

DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANISTICHE,
SOCIALI E DELLA FORMAZIONE

DOTTORATO DI RICERCA IN INNOVAZIONE
E GESTIONE DELLE RISORSE PUBBLICHE.
CURRICULUM DI SCIENZE SOCIALI,
POLITICHE E DELLA COMUNICAZIONE

CORSO DI LAUREA
IN SCIENZE DELLA COMUNICAZIONE



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DEL MOLISE

AUTUNNO DELLA DEMOCRAZIA?

a cura di

Flavia **MONCERI**

Marco Stefano **BIRTOLO**

quaderno di  **Politica.eu** 2017

ISBN 9788896394212

PROGETTO GRAFICO a cura di
Paolo Emilio GRECO
per il Centro Progettazione Grafica & Stampa
dell'Università degli Studi del Molise

ISBN 9788896394212



QUADERNO 2017

INDICE

NOTA EDITORIALE MARCO STEFANO BIRTOLO e LORENZO SCILLITANI	4
AUTUNNO DELLA DEMOCRAZIA? RIFLESSIONI INTRODUTTIVE FLAVIA MONCERI	7
UMANESIMO E ANTIUMANESIMO NELLE SOCIETÀ DEMOCRATICHE CONTEMPORANEE. L'ANIMA UMANISTICA DELLA DEMOCRAZIA VITTORIO POSSENTI	14
L'EUROPA E GLI ALTRI EUGENIO MAZZARELLA	31
LA SFIDA DELL'IMMIGRAZIONE ALLA TENUTA DELLE DEMOCRAZIE OCCIDENTALI FABIO CIARAMELLI	41
DEMOCRAZIA, EUROPA, POPULISMO. RIFLESSIONI A PARTIRE DA <i>CIÒ CHE RESTA DELLA DEMOCRAZIA</i> DI GEMINELLO PRETEROSS MATTEO SANTARELLI	54
SCIENZE UMANE E DEMOCRAZIA. FORMAZIONE UMANISTICA E DIFESA DELLA LIBERTÀ DANILO BORIATI	62
DEMOCRAZIA DIRETTA, DEMOCRAZIA DIGITALE E M5S PAOLO BECCHI	71

NOTA EDITORIALE

MARCO STEFANO BIRTOLO e LORENZO SCILLITANI

Dopo la pubblicazione di un primo Quaderno che ha ospitato un saggio di Paolo Becchi sulle sfide attuali che attendono l'Unione europea e la moneta unica, la Rivista *Politica.eu* promuove ora la pubblicazione di un secondo Quaderno, in cui sono raccolti i contributi di studiosi di diversa provenienza – in buona parte già pubblicati nel n. 2/2016 della Rivista – che sottopongono a rinnovata riflessione il concetto di «democrazia» alla luce dei profondi mutamenti in corso nelle società contemporanee, che ne mettono in discussione i presupposti e le pratiche. I saggi pubblicati costituiscono per la maggior parte gli atti di un ciclo di «lezioni-dibattito» intitolato *Autunno della democrazia?*, promosso nell'anno accademico 2016/17 dalle Cattedre di Filosofia politica e di Diritti dell'uomo e globalizzazione del corso di laurea in Scienze della comunicazione dell'Università del Molise, patrocinato dal Dipartimento di Scienze umanistiche, sociali e della formazione, in collaborazione con il Dottorato di ricerca in Innovazione e Gestione delle Risorse Pubbliche – curriculum di Scienze sociali, politiche e della comunicazione.

Richiamandosi idealmente alla celebre opera di Johan Huizinga, *Autunno del Medioevo*, in cui lo storico olandese si domandava – rispondendo affermativamente – se i secoli Trecento e Quattrocento segnasero l'irrimediabile declino dell'epoca medioevale e dell'arte tardogotica, il titolo di queste lezioni invitava a chiedersi, conservando tuttavia il punto di domanda, se la democrazia non viva ormai in un'atmosfera *fin de siècle* destinata a segnarne lentamente il tramonto, almeno nella forma liberal-democratica in cui la conosciamo o se, nonostante la crisi conclamata, rimanga l'unica forma di governo praticabile in grado di dare risposta alle aspettative degli individui.

L'iniziativa è stata coordinata dai Proff. Flavia Monceri e Lorenzo Scillitani, ed è proprio il contributo introduttivo di Monceri contenuto nella raccolta che chiarisce adeguatamente la ragione scientifica che ha animato gli incontri. Partendo, infatti, dalla presa d'atto della crisi della democrazia, il ciclo di lezioni intendeva segnalare «l'esistenza di un problema, qualunque sia l'atteggiamento con cui si decide di affrontarlo, non solo nel senso che la democrazia sembra essere affetta da un certo numero di questioni problematiche che devono essere affrontate se si vuole garantirle una nuova primavera, per restare nella metafora, ma soprattutto nel senso che la democrazia stessa sembra essere diventata *un problema*».

Il primo incontro è stato dedicato al tema *Umanesimo e antiumanesimo nelle società democratiche contemporanee*, e ha visto la partecipazione dei Proff. Vittorio Possenti ed Eugenio Mazzarella. In particolare, Possenti nella sua relazione ha esplicitato la necessità

di «riscoprire» il concetto di «persona» e di dar vita a un «nuovo umanesimo» per fondare la democrazia su basi più solide. Tuttavia, l'attuale divergenza sul concetto di persona, dovuta all'enfasi assegnata all'autodeterminazione del singolo, alla diffusione dell'utilitarismo, alla crisi della concezione del diritto dopo l'affermazione del positivismo giuridico e al relativismo dei valori in democrazia, rimane, secondo l'autore, il principale problema che affligge le società democratiche contemporanee. In appendice all'articolo viene poi riproposto il dibattito seguito all'intervento di Possenti, che ha visto coinvolto in qualità di *discussant* il Dott. Paolo Biondi.

Alla sfida lanciata dalle culture non occidentali alle democrazie europee è stata, invece, indirizzata la relazione di Mazzarella, il quale ha sostenuto che il recupero delle radici cristiane dell'Europa è l'elemento che sicuramente può incoraggiare l'incontro tra gli Europei e gli «altri». In particolare, nel testo pubblicato viene criticamente riproposta la tesi di Ernst-Wolfgang Böckenförde circa il nodo essenziale che si allaccia tra le moderne società democratiche liberali e la loro «fondativa esperienza storico-spirituale» cristiana, la cui riscoperta potrebbe favorire una comune civiltà del dialogo tra le culture incentrata sulla dignità umana e sui diritti dell'uomo.

Anche la relazione del Prof. Fabio Ciamelli, letta nel corso della seconda lezione-dibattito, è stata rivolta al tema dei rapporti fra democrazia e immigrazione, rinviando all'«originaria contaminazione del *proprio* e dell'*estraneo*» che, prima ancora della «distinzione ontologica tra il medesimo e l'altro», «caratterizza la vita psichica individuale» e presiede al fenomeno storico-sociale dell'interculturalità. Il saggio si conclude con un richiamo al concetto di «a-legalità» di Hans Lindahl, il quale, secondo Ciamelli, può fornire utili indicazioni per ripensare alla «genesì stessa dell'ordinamento giuridico e della comunità politica».

Al secondo incontro ha partecipato, inoltre, il Prof. Geminello Preterossi, autore del libro *Ciò che resta della democrazia* (Laterza, Roma-Bari 2015), che ha dato il titolo all'intera lezione-dibattito. Preterossi ha analizzato le maggiori cause che hanno condotto all'attuale crisi della democrazia, individuandone principalmente due: da un lato la crisi del cosiddetto «Stato sociale», che evidenzia l'incapacità degli Stati democratici di riuscire ad assicurare ai cittadini proprio quei diritti sociali che ne avevano decretato il successo, e dall'altro la spolitizzazione del «politico», intesa come neutralizzazione della sfera pubblica e come assenza di un dibattito politico «agonistico» in cui possano confrontarsi «concezioni del bene» effettivamente alternative. Alla discussione critica del volume di Preterossi è riservato il contributo del Dott. Matteo Santarelli, che non solo discute le tesi principali del libro, ma sintetizza il dibattito emerso nel corso della lezione.

A seguire, la nota del Dott. Danilo Boriati sul convegno internazionale *Scienze umane e democrazia. Formazione umanistica e difesa della libertà* ripercorre i lavori di un'altra iniziativa sul tema della democrazia promossa nell'aprile del 2017 dal Dipartimento di Scienze umanistiche, sociali e della formazione dell'Università del Molise. Il convegno ha avuto una forte connotazione interdisciplinare e ha approfondito il tema del rapporto tra

democrazia e scienze umane, con l'obiettivo di riflettere sul contributo che queste ultime possono apportare oggi alla difesa dell'ordine democratico.

Infine, ad arricchire il Quaderno è il contributo del prof. Paolo Becchi, il quale negli ultimi anni ha partecipato più volte ad iniziative sul tema della democrazia promosse dall'Università del Molise. Nell'articolo, qui proposto per gentile concessione del Direttore di «Cyberspazio e Diritto. Rivista Internazionale di Informatica Giuridica», viene affrontata una questione estremamente attuale, vale a dire quella dell'uso di piattaforme e software informatici per sperimentare forme di democrazia diretta. In particolare, Becchi mette a confronto la «piattaforma Rousseau», utilizzata in Italia dal MoVimento 5 Stelle, e il software «Liquid Feedback», sottolineando la capacità di quest'ultimo di aderire maggiormente a criteri di trasparenza e accessibilità, fondamentali per la realizzazione di pratiche effettive di democrazia diretta.

In definitiva, raccogliendo interventi che accolgono prospettive diverse sul destino della democrazia, il Quaderno vuole essere un contributo a quel filone ormai consolidato che mette a tema la crisi del modello democratico, con l'intento, da un lato, di rilanciare la riflessione sui presupposti dei sistemi democratici, e dall'altro, di segnalare la necessità di un approfondimento filosofico sulla democrazia in grado di stimolare una nuova *immaginazione* politica in un'epoca di spolticizzazione diffusa.

AUTUNNO DELLA DEMOCRAZIA? RIFLESSIONI INTRODUTTIVE

FLAVIA MONCERI*

La sensazione di vivere in tempi di «crisi della democrazia» non è certo nuova, come dimostra il notevole numero di lavori dedicati al tema¹, e sembra giustificare anche quella di vivere nella stagione dell'autunno della democrazia, se non proprio nel suo inverno². Ciò segnala l'esistenza di un problema, qualunque sia l'atteggiamento con cui si decide di affrontarlo, non solo nel senso che la democrazia sembra essere affetta da un certo numero di questioni problematiche che devono essere affrontate se si vuole garantirle una nuova primavera, per restare nella metafora, ma soprattutto nel senso che la democrazia stessa sembra essere diventata *un problema*. Nelle brevi riflessioni che seguono, mi concentrerò su quest'ultimo aspetto, lasciando invece in ombra il primo, peraltro molto più affrontato nella letteratura specialistica e nel dibattito pubblico. La mia scelta dipende dal fatto che propendo per un'interpretazione radicale di termini come «crisi», «autunno» o anche «inverno», per la quale se si desidera che qualcosa «rinverdisca» o «rinasca» si dovrebbe anche essere disponibili prima di tutto a lasciarlo «morire».

In altri termini, per chiarire fin dall'inizio il punto di vista dal quale considero la questione, una delle possibili soluzioni al *problema* della democrazia potrebbe essere quella di prendere sul serio l'idea di elaborare un diverso modello di ordine politico maggiormente in grado di risolvere le questioni del presente, non da ultimo perché, come scrivono ad esempio Selen A. Ercan e Jean-Paul Gagnon, «sia “crisi” che “democrazia” sono termini dibattuti, il che significa che possono essere usati in contesti diversi per differenti scopi»³. Infatti, è senz'altro vero che «in anni recenti, la diagnosi sulla crisi della democrazia ha ricevuto rinnovata attenzione sia nella letteratura accademica, sia nei commenti popolari»⁴, ma allo stesso tempo proprio «la capacità di applicare ampiamente entrambi i termini insieme ha [...] reso manifeste preoccupazioni sulla questione se tale diversità stia oscurando, invece che illuminando, la nostra comprensione della crisi, o

* Flavia Monceri, Professore associato di Filosofia politica SPS/01, Università del Molise. Email: flavia.monceri@unimol.it

¹ Soltanto a mero titolo di esempio si possono vedere, a partire dagli anni settanta del secolo scorso, M. Crozier, S.P. Huntington e J. Watanuki, 1975; N. Bobbio, G. Pontara e S. Veca, 1984; A. Hadenius (a cura di), 1997; P. Ginsborg, 2008; R.A. Posner, 2010; Y. Papadopoulos, 2013; L. Bazzicalupo (a cura di), 2015.

