.

Nel corso degli anni, il compromesso tra capitalismo e democrazia finisce così per rompersi: la seconda diventa terra di conquista per poteri economici ormai incontrollabili. Il conflitto sociale viene edulcorato, se non implicitamente bandito, attraverso i processi di spolticizzazione anticipati da Carl Schmitt. Il conflitto politico sui fini lascia spazio al«dominio» di un mezzo scopo a se stesso, che si pone come completamente «neutro»

(72). Ogni conflitto tra valori, idee e interessi va sottoposto al quadro indiscutibile di riferimento della tecnocrazia neoliberale, che trasforma i fini politici ed economici di una parte in una realtà naturale, oggettiva, insindacabile, non neutrale ma neutralizzata e neutralizzante.

Tornare allo stato per salvare la democrazia?

Senza più stato sociale, la democrazia risulta incapace di mantenere le sue promesse universalistiche ed emancipatrici; senza conflitto, la democrazia perde il suo nucleo politico. Da qui la domanda: in che modo è possibile ricostruire il fondamento politico-conflittuale e solidale della democrazia? Il che equivale a chiedersi: com'è possibile salvare la democrazia?

La risposta di Preterossi chiama in causa un'ulteriore domanda, forse la più impegnativa dell'intero volume: le condizioni che rendono possibile la democrazia sono possibili al di fuori dello stato? E' possibile che delle forme di governo e di amministrazione di carattere sovranazionale rendano possibile l'organizzazione dello stato sociale e l'esercizio del «politico»? Secondo l'autore, no, ed è questo il punto di partenza della sua critica all'Europa.

La prima tesi sostenuta da Preterossi è oramai tanto diffusa da essere diventata quasi senso comune, almeno in alcuni stati europei. L'Unione Europea è un sogno che si è rapidamente trasformato in incubo. Invece di rappresentare un'unione di solidarietà capace di superare gli egoismi nazionali e i loro effetti perversi e devastanti, l'Europa è diventata un soggetto amministrativo tecnocratico, totalmente refrattario alle istanze di cambiamento provenienti dal basso. Questa neutralizzazione, tuttavia, è ben lontana dall'essere neutrale. Secondo Preterossi l'attuale assetto della UE favorisce in modo chiaro ed evidente la Germania e i suoi paesi satelliti, determinando i caratteri di un'«Europa tedesca», per dirla con Ulrich Beck (33). Tutto ciò avviene attraverso quello che, da una prospettiva foucaultiana, potremmo definire «uso strategico della legge». Le famose regole europee, infatti, vengono talvolta realizzate con rigore inflessibile, per poi venire in altre occasioni evase con estrema nonchalance – vedi il famoso limite al surplus commerciale, puntualmente sfiorato dalla Germania. Gli stati vengono continuamente ricondotti alla proprie responsabilità politiche nei confronti del proprio elettorato e allo stesso tempo la realizzabilità dei diversi programmi politici è fortemente vincolata alle regole di Bruxelles.

In queste condizioni, afferma Preterossi, le democrazie nazionali europee vengono svuotate di senso e significato. Sotto i colpi d'accetta dell'austerità, il welfare state diventa un miraggio, soprattutto nei paesi meridionali, mentre invece rimane una solida realtà in terra tedesca. La presunta solidarietà europea viene dunque accantonata, in favore del modello dello «stato sociale in un paese solo» (33). Allo stesso tempo, attraverso la

neutralizzazione prodotta dal discorso tecnocratico e dal paradigma dell'austerità, il conflitto politico, e quindi secondo Preterossi il nucleo politico della democrazia, viene disinnescato. O ancora peggio, viene pre-incanalato nelle forme di conflitto violente e reazionarie dei cosiddetti populismi di destra. Sono questi i motivi per i quali secondo Preterossi l'Unione Europea ha tradito le proprie promesse, minando la possibilità stessa della democrazia nei paesi che più soffrono il regime dell'austerità e l'indiscutibilità delle regole tecnocratiche.

