

Distribuito a cura di

 **IL SEGNO**
DEI GABRIELLI
EDITORI



ESODO

Dell'impolitico *ovvero* I limiti della politica

Bertaglia, Cantilena, Corradini, Cortella, Curi,
Della Giacoma, Goisis, Orlandini, Rubini,
Tosatti, Trivellato, Vian, Zaccaria

Quaderni trimestrali

N. 1 Gennaio-Marzo 1997 Anno XIX - nuova serie
Sped. in abb. postale, comma 27 art. 2, legge 549/95
Filiale di Venezia - Pubbl. inferiore al 20%

SOMMARIO



Dell'impolitico

Editoriale *G. Corradini e C. Rubini* pag. 1

PARTE PRIMA: Dell'impolitico

Cambiare tutto perché nulla cambi	<i>G. Della Giacomina</i>	pag. 6
L'impolitico, o dell'irriducibile	<i>M. Bertaggia</i>	pag. 10
La politica come "crisi"	<i>U. Curi</i>	pag. 16
Le condizioni extrapolitiche della politica	<i>L. Cortella</i>	pag. 19
Dimensione culturale e dimensione universale della politica	<i>G. Zaccaria</i>	pag. 22
Tempo del costume e tempo della norma	<i>G. Goisis</i>	pag. 25
I cittadini e la politica	<i>U. Trivellato</i>	pag. 29
Realtà e democrazia di bucanieri	<i>P. Orlandini</i>	pag. 32
Vocabolarietto	<i>G. Corradini</i>	pag. 36

PARTE SECONDA: Echi di Esodo

Osservatorio

La politica "quotidiana"	<i>C. Rubini</i>	pag. 39
Appunti sul ministero ordinato femminile	<i>T. Tosatti</i>	pag. 41
La compresenza di gruppi religiosi diversi a Venezia, da fine '700 ad oggi	<i>G. Vian</i>	pag. 44

Libri e riviste

Simone Weil, <i>Lettere a un religioso</i>	<i>M. Cantilena</i>	pag. 46
--	---------------------	---------

Le vignette di Altan sono tratte da "1992: Agenda Italiana".



Editoriale

Ritorniamo, con questo numero monografico, alla 'questione politica'. Come indica il titolo, in questa occasione abbiamo provato a non farci condizionare dalla congiuntura che stiamo attraversando, evitando così di decretare, come da tempo accade, la 'crisi della politica'. Partiamo, al contrario, dalla constatazione della 'normalità' della politica, che significa prendere atto dei suoi limiti e degli spazi irriducibili al suo dominio.

Il significato dell'**impolitico** sta tutto qui, e non nascondiamo di esserci ispirati a questa categoria, rileggendo l'articolo del filosofo Roberto Esposito sul 'quaderno' 2/93 e al titolo della sua opera, che ricorre nelle citazioni di alcuni autori presenti in questo numero.

Bisogna, a questo punto, chiarire che definire i limiti della politica non significa rassegnarsi all'uso improprio che di essa si è fatto con la prassi cinica che segna questa fase di caduta delle ideologie e di cui 'tangentopoli' in Italia rappresenta il lato oscuro. Il testo di Della Giacomina, testimonianza con cui si apre il quaderno, ha il pregio di mettere nel piatto questo lato della politica con i suoi trucchi, la sua doppiezza e immoralità. Ma è proprio per contrastare questa deriva che ci sembra necessario innanzitutto spogliare la politica dall'illusione della sua onnipotenza e dall'ambiguità del suo lessico.

Prima di tutto infatti va detto che, caduti i sistemi ideologici, resta tuttavia sullo sfondo la loro eco, di cui le rappresentazioni partitiche sono la forma ancora visibile e di cui la gente, il popolo, sembra non poter fare a meno. Inoltre sotto la veste partitica, anche in virtù della delogizzazione, vive e forse si rafforza la pratica immorale e affaristica di sempre.

Infine si può osservare come il tentativo di uscita da 'tangentopoli' sia stato affidato tutto ad un'azione ancora inevitabilmente tutta politica, basata sulla cittadinanza, sul bene comune

e sulle garanzie offerte dalla legalità e dalle regole, di cui però si sono fatti alfieri soggetti apparentemente 'nuovi', ma identificabili nelle vecchie 'appartenenze' partitiche. Nei Paesi dell'Est europeo stanno ritornando al potere gli ex comunisti, sintomo evidente dell'incapacità di un rinnovamento che non sa riempire il vuoto lasciato dalle ideologie, senza ricorrere a forme di camuffamento più democratiche o ... meno totalitarie.

In tutto questo non s'intravede il tentativo di immaginare nuovi scenari verso cui incamminarsi, dopo la caduta dei 'miti' e degli 'assoluti'. Di avviarsi nella ricerca di una dimensione diversa da quella politica, entro cui assumere le difficoltà del vivere collettivo, al di fuori di ogni illusione mitica, nella consapevolezza che non ci possono essere leggi, regole risolutive che ci mettono al riparo da ogni rischio.

Come ci si può credibilmente affrancare dalla dimensione totalizzante della politica? In fondo, le conversazioni intrecciate con gli autori ruotano intorno a questo interrogativo. L'**impolitico** si colloca qui, in questo spazio vuoto che inizia dai limiti della politica. Per evitare di cadere in un'antropologia negativa, nei fallimenti storici, e tentare di colmare il vuoto di pensiero, incapace di vedersi se non 'forte', non resta forse che questa ricerca di spazi diversi dove rigiocare l'avventura umana.

Gli autori non si spingono sino a qui, né confessano apertamente la loro adesione all'**impolitico**. Il taglio della loro riflessione si sofferma sulle premesse, su un ridimensionamento della politica, tale da lasciar solo intravedere nuovi scenari che, tuttavia, pur formalmente assenti nel 'quaderno', diventano i protagonisti veri.

Tra tutte le riflessioni giova ricordare quella di Bertaglia, in cui emerge l'**antropologia della paura**, la paura esistenziale, la paura di disobbedire e la paura di rifiutare i rassicuranti rifugi delle appartenenze (religiose, ideologiche, letteralmente 'partitiche'), la paura su cui la politica spesso fa leva per dominare. E' forse



da compiere una 'prometeica' disobbedienza per vincere questa paura, scendere sul terreno delle responsabilità individuali, rischiare (questo Bertaglia non lo dice, ma lo diciamo noi) l'**impolitico** saltando dal campo chiuso dei miti, degli dèi intoccabili, al filo aperto e mobile delle libere relazioni con gli altri uomini. Qui sta lo spazio dell'uomo adulto, lo spazio di quella che noi chiamiamo 'laicità', evidentemente anch'essa categoria impolitica.

Cortella ridefinisce il rapporto dell'età adulta dell'uomo con la politica, in cui l'individuo è "... passato alla maggiore età, ... quell'età in cui non è più necessario il riferimento a un'autorità esterna", ben sapendo che il solo aspetto normativo non basta, se non si esercita il cambiamento (azione tutta impolitica anche questa) sul costume sociale e sull'atteggiamento etico che lo dirige (si vedano al riguardo anche le riflessioni di Goisis e di Zaccaria).

Trivellato sottolinea questo stesso stile nella "ricerca del filo di Arianna", ricerca vana in sé, se i nostri passi concreti non sono determinati da un processo di "prova ed errore", che va nella direzione di annodare i molti fili che costituiscono l'intreccio di una società complessa, che necessariamente deve trovare soluzioni complesse per riaffermare e riconoscere i diritti di tutti.

Le risposte di Curi ad **Esodo**, infine, fanno da utile contraltare, perché mettono in guardia dalle semplificazioni che il fascino di nuove categorie può avviare, sia con l'eccesso di regole di una concezione legalitaria-giustizialista, sia con l'eccesso di 'autonomia' che presenta la versione di **impolitico** fornita da R. Esposito nella sua opera.