² Cfr. G. Hermet, 2007.

³ S.A. Ercan e J.-P. Gagnon, 2014, 2.

⁴ Ivi, 1. Rinvio allo stesso luogo anche per un elenco (non esaustivo) dei fattori responsabili della crisi della democrazia, nonché per la relativa letteratura.

delle crisi, della democrazia o delle democrazie»⁵. Il punto è infatti, per dirla semplicemente, che non si dà una definizione unitaria né del termine democrazia, né del termine crisi e ciò comporta un'oggettiva difficoltà di stabilire univocamente a cosa ci si riferisca quando si utilizza l'espressione «crisi della democrazia».

Ci si potrebbe infatti chiedere: «Che cosa s'intende esattamente con il termine "crisi"? Quale "democrazia" è in crisi? E che cosa c'è di "nuovo", ammesso che vi sia qualcosa, nell'attuale crisi della democrazia?»⁶. Queste e simili domande richiederebbero, com'è evidente, una preliminare chiarificazione dei termini in gioco, di cui non è certo necessario sottolineare la difficoltà e, a mio avviso, l'almeno tendenziale impossibilità. Del resto, com'è noto, di recente il concetto di democrazia è usualmente accompagnato da una pluralità di aggettivi⁷, fra i quali i più noti e diffusi, oltre ai classici «liberale» e «rappresentativa», sono almeno «deliberativa» e «radicale»⁸. Tuttavia, mi sento di concordare con Ercan e Gagnon che «la maggior parte della letteratura che conferma la diagnosi dell'attuale crisi sembra accettare la tradizionale concezione della democrazia rappresentativa come uno standard normativo», mentre «gli studiosi che sostengono nozioni differenti di democrazia pervengono a diverse, se non contraddittorie, conclusioni sullo stato delle democrazie e delle condizioni per la democratizzazione, a seconda che focalizzino l'attenzione su luoghi e meccanismi per la democrazia convenzionali o alternativi»⁹.

La normatività della «democrazia rappresentativa», che è sicuramente parte del *problema* della democrazia, è sottolineata per esempio da Chantal Mouffe in tutti i suoi noti lavori che pervengono alla proposta di una democrazia «radicale», proprio a partire dalla constatazione che non si dà una definizione univoca del concetto di democrazia:

Per cominciare, qual è il modo migliore di designare il nuovo tipo di democrazia stabilitosi in Occidente nel corso degli ultimi due secoli? E' stata impiegata una varietà di termini: democrazia moderna, democrazia rappresentativa, democrazia parlamentare, democrazia costituzionale, democrazia liberale. Per alcuni, la principale differenza rispetto alla democrazia antica sta nel fatto che in società più ampie e complesse le forme dirette di governo democratico non sono più possibili; è per questo motivo che la democrazia moderna deve essere rappresentativa¹⁰.

Secondo Mouffe, è peraltro necessario distinguere fra due aspetti della democrazia: «Da un lato, la democrazia come forma di governo, vale a dire il principio della sovranità

⁵ Ivi, 2.

⁶ *Ibidem*.

⁷ J.-P. Gagnon *et al.*, 2014 ne elencano più di cinquecento.

⁸ La letteratura sulla democrazia deliberativa è ormai copiosa. A titolo introduttivo si vedano almeno: J. Elster (a cura di), 1998; S. Macedo (a cura di), 1999; J.S. Dryzek, 2000; I.M. Young, 2002; J.S. Fishkin e P. Laslett (a cura di), 2003; G. Bosetti e S. Maffettone, 2004; A. Gutmann e D. Thompson, 2004; Z. Chappell, 2012. Sulla democrazia radicale si vedano almeno E. Laclau e C. Mouffe, 2014; L. Tønder e L. Thomassen (a cura di), 2014.

⁹ S.A. Ercan e J.-P. Gagnon, 2014, 5.

¹⁰ C. Mouffe, 2000, 1.

del popolo; e, dall'altro lato, la cornice simbolica entro cui tale governo democratico viene esercitato», la quale è «informata dal discorso liberale, con la sua forte enfasi sul valore della libertà individuale e sui diritti umani». In questo senso, dunque, non va dimenticato che la democrazia contemporanea è il frutto dell'incontro/scontro fra due universi simbolico-politici diversi, quali sono quelli del liberalismo e della democrazia, ovvero fra due diverse tradizioni: «Da un lato abbiamo la tradizione liberale costituita dal *rule of law*, la difesa dei diritti umani e il rispetto della libertà individuale; dall'altro, la tradizione democratica le cui idee principali sono quelle di uguaglianza, identità fra governanti e governati e sovranità popolare»¹¹.

I punti di frizione fra le due tradizioni sono evidenti, ma vorrei soffermarmi su quello derivante dalla necessità, sottolineata anche da Mouffe, che la democrazia sia in grado di definire correttamente il «demos» cui il potere o il governo propriamente spettano. Potrebbe sembrare un pseudo-problema, visto che solitamente si ritiene che *tutti* gli individui ne facciano parte, e tuttavia Mouffe ha ragione nel sottolineare che «la logica democratica implica sempre tracciare una frontiera fra “noi” e “loro”, fra coloro che appartengono al “demos” e coloro che ne sono fuori», perché proprio questa è «la condizione per lo stesso esercizio dei diritti democratici»¹². Infatti, i diritti garantiti nei regimi democratici lo sono principalmente, se non soltanto, per coloro che appartengono al «popolo» (*demos*) in quanto «sovrano» e non anche per gli altri individui umani che si trovino a non farne parte per le più varie ragioni. Ciò che più rileva, tuttavia, è che la distinzione fra popolo e non-popolo non si applica solo nei confronti di gruppi umani esterni al territorio di uno stato-nazione, ma anche al suo interno.

Infatti, da un lato il popolo veramente sovrano può e forse deve essere identificato con la sola «maggioranza», qualunque sia la definizione che si voglia darle, cui *di diritto* – trattandosi di forme di democrazia *rappresentativa* – pertiene la facoltà di prendere decisioni *vincolanti per tutti*, vale a dire anche per coloro che godono soltanto di una «sovranità limitata», per così dire, visto che appartengono (almeno per il momento) alla o a una qualche minoranza. Inoltre, dall'altro lato, la situazione si complica nel momento in cui, per effetto di circostanze diverse e molteplici, parte del «popolo» effettivamente presente entro un territorio statale può essere identificato come non immediatamente appartenente al «demos» e quindi «straniero», come accade per esempio nel caso attuale dei cosiddetti «migranti». Sembra dunque corretta la posizione appena ricordata di Mouffe secondo la quale è la definizione del «demos» a costituire uno dei più

¹¹ Tutte le citazioni ivi, 2-3. Naturalmente, traduco «human rights» con «diritti umani», ma è probabile che non tutti gli esponenti delle varie correnti del liberalismo sarebbero d'accordo con questa «traduzione» dei «diritti naturali» o «fondamentali» (su tutti vita, libertà e proprietà), che in una prospettiva propriamente liberale pertengono a ciascun individuo in quanto singolo e non alla collettività astratta denominata «esseri umani», ciò che sembra più adeguato a concezioni di tipo democratico, in quanto basate sulla uguaglianza, e dunque anche sull'*equivalenza* e in definitiva sull'*interscambiabilità*, fra gli individui, piuttosto che sulla loro irriducibile differenza in quanto «singoli».

¹² C. Mouffe, 2000, 4.

importanti fattori critici delle contemporanee democrazie. Ciò su cui invece non si può del tutto concordare sono le conclusioni cui tale posizione perviene:

Sfidando costantemente le relazioni di inclusione-esclusione implicite nella costituzione politica del «popolo» – richiesta dall'esercizio della democrazia – il discorso liberale dei diritti umani universali gioca un ruolo importante nel mantenere viva la contesa democratica. Dall'altro lato, è soltanto grazie alla logica democratica dell'equivalenza che le frontiere possono essere create e si può stabilire un demos senza il quale nessun esercizio dei diritti potrebbe essere possibile¹³.

Infatti, si può certamente ritenere che vi sia una stretta dinamica, quasi una *dialettica*, che connette liberalismo e democrazia, la quale è lo specchio di un percorso storico che ha portato a considerarli congiuntamente nella configurazione degli stati: *da un certo momento in poi*. Tuttavia, da questo fatto non sembra potersi direttamente inferire che la soluzione al problema della democrazia sia quello di puntare su tale dialettica perché essa permetterebbe di *conservare* la democrazia, o meglio il «libero gioco democratico», nonostante i conflitti che genera il tentativo di tenere insieme due concezioni della politica che sono per molti versi diametralmente opposte, soprattutto per quanto riguarda il rapporto dell'individuo con lo «stato» e con le sue «regole». Per questa via, infatti, si può certo pervenire a un diverso modello di democrazia, ma senza mettere quest'ultima radicalmente alla prova, ovvero senza metterla consapevolmente «in crisi» per valutare le sue effettive capacità di continuare a costituire il modello per il miglior ordine politico – un modello che si continua a ritenere non possa, né debba, essere sostituito, nonostante tutti i suoi più che evidenti fallimenti.

Ora, l'innegabile circostanza che ogni regime democratico si fonda sulla necessità di definire il «demos», e in particolare su una preliminare demarcazione fra coloro che ne fanno (o ne possono) far parte e coloro che non ne fanno (o non ne possono) far parte, determina fin dall'inizio l'impossibilità vorrei dire *logica* che un qualsiasi regime democratico possa realizzare le proprie precondizioni, in particolare l'ideale di una *piena inclusione* di tutti gli «esseri umani» nel «demos» sovrano. Infatti, a tale scopo sarebbe necessario presupporre che ciascun individuo, in quanto singolo, potesse conformarsi alle caratteristiche necessarie per essere incluso, ossia per far parte di un «demos» il cui fondamento antropologico sta in un particolare modello di essere (pienamente) umano le cui caratteristiche «tipiche» devono essere possedute da chiunque fa parte del «popolo», garantendosi così anche lo status di «sovrano». Tuttavia, poiché l'elaborazione di tale modello deriva da un'operazione di selezione – che stabilisce quali caratteristiche concorrano a definire un «essere pienamente umano» e quali invece debbano essere *escluse* – la cosiddetta inclusione non può che riferirsi a coloro che risultano adeguati al modello (ovvero possiedono le caratteristiche «corrette») e non invece a *tutti* gli esseri umani.

¹³ Ivi, 10.

Certamente, nel corso del tempo si è potuto pensare, e lo si pensa ancora, che l'inclusione sia un processo graduale che dovrebbe condurre *un giorno* all'inserimento di tutti gli esseri umani entro il «demos». Tuttavia, non va dimenticato che ciò sarebbe possibile *soltanto* se si potesse costruire un modello di «essere pienamente umano» in grado di contenere *tutte* le possibili caratteristiche che gli esseri umani concreti mostrano nel divenire reale. Ma ciò è naturalmente impossibile, perché si tratterebbe di un modello talmente complesso da non risultare «processabile» da parte delle strutture cognitive umane, *che sono strutture deputate alla semplificazione*. Per fare qualche esempio chiarificatore: un modello di essere umano che volesse ricomprendere tutte le caratteristiche rintracciabili al livello degli individui concreti non dovrebbe operare alcuna distinzione basata sul «colore» della pelle (neri, rossi, gialli, bianchi, etc.), sulla provenienza geografica (Europa, America, resto del mondo, occidente/oriente, primo-secondo-terzo-quarto-n mondo, etc.) sulla preferenza sessuale (pansessuale, bisessuale, asessuale, omosessuale, eterosessuale, etc.), sulla conformazione anatomica (intersessuale, maschio, femmina, etc.) sul genere (transessuale, transgender, cross-gender, donna, uomo, etc.), sulla preferenza religiosa (ateo, panteista, agnostico, islamico, protestante, buddhista, cattolico, etc.), sulle preferenze politiche (apolitico, anarchico, democratico, di destra, di sinistra, di centro, etc.), sul grado di «abilità», sull'età, sulla fedina penale, sui documenti di riconoscimento, sulle condizioni economiche, sul grado d'istruzione, e così via.