A prima vista, questa critica non sembra riguardare l'Europa in se stessa, quanto piuttosto l'attuale conformazione dell'unione europea. Un'altra UE – fondata su sistemi di *welfare* e solidarietà transnazionali, e in cui il conflitto politico tra i fini trovasse finalmente diritto di cittadinanza – sarebbe compatibile con il progetto democratico, potendone addirittura rappresentare un'estensione e un riadeguamento rispetto alle sfide contemporanee.

Ma questa speranza – e qui viene il secondo punto di Preterossi – è probabilmente irrealistica. Poiché una simile proposta di rinnovamento delle istituzioni europee verrebbe probabilmente respinta dai difensori dell'attuale assetto, diventa necessario ritornare a pensare in termini di stati – in questo senso, il riferimento al volume del sociologo tedesco Wolfgang Streeck *Gekaufte Zeit* è esplicito. Poiché le condizioni che rendono possibile la democrazia sono a loro volta possibili soltanto all'interno di una forma statale, e poiché è molto improbabile che l'Unione Europea assuma la forma di un enorme stato federale, con tutto ciò che ne consegue a livello di redistribuzione della ricchezza tra stati forti e stati deboli, diventa necessario cominciare a pensare a un qualche ritorno agli stati nazionali. Potrebbe questa essere l'ultima spiaggia per le democrazie occidentali, strette tra la neutralizzazione non neutrale dell'attuale assetto europeo e le spinte dei movimenti europei di estrema destra, che minacciano paradossalmente i sistemi democratici ergendosi a ultimo baluardo della difesa della sovranità democratica nazionale.

Il ritorno allo stato: l'unica via possibile?

Come noto, l'analisi dello stato attuale dell'Unione Europea avanzata da Preterossi trova d'accordo numerosi punti di vista eterogenei. Tuttavia, la conclusione del ragionamento – che ricordiamo essere problematica: l'autore non rifiuta un possibile cambiamento delle istituzioni europee, tuttavia lo reputa improbabile e perciò chiede che la possibilità di una *exit* collettiva venga almeno presa in considerazione – suscita diverse obiezioni.

La prima obiezione è quella avanzata da Flavia Monceri nel corso del dibattito. Monceri concorda con l'analisi di Preterossi in particolare per quanto concerne l'idea di fondo secondo la quale poiché il «politico» è essenzialmente conflitto, di conseguenza ogni disinnescamento del conflitto comporta un processo di de-politicizzazione. Le due

prospettive divergono nel momento in cui entra in gioco il ruolo della democrazia. Se Preterossi porta alle estreme conseguenze il nesso stato-democrazia, riabilitando il primo ai fini di salvare la seconda, Monceri invita a sfruttare i dilemmi della contemporaneità ai fini di pensare l'aldilà sia dello stato che della democrazia. Di fronte agli spaventosi cambiamenti delle società contemporanee, il compito della filosofia non dovrebbe essere quello di immaginare istituzioni che vadano aldilà dello stato e della democrazia? L'idea di un'uscita emancipatrice dalla crisi attuale non potrebbe forse passare attraverso l'immaginazione di nuove forme di organizzazione e di autogoverno? Il ritorno alla soggettività auspicato da Preterossi non potrebbe essere sostituito finalmente dal primato dell'individualità – un'individualità di segno opposto rispetto a quella narcisistica, autoreferenziale ed egoistica che si ritiene prodotta dal neoliberalismo?¹ In breve: invece di rispondere alla crisi dell'UE richiamando in causa le categorie di stato e democrazia, che appaiono piuttosto obsolete, Monceri propone di pensare forme di governo e auto-organizzazione nuove, prendendo anche sul serio le ipotesi neo-anarchiche.

La seconda obiezione possibile riguarda invece la tesi dell'incompatibilità tra democrazia e Unione Europea. Questa tesi rappresenta la spina dorsale del ragionamento più strettamente politico di Preterossi, e del suo invito a riaprire il dibattito sul ritorno agli stati nazionali. Essa presuppone l'esistenza di una leadership tedesca, insensibile di fronte a ogni esigenza redistributiva nei confronti degli stati meno abbienti e incoerente per quanto riguarda il rispetto delle famose regole di bilancio. Lo scetticismo di Preterossi si basa sulla refrattarietà dell'alleanza pro-austerità guidata da Berlino nei confronti di ogni istanza di cambiamento nei confronti dell'ordine neutralizzante che ispira la UE oggi.