Il significato dirompente e 'rivoluzionario' dell'**impolitico** ha valenza soprattutto sul piano individuale, perché sconvolge gli schemi della 'politica' in quanto 'irriducibile', e proprio per questo diventa problematico e rischioso se si assume come categoria generale su scala planetaria. Qui giocano altri fattori relazionali e sistemici del cosiddetto 'villaggio globale', che possono portare a risultati imprevedibili e dirompenti se rimangono senza controllo. Di questo, l'articolo di Orlandini ci fornisce uno spezzone, soprattutto sul versante delle nuove

tecnologie informatiche con la sfida della 'globalizzazione', che apre nuovi scenari suggestivi anche se improbabili: gli egoismi protezionistici dei mercati tradizionali verrebbero, come hanno già fatto i 'bucanieri' nel periodo del mercantilismo, attaccati e distrutti dai nuovi liberi naviganti telematici, ricostruendo le basi di una nuova democrazia. Di fronte alla possibile obiezione della parzialità di questo processo, che allo stadio attuale escluderebbe due terzi del globo, privo di mezzi e quindi di tecnologie, l'autrice fornisce già una risposta implicita: la 'globalizzazione' non potrà più sopportare l'esclusione dai mercati di una parte del globo. Quantomeno lo sforzo per il controllo politico sui mercati per evitarne gli abusi che determinano povertà e sottosviluppo potrebbe non essere più necessario, di fronte al nuovo potere - senza frontiere - di contrattazione dei prezzi, rappresentato da Internet, perché Internet sfugge al monopolio delle 'tigri economiche'. Come dire che ci si può liberare dalla politica intesa come sistema che regola l'economia, per la capacità autoregolante del sistema globale.

Tuttavia si riesce con difficoltà ad immaginare un esito positivo dalla sfida che viene dalla globalizzazione, in un contesto fortemente conflittuale e in assenza di accordi non escludenti per i soggetti che non vi hanno accesso (lo ricorda bene Trivellato). E' pur vera la citazione di Orlandini che "Internet è come la vita e come la vita stessa ha dentro ... di tutto", ma potrebbe essere una rappresentazione solo parziale della vita sul nostro pianeta, perché dentro Internet non possono 'navigare' tutti i soggetti il cui sviluppo tecnologico è ancora arretrato a livello preindustriale. A questi, che sono la maggioranza, chi deve pensare?

La sfida resta ancora impari, perché la competizione che Internet rappresenta molto bene, come attacco dei 'bucanieri' ai meccanismi garantisti e protezionisti dei mercati tradizionali, è un'immagine molto efficace solo se la competizione riguarda soggetti equipollenti sul piano dello sviluppo tecnologico (ad armi pari).

Questa considerazione esprime però una contraddizione altrettanto irriducibile: nell'età dell'**impolitico**, se non s'impone l'affascinante



soluzione egualitaria (tutta da dimostrare) della mondializzazione dei mercati, paradossalmente c'è ancora bisogno di molta politica per raggiungere livelli accettabili di equità; una politica consapevole che tenga conto degli squilibri, perché anche il terzo e quarto mondo possano sperare nel futuro, attraverso delle scelte di sviluppo sostenibile da parte dei Paesi sviluppati, in termini di distribuzione e uso delle risorse e di salvaguardia dell'ambiente naturale. (Per un approfondimento dell'argomento, vale la pena di leggere lo studio dell'Istituto di Wuppertal, divulgato dalla E.M.I. 1996, dal titolo "Per una civiltà capace di futuro").

Questa politica su scala mondiale, forse irrinunciabile come forma regolatrice e riequilibratrice, ha motivo di essere solo in questo ambito, che è quello di favorire un confronto tra 'sistemi' squilibrati, in termini di equità e giustizia. Senza di questo si rischia di tornare a forme di imperialismo economico più o meno corretto per convenienza, in cui il più forte impone comunque la sua legge, senza mai mettere in discussione il proprio modello di sviluppo e relativo uso distorto delle risorse. Per questo motivo, lo sviluppo sostenibile diventa una scelta necessaria che non va confusa con la 'solidarietà'; è una scelta 'laica' di giustizia e di equità verso l'umanità intera; un atto dovuto da parte della Comunità umana verso i suoi membri, per la sopravvivenza di tutti. La solidarietà, invece, è un atto 'gratuito' e perciò 'impolitico', che tocca la sfera personale e va oltre la politica. Forse è il caso di ripensare all'uso improprio che si è fatto di questa parola in termini di 'stato sociale'.

Il fatto che la politica si sia appropriata a sproposito della solidarietà, assumendola quale obiettivo dei suoi programmi o strumento della sua azione, dimostra una volta di più quanto essa sia pervasiva, nell'usare categorie di per sé 'impolitiche' e adattandole in situazioni di tutt'altra natura; mettendo sullo stesso piano soggetti affatto diversi (ad esempio il volontariato con il sistema sanitario pubblico) per coprire i propri limiti. Solo distinguendo i piani sarà possibile rovesciare la prospettiva per intravedere nuovi scenari di socialità e di relazione, entro cui riva-

lorizzare la dimensione umana. E' perciò necessario togliere al dominio della politica ciò che appartiene alla sfera individuale, che è 'impolitica' proprio in quanto ogni scelta personale, in questo ambito, è sottratta all'obbligo delle regole e, proprio per questo, non conosce limiti.

Per i credenti, comunque, questa scelta può essere rafforzata dalla fede, a condizione che sappiano distinguere i due piani (personale e politico), facendo cadere l'illusione che la vita politica possa essere, in quanto tale, guidata dalla 'Verità'. Il modo più autentico per testimoniarla ce lo suggerisce E. Bianchi in un suo intervento su *Liberal* di dicembre 1996:

"Per il cristiano l'attesa del Signore significa porre di fronte al proprio operare l'istanza critica dell'Evangelo, del Signore che viene, significa assumere l'umiltà dell'agire e dell'essere con gli altri uomini, non in concorrenza, ma in compagnia... E questo senza mai ergere se stesso a liberatore o redentore, e senza mai ritenere che le sue idee o i suoi progetti siano salvifici, ma solo il Signore che viene". Questo atteggiamento interiore trova una originale consonanza nella visione laica, che esprime K. Popper circa il vero insegnamento del cristianesimo: "E' certamente possibile combinare un atteggiamento di estremo riserbo e anche di disprezzo per il successo mondano, nel senso del potere, della gloria, della ricchezza, con lo sforzo di fare del proprio meglio in questo mondo e di perseguire i piani che si è deciso di fare propri con il chiaro proposito di farli trionfare; non per amore del successo o della propria consacrazione, ma semplicemente per amore di essi" (*La società aperta e i suoi nemici*, vol. II, p. 360).

Vent'anni fa - lo ricorda Bertaglia - un'intera generazione aveva idealmente voluto compiere l'itinerario opposto, politicizzando l'esistenza intera, compresa la persona e la sua sfera sentimentale, forse credendo di dilatare e rendere definitivamente autonomo lo spazio irriducibile della libertà umana. In realtà i risultati di quell'azione, apparentemente 'totalizzante', si sono avuti in modo significativo solo sul piano 'impolitico' della cultura e del costume. Non è poca cosa.

Giorgio Corradini
Carlo Rubini

Uno alla volta

*Possibile
che bisogna
aver sempre
un qualche sostegno.*

*Dio
ci crea
uno alla volta
soli
e padroni del mondo.*

(Sara Giacomelli Scalabrin - 96)

PARTE PRIMA

Dell'impolitico

Dell'impolitico



La riflessione/testimonianza di Giacomo Della Giacomina, esperto di marketing nel campo politico, apre - come provocazione - il quaderno di Esodo. La redazione non ne condivide talune affermazioni anche sostanziali, e tuttavia lo scritto immette nel dibattito alcuni elementi nodali: la crisi dello stato-nazione, l'immoralità diffusa della politica e soprattutto il punto di vista da cui si osserva: un freddo e scelto distacco 'impolitico'.

Cambiare tutto perché nulla cambi

Il direttore di *Esodo* mi chiede di intervenire su di un tema - la crisi della politica - che è molto, molto lontano dai miei interessi e dalla mia attività: non sono intellettuale, accademico, professionista o quant'altro della materia; sono un semplice artigiano della comunicazione, per di più con un difetto, quello di essere profondamente impolitico.

Dice bene, a questo proposito, la nota con cui il direttore vuole fornirmi qualche indicazione di massima per lo svolgimento del tema, quando - a proposito di 'impolitico' - parla di un sistema in cui la maggior parte dei soggetti della politica costituisce una semplice pedina del gioco, anzi un numero che vale solo nei conteggi elettorali e nei calcoli delle sempre nuove tasse. Di fatto, dobbiamo constatare, il problema centrale della politica e la ragione della sua crisi, sta qui, in un'evoluzione che vede la comunità considerarsi 'utente' dello stato e dei suoi servizi, mentre lo stato continua a considerarli 'sudditi'.