Credo ci si sia già chiesti, a questo punto, come ciò sarebbe possibile senza ingenerare conflitti che non possono semplicemente essere ricondotti a una fisiologica dialettica fra inclusione ed esclusione, quanto piuttosto tali da non poter essere risolti da alcuna democrazia (e da nessun altro «ordine» o «regime» politico, se è per questo) se non attraverso lo strumento caratteristico della vita politica in generale, vale a dire l'esercizio del potere d'imporre una visione del mondo e dell'essere umano da parte di qualcuno a scapito di qualcun altro. Questo problema la diffusa retorica dell'inclusione purtroppo non è in grado di risolverlo, perché la stessa idea di «inclusione» si basa su una preliminare scelta di un particolare modello di «essere pienamente umano», per il quale le caratteristiche come «colore» della pelle, preferenza sessuale, «abilità», conformazione anatomica, preferenze religiose e politiche, etc. *contano*. E' per questo motivo, per fare un solo esempio, che personalmente rifuggo da ogni appello, per quanto diffuso, al recupero dei «valori» fondanti una certa cultura o un'altra, quale base per rinverdire o far rinascere la democrazia perduta.

Tale appello, infatti, ne presuppone un altro: quello alla trasformazione degli esseri umani come essi sono in esseri umani come *dovrebbero essere* perché la democrazia possa finalmente funzionare. Purtroppo, tuttavia, a tale appello non possono rispondere quanti, come chi scrive, si collocano nel novero di coloro che ritengono che un regime politico, qualsiasi regime politico, abbia titolo a essere riprodotto e conservato solo se e finché è al servizio degli esseri umani che lo co-costruiscono, insomma finché (secondo loro) *funziona*. In questa prospettiva, infatti, dev'essere considerata perlomeno

problematica l'idea, per quanto implicita, che siano gli individui a doversi conformare al regime politico – insomma, per restare al caso qui in esame, che si dovrebbe diventare un «individuo democratico» per far funzionare la democrazia. Anche perché lo stesso discorso non pare essere proposto nel caso delle varie forme di regime «non-democratico», per le quali invece si richiede che l'individuo dissenta e si ribelli – ma anche qui al fine di diventare un «individuo democratico», quasi che tale trasformazione coincidesse con un «fine naturale» sia dell'essere umano in quanto singolo, sia degli esseri umani come specie.

A fronte di questa sempre più diffusa idea, peraltro foriera di notevoli conseguenze indesiderate anche quando guidata sinceramente dall'idea di una sempre più ampia ed efficace inclusione (ma comunque mai *indiscriminata!*), lo spunto di riflessione che mi sento di proporre, in linea con l'idea che la filosofia debba prima di tutto porre problemi piuttosto che confezionare soluzioni, è quello di provare a percorrere la via del ripensamento radicale della «forma democratica», in particolare chiedendosi se si tratti davvero del «miglior regime politico» in assoluto, l'ultimo che la Storia ci ha consegnato – e in questo senso il suo fine e la sua fine¹⁴. Se la risposta sarà positiva, ben vengano tutti i tentativi di aspettare la nuova primavera prendendosene cura come si può, cercando di non farla gelare o rinsecchire, ma essendo preparati anche a questa eventualità. Se invece la risposta dovesse essere dubitativa, o proprio negativa, forse sarebbe il caso piuttosto di procedere a dissodare il terreno, contemporaneamente mettendosi alla ricerca di un nuovo seme da potervi piantare.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BAZZICALUPO Laura (a cura di), 2015, *Crisi della democrazia*. Mimesis, Milano.

BOBBIO Norberto, PONTARA Giuliano e VECA Salvatore, 1984, *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*. Editori Riuniti, Roma.

BOSETTI Giancarlo e MAFFETTONE Sebastiano, 2004, *Democrazia deliberativa: cosa è*. Luiss University Press, Roma.

CHAPPELL Zsuzsanna, 2012, *Deliberative Democracy: A Critical Introduction*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.

CROZIER Michel, HUNTINGTON Samuel P. e WATANUKI Joji, 1975, *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*. New York University Press, New York.

¹⁴ Cfr. per tutti F. Fukuyama, 1996.

DRYZEK John S., 2000, *Deliberative Democracy and Beyond. Liberals, Critics, Contestations*. Oxford University Press, Oxford.

ELSTER Jon (a cura di), 1998, *Deliberative Democracy*. Cambridge University Press, Cambridge.

ERCAN Selen A. e GAGNON Jean-Paul, 2014, «The Crisis of Democracy: Which Crisis? Which Democracy?». In *Democratic Theory: An Interdisciplinary Journal*, vol. 1, n.2, 1-10.

FISHKIN James S. e LASLETT Peter (a cura di), 2003, *Debating Deliberative Democracy*. Blackwell, Malden, MA-Oxford.

FUKUYAMA Francis, 1996, *La fine della storia e l'ultimo uomo*. Rizzoli, Milano.

GAGNON Jean-Paul, CHOU Mark, ERCAN Selen A. e NAVARRIA Giovanni, 2014, *Democratic Theories Database*, Working Paper #1, Australian Catholic University Research Node in the Sidney Democracy Network.<http://sydneydemocracynetwork.org/wp-content/uploads/2014/11/Democratic-Theories-Database.pdf>

GINSBORG Paul, 2008, *Democracy: Crisis and Renewal*. Profile Books, London.

GUTMANN Amy e THOMPSON Dennis, 2004, *Why Deliberative Democracy?*. Princeton University Press, Princeton, NJ.

HADENIUS Axel (a cura di), 1997, *Democracy's Victory and Crisis*. Cambridge University Press, Cambridge.

HERMET Guy, 2007, *L'hiver de la démocratie ou le nouveau regime*. Armand Colin, Paris.

LACLAU Ernesto e MOUFFE Chantal, 2014, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Verso, London-New York.

MACEDO Stephen (a cura di), 1999, *Deliberative Politics*. Oxford University Press, New York.

MOUFFE Chantal, 2000, *The Democratic Paradox*. Verso, London-New York.

PAPADOPOULOS Yannis, 2013, *Democracy in Crisis?: Politics, Governance and Policy*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.

POSNER Richard A., 2010, *The Crisis of Capitalist Democracy*. Harvard University Press, Cambridge, MA.

TØNDER Lars e THOMASSEN Lasse (a cura di), 2014, *Radical Democracy: Politics Between Abundance and Lack*. Manchester University Press, Manchester.

YOUNG Iris M., 2002, *Inclusion and Democracy*. Oxford University Press, Oxford-New York.

UMANESIMO E ANTIUMANESIMO NELLE SOCIETÀ DEMOCRATICHE CONTEMPORANEE.

L'ANIMA UMANISTICA DELLA DEMOCRAZIA

VITTORIO POSSENTI*

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 ansie 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 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.

Da tempo non pochi domandano con angoscia: come ridare senso al termine «umanesimo»? Possiamo riuscirci, 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*

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

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 *umanesimi*¹. 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 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 mondana 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.

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

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.

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 controversa⁴. 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 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,

⁴ Vedi V. Possenti, 2016, 179-190; e V. Possenti, *L'età delle pretese e la crisi dei diritti umani*, Rubbettino, Soveria Mannelli, in corso di stampa.

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 iscritto 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 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.

⁵ J. J. Rousseau, 1990, 92.

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 riconoscergli 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

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 S. Rodotà, 2013.

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 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.

⁷ S. Weil, 1957.

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

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. V. Possenti, 1991 e 2013a.

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 inaggrabili 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 prosezioni (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 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 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

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

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. Vigge 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 riservato, 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

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

che non lo è. Per i rivoluzionari in questo campo la differenza tra reale e irreale 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.

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:

¹¹ D. Schnapper, 2014, 113.

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.

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 élite, 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.

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 posteuropo, 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.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

GUARDINI Roberto, 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 Francesco Totaro, 179-190. Morcelliana, Brescia.

POSSENTI Vittorio, in corso di stampa, *L'età delle pretese e la crisi dei diritti umani*. 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.

WEIL Simone, 1957, «Étude pour une déclaration des obligations envers l'être humain» (1943). In *Écrits de Londres et dernières lettres*. Gallimard, Paris.

APPENDICE

*Dott. 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?

Prof. 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, Dottore di ricerca in Relazioni e processi interculturali, Università del Molise. Email: p_biondi80@yahoo.it

Dott. 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?

Prof. 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 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

* 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, 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, 13, 414.

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).

L'EUROPA E GLI ALTRI

EUGENIO MAZZARELLA*

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 coscienza morale, di quella «modernizzazione aberrante della 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.

* 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».*

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

³ *Ibidem*.

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 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, 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.

⁴ D. Casati, 2016, 7.

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

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 composibili, 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 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, che nasce 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

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

⁷ Z. Bauman, 2007.

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

⁹ R. Guardini, 1954, 99.

«riduzione etica» (da cui ricevessero 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 Christenheit oder Europa* – se l’Europa vuole rispondere alla sua crisi. *Il cristianesimo ovvero Europa*, ma non come un’epoca storica, il Medioevo di Novalis; piuttosto come fondativa esperienza storico-spirituale. Come esperienza della vita che esteriorizza 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.

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

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

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», 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 ascrivito 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 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.

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».

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 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 statuale, 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 angosciante dell’oggi – sono esposte a proporsi come risorsa identitaria renitente alle sfide

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

¹⁴ G. Bosetti, 2005, 15.

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

¹⁶ Ivi, 41.

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 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 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.

E' 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

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

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 abramatiche, 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 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

¹⁸ Assisi, 20 settembre 2016.

armi», sperando che non tocchi a noi o voltando lo sguardo dall'altra parte; oppure dare mani e 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 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 a costruire 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.

¹⁹ S. Falasca, 2015.

²⁰ M. Heidegger, 1976, 102.

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*, 7.

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

GUARDINI Roberto, 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.

LA SFIDA DELL'IMMIGRAZIONE ALLA TENUTA DELLE DEMOCRAZIE OCCIDENTALI

FABIO CIARAMELLI*

Il fondamento politico della democrazia

Leggendo l'ultimo libro di Geminello Preterossi sulla necessità di rivitalizzare il fondamento politico della democrazia¹, 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 Stati², 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 e alla mutevole e talora irresponsabile ricerca del consenso che la muove, sarebbe l'unica garanzia dell'ordine democratico³.

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

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

¹ 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 (*Ripolitizzare la democrazia*, 174-182).

² Cfr. E. Hobsbawm, 1999 e R. Dahrendorf, 2001.

³ 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.

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.

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»⁴.

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 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 culturale.

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

⁴ F. Rigotti, 2006, 29.

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 culturali e identitarie 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»⁵.

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.

L'interculturalità e l'intreccio di proprio ed estraneo

Quando si parla di interculturalità⁶, 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 natura⁷. 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

⁵ 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).

⁶ Cfr. per esempio B. Waldenfels, 2012.

⁷ R. Barthes, 1970, 217.

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 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 proprio⁸. 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 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

⁸ Di «società del disagio», a proposito dell'Occidente contemporaneo, ha parlato di recente il sociologo francese Alain Ehrenberg: cfr. A. Ehrenberg, 2010.

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'originalmente irraggiungibile è raggiunto confermativamente [*Art bewährbarer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen*]»⁹. 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 Waldenfles, mele e pere, vino

⁹ E. Husserl, 1989, 134.

e birra, carne e pesce sono senz'altro cose diverse tra loro: ma non avrebbe alcun senso dire che le prime siano estranee alle seconde¹⁰. 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»¹¹. 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 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»¹².

¹⁰ Cfr. B. Waldenfels, 2008, 27.

¹¹ Ivi, 54.

¹² S. Freud, 1979 ss., vol. VIII, 663.

Il nucleo del perturbante [*un-heimlich*] al centro del celebre saggio del 1919¹³ 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 comportamento [...] Nel caso degli «altri» a noi più prossimi, gli uomini, la convinzione che essi abbiano una coscienza si fonda su un'illazione, 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 naturale¹⁴.

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

¹³ 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» contenuto.

¹⁴ S. Freud, 1979, vol. VIII, 52-53, corsivo mio.

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.

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*¹⁵, 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*.

¹⁵ 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.

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 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 allo 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»¹⁶, 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.

¹⁶ H. Lindahl, 2014, 186.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

BARTHES Roland, 1970, *Mythologies* (1957). Seuil (Coll. Points), Paris.

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*, 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.

EHRENBURG 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 Cesare Musatti. Bollati Boringhieri, Torino, vol. VIII.

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

FREUD Sigmund, 1979, «L'inconscio». In *Opere di Sigmund Freud*, a cura di Cesare 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, 1989, *Meditazioni Cartesiane*, trad. it. di 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., 2014, «A-Legality: Journey to the Borders of Law. In Dialogue with Hans Lindahl». In *Etica & Politica, Ethics & Politics*, XVI, 2, 919-939.

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

RIGOTTI Francesca, 2006, *Le basi filosofiche del multiculturalismo*. In *Multiculturalismo*, a cura di Carlo Galli. Il Mulino, Bologna.

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

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

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 stampa – 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.

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

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

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 spoliticizzazione 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»¹. 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.