Viene però da chiedersi: qualcuno ha mai veramente sfidato questa egemonia tedesca? Il caso della Grecia è spesso chiamato in causa come emblema dell'impossibilità di ogni cambiamento delle regole del gioco europee. Tuttavia, il fallimento totale della negoziazione tra Alexis Tsipras e il duo Angela Merkel-Wolfgang Schäuble rappresenta un caso emblematico anche in un altro senso. Durante la partita greca è emersa infatti l'inesistenza di una soggettività politica – per dirla nei termini di Preterossi – che si ponga come antagonista rispetto al tanto contestato primato tedesco. La maggior parte dei governi «mediterranei» continua a dichiarare a più riprese un'ostilità di principio nei confronti dell'austerità, senza che questa ostilità si traduca mai in un progetto politico. Nel momento chiave, ossia schmittianamente nel momento della decisione, i paesi del sud dell'Europa si adeguano sempre al piano A avanzato dalla leadership tedesca, senza portare mai sul tavolo un'alternativa credibile e condivisa. Inoltre, gli stessi elettori di questi paesi nel corso delle scorse elezioni europee del 2014 hanno premiato tendenzialmente i partiti la cui alleanza esprime il presidente della Commissione europea, Jean-Claude Juncker.² Tutto questo per dire che il «discorso di verità» di Preterossi

¹ Su questo tema, vedi il dibattito tra Lasch e Castoriadis (2014).

² Juncker è stato proposto Presidente della Commissione Europea da 26 su 28 capi di stato – contrari il premier ungherese Orbán e quello inglese Cameron – e successivamente eletto dal Parlamento Europeo

sull'esplosività della situazione dell'Europa, sulla crisi delle sue istituzioni e sui suoi potenziali effetti è difficilmente contestabile. Allo stesso tempo, la controprova dell'impossibilità di riformare in modo radicale le istituzioni europee ancora non è disponibile allo stato attuale delle cose, non essendoci stato finora un tentativo serio e sistematico di costruzione di un'alternativa alla cosiddetta «Europa tedesca».

Democrazia e populismo

In conclusione, vorrei affrontare il tema forse più attuale e controverso toccato da Preterossi in *Ciò che resta della democrazia*, ossia la questione del populismo. Come noto, le discussioni sul populismo sono spesso origine di dibattiti e fraintendimenti di fondo. L'approccio che consiste nel trattare il populismo come un fenomeno totalmente derivativo e residuale, come una sorta di materiale di scarto prodotto dal cattivo funzionamento della democrazia, appare sempre più il frutto di un atteggiamento incapace di concepire la complessità e la portata del fenomeno. L'avanzata del populismo di destra in quasi tutti i paesi dell'Unione Europea, l'emergere e il successo di populismi di sinistra – ad esempio, il caso Podemos in Spagna – e la recente inaspettata vittoria di Donald Trump alle presidenziali americane richiedono uno sforzo teorico e di comprensione di ampia portata. Ed è esattamente questa la direzione in cui si muove l'analisi di Preterossi.

Secondo l'autore, parlare di popolo significa sempre parlare di costruzione di un popolo. Non si dà mai un'entità unica, totalmente omogenea e pre-esistente, che i partiti devono semplicemente rappresentare. Al contrario, la soggettività del popolo deve essere sempre costruita raccogliendo «istanze dal basso ancora disarticolate», che vanno «soggettivizzate sul piano simbolico» (97). Il fatto che il popolo sia sempre l'effetto di una costruzione in qualche misura artificiale non implica alcun atteggiamento sminuente nei confronti della soggettività che risulta prodotta da tale attività costruttiva. Preterossi critica infatti gli approcci «neoelitisti» che mirano alla «delegittimazione generale del *demos*» di fronte alla minaccia «populista» (218). Ogni tentativo di sminuire la sovranità popolare in nome del principio della delega – chi decide sono gli eletti, non gli elettori; quindi l'espressione «volontà popolare» è una metafora – rappresenta una mossa parziale e lontana dall'essere neutrale. Al contrario, Preterossi propone di mantenere il senso e il valore del riferimento a una sovranità popolare che non miri a esprimere direttamente l'esistenza di un popolo totalmente omogeneo ed etnicamente determinato, quanto