Frantumi di stato

Se fossi sociologo, o meglio un sociologo della politica, correggerei il tema proposto da *Esodo* e le argomentazioni della nota introduttiva del direttore, affrontandolo 'più a monte', a livello di 'crisi dello stato nazionale'. Potrei, allora, riannodarmi a mie lontane inchieste giornalistiche (di quasi vent'anni fa) sulle 'etnie minoritarie' presenti nel territorio italiano - più specificamente di quelle ladino-dolomitiche - per ricordare come il loro 'rifiore' (attraverso un maggior grado di autocoscienza, le richieste di autonomia politico-amministrativa, la cresci-

ta demografica) fosse indicato quale sintomo evidente della 'crisi nazionale', struttura troppo grande e complessa (oltre che tendenzialmente autocentrante) per rispondere alle esigenze essenziali cui lo stato dovrebbe far fronte nei riguardi della comunità alla quale fa riferimento.

Oggi, ancor più di allora, questa è la realtà: il gigantismo e l'autocentralità dello stato non garantiscono né i servizi evoluti (lo stato sociale), giunti al collasso in ragione del loro elevato costo, né quei 'servizi invisibili' che sono all'origine stessa della nascita dello stato, quali sicurezza e giustizia, fondamento dello stato-comunità contro le prevaricazioni dell'*homo homini lupus*. Il fallimento dello stato in questo campo è sotto gli occhi di tutti, nel momento in cui la sua 'fanteria' non ha un effettivo controllo del territorio, spazio di scorribande per l'illegalità diffusa che, dalla crescente micro-criminalità (legata a vaste aree di disagio economico-sociale, all'immigrazione incontrollata, ecc.), si estende ad autentiche cancrene come le diverse mafie che caratterizzano il panorama sociale italiano.

A fronte di tutto questo, la 'politica' manifesta una totale mancanza di progettualità, il cui esito può essere uno solo: la delegittimazione della struttura statale e l'urgenza di un'alternativa. Indicazioni teoriche in questa direzione sono venute da parti diverse: dalla Fondazione Agnelli, con l'ipotesi di una federazione di macro-regioni, e da Gianfranco Miglio, con termini analoghi, per quanto riguarda l'Italia; da Freddie Heineken, il re olandese della birra, che nel suo *The United States of Europe* propone una federazione di 75 stati, di cui 9 inse-



diati nel territorio delle attuali Svizzera e Italia.

Utopie? Pure esercitazioni economico-politiche? Oppure segnali di un destino inscritto nelle cose? Stando alle 'previsioni' di un attento osservatore del cambiamento e delle tendenze, come John Naisbitt (Il **paradosso globale**), un futuro ormai determinato, con 300 stati (al posto dei poco più di 100 attuali) nel duemila, per arrivare poi rapidamente a quota 1.000.

Il solo tentativo di risposta alla crisi strutturale dello stato, in termini politici, è venuto dalla Lega e dal suo programma prima federalista e poi secessionista, iniziativa che avrà pure grossi limiti ma che ha agito 'positivamente' nell'ottica di 'delegittimare' lo stato e creare una prospettiva di ricostruzione della comunità-stato in nuove dimensioni. Come questo *virus* possa trovare terreno fertile di incubazione è ben illustrato anche da Fiorenzo Toso nel suo recentissimo **Frantumi d'Europa**, dove le identità autonome riconoscibili in Italia non sono più soltanto quelle etnico-linguistiche tradizionali, ma anche quelle più squisitamente 'etnico-economiche' di lombardi, trentini, veneti.

All'esigenza prospettata dalla Lega si è cercato di offrire soluzioni diverse, in termini di proposte di stato federale o di fisco-federale, che sono tanto deboli quanto gattopardesche, pensate per cambiare tutto senza cambiare nulla. Insomma, la delegittimazione dello stato-nazione continua. Di fatto lo stato-nazione, sempre di più, trova il suo unico fondamento in predicozzi patriottardi. Dopo tanto parlare di 'morte delle ideologie' si evoca ancora una 'statolatria' vecchio stampo, mentre la società si è evoluta e pretende un *do-ut-des* in termini di pagamenti pretesi e servizi resi.

Mercato elettorale

Come ho detto all'inizio, non sono un sociologo della politica. Sono un semplice testimone che può descrivere dei fatti e fornire delle opinioni circa gli stessi. Testimone, insieme ad altri milioni di italiani, di come lo stato non funzioni, per le ragioni illustrate. Testimone di come avvenga la selezione del personale che costituisce la classe politica italiana, causa prima - a mio parere - della crisi dello stato, in

quanto ancorata a vecchi concetti di mantenimento e gestione del potere, del tutto incapace di affrontare i cambiamenti richiesti dalla situazione descritta.

Questa testimonianza nasce dalla conoscenza diretta, maturata nell'arco di dieci anni, di altrettanti 'candidati', per i quali ho curato il *marketing* e la comunicazione elettorale nel corso di 14 campagne, con il risultato di 9 eletti (o rieletti) e 1 bocciato. Il giudizio (negativo) che oggi posso esprimere sui valori e sugli interessi, che ciascuno di loro ha di volta in volta fatti propri in campagna elettorale, mi porta ad una generalizzazione, forse non del tutto corretta, ma che il vissuto della politica, visto da 'impolitico', mi consente di affermare. Giudizio che, per quanto poco possa valere, evidenzia come ci sia un'evidente 'rottura' fra chi fa politica (basandosi su schemi superati) e l'effettiva domanda di 'politica'. La vera questione da mettere sul tappeto, oggi, potrebbe in questo senso essere: che cos'è la politica?

Per tornare all'esperienza diretta in fatto di personale politico e di 'pensiero politico', possiamo partire dalla considerazione che fare *marketing*, in politica come nel largo consumo, significa studiare e realizzare iniziative che facciano incontrare domanda ed offerta, ovvero consentire la concretizzazione di uno scambio.

Non ci si deve scandalizzare di fronte all'affermazione che "il voto è sempre di scambio". Infatti, se c'è una versione 'giudiziaria' - come tale perseguita dal codice penale - della cosa ("tu mi dai il voto e io ... ti pago, ti faccio assumere, ecc."), il voto al candidato ha sempre, alla sua base, una promessa e uno scambio. A suo modo la preferenza unica ha rafforzato questa prassi. La sola differenza fra la versione giudiziaria e quella che possiamo chiamare 'corrente' dell'espressione 'voto di scambio' è che la prima vede, in linea di massima, il mantenimento della promessa da parte del candidato eletto, la seconda tende invece a vedere la sua metabolizzazione nell'attività del politico e, di preferenza, il suo rinvio *sine die*. "Qui si fa politica, si promette ma non si fa ... uno, perché fare significa sbagliare, a favore dell'uno contro un altro; due, perché non si può tornare a promettere", questo il precetto del mio primo candida-



to, tanti anni fa, il quale forse ha molta ragione, visto che è ancora sulla cresta dell'onda: ha cambiato più volte etichetta politica, passando dal Senato alla Camera dei Deputati, con parentesi europea a Strasburgo.

Dunque, per tornare al tema, il candidato (e ne ho 'visti da vicino' della DC, del PSI, del PLI e di FI), per essere eletto si impegna ad uno scambio: perché, altrimenti, un gruppo imprenditoriale dovrebbe sborsare decine o centinaia di milioni (ieri ma anche oggi) per sostenere una candidatura? per simpatia? per amicizia? Suvvia, siamo seri: perché si attende precisi interventi da parte del suo eletto. Della più diversa specie: pressioni sul ministero o sull'assessorato, interventi in sede di elaborazione legislativa (a volte basta una parola, una virgola), preferenze negli appalti...

Ma l'ambito dello scambio è più vasto, una vera spirale che si amplia dal candidato verso il suo mercato con promesse di incidere a favore di una categoria economica (la prassi più diffusa), la promessa di favori in fatto di incarichi da parte di enti pubblici (verso chi mostra zelo nella caccia alla preferenza), ma anche di privati: quanti giornalisti hanno cominciato così la carriera!

Chi scrive, per esempio, ragazzo di bottega in redazione, si è sentito dire un giorno dal suo capo: "Il posto fisso per te c'è, però serve la raccomandazione almeno di un ministro, meglio se due". Grande il mio imbarazzo: non conoscevo nessun ministro e nessun politico, come potevo presentarmi da qualcuno a chiedere la 'spinta', e in cambio di che cosa? Così ho cambiato mestiere. Ed è stato molto più facile - con una domanda spedita per posta e un paio di colloqui - diventare responsabile della comunicazione di una multinazionale.