¹ Cfr. G. Preterossi, 2015, 72.

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? È 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. 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 Beck². 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»³. 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

² Ivi, 33.

³ *Ibidem*.

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 neoliberismo?⁴ 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.⁵ Tutto questo per dire che il «discorso di verità» di Preterossi sull'esplosività della situazione dell'Europa, sulla crisi delle sue istituzioni e sui suoi potenziali effetti è difficilmente contestabile. Allo stesso tempo, la controprova

⁴ Su questo tema, vedi il dibattito tra C. Lasch e C. Castoriadis, 2014.

⁵ Juncker è stato proposto Presidente della Commissione Europea da 26 su 28 capi di stato – contrari il premier ungherese Orban e quello inglese Cameron – e successivamente eletto dal Parlamento Europeo 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.

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»⁶. 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»⁷. 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 piuttosto a riferirsi simbolicamente «a un costruito 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»⁸.

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

⁶ G. Preterossi, 2015, 97.

⁷ Ivi, 218.

⁸ Ivi, 119.

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»⁹.

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 unifichi 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. È 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)»¹⁰. 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.

⁹ Ivi, 123.

¹⁰ Ivi, 136.

La critica propositiva di Preterossi a Laclau permette di aprire orizzonti nuovi nello studio del populismo. Prendere sul serio il populismo 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.

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

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

SCIENZE UMANE E DEMOCRAZIA. FORMAZIONE UMANISTICA E DIFESA DELLA LIBERTÀ

DANILO BORIATI*

Il convegno internazionale *Scienze umane e democrazia. Formazione umanistica e difesa della libertà*, organizzato dal Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione dell'Università del Molise, si è tenuto il 5 e 6 aprile 2017 a Campobasso. Il convegno ha visto impegnati studiosi di diversi settori disciplinari, i quali si sono confrontati in un fecondo dibattito riguardante il ruolo delle scienze umane rispetto alla possibile difesa della democrazia dai suoi nemici.

Nel corso dei due giorni di lavori – coordinati da Alessio Monciatti e Giorgio Patrizi, entrambi professori nell'Università degli Studi del Molise – sono dunque intervenuti diversi docenti, ognuno dei quali ha presentato una propria relazione sul tema oggetto del convegno: Gérald Bronner dell'Université Paris Diderot, Michele Loporcaro della Universität Zürich, Tomaso Montanari dell'Università degli Studi di Napoli Federico II, Geminello Preterossi dell'Università degli Studi di Salerno e – per l'Università degli Studi del Molise – Pietro Cobetto Ghiggia, Vincenzo Costa, Michele Della Morte, Enzo Di Nuoscio, Flavio Felice, Flavia Monceri. Nel seguito del presente lavoro verranno brevemente presentate le relazioni discusse dopo l'apertura dei lavori da parte del direttore del Dipartimento di Scienze Umanistiche, Sociali e della Formazione, prof. Enzo Di Nuoscio, che li ha introdotti sottolineando la sostanziale complementarità della crisi della democrazia da un lato e delle scienze umane dall'altro, oltre che il ruolo svolto dal Dipartimento nell'attuazione di percorsi di ricerca scientifica pluridisciplinari rivolti proprio verso la formazione umanistica.

1. Michele Loporcaro, *Dumbing Down, educazione linguistica e democrazia*

Michele Loporcaro ha presentato una relazione dal titolo *Dumbing Down, educazione linguistica e democrazia*, nella quale ha sottolineato l'importanza dell'istruzione quale fornitrice degli strumenti necessari affinché si possa comprendere e decodificare la realtà sociale. All'interno del proprio intervento Loporcaro ha fatto esplicito riferimento all'espressione «paradosso dell'istruzione» dell'ungherese Frank Furedi, con la quale si indica il progressivo declino dell'istituzione scolastica. In riferimento a tale espressione,

* Danilo Boriati, Dottorando in Innovazione e Gestione delle Risorse Pubbliche, curriculum di Scienze sociali, politiche e della comunicazione, Università del Molise. Email: d.boriati@studenti.unimol.it

Loporcaro ha sottolineato anche il declino della lingua derivante dalla sua graduale semplificazione, connessa soprattutto ai dibattiti politici. Tale semplificazione comporta una maggiore inclusività degli attori sociali, avutasi particolarmente con quella «mass-mediatizzazione» della realtà che ha cambiato il discorso pubblico. Proprio a proposito dei dibattiti politici, «il problema – afferma Loporcaro – non è che gli elettori britannici abbiano votato per la Brexit o quelli americani per Trump; il problema è che lo hanno fatto sulla base di evidenti bugie», sottolineando in tal modo anche il ruolo di primo piano assunto dal post-fattualismo.

È così che la «culturoclastia», il declino dell'istituzione scolastica incrementato dall'inserimento dell'uso del video per fini didattici, insieme con la sempre crescente semplificazione della lingua e le riforme politiche inerenti il sistema formativo (soprattutto quello italiano) hanno portato a una distruzione sostanziale proprio dell'istituzione scolastica, la quale dovrebbe invece essere dispensatrice – soprattutto attraverso l'insegnamento delle lingue classiche, ormai poco praticato – di tutta quella serie di strumenti necessari a comprendere e decodificare la realtà sociale nella sua complessità. Il ruolo di primo piano della scuola diviene importante affinché si recuperi l'educazione linguistica ormai in declino, ma conseguentemente anche per offrire un sostanziale giovamento alla stessa democrazia.

2. Vincenzo Costa, *Soggettività e democrazia*

La relazione che Vincenzo Costa ha presentato durante il convegno – intitolata *Soggettività e democrazia* – ha come punto fondamentale la distinzione fra due diversi concetti di democrazia che danno luogo a due differenti ruoli propri delle scienze umane: un primo concetto inteso come «sistema di regole» e un secondo inteso come «modo di vivere». Secondo Costa, all'interno del primo concetto di democrazia vi è una «sostanziale inutilità delle scienze umane» poiché qui la democrazia è fondamentalmente una macchina che non richiede soggettività, che lavora indipendentemente dal soggetto e, a volte, contro il soggetto stesso. Vi è quindi la necessità di prendere le mosse dal secondo concetto di democrazia, ovvero sia quello inteso come «modo di vivere», che implica invece una soggettività: questo tipo di democrazia necessita infatti di un soggetto in azione e in trasformazione.

Per spiegare il ruolo ricoperto dalla democrazia intesa come «modo di vivere» Costa sottolinea la funzione che possono ricoprire le scienze umane attraverso il sostanzarsi di cinque diversi punti: 1) la capacità di «decentrarsi» da parte del soggetto; 2) la capacità empatica di «assumere il punto di vista dell'altro»; 3) la capacità di «riconoscimento» delle alterità degli altri; 4) la nozione di «ospitalità», costitutiva a suo avviso di tutta la cultura occidentale; 5) la nozione di «inclusione», la quale richiede il passare dalla nozione classica di «amicizia tra simili» a quella di «amicizia tra diversi». Costa ha pertanto focalizzato la propria riflessione sull'importanza dei soggetti per la costruzione

della democrazia così come essa appare anche nell'ottica di George Herbert Mead. Siffatta importanza è data dalla capacità dei soggetti di guardarsi e di capirsi: perno di questo processo è costituito dunque dal riconoscimento dell'alterità come fondamento stesso della democrazia, nonché dell'inclusione sociale. Senza tale riconoscimento la democrazia cesserebbe di vivere; senza soggetto la democrazia, così come sottolineato anche da Axel Honneth, non avrebbe proprio ragion d'essere.

L'idea soggiacente alla riflessione di Costa è che ci troviamo oggi di fronte a un recente tipo di democrazia che esige un nuovo modo di vivere fondato sulla pretesa della sicurezza, cui allo stato attuale non siamo sostanzialmente preparati. Mediante la garanzia della piena espressione delle soggettività, della considerazione del popolo come massa dotata di una propria forma, la democrazia può essere nuovamente in grado di garantire giustizia: è proprio il principio di giustizia che deve essere condiviso affinché la democrazia possa funzionare. E da qui anche l'importanza del ruolo ricoperto dalle scienze umane per quel «modo di vivere» che è proprio del soggetto e, dunque, proprio anche della democrazia.

3. Flavia Monceri, *Oltre l'ovvio: scienze umane e democrazia a confronto*

L'intervento intitolato *Oltre l'ovvio: scienze umane e democrazia a confronto* è stato presentato da Flavia Monceri. Suo punto di partenza è la messa in discussione del reciproco rinforzo tra scienze umane e democrazia oltre che la messa in evidenza che la democrazia, pur essendo considerata tendenzialmente come ideale astratto, si configura invece come vero e proprio regime politico che, proprio in quanto ordine e regime politico, ha in sé delle precise caratteristiche che rendono «irrealizzabili i propri presupposti ultimi, ossia [...] libertà, uguaglianza e fraternità per tutti». Obiettivo dell'intervento di Monceri è proprio quello di mettere in discussione l'ovvio, ovverossia ciò che è indiscutibile rispetto alla democrazia e ai suoi presupposti.

Sulla scorta di quanto espresso dall'anarchismo epistemologico, cui massimo esponente è Paul K. Feyerabend, Monceri mette in discussione il fatto che la democrazia sia, «ora e per sempre», cosa buona. Tutt'altro, proprio perché essa conduce in primo luogo al conformismo e, in secondo luogo, alla «tirannia della maggioranza» e alla mediocrità, realizzando l'inclusione solamente nel momento in cui ci si normalizza: tutti questi effetti rappresentano ciò che Monceri definisce il «lato oscuro della democrazia».

Siffatte caratteristiche sono comuni anche alle scienze umane, in quanto pongono anch'esse un muro di chiusura. Le scienze *tout court* vengono favorite dalla democrazia solo se esse si conformano agli ideali politici di cui essa è portatrice: già da tempo il conformismo democratico è dentro le scienze umane. In definitiva, le scienze umane «si riducono – afferma Monceri – a discipline dai confini chiusi [...] vigilate e disciplinate da una comunità scientifica della disciplina, composta da un demos [...] che è sovrano solo perché [...] è numeroso». Ciò che a detta di Monceri tale situazione comporta è una

diminuzione della capacità di ricombinare e cogliere ciò che l'ambiente propone sotto forma di stimoli divergenti, conducendo così al tramonto del pensiero critico e al declino dell'innovazione.

Ciò che in definitiva il lato oscuro della democrazia comporta è «la mera ridondanza di informazione»; ciò significa che la democrazia – in quanto regime ideale in cui tutti sono sovrani – rende tutti tali proprio perché ci si conforma sempre all'opinione dei più, evitando così di porsi quelle domande scomode che favorirebbero la suddetta innovazione, di cui invece si avrebbe bisogno.

4. Pietro Cobetto Ghiggia, *La demokratia dell'Atene del V secolo a.C.: genesi di un mito «interpretabile»*

Pietro Cobetto Ghiggia ha presentato un contributo dal titolo *La demokratia dell'Atene del V secolo a.C.: genesi di un mito «interpretabile»*, dedicato a un approfondimento storico sul concetto di democrazia che affonda le proprie radici nell'Atene del V secolo a.C. Come sottolinea Ghiggia, la democrazia fu inventata ad Atene alla fine del VI secolo a.C. in un contesto geografico – quello dell'Attica – contraddistinto da un'estrema povertà della terra, detenuta tra l'altro da pochi soggetti. In questo contesto «democrazia» significa inizialmente essere proprietari dei mezzi terrieri, mentre solo in un secondo momento tale concetto viene convertito nel concetto più ampio di cittadinanza.

Cobetto Ghiggia chiarisce come nel V secolo a.C. la democrazia ateniese non abbia il principio della rappresentatività politica e come le prerogative del *Demos* siano del tutto particolari: in sostanza, nel 507 a.C. il singolo cittadino esiste solamente in relazione al *demos* e al *kratos* e, dunque, in relazione al popolo ateniese. Il problema di un sistema del genere è proprio quello della dispersione geografica dell'Attica e della detenzione in poche mani della terra; problema che viene risolto, in un certo senso, con le guerre persiane che permettono ad Atene di diventare – a seguito della vittoria sui persiani – il baluardo dell'Occidente.

Nell'intervento di Cobetto Ghiggia viene infine evidenziato come gli ateniesi, divenuti ormai cittadini a tutti gli effetti, sottomettano i loro alleati e come ci sia, di conseguenza, una visione per così dire negativa della democrazia già a partire dal V secolo a.C. Siffatto tipo di *demokratia* – e quindi di un vero e proprio strapotere – è attuata dall'Atene del V secolo per radunare sotto di sé nuovi schiavi, in modo da mantenere inalterato il proprio sistema di governo: «Atene – spiega Ghiggia – è come se fosse [...] una sorta di vampiro. Ha bisogno sempre e continuamente di nuovo sangue per mantenere questo sistema». Tuttavia, nel passaggio dal V al IV secolo a.C., si assiste alla nascita di una *demokratia* meno feroce che emerge parallelamente al crollo dello strapotere ateniese: questo nuovo tipo di *demokratia* sembra essere un po' più simile alla democrazia contemporanea.