con 422 voti a favore, 250 contrari, 47 astensioni, 10 voti nulli. Al netto di qualche defezione, il grosso dei parlamentari che hanno eletto Juncker proviene dalle fila del PPE, del PSE e di ALDE – gruppo liberale. In Italia, i partiti collegati ai tre schieramenti favorevoli all'elezione di Juncker hanno ottenuto in totale 48 seggi sui 73 disponibili – 31 in quota socialista, 17 in quota popolare; in Spagna, 39 su 54 (17 per i popolari, 14 per i socialisti, 8 per alde); in Francia, 40 su 74 (20 per i popolari, 13 per i socialisti, 8 per alde); in Portogallo, 17 su 21 (7 popolari, 8 socialisti, 2 alde). Unica eccezione, la Grecia.

piuttosto a riferirsi simbolicamente «a un costrutto collettivo, alla costruzione sociale e culturale di una cittadinanza attiva e aperta alla possibilità che non tutto sia già definito, che maturino nel suo seno, o ai suoi confini, dissensi, conflitti e pretese nuove» (119).

Il confronto con Ernesto Laclau diventa a questo punto inevitabile. Anche la teoria sul populismo di Laclau afferma che il popolo sia l'effetto di una costruzione, e che addirittura la costruzione di un soggetto popolare costituisca l'attività politica per eccellenza. Questa costruzione avviene per mezzo di un significante fluttuante, ossia di un segno abbastanza aperto e vago da poter condensare e sintetizzare diverse domande sociali eterogenee e apparentemente incommensurabili. Il popolo è quindi l'esito temporaneo di un processo di unificazione che avviene a partire dalla spinta di forze agonistiche differenziate. Queste ultime non rappresentano secondo Laclau l'effetto delle contraddizioni oggettive tra diversi interessi di classe, quanto piuttosto «l'avvertimento di una condizione di subalternità che si può legare ad ambiti diversi (dalla casa alla scuola alla precarietà ai beni vitali essenziali allo smaltimento dei rifiuti alla tutela della salute in certi territori, ecc.) che fanno 'massa critica' se trovano un punto di unificazione. La frattura è nominabile, ma non afferrabile contenutisticamente» (123).

Il popolo è dunque il risultato di un'operazione egemonica, attraverso la quale domande sociali critiche rispetto all'ordine sociale vigente vengono condensate in un segno che le unifica tramite un'opera di nomina. Pensiamo ad esempio al ruolo del significante «casta» nel discorso politico del Movimento 5 stelle. In molti criticano il discorso anti-casta per la sua vaghezza e per la sua relativa indeterminatezza. Secondo Laclau, queste critiche non colgono il fatto che è proprio grazie alla sua vaghezza che questo significante ha avuto il potere di unire istanze e domande di natura eterogenea e provenienti da contesti sociali differenti e apparentemente incompatibili. E' dunque in virtù di un processo sociolinguistico che la molteplicità delle domande viene sintetizzata nell'unità artificiale e instabile del popolo.

Pur muovendo da una concezione moderatamente costruzionista del popolo, Preterossi contesta Laclau esattamente sul punto del rapporto tra egemonia e populismo. Nella formulazione di Laclau va infatti perso l'aspetto culturale, educativo e conoscitivo che è invece fondamentale nella teoria egemonica gramsciana. Come nota giustamente Preterossi, «la relazione egemonica è una relazione pedagogica. L'egemonia è tanto un fatto di conoscenza, quanto un processo che si radica sul terreno degli interessi materiali (ma le due dimensioni non sono in contraddizione)» (136). Il processo egemonico nella teoria gramsciana non è un semplice fenomeno di unificazione del molteplice delle istanze sociali. L'egemonia prevede anche una dimensione formativa e conoscitiva, un processo condiviso di articolazione e condivisione dell'intelligenza collettiva. In Laclau quest'aspetto manca, e di conseguenza mancano criteri per giudicare e valutare i diversi tentativi populistici. In base a quali criteri è possibile distinguere tra una rivoluzione populista dagli esiti autoritari e regressivi e un movimento populista di natura progressiva? Questa distinzione, che in Gramsci è resa possibile grazie al ruolo svolto dalla

cultura e dall'educazione nel processo egemonico, diventa di difficile realizzazione nel quadro teorico laclauiano. Per questo motivo, Preterossi sostiene ragionevolmente che il concetto gramsciano di egemonia non può essere ridotto a quello più vago e generale di populismo.