La conclusione parziale del discorso non può essere che una: la crisi della politica - nei termini in cui l'ha intesa esaminare la redazione di **Esodo** - nasce anche dal rapporto fra elettori ed eletti, in quanto questi ultimi, soprattutto con il maggioritario, finiscono per costituire la punta emergente dell'una o dell'altra lobby e non il corpo di governo della *res publica*.

La ventata di novità che ha fatto seguito a 'mani pulite' avrebbe dovuto rappresentare

una svolta in questo senso con il 'piazza pulita' fatto nel mondo dei partiti e la nascita di nuovi soggetti politici. Purtroppo non è così: le nuove aggregazioni contengono più materiale di riciclo che nuova materia prima, ed anche questi 'uomini nuovi', occorre sottolinearlo, si muovono con lo stesso spirito della vecchia classe politica.

Insomma, la considerazione che posso trarre dall'esperienza è che il 'politico' soddisfa, attraverso l'elezione, una sua ambizione, puntando a gestire il potere nell'ottica dell'immediato interesse di uno o più gruppi, con soluzioni 'paganti' ma prive di prospettiva e progettualità per quanto riguarda il servizio che l'elettore-utente si aspetta dallo stato.

Salvo buon fine

Da un rapido accenno, quasi *en-passant*, non si può non arrivare a una più ampia disanima del fenomeno 'mani sporche', in quanto il 'pizzo' è diventato componente strutturale della politica. Perché sia chiaro che in quel che Craxi dice su questo argomento c'è del vero: tutti lo facevano e tutti sapevano, anche noi consiglieri e, soprattutto, lo sapeva la magistratura. La quale ha sempre insabbiato, finché non è arrivato un donchisciotte di nome Antonio Di Pietro, il quale, da poliziotto più che da giudice, non si è limitato a girare qualche carta, ma ha preparato la trappola in cui è caduto un 'mariuolo'.

A quel punto una parte dei concussi, mai presi più di tanto in considerazione dalle Procure, arrivati al limite della resistenza, si sono riversati in quella direzione, e qualche cosa è venuto alla luce; poco, nel *mare magnum* creato dal sistema.

Craxi insiste nel dire di non aver commesso reato, in quanto tutti lo facevano. Se la tesi fosse accettata sarebbe la fine del diritto come strumento che regola i rapporti sociali. Che poi tutto il sistema funzionasse in base a quei meccanismi è vero, ma pur sempre non accettabile, anche con i dovuti distinguo: c'era chi utilizzava il 'pizzo' per il partito (è il caso del PCI) e chi per interesse personale, oltre che per le necessità dell'organizzazione (la maggior parte



degli altri).

Infatti la politica, nella prima repubblica, era un'attività da ricchi: chi ne ha frequentato gli esponenti non può avere dubbi circa le loro disponibilità economiche, frutto non certo delle sole indennità di carica. D'altronde la politica era considerata una professione, e come tale si richiedeva fosse remunerata. Poco importava da dove arrivassero i frutti.

Questo diffuso interesse personale degli eletti è un'altra sostanziale ragione della crisi della politica. La situazione oggi non è cambiata. La politica è una professione. L'ondata di nuovi eletti 'non professionali' che ha fatto 'mani pulite' è stata spazzata via: molti hanno preferito tornare alla propria attività, altri hanno cercato di ricreare gli strumenti per fare della politica un'attività redditizia.

Il pizzo è una pratica ancora largamente diffusa, anche se usa tecniche più raffinate e la prudenza è maggiore, fino al paradosso - come la lite insorta pochi mesi fa all'interno di un assesso-

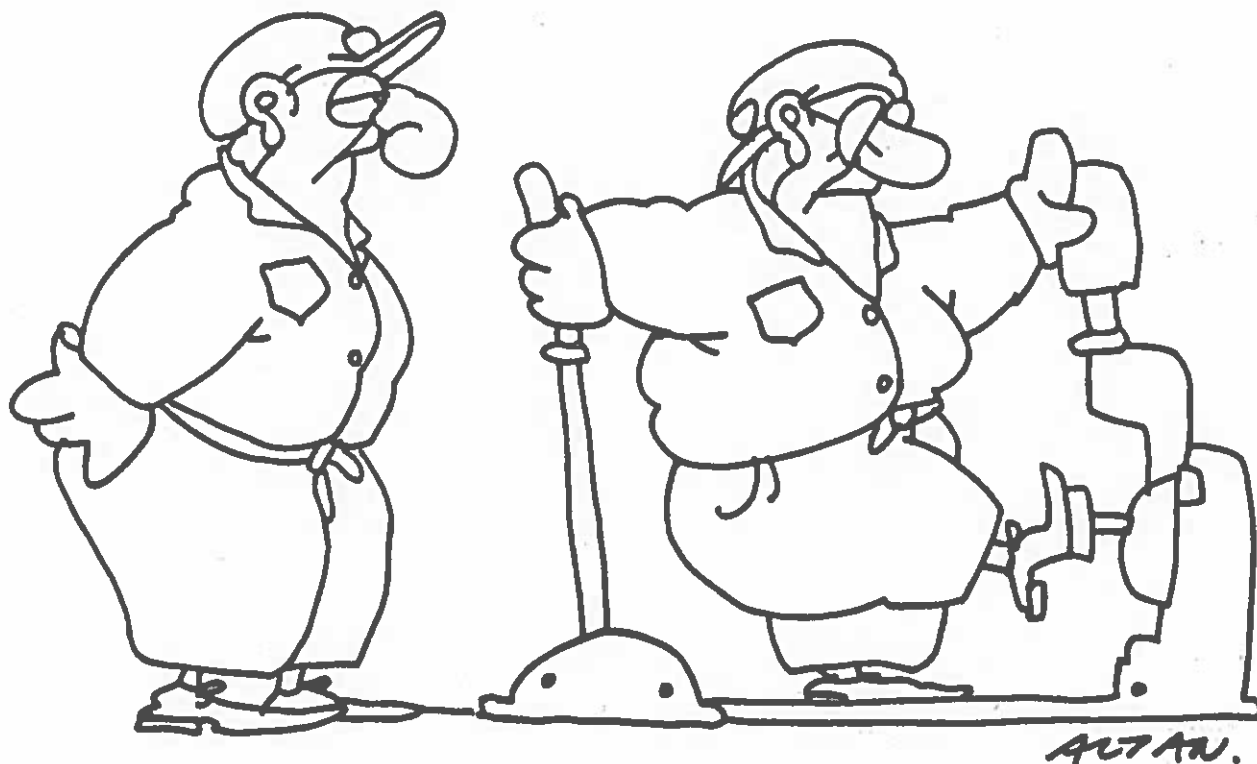
rato regionale fra chi voleva restituire trenta milioni, in quanto il provvedimento di favore richiesto non era stato adottato, e chi intendeva invece tenersi comunque il contributo. Il malloppo è tornato nelle mani del concusso.

La conclusione finale del discorso può essere questa: con la classe politica attuale, geneticamente abbarbicata alla pura gestione del potere e di interessi di parte, c'è poca o nulla speranza di uscire dal *cul-de-sac* in cui siamo finiti. Pertanto non perdiamo tempo in discussioni accademiche sulla crisi della politica, semmai cerchiamo di capire che veste debba assumere la politica all'interno di un nuovo rapporto fra offerta e domanda di servizi, con il 'cittadino' diventato utente, in un contesto in cui occorre pensare al superamento dello stato-nazione, eliminando tutti i sacri luoghi comuni ad esso connessi. Tanto, prima o poi, ci si dovrà arrivare.

Giacomo Della Giacomina

MA IL PRESIDENTE
NON DOVREBBE
ESSERE AL DI
SOPRA DELLE PARTI?

E' CHE NOI
SIAMO AL DI SOTTO,
PARE.





Dell'impolitico

Ad alcune domande proposte da Esodo sulla categoria dell'impolitico risponde Michele Bertaglia, studioso e docente di filosofia nei licei veneziani.

Dal dialogo emerge come l'impolitico non si ponga in opposizione al politico, ma ne diventi una parte costitutiva, proprio per il suo carattere di irriducibilità alla mera rappresentanza politica.

L'impolitico, o dell'irriducibile

Esodo - Nelle nostre conversazioni hai proposto il tema dell'*impolitico*: si tratta di una categoria che intendi contrapposta ad altre? e a quali? In che senso parli di 'irriducibilità' perché la riflessione sulla politica riparta da una riflessione radicale sull'uomo?