5. Tomaso Montanari, «Dire la verità»: il ruolo della conoscenza nel progetto della Costituzione italiana

Tomaso Montanari, storico dell'arte e docente presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II, ha presentato un intervento dal titolo *«Dire la verità»: il ruolo della conoscenza nel progetto della Costituzione italiana*, focalizzando la propria riflessione sia sul ruolo della partecipazione individuale per la ricerca della verità, sia sul rapporto tra democrazia e comunità accademica, sottolineando nel contempo come la libertà di ricerca sia oggi più che mai minata dalla giurisprudenza. Nel corso della relazione, Montanari mette in evidenza il ruolo delle scienze umanistiche e della conoscenza che queste possono e devono trasmettere, col fine ultimo di trasmettere quella verità e quella giustizia capaci di salvare la democrazia. È verso questo fine di verità che è orientata la Costituzione italiana, la quale «impone alla Repubblica – afferma Montanari – di promuovere lo sviluppo della cultura e della ricerca».

Dopo aver riportato esempi concreti riguardanti la limitazione della libertà di ricerca e di critica in ambito accademico, Montanari passa a considerare il ruolo proprio dell'università, che oggi è quello, anticipato pocanzi, di promuovere a ogni costo la libertà di ricerca e il diritto alla critica del reale piuttosto che seguire i canoni che la progressiva aziendalizzazione della stessa accademia va comportando (in termini di codici etici, ma anche di comportamento dei dipendenti). E la magistratura, che dal canto suo molto spesso è entrata nel merito della libertà di ricerca accademica, dovrebbe invece limitare le proprie linee d'intervento in merito alla libertà di ricerca piuttosto che andare contro uno degli articoli fondanti la Costituzione italiana, l'art. 9, comma primo, che sancisce proprio la promozione della ricerca da parte della Repubblica.

6. Gérald Bronner, *La démocratie à l'épreuve des croyances: populisme, théorie du complot, peur de l'innovation*

Gérald Bronner ha fondato il proprio intervento – dal titolo *La démocratie à l'épreuve des croyances: populisme, théorie du complot, peur de l'innovation* – sulla relazione che sussiste tra democrazia e uguaglianza, evidenziando la funzione dei cosiddetti *social networks* in relazione alla progressiva massificazione della disponibilità dell'informazione e della sua conseguente deregolazione della stessa. Secondo Bronner, l'attuale società – definita spesso come «società della post-verità» – sembra essere fondata sull'utilizzo sempre crescente del web 2.0: tale utilizzo comporta, *in primis*, una deregolazione della comunicazione, in secondo luogo un progressivo «istupidimento» del soggetto contemporaneo e, in terzo luogo, permette l'emergere delle false credenze e di ciò che lo stesso Bronner definisce «democrazia dei creduloni». All'utilizzo sempre più vasto del web e dei *social networks* si affianca poi quello dello *smartphone*, il quale provoca –

accanto agli effetti testé evidenziati – anche un isolamento dell’attore sociale sempre più accentuato.

Nella propria relazione il Prof. Bronner ha riportato i risultati di un’analisi sociologica degli eventi di cronaca su internet (particolarmente su *Twitter*) e, nello specifico, l’analisi del loro tempo di latenza *on-line* con la conseguente illusione cognitiva che gli effetti perversi dell’informazione comportano, dimostrando così l’affermarsi – giorno dopo giorno e argomento dopo argomento – degli effetti perversi delle informazioni basate sulla cosiddetta «teoria del complotto».

7. Enzo Di Nuoscio, *Più filologia nel mondo di Whatsapp, più epistemologia nell’era di Google: saranno le scienze umane a salvare la democrazia?*

Enzo Di Nuoscio ha trattato il tema delle scienze umane e della democrazia toccando – all’interno dell’intervento intitolato *Più filologia nel mondo di Whatsapp, più epistemologia nell’era di Google: saranno le scienze umane a salvare la democrazia?* – diversi punti ritenuti importanti per comprendere il rapporto che intercorre tra esse. Essi hanno riguardato, molto sinteticamente, il rapporto tra democrazia e filologia, tra questa e i *social-media*, oltre che tra filosofia, storiografia, antropologia e sociologia nella loro asserita capacità di salvare la democrazia. Come anticipato pocanzi, le scienze umane sono ritenute da Di Nuoscio necessarie affinché si possano combattere i nemici della democrazia: egli argomenta questa convinzione attraverso cinque punti.

In primo luogo, Di Nuoscio ritiene indispensabile la filologia per la sua importanza nello studio delle materie classiche, le quali possono aiutare molto a risolvere i problemi della democrazia attraverso la distribuzione di una necessaria competenza critica. In secondo luogo, è indispensabile considerare tutte quelle potenzialità offerte dalle scienze umane relativamente al linguaggio per offrire una sorta di profilassi all’uso dei *social-media* e al crescente «credere per delega», col fine ultimo di contrastare gli effetti perversi del linguaggio stesso. In terzo luogo, Di Nuoscio sottolinea l’importanza della spiegazione e dell’insegnamento della filosofia che – in quanto propone argomentazioni ed è orientata alla verità – può combattere i nemici della democrazia. In quarto luogo, Di Nuoscio sottolinea l’importanza della storiografia e il ruolo dell’aiuto che la conoscenza storica può fornire per difendere la democrazia che, in un mondo contemporaneo mosso da aspettative umane sempre più veloci e proiettate verso il futuro, è costantemente in crisi. Infine, in quinto luogo, Di Nuoscio rimarca l’importanza delle conoscenze sociologiche e antropologiche che possono anch’esse difendere e aiutare la democrazia grazie alla loro capacità di metterla in discussione in maniera critica e costruttiva, poiché insegnano a collocarsi in un determinato contesto e a capire le ragioni degli altri.

Le scienze umane servono a salvare la democrazia, anche con il mettere in discussione le conoscenze tecnologiche le quali, anziché aiutare la democrazia e renderla più forte, troppo spesso la sminuiscono perché producono notevoli effetti perversi. Tali

tecnologie, dunque, fanno in modo che ci sia sempre più quella «democrazia dei creduloni», così definita da Bronner, a scapito dell'autonomia e dello spirito critico dell'individuo. Da ciò la necessità di avere più filologia nel mondo di *Whatsapp* e più epistemologia nell'era di *Google*.

8. Flavio Felice, *Perché le scienze sociali rafforzano la democrazia elettorale*

L'intervento di Flavio Felice, intitolato *Perché le scienze sociali rafforzano la democrazia elettorale*, ha toccato sostanzialmente tre punti principali: 1) il rapporto fra teoria e pratica delle scienze sociali; 2) il principio dell'associazionismo; 3) l'inclusione dei processi democratici per come appare nella distinzione fra istituzioni costitutive ed estrattive. La parte introduttiva della relazione di Felice ha riguardato la descrizione della cosiddetta «ambivalenza della democrazia», per come essa viene esaminata all'interno dell'opera *La democrazia in America* di Alexis De Tocqueville. Tale ambivalenza si sostanzia nei caratteri dell'ordine democratico che sono nello Stato sociale più che in quello politico, per cui il principio di associazione può essere considerato proprio come il primo atto di democrazia.

Dopo aver toccato il rapporto fra teoria e pratica delle scienze sociali nel contesto della democrazia – evidenziando l'ambivalenza formale e sostanziale delle stesse nel loro rapporto con la democrazia – altro importante punto esaminato da Felice riguarda ciò che viene definito «paradosso della democrazia»: è attraverso tale paradosso che viene sostenuto che in democrazia siamo sostanzialmente tutti uguali. Ma non è poi così perché tendenzialmente c'è sempre chi guida gli altri, per cui risulta importante nell'analisi della democrazia l'elemento umano.

Ciò che va difeso è il principio di associazione e di partecipazione alla vita politica; l'assenza di tale partecipazione rappresenta ciò che può essere definito «il male della democrazia». Quella che allora dev'essere garantita è l'inclusione di tutti sotto forma di un insieme che sia in grado di vigilare su quello che è l'operato di un governo. In tal modo diviene possibile distinguere – come anticipato sopra – le istituzioni in costitutive ed estrattive: anche se differiscono tra loro, le istituzioni dovrebbero avere tutte la funzione di educare a quella cultura dell'inclusione che ancor oggi scarseggia. Affinché un tale scopo possa essere perseguito, è allora necessario – secondo Felice – considerare il processo di formazione delle istituzioni, oltre che quello del loro funzionamento, facendo leva in particolare sulla trans-disciplinarità delle scienze sociali.

9. Michele Della Morte, *La funzione del vincolo nella democrazia costituzionale*

L'intervento di Michele Della Morte, intitolato *La funzione del vincolo nella democrazia costituzionale*, ha indagato la relazione tra democrazia e costituzionalismo

mediante la messa in evidenza del fatto che la democrazia si alimenta essenzialmente dei vincoli, i quali indirizzano l'agire umano. La funzione dei vincoli è molto importante, secondo Della Morte, poiché questi possono promuovere la libertà consentendo ai cittadini di avere una possibilità in più: ciò che è importante è ripensare quello che è il nesso tra società e legge, tra i vincoli e la possibilità di rappresentanza che questi offrono. Siffatta importanza deriva dal fatto che il meccanismo vincolistico coinvolge tutti in quanto gli stessi vincoli vengono trasmessi di generazione in generazione e servono al mantenimento delle pulsioni affinché la società si sviluppi.

Il compito delle scienze umane è allora, sottolinea Della Morte, quello d'indagare la complessità col fine ultimo di salvare la democrazia. Ciò può avvenire nel momento in cui esse «continueranno a indicare la strada del divenire, [...] la strada della dialettica, la strada della complessità, la strada del pensiero critico e a fungere da antidoto ad ogni semplificazione», ridimensionando in tal modo tutte le riforme costituzionali in un'ottica che tenga conto dei vincoli e del loro essere storicamente determinati.

10. Geminello Preterossi, *Lo sfondo teorico della spoliticizzazione post-democratica*

Geminello Preterossi intende mettere in evidenza, all'interno della relazione intitolata *Lo sfondo teorico della spoliticizzazione post-democratica*, il «volto oscuro della democrazia». Nel fare ciò, egli evidenzia il fatto che la crisi ha comportato una crescente spoliticizzazione della democrazia che racchiude in sé anche «lo svuotamento della sostanza della politica». Il nesso tra crisi e democrazia si sostanzia pertanto nella crisi della modernità, la quale prende consistenza nella perdita del riferimento territoriale, nell'improduttività di conflitti che ormai non hanno forma, nel disconoscimento delle autorità democratiche e dei soggetti stessi della democrazia.

Ciò che definisce peculiarmente tale crisi non è, nell'ottica di Preterossi, la credulità nei e dei *social* (come sottolineato da altri relatori del convegno), ma la perdita ormai diffusa del legame sociale. Occorre pertanto un soggetto politico in grado di ristabilire, in primo luogo, il legame sociale e, in secondo luogo, l'equilibrio tra forze diverse, ovvero tra istituzioni politiche e istituzioni economiche che vivono ormai in situazione di equilibrio precario.

Ciò che può essere funzionale alla democrazia, soprattutto relativamente al capitalismo, sono il conflitto nel contesto istituzionalizzato e la «secolarizzazione del sacro»: questi aspetti possono mobilitare quelle credenze ormai perse che, invece, oggi ritornano. Lo spostamento dell'interesse dalla sfera teologica a quella economica ha avuto come esito finale il dominio, con il conseguente trionfo, della tecnica e della finanziarizzazione. Tutto ciò ha compromesso quella solida sostanza politica e comportato la spoliticizzazione post-democratica che può essere combattuta solamente ristabilendo quel legame sociale ormai perso.

In conclusione, ciò che dai vari relatori è stato messo in evidenza – seppur attraverso determinati punti di vista e analisi particolareggiate – è la crisi congiunta della democrazia e delle scienze umane, le quali si trovano oggi a dover affrontare insieme i loro nemici per poter attenuare, ed eliminare progressivamente, gli effetti di tale crisi. E le possibili soluzioni da poter adottare, come si evince dai lavori del convegno, sono molteplici: fondamentale è allora ripensare al ruolo che le scienze umane possono e devono ricoprire per restituire agli attori sociali quello spirito critico necessario alla comprensione della realtà nella sua complessità, con particolare riferimento ai fenomeni educativi e ai processi formativi capaci di valorizzare la scienza come specifico metodo di educazione democratica.