La critica propositiva di Preterossi a Laclau permette di aprire orizzonti nuovi nello studio del populismo. Prendere sul serio la suddetta questione non comporta in alcun modo un atteggiamento acritico nei confronti dei vari populismi. Una volta realizzato il processo di costruzione del popolo a partire dall'eterogeneità delle domande sociali, che ruolo può svolgere la conoscenza, la discussione pubblica e la critica all'interno di una società populista? E soprattutto, qual è il modo in cui un governo populista presiede a quella che, come notato durante il dibattito da Vincenzo di Nuoscio, è una delle funzioni fondamentali della democrazia, ossia il *problem solving*? In che modo una democrazia populista gestisce i problemi che emergono dalla società, in particolare quei problemi la cui discussione richiede un determinato grado d'istruzione ed educazione – pensiamo solo all'economia, all'ambiente e alla questione dell'immigrazione?

Sono domande che necessariamente rimangono aperte in questa sede, ma che la critica gramsciana di Preterossi alla teoria gramsciana di Laclau permette di far emergere. E forse proprio Gramsci – assieme allo stesso Laclau e alla teoria della democrazia di John Dewey – può aiutarci a pensare criticamente la connessione tra populismo, democrazia, educazione e discussione pubblica. Una volta creato il popolo, in che modo si risolvono i problemi posti dagli individui e dai gruppi sociali? Come ci si comporta nei confronti di eventuali domande che mettano in discussione l'identità fluttuante del popolo? In che modo una democrazia populista può rapportarsi in modo non autoritario all'irriducibile e imprevedibile pluralità dei punti di vista che costituiscono la società? In sintesi: la via d'uscita populista alla crisi della democrazia apre necessariamente la strada a nuove forme di autoritarismo? Oppure c'è spazio per una versione deweyano-gramsciana del populismo, in cui la soggettività temporaneamente unitaria del popolo non legittimi l'autodifesa del sistema politico nei confronti delle voci eccedenti e problematiche? Forse il più grande merito del testo di Preterossi consiste proprio nel rendere articolabili questioni del genere, senza cedere né al conservatorismo teorico, né all'accettazione acritica dei nuovi, o forse in parte vecchi, fenomeni che stanno sconvolgendo la nostra contemporaneità.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

CASTORIADIS Cornelius e LASCH Christopher, 2014, *La cultura dell'egoismo. L'anima umana sotto il capitalismo*. Milano, Eleuthera.

LACLAU Ernesto, 2008, *La ragione populista*, Roma-Bari, Laterza.

PRETEROSI Geminello, 2015, *Ciò che resta della democrazia*. Roma-Bari, Laterza.

STREECK Wolfgang, 2013, *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*. Suhrkamp, Berlin.

ELENCO REFEREES 2015/2016

Elisabetta Basile (Sapienza Università di Roma)

Andrea Bixio (Università «Suor Orsola Benincasa», Napoli)

Emanuele Castrucci (Università di Siena)

Fabio Ciaramelli (Università di Napoli «Federico II»)

Giovanni Codevilla (già Università di Trieste)

Gabriella Cotta (Sapienza Università di Roma)

Roberta Dreon (Università Ca' Foscari di Venezia)

Giuseppe Fidelibus (Università di Chieti-Pescara)

Elisabetta Fusar Poli (Università di Brescia)

Umberto Galeazzi (già Università di Chieti-Pescara)

Valerio Gigliotti (Università di Torino)

Guido Gili (Università del Molise)

Maurizio Manzin (Università di Trento)

Eugenio Mazarella (Università di Napoli «Federico II»)

Giuseppe Moro (Università di Bari)

Stefania Ninatti (Università di Milano Bicocca)

Pasquale Pazienza (Università di Foggia)

Geminello Preterossi (Università di Salerno)

Teodora Pezzano (Università della Calabria)

Michelguglielmo Torri (Università di Torino)