Bertaglia - La 'questione politica' o 'della politica' ritorna frequentemente al centro della nostra attenzione, e spesso ancora ossessionata dalla preoccupazione circa il 'che fare?'... In ciò è manifesto un radicale disagio: il complesso di una *crescente impotenza ad agire*, che però giudicherei come effetto coerente di una lunga e variegata tradizione per la quale l'intero senso dell'azione è venuto via via *riducendosi* al senso tutto particolare dell'*accumulazione di potere per l'agire politico*. Sicché, infine, la difficoltà ad interpretare efficacemente quest'ultimo si identifica con l'impossibilità stessa dell'*agire tout court*.

Rispetto a ciò - per come l'intendo io, e almeno per ora - evocare il *problema dell'impolitico* non vuole funzionare altrimenti che come *contrassegno*, il quale - già nello spazio del discorso sul politico e la politica - ci restituisca alle tracce di un possibile passaggio al pensiero e alla pratica propri dell'*irriducibile*. L'impolitico riguarda il politico innanzitutto *ripetendo* che la questione dell'agire non è semplificabile né riduttivamente riepilogabile nell'univoca dimensione dell'agire politico e produttivo.

Dar voce al modo dell'impolitico tende, dunque, a 'curvare' la traiettoria dei discorsi sul politico, innanzitutto trattandoli rispetto a quella dinamica per cui altrimenti le nostre parole sono immediatamente implicate nell'*agone*,

nella competizione fra le risposte e le presunte soluzioni: precipitano, cioè, subito nella presupposizione antagonistica del politico, non riuscendo perciò ad interrogarsi davvero e radicalmente circa la sua stessa natura, e tantomeno circa il suo destino. Il modo problematico dell'impolitico contravviene così a tutta la norma e all'intero mito del politico, non progettandone la 'rappresentazione', bensì puntando a *corrispondere all'irrappresentabile dell'esistente*: a donar parola non agli interessi, bisogni e mondi vitali dati, bensì alla non-realizzazione dell'esistente stesso, al suo esser-qui-e-così come non-essere-ancora o ancora solo poter-essere... Per questo, io resisterei anche alla tentazione di una diretta tematizzazione od obiettivazione dell'*impolitico*.

Per altro, in Italia il cammino verso una 'categorizzazione' dell'impolitico è stato da tempo imboccato dai saggi assai suggestivi di Roberto Esposito, nei quali però ciò che per me maggiormente vale, più che la fissazione già di una concettualità dell'impolitico, è l'approfondimento di posizioni singolari (Romano Guardini, Hermann Broch, Hannah Arendt, Elias Canetti, Simone Weil, Georges Bataille) che testimoniano di una possibile considerazione del politico *resistente* rispetto ad ogni suo 'dato' e potere.

In ogni caso, l'impolitico non presume affatto alla posizione del non-politico o dell'apolitico (... lo *Unpolitisches* delle *Considerazioni manniciane*), come se fosse realmente possibile una soggettiva sottrazione all'onnipervasività del politico. E nemmeno può porsi come 'controllore' o *adversus* il politico, per esempio come politica della negazione: tutte dimensioni



queste per cui l'impolitico, proprio pretendendo a contraddire il politico, si caricerebbe di politicità, appartenendo sostanzialmente alla competizione e al conflitto che lo caratterizza.

Non si tratta quindi di determinare l'oggetto (o il soggetto) impolitico; piuttosto, come 'impolitico' si dispone intanto la ricerca di tracce e sintomi che verifichino quanto la nostra condizione attuale si stia in qualche modo avvicinando alla soglia pronosticata da Nietzsche: "Verrà il tempo in cui muterà il modo di riflettere sulla politica".

Esodo - In tutto il parlare del politico e della politica, si ha spesso l'impressione di una certa indeterminatezza concettuale, e che l'equivoco lessicale determini un parlare a sproposito, che crea una situazione di ambiguità. Spesso il politico appare un richiamo metaforico o un riferimento traslato più che precisa categoria o cosa in sé. Siamo in grado di definirlo in termini meno equivoci?

Bertaglia - L'abnorme ubiquità ed equivocità del riferimento al politico e alla politica è un'evidenza clamorosa del nostro presente che, però, viene da lontano e riepiloga in sé l'intera forma del Moderno, portandola all'estremo di un passaggio dissolutivo. Non dovremmo stupircene troppo, proprio noi che apparteniamo a una generazione che inizialmente si è rivolta all'impegno politico all'insegna del "Tutto è politica"...

Ma, appunto, *l'implicazione del politico nella dimensione della totalità* non è un finale incidente di percorso, bensì il carattere costitutivo della modernità e della sua scienza politica, fin dal tempo in cui - tra Jean Bodin e Hobbes - si definì quel nuovo soggetto, lo stato sovrano (grande-uomo artificiale, *summa potestas legibus soluta* ...), capace di rendere politicamente neutrale (... 'impolitica') tutta la *societas* dei sudditi. E questo risolvendo il dilemma della guerra civile nella negazione di ogni legittimità al conflitto tra le parti (... i partiti), limitando la guerra all'esterno nel sistema giuridicamente formato delle relazioni interstatuali, e garantendo così l'unità e la pace del corpo politico europeo.

In tale origine va a tutt'oggi compreso il de-

stino tendenzialmente *catastrofico* del politico moderno. Ricordiamo Max Weber, allorché svela infine tutto l'arcano mostrando come "politica" sia ormai "per noi" nient'altro che "aspirazione a partecipare al potere o ad influire sulla ripartizione del potere, sia tra gli stati, sia nell'ambito di uno stato tra i gruppi di uomini compresi entro i suoi limiti". La premessa essenziale è che "lo specifico dell'epoca presente" sta in quel processo storico e concettuale per cui lo stato ha concentrato in sé il *monopolio del potere*, inteso come "monopolio della forza fisica legittima".

Se deriviamo correttamente anche le nostre analisi sull'oggi da un'adeguata comprensione di questa genealogia, non dovremmo allora mai dimenticare la contiguità (quantomeno) delle forme e difformità dell'attuale democrazia-di-massa, rispetto alla tragedia dei totalitarismi novecenteschi, che hanno significato l'inabissarsi della funzione strapotente dello stato in un nuovo *multiversum conflittuale*, nell'oceano tempestoso della guerra civile fattasi Europa e mondo. Si tratta comunque di passaggi interni e terminali di un'unica vicenda, che è la vicenda di dissoluzione della forma politica moderna, della forma-stato, rispetto alla quale anche ogni ulteriore richiesta di 'rappresentanza' politica, in quanto significhi essenzialmente nient'altro che accesso a quote del suo potere ne determina la frammentazione, la progressiva impotenza a tenere.

M'interessa ribadire la logica ferrea di tale processo, indipendentemente da ogni congiuntura o intenzione soggettiva... Al di là di ogni sua valorizzazione etica o ideologica, la vittoria e l'estensione della forma democratica, nel secondo dopoguerra ha manifestato e, in parte, continua a manifestare sì la propria maggiore potenza rispetto ad ogni altra soluzione anti-democratica, ma appunto *nell'ordine di questo processo di iperpoliticizzazione dell'agire*, per cui la politica si è prodotta infine in modo assolutamente *scriteriato*, progressivamente perdendo la sua classica funzione di movimento costitutivo di unità del corpo politico, e invece accumulando sempre più cariche critico-dissolutive nell'espressione di una generalizzata conflittualità tra poli di potere e/o evocazioni di con-



tropoteri. La generalizzazione della forma democratica ci dice che va perfezionandosi l'implesso politica-potere: ogni passaggio di democratizzazione è un *farsi presente* della domanda di accesso alla politica come indifferente uniformazione alla dimensione del potere, che nel contempo però frammenta il corpo politico e moltiplica (parcellizza) i poteri.

Trovo perciò davvero paradossali (e spesso ipocriti) tutti i discorsi sulla 'crisi politica' o addirittura sulla 'crisi della politica' che non si rendano innanzitutto responsabili di tale consapevolezza, e da questa prendano le mosse: che noi stiamo vivendo *l'epoca della morte dello stato, l'epoca della fine della forma politica moderna*. Il che potrebbe addirittura inclinare a segnalare *la fine dell'epoca della forma* in generale: forma dell'agire, del pensare, del dire, del credere... A me pare di intuire i segni diffusi di questa eventualità, che allude quindi a ben più che ad una congiuntura critica della politica, bensì ad un *exitus* dall'intera nostra tradizione, mettendo davvero in discussione alle radici tutta la nostra forma di vita, l'intera nostra idea dell'*anthropos*...

E' gravandosi della responsabilità che viene da tale consapevolezza, allora, che dovremmo cercare di capire anche le palesi aporie e impotenze attuali di ogni politica che si pretenda *ri-formatrice*.