DEMOCRAZIA DIRETTA, DEMOCRAZIA DIGITALE E M5S

PAOLO BECCHI*

1. In un articolo pubblicato negli anni Ottanta, ma risalente alla fine degli anni Settanta del secolo scorso, Norberto Bobbio scriveva:

Nessuno può immaginare uno stato che possa essere governato attraverso il continuo appello al popolo: tenendo conto delle leggi che vengono emanate nel nostro paese all'incirca ogni anno si dovrebbe prevedere in media una chiamata al giorno. Salvo nella ipotesi per ora fantascientifica che ogni cittadino possa trasmettere il proprio voto al cervello elettronico standosene comodamente a casa e schiacciando un bottone¹.

Preveggenza questa affermazione di colui che resta il filosofo del diritto italiano più importante del secolo scorso. Beninteso, non è che Bobbio oggi per questo avrebbe aderito al M5s. Basta seguire la sua integrale argomentazione per rendersi conto che egli contesta coloro che hanno fatto della democrazia diretta un «feticcio». Semmai, egli avrebbe considerato con favore le nuove tecnologiche per le loro potenzialità, ma senza per questo cadere nella illusione che la democrazia rappresentativa possa esser sostituita da quella diretta. Come che sia, è però significativo che proprio questo passo, del tutto staccato dal contesto, sia stato ripreso di recente da Beppe Grillo in un *post* apparso sul blog del MoVimento di cui è il capo politico, nel quale ribadisce un concetto che, per la verità ormai solo a parole, costituisce uno dei *leitmotiv* di questa forza politica:

La democrazia rappresentativa – scrive Grillo – è in crisi irreversibile, il web però può salvare e migliorare la democrazia. È inevitabile, nonché auspicabile, che con i nuovi strumenti della rete la democrazia diventi sempre più diretta e partecipata. Chi contrasta questa evoluzione lo fa perché vuole tenere il popolo lontano dalle stanze dei bottoni, il MoVimento Cinque Stelle vuole dare una stanza dei bottoni a ogni cittadino. Chi contrasta questa evoluzione lo fa perché vive nel passato, il MoVimento Cinque Stelle è proiettato nel futuro².

È in questo contesto che Grillo riprende il passo di Bobbio citato e conclude sostenendo che il futuro sta andando proprio in quella direzione che al Maestro torinese appariva ancora fantascientifica. Il tutto s'inserisce in una polemica con Sabino Cassese il quale, su un quotidiano nazionale a larga diffusione, aveva criticato l'idea grillina di

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

¹ N. Bobbio, 1984, 49. Cfr., già prima, anche N. Bobbio, 1976, 59.

² Il blog delle stelle, 17 aprile 2017.

referendum senza *quorum*. Non ci interessa, ora, entrare nel merito di questa polemica. Più interessante è sottolineare la totale incoerenza tra quanto affermato da Grillo e il modo in cui concretamente opera all'interno del suo partito, impedendo, come accaduto di recente a Genova, a un candidato votato regolarmente in rete di presentarsi come candidato sindaco del M5s per la città, nonostante sia intervenuto persino un tribunale per dargli ragione. Ma su questo ritorneremo nella parte conclusiva.

2. Un dato di fatto è, ormai, incontestabile: le tecnologie digitali hanno cambiato il mondo, e continueranno a cambiarlo. Con Internet è avvenuta una rivoluzione nel sistema della comunicazione paragonabile all'invenzione della stampa a caratteri mobili nel XV secolo. Al libro stampato da possedere con cura, da leggere e meditare con calma, ha fatto seguito il libro digitale; al giornale cartaceo da sfogliare quotidianamente, il flusso continuo di notizie online disponibili a bassissimo costo su qualsiasi smartphone. Certo, i libri e i giornali esistono ancora ed esisteranno anche in futuro – contrariamente a quanto pensava Gianroberto Casaleggio – ma non si può nascondere il fatto che la rete ormai abbia cambiato il nostro modo di vivere. Ci addormentiamo dopo aver letto l'ultima e-mail e mandato l'ultimo messaggino WhatsApp, ci svegliamo con una musicchetta del cellulare e le prime informazioni sono già tutte lì a portata di mano. Un tempo per essere informati era necessario leggere i giornali, poi è stato il momento della televisione, oggi è la rete a dominare la comunicazione.

Per fornire una data d'inizio della nuova era si può risalire al 6 agosto 1991, quando Tim Berners-Lee, un informatico inglese, pubblicò il primo sito web online³. Da allora, ha cominciato a diffondersi Internet con un'accelerazione impensabile per la civiltà del libro stampato e, oggi, già un terzo della popolazione mondiale ha accesso alla rete. L'Asia e la Cina sono, rispettivamente, il Continente e il Paese con più utenti, mentre noi italiani siamo sotto la media europea. In compenso, abbiamo l'unico partito originariamente nato nella rete, anche se oggi Grillo preferisce ricordare come data di nascita quella del giorno di San Francesco.

L'interconnessione globale a livello di reti informatiche ha cambiato il mondo. Sta cambiando anche il modo di fare politica? Per riprendere un'immagine efficace di Carl Schmitt, terra e mare sono state sinora i due elementi geopolitici fondamentali; con Internet, ora, si introduce il nuovo elemento dell'aria, dove è possibile navigare liberi, ma non in senso marittimo, dove è possibile muoversi anonimi, moltiplicando addirittura la propria identità. Come peraltro già da tempo evidenziato, ad esempio da Lawrence Lessig, è impossibile che queste trasformazioni non incidano anche nella vita politica⁴. Grazie all'uso degli strumenti telematici si potrebbe dare una nuova spinta alla nostra democrazia «atrofizzata», mettendo nelle mani dei cittadini i mezzi per una partecipazione attiva alla sfera pubblica.

³ Cfr., sul punto, T. Berners-Lee, 2000. Per una storia della nascita del web, cfr. R. Cailliau e J. Gillies, 2000.

⁴ Cfr. L. Lessig, 1999, 2001, 2004.

Le tecnologie digitali sembrano, in effetti, fatte apposta per fornire quella comunicazione orizzontale, informale, decentralizzata e priva di intermediazioni, basata sull'auto-organizzazione e su pratiche di azione diretta che è tipica di alcuni movimenti come gli *Indignados* in Spagna, i *Piraten* in Germania, *Occupy Wall Street* e i *V-day* organizzati qualche anno fa da Gianroberto Casaleggio prima che il figlio Davide con Grillo mettesse al Movimento il doppio petto.

Cosa accomuna politicamente tutti questi movimenti, peraltro molto diversi tra loro? La critica, per dirla con Guy Debord, della «società dello spettacolo». Vale a dire, la critica alla democrazia mediatica fondata su tre pilastri: giornali, televisione ed elezione. Un modello comunicativo verticale, piramidale e verticistico che riduce il cittadino a un ruolo passivo, quello di leggere i giornali, guardare la televisione e farsi rappresentare politicamente votando, costretto a scegliere tra prodotti, per lo più, molto simili tra loro. La politica ridotta a spettacolo, le elezioni a farsa.

Il dissenso, prima o poi, doveva esplodere: da qui i movimenti di protesta a cui ho fatto cenno. Ora, però, che cosa è successo? È successo che se sono rimasti fedeli alla loro ipotesi originaria (si veda il caso esemplare *Occupy Wall Street*, ma anche i *Piraten*) di fatto sono scomparsi, mentre i soggetti politici che si sono affermati, come il Movimento Cinque Stelle, hanno finito col fare marcia indietro. Giornalisti e direttori televisivi, un tempo maltrattati, sono diventati interlocutori privilegiati, tanto importanti da essere addirittura invitati nelle manifestazioni culturali più rilevanti, come quella organizzata di recente da Davide Casaleggio a Ivrea⁵. E se una volta bastava partecipare a un talk show per essere espulsi dal Movimento, oggi i suoi big sono quotidianamente sulle prime pagine dei giornali più importanti e in tutti i programmi televisivi. Di più, il Movimento che doveva essere «leaderless» si è strutturato alla stregua di un partito settario, con un capo politico, Beppe Grillo, che decide tutto senza neppure rispettare le regole che lui stesso ha fatto votare dalla rete, limitandosi a consultare il nuovo partner, il figlio di Casaleggio, e alcuni fedelissimi di supporto che compongono la sua corte.

A questo punto viene da chiedersi: questa trasformazione radicale significa forse che la rete, con il suo messaggio più autentico, sia venuta meno, nonostante Grillo ogni tanto vi faccia, come abbiamo visto sopra, ancora riferimento? L'integrazione nel sistema del Movimento Cinque Stelle sta forse a dimostrare che se si vuole davvero contare politicamente qualcosa non si può che passare dal sogno della democrazia diretta alla realtà di quella rappresentativa? E la rete è veramente quello strumento che potrebbe restituire una nuova centralità al cittadino nella vita politica? Tenterò ora di rispondere a queste domande, anche se è solo un primo tentativo.

⁵ Il programma della giornata del Convegno «SUM #01 - Capire il Futuro», organizzato a Ivrea dal Movimento il 7 Aprile 2017, ha visto la partecipazione, in qualità di ospiti, di economisti, intellettuali, imprenditori e anche di numerosi e diversi giornalisti, tra cui basti ricordare Luca De Biase, Enrico Mentana, Gianluigi Nuzzi, Marco Travaglio e Gianluigi Paragone.

3. Cominciamo, per prima cosa, con l'abbozzare una definizione di democrazia. Democrazia è un insieme di regole che hanno il compito di favorire la partecipazione di tutti i cittadini alle decisioni che riguardano l'intera comunità di cui fanno parte. Questa partecipazione può avvenire sia in forma indiretta (e, allora, si parla di democrazia rappresentativa), sia in forma diretta (e, allora, si parla, appunto, di democrazia diretta). Tanto nel primo, quanto nel secondo caso, il principio fondamentale su cui si regge la democrazia è la maggioranza numerica, assieme al rispetto dei diritti della minoranza. Senza questo rispetto avremo non la democrazia ma la «dittatura della maggioranza», di cui parlava già Tocqueville⁶.

I cittadini di una comunità sono liberi di scegliere tra opzioni politiche diverse. Liberi, quindi, di votare e, con il loro voto, sia in modo diretto sia in modo indiretto, influire sulla politica del loro Paese. È quello che, in termini politici, si chiama sovranità popolare. Lo strumento fondamentale della democrazia indiretta è l'elezione politica di rappresentanti del popolo, lo strumento fondamentale della democrazia diretta è il referendum, attraverso il quale ciascuno cittadino può esprimersi direttamente con il suo voto, di solito su questioni politiche di grande rilievo.

Tutto questo vale in linea di principio, ma in pratica cosa succede? In pratica non si può negare che, oggi, la democrazia rappresentativa si stia trasformando sempre di più in una democrazia di facciata, in una mistificazione democratica: il potere del popolo viene, di fatto, gestito da pochi per il popolo. Un esempio? È sufficiente considerare la nostra storia politica recente dal 2011. È bastata una lettera della BCE con l'appoggio del Presidente della Repubblica per far cadere un Governo legittimamente eletto, costringendo il Presidente del Consiglio a rassegnare le dimissioni ed essere sostituito da un altro, nominato senatore a vita nel giro di ventiquattro ore. Un colpo di Stato senza spargimento di una goccia di sangue⁷. Da allora, le decisioni politiche sono state prese nel rispetto formale delle regole democratiche, qualche volta per la verità anche oltrepassandole, ma il sistema dei partiti ha retto sino a che, con le elezioni politiche del 2013, ha fatto irruzione sulla scena politica un movimento che, almeno all'inizio, si era presentato in senso molto critico nei confronti della democrazia parlamentare costruita sulla mediazione dei partiti.

Apatia, disaffezione dalla politica da una parte, e dall'altra invece un movimento che voleva restituire la politica ai cittadini, proprio utilizzando la rete. La struttura parlamentare, come ci insegna ad esempio Hans Kelsen⁸, sussiste proprio grazie ai partiti ed è inevitabile che vada in crisi quando i partiti non svolgono più quel ruolo di

⁶ A. de Tocqueville, 2015, 257: «Io considero empia e detestabile questa massima: che in materia di governo la maggioranza di un popolo ha il diritto di far tutto; tuttavia pongo nella volontà della maggioranza l'origine di tutti i poteri. Sono forse in contraddizione con me stesso? Esiste una legge generale che è stata fatta, o perlomeno adottata, non sono dalla maggioranza di questo o quel popolo, ma dalla maggioranza di tutti gli uomini. Questa legge è la giustizia. La giustizia è dunque il limite del diritto di ogni popolo».

⁷ Cfr. P. Becchi, 2014.

⁸ Cfr. H. Kelsen, 1982 e 2012. Sul punto, si veda, da ultimi, R. De Capua, 2003; F. Lijoi, 2011, 227-248.

mediazione tra Stato e società e si trasformano in strutture oligarchiche. Purtroppo è proprio quello che è avvenuto, come del resto aveva già previsto Robert Michels⁹.

La democrazia è così, oggi, diventata per un verso «democrazia dell'esecutivo», come la chiama Pierre Rosanvallon¹⁰ e, per l'altro, «democrazia dall'audience», come la definisce Bernard Manin¹¹. Il consenso sociale non viene più alimentato da partiti di massa, portatori di diverse ideologie, ma da un *leader* che si rivolge ad una audience indistinta, ad un pubblico indistinto, per vincere le elezioni e governare. «Audience» ed «esecutivo» diventano, così, gli elementi fondamentali di una democrazia ancora formalmente rappresentativa ma che, tendenzialmente, riduce la centralità del Parlamento a favore del potere esecutivo. L'esito di tutto questo processo è, appunto, quello di una democrazia di facciata, sempre più simile a una oligarchia che a una democrazia, con il risultato di deprimere ulteriormente la presenza dei cittadini nella vita politica.

4. In questo contesto può inserirsi il discorso della democrazia diretta. Anche ammettendo che l'ipotesi di una politica del futuro fatta dai cittadini senza l'intermediazione dei partiti sia un'utopia a cui il MoVimento stesso, di fatto, ha ormai rinunciato, trasformandosi esso medesimo in un partito¹², ci sono aspetti della democrazia diretta che varrebbe la pena di potenziare?

Mi pare evidente che ciò che è successo recentemente in Gran Bretagna con la Brexit, in Italia con il referendum sulla Costituzione, in Turchia con un altro referendum costituzionale, attesti l'importanza tutt'altro che residuale della democrazia diretta anche nel nostro tempo. Tutti coloro che, ancora oggi, ritengono che la democrazia diretta sia tecnicamente impossibile in Stati formati da popolazioni con milioni di abitanti dovrebbero riflettere sul fatto che le decisioni più importanti di questi ultimi mesi sono state prese proprio utilizzando lo strumento referendario, che è uno strumento tipico della democrazia diretta. La domanda, a questo punto, è la seguente: può il sistema della democrazia rappresentativa essere «salvato» implementandolo con elementi di democrazia diretta? Dove sta la differenza fondamentale tra la democrazia rappresentativa e quella diretta?

Nel primo caso il cittadino delega un altro cittadino a rappresentarlo su un numero molto ampio di argomenti; per questa ragione nel sistema rappresentativo sono importanti i partiti: si vota per una persona, ma anche per il partito che si pensa possa rappresentare nel complesso i propri valori e non solo i propri interessi. È tuttavia possibile, considerata la crisi attuale del sistema dei partiti, che alla fine questi facciano più gli interessi di lobby ben organizzate che dei cittadini.

⁹ R. Michels, 1911.

¹⁰ P. Rosanvallon, 2015.

¹¹ B. Manin, 2010.

¹² Cfr. P. Becchi, 2016.

Ecco, la democrazia diretta impedisce proprio questo: offre ai cittadini il potere di decidere direttamente, ma questa decisione si può esprimere solo con un sì e con un no, e molto spesso alla fine sulla scelta prevalgono aspetti più emotivi che razionali. Oppure è più facile manipolare il consenso. Affinché un referendum non si risolva in esiti plebiscitari è, dunque, necessario che esistano condizioni generali di un buon livello di istruzione, nonché di una corretta informazione, in grado di evitare la manipolazione del consenso. E qui diventa decisiva proprio la rete. Nelle televisioni e sui giornali il dibattito è spesso assente, o manipolato *ad hoc*, come nei talk show. Si procede verticalmente dall'emissione della notizia cercando di costruirla ad arte per aumentare il più possibile l'audience, anche se la notizia è falsa.

I giornali, soprattutto quelli grandi che influiscono sull'opinione pubblica, diventano non spazio di dibattito, ma luoghi di propaganda, per lo più del Governo o di opposizioni fittizie. Sui social network il flusso dell'informazione, invece, procede in modo orizzontale: la rete consente di passare dal governo *per* il popolo al governo *del* popolo. Da democrazia «a intermittenza», che si esercita solo al momento delle elezioni, si può passare alla democrazia continua¹³, con eletti portavoce, come un tempo diceva il M5s, al servizio dei cittadini. Tutto questo oggi è facilitato dall'uso della rete.

Una vera riforma della Costituzione sarebbe dovuta partire da qui, dal potenziamento di quegli strumenti di democrazia diretta che svolgono un ruolo solo residuale nella Costituzione del 1948. E quindi, ad esempio, dando nuova forza al referendum che, a parte per il referendum costituzionale senza quorum, è solo *abrogativo* e con un *quorum* molto alto (la maggioranza assoluta). Pur ammettendo che un *quorum* sia ammissibile, il referendum, come oggi previsto, ha perso di significato e, se si vuole incentivare la partecipazione dei cittadini, il referendum non può essere solo abrogativo ma deve diventare anche propositivo. Allo stesso scopo bisognerebbe introdurre anche l'obbligatorietà della discussione in Parlamento delle leggi d'iniziativa popolare e della regola dei due mandati, in modo che la politica non diventi la professione di pochi. Allo stesso modo dovrebbe essere superato anche il divieto del mandato imperativo: in un Parlamento in cui il cambio di casacca è ormai diventato la regola, solo il superamento di tale divieto può costituire un valido toccasana. Insomma, per rivitalizzare la democrazia rappresentativa è necessario potenziare quella diretta. E un tale potenziamento può oggi essere facilitato proprio dalla rete. Democrazia diretta e democrazia digitale possono offrire una combinazione efficace per restituire una nuova centralità al cittadino nella vita pubblica.

Ma, attenzione, la rete può essere utilizzata anche in senso opposto. Dalla rete può anche crescere la credenza di essere liberi e di conoscere la verità mentre, in realtà, si ubbidisce supinamente a un'organizzazione che è in grado di controllare totalmente tanto l'informazione quanto la controinformazione, tanto il governo quanto l'opposizione. Al posto dell'era della partecipazione della conoscenza può nascere quella del controllo

¹³ Cfr. S. Rodotà, 2006, 149-168; 2013.

totale. La navigazione in rete è meno libera di quello che si pensi. Il ruolo d'intermediazione nella nuova produzione informativa è preso in carico da gruppi economici rilevanti come Microsoft, Google, Amazon che, ormai, conoscono di noi idee, gusti, tendenze sessuali, posizioni politiche, tutto. Forse si potrebbe adattare anche a Internet, a questa nuova tecnologia, la stessa critica che, in generale, Hans Jonas avanza nei confronti della tecnica, quando sottolinea il suo carattere ambivalente.

La diffusione della rete ha reso possibile un dialogo ininterrotto, che si alimenta grazie a un flusso continuo d'informazioni. Si possono, così, ampliare in modo incredibile le conoscenze ma, altresì, l'architettura della rete rende possibile la sua utilizzazione per incentivare pratiche come, ad esempio, il bullismo, la violenza verbale e persino attività di natura terroristica¹⁴. L'aspetto decisivo, il dilemma che si apre, è quello tra l'espansione della libertà che la tecnologia digitale consente e il controllo totale su individui che può scaturire dalla rete medesima. Ci sono alcuni autori come Morozov¹⁵ che lo sostengono da tempo; altri, invece, come Julian Assange¹⁶, che lo hanno sostenuto di recente. Certo, molta enfasi ottimistica dei primi tempi è finita, ma possiamo concludere che Internet da strumento di libertà si sia ormai trasformata in strumento di controllo da cui bisogna tutelarsi? Questo è il problema, ed evidentemente questo è anche un problema politico. Basti pensare al M5s, sul quale mi voglio ora soffermare più da vicino.

5. Il MoVimento, nato nella rete, come amava dire Gianroberto Casaleggio, ormai si serve di questo strumento solo per ratificare col voto elettronico decisioni già prese da un ristrettissimo numero di persone; quando il voto non corrisponde ai propri desiderata, come è successo di recente a Genova con il candidato sindaco del M5s, si rimedia subito annullando la votazione. Ma al di là di questo caso, che ha fatto molto discutere sulle pagine dei giornali, occorre analizzare più a fondo la cosiddetta «piattaforma Rousseau», presentata in realtà come «sistema operativo», ossia come il vero e proprio DNA informatico intorno al quale si generano e si svolgono tutte le attività/funzioni degli operatori. Questa «piattaforma» viene sbandierata come strumento di democrazia diretta, perché favorirebbe la partecipazione alla vita politica degli attivisti. Ma come stanno veramente le cose?

A questo proposito è interessante anzitutto un paragone con i *Piraten*. Com'è noto, questo partito utilizzava come piattaforma operativa, di coordinamento e di voto il software *Liquid Feedback*, un esempio di vera democrazia digitale. Si tratta, infatti, di un software a codice aperto, libero e disponibile (*open source*), pensato per dar vita a una piattaforma (ossia ad un «ambiente» capace di accogliere e di mettere in contatto migliaia di utenti tramite Internet) per lo sviluppo di proposte e l'assunzione di decisioni. Una piattaforma come *Liquid Feedback* presenta due punti di forza per lo sviluppo della democrazia: i) l'apertura del codice (che permette uno scrutinio costante delle attività e

¹⁴ Cfr. G. Ziccardi, 2015 e 2016.

¹⁵ Cfr. E. Morozov, 2013.

¹⁶ J. Assange, 2012.

di eventuali malfunzionamenti/alterazioni del sistema dal punto di vista tecnico) e ii) la trasparenza/ricostruibilità di ogni attività, sia di creazione di proposte condivise, sia di «votazione». Insomma, ogni attività che viene effettuata sulla piattaforma è in questo modo «tracciabile». Conducendo a una trasparenza totale.

I ritrovati tecnici alla base di *Liquid Feedback* sono pensati per impedire alcune distorsioni del sistema. In particolare, vanno segnalati i seguenti quattro punti fondamentali:

i) la scalabilità delle attività attraverso la divisione del lavoro, creando un sistema democratico dove la maggior parte delle questioni sono decise con un «referendum diretto», ammettendo anche la possibilità di revocare il voto;

ii) il sistema non richiede (e non vuole) una commissione centrale o un moderatore, ma basa il suo funzionamento sulla rappresentanza dei singoli; tutti i partecipanti hanno valore e potere nel gruppo e nel processo di discussione in base alla loro rappresentatività per cui, ad esempio, minoranze più «chiassose» o violente non possono danneggiare o condizionare le attività di altre durante il processo di discussione;

iii) il sistema si auto-protegge da attività di lobbying o di condizionamento non trasparenti con regole predefinite sia di contenuti, sia di *timing*, e con la pubblicità di tutti i processi;

iv) le decisioni si possono prendere solamente con voti che vengono registrati, e i registri delle votazioni e delle attività sono visibili a tutti, ma non solo: i registri sono tenuti con modalità/standard che possono anche essere letti e processati dalle macchine, e non solo dall'uomo. Ciò garantisce sia la trasparenza di ogni processo, sia la sua verificabilità anche in maniera automatizzata nel caso in cui fosse necessario processare grandi quantitativi di dati e l'ausilio di un computer fosse indispensabile. Sono costantemente mantenuti dei «file di log», veri e propri diari elettronici in grado di testimoniare in ogni momento le attività svolte.

Questo sistema garantisce il massimo di democrazia in termini di partecipazione alle decisioni politiche nell'epoca di Internet. Ma non è questo il sistema adoperato da «Rousseau». La «piattaforma» del M5s è stata elaborata da una Associazione, l'Associazione Rousseau, inizialmente fondata da due persone: Gianroberto Casaleggio e suo figlio Davide, entrambi titolari, prima uno e poi l'altro, di una Società commerciale a responsabilità limitata, la Casaleggio & Associati¹⁷. Insomma, pare difficile non pensare

¹⁷ Appare utile, ai fini di chiarire il punto, illustrare la tempistica che ha portato all'attuale situazione. Il 1° marzo 2013 viene annunciata la piattaforma come uno spazio dove «ognuno veramente conterà uno». Il 17 luglio 2015 prende avvio il sistema operativo Rousseau il quale, più che uno spazio dove «uno conta uno», si presenta come l'organizzazione online del nuovo partito con responsabili per le diverse funzioni di parlamentari fedelissimi. Si precisa che le funzioni mancanti saranno stabilite in seguito, ma è palese il tentativo non di far crescere la democrazia interna ma, al contrario, di mettere a tacere quella forma di dissenso che ancora riusciva a esprimersi attraverso i meet up, i social network da cui nasce il Movimento 5 Stelle. Il 25 aprile 2016 viene resa pubblica l'esistenza di una *Associazione Rousseau*, fondata da Gianroberto Casaleggio, pochi mesi prima della sua morte, insieme al figlio Davide. Da lì a pochi giorni avviene anche il passaggio dal *Blog di Beppe Grillo* al *Blog delle stelle*. L'associazione sarebbe poi dovuta confluire in una *fondazione* intestata a Gianroberto Casaleggio, la quale tuttavia non risulta essere mai stata

che questa Associazione che ha creato la piattaforma non sia altro che la copertura di una società commerciale.