Noi continuiamo ad intendere il 'processo di democratizzazione' proprio nel senso in cui tutto l'Ottocento e il Novecento politici lo hanno inteso: come soddisfazione di 'bisogni' della società, o di pezzi di società che sentendosi 'esclusi' dal monopolio del potere, e cioè dallo stato, chiedono di essere riconosciuti; e il riconoscimento non è altro che l'accesso a 'quote' di quel potere che lo stato aveva monopolizzato. Sicché, alla fine del processo di democratizzazione, non può che darsi il crollo dello stato stesso, la fine dell'unico ordine politico noto alla forma della modernità. Che è esattamente ciò a cui stiamo assistendo...

Allora, rilanciamo e lasciamo aperta almeno questa questione: nell'epoca della fine dello stato, che cosa significa e quali effetti produce insistere a porre il grande tema della 'riforma costituzionale ed istituzionale' ancora secondo

l'ideo-logia ed il *valore* del 'processo di democratizzazione'?

Esodo - Ne 'La tendenza fondamentale del nostro tempo', E. Severino scrive: "La crisi dei valori tradizionali è la loro impotenza rispetto alla potenza tecnologica". Ti pare che abbia qualche riferimento al tema della democrazia-valore?

Bertaglia - Certo. Questa osservazione s'inscrive del tutto coerentemente in quanto ho cercato di dire fin qui. Il filosofo ha piena intelligenza di come la 'democrazia' in tanto è potente in quanto rappresenti nulla di in sé valido, e in questo il suo destino appare coincidere col destino di un mondo tecnologicamente organizzato e dominato. A fronte di questo destino dell'occidente, la cui specifica rappresentazione si è così 'mondializzata', ogni altra posizione di valore non può che soccombere per la tirannica logica che rende tutti i valori, proprio in quanto tali, equivalenti e dunque indifferenti. A giudicare questa logica, mostrando la 'politica' *impraticabilità della via al Valore*, basta e avanza la reazione grande-filosofica contemporanea, da Nietzsche a Weber a Heidegger...

Tuttavia, l'affermazione va ben ponderata, per non rischiare di ritenere che nella generalizzazione dell'organizzazione tecnica del mondo si dia una facile soluzione della terribile competizione nichilista che si produce nell'orizzonte della tirannia dei valori. Questo irenismo non ci è consentito, dopo le tragedie storiche del nostro secolo e di fronte all'evidenza che oggi si va ancora potentemente riproponendo il *complesso del Valore*. Non solo diffusamente si ripresentano ovunque conflitti che paiono giustificarsi in nome di valori irriducibilmente armati l'uno contro l'altro; non solo gli stessi presunti valori democratici paiono ancora chiamati a misurarsi con la riproposta di valori anti-democratici...

La 'forma' della democrazia di massa si è certo dimostrata l'unica adeguata all'onniper-vasività dell'esistenza tecnologicamente organizzata, ma va rilevato come la sua stessa tenuta 'tecnica' (istituzioni, condotte economico-politiche, ecc.) mostri di non saper consistere



solo neutralmente, bensì abbisogni sempre di momenti di valorizzazione, di costante ricorso al mito.

Nell'epoca della competizione tra i 'valori', fu proprio intenzione e operazione determinata del politico quella di *absolversi* da ogni ipotesi di riferimento trascendente, rappresentativa dell'Altro, che non fosse la propria funzione ordinatrice. Alla fine trionfò invece la *rivalorizzazione* della politica. Dopo furono: la mondializzazione della guerra, le rivoluzioni rosse e nere, l'esplosione della guerra civile europea, lo sviluppo e la catastrofe dei totalitarismi, un secolo di 'paci mancate' da Versailles alla Bosnia *via* totalizzazione e criminalizzazione del nemico...

Per resistere a tutto ciò, ancora nel 1932 Carl Schmitt cercava appunto un *criterio* che consentisse di tenere una concettualizzazione, una precisa determinazione (e delimitazione) dell'ambito del politico, e dunque ancora garantisse una qualche efficacia alla sua classica operazione ordinatrice. Un tentativo lucidamente 'realistico', ma travolto dalla realtà in cui la concezione dell'agire politico ormai era sistematicamente orientata a risolvere in sé, nella propria dilagante *dynamis*, ogni ordinamento possibile e pensabile...

Per il resto, perdura solo come illusione della 'filosofia critica' contemporanea (illusione neo-illuminista, neo-razionalista) l'attitudine a ritenere che sia possibile, con un passaggio di ulteriore 'demitizzazione', salvare comunque i 'beni relativi' della democrazia dalla potenza dell'omologazione tecnocratica. Ma proprio il fatto che la democrazia-valore si riduca con ciò alle sue funzioni minime e formali è indice di incremento della tecnicizzazione...

Dal mio punto di vista, invece, la questione aspra su cui restare è l'attuazione 'tragica' della democrazia come democrazia-di-massa nell'incrocio potente, realizzato dal nostro secolo, tra il paradigma democratico e le 'precipitazioni' totalitarie. Ciò a cui ancora assistiamo è la '*catastrofe*' di orizzonte del valore e di organizzazione tecnica. Il problema, dunque, non sta nella 'liberatoria' contrapposizione della potenza tecnologica all'in-potenza dei valori, tradizionali o innovativi che siano; bensì riguarda il fatto che

la democrazia di massa tecnologicamente organizzata non può che riprodursi sempre nella forma del mito, e di un *mito tecnicizzato*.

Quella della 'tecnicizzazione del mito' fu appunto l'operazione propria dei totalitarismi e permane come l'orizzonte ed il 'mezzo' (del tutto privo di finalità, se non quella del potere) che la democrazia di massa post-bellica ha da essi conseguentemente ereditato, estremizzato, perfezionato. A tutt'oggi, allora, insistere semplicemente sul 'valore' della democrazia può solo incrementare, volenti o nolenti, quella suprema potenza nichilista in cui la natura avvaloriale della tecnologia continua a sommarsi con la produttività mobilitante del riferimento tecnico al valore e al mito.

Esodo - Questo giudizio critico che dai sul processo di democratizzazione, riferito alla situazione odierna e al cosiddetto 'nuovismo', quali elementi di 'riforma' della politica intende prospettare? Riesci in questo contesto di 'società civile' a intravedere delle volontà e capacità innovatrici'

Bertaglia - Tutto ciò che si muove oggi, al massimo delle buone intenzioni, punta ad una 'riforma dello Stato', e con ciò è vittima di tutte le difficoltà e 'inattualità' illustrate sopra. Certamente non è in grado di rispondere al problema di un'eventuale 'riforma della politica', che per altro ritengo poco credibile e praticabile almeno finché non si riscoprano il modo e il linguaggio capaci di affrontare adeguatamente *tutto* il problema della natura stessa del politico e di quell'*animale* che eventualmente oggi la possa incarnare.

La stessa chiacchiera sulla cosiddetta 'fine della politica', in realtà continua ad occultare, per lo più, pulsioni tutte politiche... Ciò a cui assistiamo è la feroce conflittualità di un processo ampiamente anarchico nella dislocazione dei centri di potere, il cui senso ultimo è destinato a restare ancora a lungo oscuro e contraddittorio. In questo non vedo granché di nuovo se non la particolare *confusio* del processo.

Quanto al tema delle 'riforme' e ai termini che continuano ad essere richiamati al riguardo come fonte della loro istanza e legittimazione



('società civile', diritti dei cittadini, ecc.), ricordiamo ancora che essi appartengono alla dimensione del politico statale ed hanno senso solo in rapporto allo stato come unità del corpo politico. Nel momento in cui avviene la crisi dissolutoria dello stato e della politica che in esso si è concentrata, questi restano i termini e i 'soggetti' della crisi, non della riforma. Altri paradossi: consideriamo come la deriva neopopulista del 'gentismo' - che si è voluto addirittura spacciare come momento rivoluzionario e ri-costituente - si esprima infine in una *generalizzata domanda di 'normalità' e di 'norma'*, riportandosi al *mito della Legge*, come a ciò che non solo deve correggere le distorsioni della 'politica', ma anche tendenzialmente può dar soddisfazione ad ogni bisogno, risolvere ogni problema (anche il più privato: famiglia, sessualità, rapporto genitori-figli, ecc.). L'enorme invadenza dell'appello alla norma evidenzia la condizione antropologico-sociale di chi ha perduto ogni criterio e capacità di autogoverno. Da quanto tempo l'istanza di riforma della politica si riferisce essenzialmente alla neolingua dei ... 'bisogni della gente'? Nulla di più sintomatico del riferimento al bisogno, per denunciare il 'vuoto' su cui la riforma della politica pretende di costruirsi: il linguaggio del bisogno è linguaggio della mancanza di capacità di autoidentificazione, di autoconsistenza, completamente dimentico di ogni parola di 'virtù' propria, di ogni positiva potenza...