Come che sia, il «sistema operativo» Rousseau, per il modo in cui è stato impostato, vale a dire a codice chiuso, è segreto. Altro che trasparenza! Nessuno, tranne i programmatori, può conoscere il suo reale funzionamento. Questa è la prima, essenziale differenza tra *Liquid Feedback* e «piattaforma Rousseau». Nel primo, il software (ossia quell'insieme d'istruzioni scritte da programmatori che permettono al computer di effettuare operazioni) è libero, visibile e disponibile per tutti. Nel secondo, no. Come sanno tutti gli esperti, il passaggio dal software chiuso (o «proprietario») a quello «aperto» è stato un momento essenziale nel mondo dell'informatica, soprattutto in un'ottica di libertà, sicurezza e democrazia.

Alla base dell'idea di libertà c'è il codice sorgente, ossia la possibilità di poter consultare in ogni momento la «ricetta» alla base delle funzionalità che vediamo attivate sui computer. I programmatori che scrivono il codice non solo lo traducono in una forma che la macchina è in grado di elaborare («codice oggetto»), ma lasciano disponibile il «percorso» attraverso il quale si è arrivati a quel codice. Certo, si tratta di istruzioni che sono comprensibili solo ad altri programmatori, ma già il fatto che ci sia qualcuno che possa controllare, che possa verificare se non vi siano funzioni segrete, o nascoste, o la possibilità di alterarne il funzionamento, o la possibilità di migliorare o personalizzare il software, è esso stesso indice di trasparenza, di verificabilità delle funzioni, e di democrazia.

Nella maggior parte dei casi il software libero implica la condivisione gratuita della conoscenza ed è immune, perlomeno in linea di principio, dai vincoli prodotti dall'economia di mercato. Se, poi, il codice circola libero e aperto, è modificabile e privo di un padrone. Se il codice non è di proprietà di qualcuno, ma di tutti coloro che l'adoperano, significa che non è di proprietà di nessuno (anche se, ovviamente, da un punto di vista giuridico il diritto d'autore può limitare, attraverso specifiche licenze, determinati utilizzi).

L'aspetto maggiormente degno di nota è, però, un altro: il software libero vede la sua funzione «principe» quando si è in presenza di servizi cosiddetti «critici», ossia processi che vanno a toccare l'essenza stessa delle attività di un Paese o di una comunità. Negli Stati Uniti d'America, ad esempio, da anni vi è una discussione molto accesa circa la trasparenza dei sistemi per il voto elettronico, ossia una richiesta diffusa che i sistemi che processano il voto dei cittadini (in questo caso le macchine sono prodotte dalla società *Diebold*) siano, in ogni loro passaggio e attività, verificabili e trasparenti. Alcuni Stati hanno, ad esempio, respinto le modalità di svolgimento del voto elettronico proprio per questo motivo: le macchine e il software per una funzione così vitale per la democrazia quale il voto politico non si sapeva come funzionassero in concreto. In pratica, a causa del

posta in essere. Si è, invece, costituita una nuova *Associazione Gianroberto Casaleggio*. Insomma, siamo in un gioco di scatole cinesi che sembra fatto apposta per confondere le acque e operare nel torbido.

codice segreto, «ci si deve fidare», esattamente come ha scritto Grillo di recente: «fidatevi di me».

Un documentario pluripremiato negli Stati Uniti, «Hacking Democracy»¹⁸, ha descritto la facilità di fare hacking di questi sistemi, vale a dire di alterare i risultati senza che il sistema se ne accorga (e neppure gli elettori). Un grosso rischio, quindi, per la democrazia¹⁹. L'evoluzione del codice dipende, nel codice aperto, dalla volontà dei suoi utilizzatori. Ecco: nel caso della «piattaforma Rousseau» è del tutto evidente che si tratti di un codice chiuso, segreto, privo di qualsiasi trasparenza e controllo, il cui unico proprietario resta Davide Casaleggio. È lui, un piccolo imprenditore, non votato né eletto da nessuno, che detiene le chiavi di casa della forza politica che domani potrebbe, da sola, governare il paese. Dice che ha regalato la piattaforma al MoVimento²⁰, ma il suo «dono» è un dono velenoso. Offre il possesso della casa, ma si tiene ben strette nelle mani le sue chiavi.

E ora è anche arrivato il colpo di grazia: la nuova funzione di Rousseau, chiamata *call to action*, mette definitivamente la museruola all'unico spazio di libertà che ancora esisteva nel MoVimento: vale a dire il *meet up*, il social network da cui era nato il Movimento, uno spazio di libertà sino a oggi ancora privo di un controllo centralizzato. Da domani, grazie a *call to action*, niente più sfuggirà al Grande Fratello: qualsiasi iniziativa della «base» dovrà, infatti, passare attraverso l'uso di questa piattaforma²¹. Stanno uccidendo quel poco di democratico che ancora esisteva all'interno del Movimento, facendo passare la cosa come una forma di estensione della democrazia diretta. Ma torniamo al problema della gestione del voto online.

La «piattaforma Rousseau» è usata in servizi critici quali consultazioni, referendum, voti, proposte di elezione, voti politici; essendo a codice chiuso, non permette la verificabilità di ciò che avviene dentro il sistema. Ci si deve, ripetiamolo ancora una volta, fidare ciecamente del Capo. Non si sa se alcune funzioni della piattaforma possano essere alterate da un cosiddetto «pannello di controllo» gestito dai proprietari, i quali potrebbero senza alcuna difficoltà, ad esempio, modificare gli esiti di votazioni online; non si sa, inoltre, se il software funziona bene o se ha dei malfunzionamenti, non si sa se durante il processo avvengono errori e come verificarli. Non si sa nulla, perché tutto è segreto.

L'unico modo per garantire la reale democraticità di una piattaforma per qualunque sua funzione è quella di renderla trasparente grazie al codice aperto. Non solo in un'ottica

¹⁸ In Internet all'indirizzo <http://www.hackingdemocracy.com>

¹⁹ Il voto elettronico può essere facilmente manipolato. Questo vale proprio nel caso in cui si utilizzi un sistema operativo a codice chiuso come quello adoperato dal M5s.

²⁰ Così Davide Casaleggio ha dichiarato nel corso della sua intervista a Lilli Gruber nel corso di *8 e 1/2*, il programma di La7, il 5 Aprile 2017: «Ad oggi è l'Associazione Rousseau che si occupa del M5s, la Casaleggio associati si occupa di strategie di rete e ha donato al Movimento la piattaforma Rousseau che si occupa poi del blog 5 Stelle e di tutta la comunicazione».

²¹ Cfr. Il blog delle stelle, 14 giugno 2017.

di trasparenza di «quello che succede», ma anche di tracciabilità di «quello che è successo» e di verificabilità, in ogni momento, dei processi che sono avvenuti.

Tutto questo è impossibile con la «piattaforma Rousseau». Tale piattaforma non amplia affatto la democrazia ma, anzi, la restringe fortemente. E ora con *call to action* anche tutte le attività degli iscritti saranno sottoposte a un controllo verticistico. L'idea che con questa «piattaforma» si realizzi la democrazia diretta e la partecipazione dei cittadini è, dunque, una mistificazione bella e buona: in realtà coloro che la utilizzano sono liberi solo di ubbidire inconsapevolmente alle decisioni di Davide Casaleggio e di Beppe Grillo.

In conclusione: Internet potrebbe diventare come l'aria che respiriamo, così aveva profetizzato Nicholas Negroponte, ma può rivelarsi nei suoi usi politici anche un'aria parecchio tossica. Davide Casaleggio, con la «piattaforma Rousseau», lo sta dimostrando in modo esemplare. La sua non è né democrazia rappresentativa, né democrazia diretta, né democrazia digitale: è la negazione tout-court della democrazia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ASSANGE Julian, 2012, *Cypherpunks: Freedom and the Future of the Internet*. O/R Books, New York-London (trad. it. di G. Carlotti, *Internet è il nemico. Conversazione con Jacob Appelbaum, Andy Müller-Maguhn e Jérémie Zimmermann*. Feltrinelli, Milano 2013).

BECCHI Paolo, 2014, *Colpo di Stato permanente*. Marsilio, Venezia.

BECCHI Paolo, 2016, *Cinque stelle & Associati*. Kaos, Milano.

BERNERS-LEE Tim con FISCHETTI Mark, 2000, *Weaving the Web: The Original Design and Ultimate Destiny of the World Wide Web*. Harper, New York.

BOBBIO Norberto, 1976, *Quale socialismo?*. Einaudi, Torino.

BOBBIO Norberto, 1984, *Il futuro della democrazia*. Einaudi, Torino.

CAILLIAU Robert e GILLIES James, 2000, *How the Web was Born: The Story of the World Wide Web*. Oxford University Press, Oxford.

DE CAPUA Raimondo, 2003, *Hans Kelsen e il problema della democrazia*. Carocci, Roma.

DE TOCQUEVILLE Alexis, 2015, *La Democrazia in America* (1835), trad. it. a cura di G. Candeloro. Rizzoli, Milano.

KELSEN Hans, 1982, *Il primato del Parlamento*, trad. it. a cura di C. Geraci. Giuffrè, Milano.

KELSEN Hans, 2012, *Parlamentarismo, democrazia e corporativismo*, trad. it. a cura di M.G. Losano. Aragno, Torino.

IL BLOG DELLE STELLE, 14 aprile 2017, *Hanno sempre più paura. Chissà perché*. <http://www.ilblogdellestelle.it/>

IL BLOG DELLE STELLE, 14 giugno 2017, *Su Rousseau è disponibile Call to Action, per partecipare in Rete*. <http://www.ilblogdellestelle.it/>

LESSIG Lawrence, 1999, *Code and Other Laws of Cyberspace*. Basic Books, New York.

LESSIG Lawrence, 2001, *The Future of Ideas and Code 2.0*. Vintage, New York (trad. it. di L. Clausi, *Il futuro delle idee*. Feltrinelli, Milano 2006).

LESSIG Lawrence, 2004, *Free Culture*. Penguin, New York.

LIJOI Federico, 2011, «Parlamentarismo ed educazione alla democrazia. Riflessioni su Hans Kelsen». In *La Cultura*, 2, 227-248.

MANIN Bernard, 1995, *Principes du gouvernement représentatif*. Calmann-Lévy, Paris (trad. it. di V. Ottonelli, *Principi del governo rappresentativo*. Il Mulino, Bologna 2010).

MICHELS Roberto, 1911, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*. Klinkhardt, Leipzig (trad. it. a cura di J.J. Linz, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*. Il Mulino, Bologna 1966).

MOROZOV Evgeny, 2013, *To Save Everything, Click Here*. Public Affairs, New York (trad. it. di G. Pannoffino, *Internet non salverà il mondo*. Mondadori, Milano 2014).

RODOTÀ Stefano, 2004, *Tecnopolitica. La democrazia e le nuove tecnologie della comunicazione*. Laterza, Roma-Bari.

RODOTÀ Stefano, 2006, «Dieci tesi sulla democrazia continua». In *Dopo la democrazia? Il potere e la sfera pubblica nell'epoca delle reti*, a cura di Derrick de Kerckhove, Antonio Tursi, 149-168. Apogeo, Milano.

RODOTÀ Stefano, 2013, *Iperdemocrazia. Come cambia la sovranità democratica con il web*. Laterza ebook, Roma-Bari.

ROSANVALLON Pierre, 2015, *Le bon gouvernement*. Seuil, Paris.

ZICCARDI Giovanni, 2015, *Internet, controllo e libertà*. Cortina, Milano.

ZICCARDI Giovanni, 2016, *L'odio online*. Cortina, Milano.

stampato nell'OTTOBRE 2017
a Campobasso
presso il Centro Progettazione Grafica & Stampa
dell'Università degli Studi del Molise

ISBN 9788896394212