Oppure: la riforma della politica si reclama nel modo del primato dell'amministrazione (penso al movimento dei sindaci)... Ancora una volta: come può l'articolazione fondamentale della forma-stato moderna (l'amministrazione, appunto, ancorché decentrata, locale, ecc.) risolvere la crisi epocale di questa forma stessa? Tanto più che, di nuovo, l'unica istanza dichiarata della sua legittimazione (com'è anche nel caso dei cosiddetti 'federalismi' nostrani) sta in una presunta maggior prossimità alla ... 'gente'!

E infine, ma non certo ultimo, il *totem* di 'Mani Pulite'...

... Sono le manifestazioni, spesso sconceranti, di un nuovo mito/rito paligenetico: mito dell'*aphairesis*, di una radicale *purificazione* della politica (estremo d'impoliticità...?!), in

cui e/o attorno a cui va esprimendosi al massimo d'intensità la conflittualità tutta politica di questi tempi.

Credo che rispetto a tutto ciò, a tutto questo *nuovo senso comune*, a questa *nuova normalità della 'norma rimitizzata' e dei suoi eccessi*, si debbano produrre modi di resistenza innanzitutto dell'intelligenza, nonché una nuova pazienza della meditazione...

Esodo - Ricomporre infine la questione dell'impolitico. La produttività della politica ha dato comunque luogo a relazioni rappresentative, nella selezione di classi, ceti, gruppi d'interesse... L'impolitico che rivendica l'irriducibile come potrà oggettivarsi? Ha potere, forza autonoma, energia tale da poter provocare azioni?

Bertaglia - Proprio perché rammemora e reclama l'*irriducibile*, l'atteggiamento 'impolitico' deve sapersi innanzitutto non riconducibile a teoria generale: nel suo spazio ciascuno deve riprendere a cercare per sé, anche non pretendendo immediatamente più ad ampliare la comunicazione, bensì difendendo - come osserva giustamente Esposito - "le ultime zone d'incomunicazione"...

La totale proliferazione della politica/potere ha sospinto tutto il politico verso la derealizzazione: là dove esso si dà come *ni-ente*... In tal senso, l'assolutezza terminale del politico e il suo generico prodotto universalmente scambiabile è dunque la sua sottrazione all'esistente, il farsi assente da esso... Questa crisi destinale del politico non mi pare risolvibile solo con ulteriori passaggi di adattamento o rinnovamento dei sistemi di rappresentanza...

Perciò, l'impolitico non intende riempire i vuoti del politico, bensì insiste a ricordarne l'essere come essere-assente... *L'impolitico sta forse nel far presente l'assenza*: in questo, non è dell'impolitico il negativo, bensì gli pertiene uno sforzo positivo di corrispondenza non a rappresentazioni ma ad eventualità ancora propriamente non verificatesi... Si pensa come pensiero e pratica dell'apertura a molteplici verità, nell'incalcolabilità del tempo, rispetto alla cui produttività risulta - se si vuole - sempre e solo ... *in ritardo*.



Tardivamente, l'impolitico ricorda l'irriducibilità dell'agire ad ogni sua immagine o concretizzazione: ch  l'agire autentico non mostra la propria forza nella rappresentazione consentita dai rapporti di potere, ma nel saper intanto *resistere* alla loro pervasivit . A tal fine la potenza dell'impolitico deve imparare anche ad accogliere la propria povert  di potere...

Certo, a tutta questa visione   indispensabile un ripensamento radicale dell'*anthropos*... La riduzione politica dell'agire si   basata e si basa su di una '*antropologia della paura*': si pensi ai fondamenti hobbesiani (ma gi , per molti versi,

'cristiani' e/o cattolico-romani...) del politico moderno, come di quell'unico *status* in cui gli uomini possono infine dominare la propria naturale paura di esistere...

Ecco: l'impolitico reclama, forse, un'altra *antropologia*, nel cui orizzonte ogni singolo riesca per s  a riconoscersi non solo come ente caduto, mancante, bisognoso; in cui provare nuovamente a vincersi come questo solo 'soggetto di paura'...

Michele Bertaggia

Cenni bibliografici:

- **Thomas Mann**, *Considerazioni di un impolitico*, ed. it. a cura di Marianello Marianelli, De Donato, Bari 1967.
- **Max Weber**, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. di Antonio Giolitti, Einaudi, Torino 1973, pp. 45-121.
- **Carl Schmitt**, *Il concetto di 'politico'* (Testo del 1932), in Id. *Le categorie del 'politico'*. Saggi di teoria politica, ed. it. a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 101-165.
- **Carl Schmitt**, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, tr. it. a cura di Emanuele Castrucci, Adelphi, Milano 1991.
- **Carl Schmitt**, *Cattolicesimo romano e forma politica*, ed. it. a cura di Carlo Galli, Giuffr  Editore, Milano 1986.
- **Klaus Held**, *Stato, interessi e mondi vitali. Per una fenomenologia della politica*, ed. it. a cura di Antonio Ponsetto, Morcelliana, Brescia 1981.
- **Manfred Riedel**, *Metafisica e metapolitica. Studi su Aristotele e sul linguaggio politico della filosofia moderna*, tr. it. di Fulvio Longato, a cura di Franco Volpi, Il Mulino, Bologna 1990.
- **Roberto Esposito**, *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna 1988.
- **Roberto Esposito**, *Oltre la politica*, Mondadori.



Il direttore dell'istituto Gramsci di Venezia, docente di filosofia all'Università di Padova, rispondendo ad una intervista di Esodo mette in guardia da alcune semplificazioni emerse come novità politica: l'enfasi delle nuove regole, e gli stessi rischi insiti nella categoria dell'impolitico.

La politica come 'crisi'

Esodo - C'è crisi della politica, soprattutto sul versante delle sue forme di rappresentanza? C'è crisi della rappresentanza politica?

Curi - Più che di 'crisi della politica', direi che la politica è in se stessa 'crisi', o almeno tale è una intera dimensione della politica. Non si tratta di un gioco di parole, ma del riconoscimento dell'insuperabile sfasatura fra i processi di sviluppo della società e la mediazione/rappresentazione che di essi cerca di offrire la politica. Questo carattere costitutivamente *critico* della politica potrebbe essere in una certa misura modellizzato ricorrendo allo scarto fra l'unicità della *forma*, che essa cerca di imporre al dinamismo dei fenomeni di trasformazione, e la scomparsa molteplicità *materiale* di tali fenomeni.

In questo quadro (così ovviamente soltanto abbozzato), la stessa 'crisi della rappresentanza' altro non è, se non un aspetto dell'irriducibilità della *materia* alla *forma*, o almeno della ricorrente asimmetria che è possibile registrare nel modo in cui la politica stessa evolve e si modifica. Se, in taluni periodi, più vistosi appaiono altri squilibri (ad esempio, sul piano della elaborazione teorica o della capacità di orientare concretamente dinamiche di sviluppo), nella fase attuale ciò che appare più macroscopico è questo determinato aspetto dell'esser crisi, proprio della politica, che è la cosiddetta 'crisi della rappresentanza'. Al di là di queste precisazioni di ordine teorico, la 'delusione' sulla qualità dell'attuale ceto politico (che mi pare essere sottesa alla domanda), tradisce quello che a me pare essere un presupposto illusorio, vale a dire che si sia davvero realizzata una 'grande trasformazione' nel sistema politico italiano, e che ad essa non abbia corrisposto un adeguato ricambio sul piano della rappresentanza. Non condivido questo presupposto, e dunque

neppure partecipo a quella 'delusione'.

Se si osserva quanto è accaduto dall'inizio degli anni Novanta nel nostro paese, al di fuori della retorica 'nuovista' che ha malauguratamente troppo imperversato, si scopre che non si è trattato affatto di un autentico terremoto ma - almeno per ciò che riguarda i gruppi sociali e gli aggregati di potere funzionanti come riferimento - semplicemente di un movimento di assestamento, nel quale gli elementi di continuità sono nettamente superiori a quelli di autentico rinnovamento. Piaccia o meno riconoscerlo, l'unica innovazione effettiva intervenuta nella configurazione del sistema politico italiano deve essere considerata la Lega Nord, la quale non a caso ha altresì introdotto l'unica novità rilevante nel dibattito (oltre che nel lessico) politico, attraverso il discorso sul federalismo. E la Lega è anche l'unica forza politica che abbia fatto registrare l'uscita alla ribalta di un nuovo ceto politico, confermando indirettamente che non le 'forme' della rappresentanza sono attualmente in crisi, nel senso che i meccanismi di selezione e reclutamento della rappresentanza non siano oggi in grado di funzionare adeguatamente, ma piuttosto che non vi è ricambio della rappresentanza dove non vi è rinnovamento nella strategia o negli obiettivi programmatici di un partito.

Infine, inviterei a non sottovalutare i risultati prodotti dai nuovi meccanismi elettorali, almeno di quelli congegnati con un minimo di coerenza, quali quelli che presiedono all'elezione dei sindaci. E', infatti, innegabile che la più rilevante, e per lo più positiva, novità della scena politica italiana (Lega a parte) è costituita dall'emergere di *homines novi* alla guida di città grandi e piccole del nostro paese. Anche per questa via, insomma, penso che il ragionamento sulla ipotetica crisi della rappresentanza andrebbe se



non altro ridimensionato.

Esodo - Lei, alla fine degli anni '80, ha scritto il libro "I Limiti della politica". E' d'accordo che oggi questi limiti sono ancora più evidenti?

Curi - Concordo, ovviamente, con l'impostazione della domanda, e con ciò che in essa è implicito, vale a dire il riconoscimento del carattere non totalizzante della politica, e in modo particolare il congedo dagli equivoci e dalle illusioni, con i quali si era concepita la politica, ad esempio, negli anni settanta. Difatti, non soltanto non credo che (come invece allora si diceva) la politica possa "dare felicità", ma neppure che da essa ci si possa attendere una soluzione relativamente stabile e soddisfacente dei problemi che riguardano la convivenza sociale. Illusoria si è, inoltre, dimostrata la convinzione che sia possibile individuare, e far funzionare, un dispositivo che consenta il controllo e il simultaneo orientamento delle dinamiche sociali, secondo obiettivi prestabiliti.

Ciò che, al giorno d'oggi, mi pare semmai più importante sottolineare, non sono tanto i 'limiti della politica' - fin troppo evidentemente emersi nel corso degli ultimi anni - quanto, all'inverso, le sue persistenti capacità. Una volta che si siano fugate più o meno innocenti velleità iperpoliticistiche, e che si siano chiariti i limiti intrinseci e costitutivi di quell'arte del possibile che resta la politica, si tratta di non condividere acriticamente l'idea di una imminente 'morte della politica', resa semmai inutile dal sopravvento di meccanismi di autoregolazione sociale, oltre che dall'emergere di forme di insopprimibile individualismo. Se dovessi dire, anche alla luce delle esperienze teoriche e pratiche compiute nel corso degli ultimi anni, in quale senso compiuto va inteso il ragionamento sui 'limiti della politica', indicherei un modo 'kantiano' per riferirsi a questa problematica: il riconoscimento del limite (qui, della politica, in Kant della ragione) è funzionale a valorizzare tutto il potere insito in ciò di cui si sottolinea il limite. L'operazione di delimitazione è di per se stessa un'operazione di conferimento di potere.

Esodo - Non le pare che anche il rinnova-

mento della politica dei primi anni '90, basato su regole, patti, legalità, mostri limiti e rigidità? Non si dovrebbero accentuare maggiormente le premesse etiche e di costume?

Curi - Ho polemizzato spesso contro quella che definivo la 'frenesia regolistica', che ha invaso il nostro paese, soprattutto in concomitanza, e a seguito, della stagione referendaria. Il fenomeno potrebbe perfino essere studiato con strumenti psicoanalitici, o di psicologia sociale. L'insoddisfazione diffusa nei confronti dell'incapacità del sistema politico di funzionare decentemente, e di fornire risposte adeguate alle esigenze e ai bisogni della collettività, anziché esprimersi in una critica circostanziata ai partiti, alla qualità del ceto politico, ai contenuti programmatici, alle prassi e ai comportamenti concreti, si è tradotta in una sorta di infatuazione di massa per le regole, con una sorta di 'dislocazione della libido' davvero aberrante. Basti pensare che, in questa sorta di delirio collettivo, hanno potuto conquistare prestigio universale e solidissima credibilità personaggi come Mario Segni, il cui unico merito è stato quello di proporsi come paladino di un mutamento delle regole del gioco politico. Successivamente, una volta passata la sbornia regolistica, si è potuto verificare quanto avrebbe dovuto essere intuitivo anche in precedenza, e cioè che il cambiamento dei meccanismi elettorali, come qualunque altro intervento limitato agli aspetti formali, non possiede alcuna capacità tauturgica, e che può anzi indurre la pericolosa illusione che una 'grande trasformazione' si sia effettivamente compiuta, soltanto perché si è passati dal sistema proporzionale a quello maggioritario. Non c'è bisogno di sottolineare che molto spesso (e anche nella situazione alla quale ci stiamo richiamando) la modificazione delle regole serve ad occultare la permanenza della sostanza.

Ma la domanda, opportunamente, non si limitava a portare l'attenzione sulle vicende storiche degli ultimi anni, in quanto alludeva anche a un giudizio sulla diffusione nel nostro paese di teorie provenienti d'oltre-Atlantico, come il fin troppo celebrato neo-contrattualismo, o, in tempi ancora più recenti, il neo-comunitarismo. Ebbene, assodato che non si tratta di formulare scomuniche o di proporre censure, e che anzi qualunque



diffusione di idee (non importa se 'giuste' o 'sbagliate') è di per sé un fatto positivo, ritengo che la proliferazione di zelanti discepoli di John Rawls o di Alistair Intyre costituisca una conferma del dilagare del provincialismo culturale, e della prevalenza, nel campo della ricerca intellettuale, delle mode, rispetto alla 'fatica del concetto'. È difficile capire che cosa abbia a che vedere una visione asettica e formalistica della dinamica politica, quale è quella proposta dal neo-contrattualismo, non soltanto con la tradizione conflittualista, che è alla base almeno di una parte importante della nostra cultura, ma più ancora con la configurazione storicamente determinata che la cosiddetta 'dialettica' politica ha assunto nel nostro paese. Basti pensare alla distanza abissale che separa le enunciazioni rawlsiane intorno ai meccanismi di organizzazione e controllo della società, dalla concreta morfologia del potere che sta alla base delle democrazie moderne, e di quella italiana in particolare, col ruolo sempre più condizionante del processo che altrove ho definito "clandestinizzazione della politica".

Esodo - Emerge dirompente una sfera irriducibile alla politica: l'impolitico. Ha una sua autonomia? Può avere una sua rappresentanza?

Curi - Penso che le due domande scaturiscano da un comune presupposto, intorno al quale può essere utile sviluppare almeno un breve ragionamento. Mi sembra, infatti, che, sia nella distinzione tra 'norma' e 'costume', sia nell'interrogativo relativo alla possibilità di individuare una rappresentanza per l'impolitico, si assuma, quale dato di per sé evidente, posto assiomaticamente, una accezione dell'impolitico positivamente caratterizzato e tendenzialmente distinto e contrapposto al politico in senso stretto. Mi pare, inoltre, che più o meno velatamente la polarità impolitico/politico sia connotata anche in senso assiologico, e che essa venga in una certa misura assimilata al dualismo autentico/inautentico, dove il secondo termine della coppia servirebbe a 'riscattare' l'intrinseca inadeguatezza del primo termine. Con l'ulteriore complicazione (e, forse, la contraddizione) di pensare all'impolitico non sol-

tanto come il 'vero' politico, ma di cercare per esso una rappresentanza *politica*, quale è quella che scaturirebbe ove se ne potesse individuare la possibilità di 'rappresentanza'. Si tratta, come si vede, di un discorso complesso e molto delicato dal punto di vista teorico, intorno al quale non sarebbe serio presumere di poter argomentare in poche battute.

Con queste non trascurabili avvertenze, ritengo che il problema più spinoso, connesso alle domande formulate, consista nel cercare di determinare la 'natura' dell'impolitico in termini che non siano soltanto residuali, ma al tempo stesso senza conferire ad esso connotati incompatibili con la sua stessa accezione. Da questo punto di vista, in ciò distinguendomi anche da alcune recenti teorizzazioni (penso alla posizione, per altri versi originale e interessante, di Roberto Esposito), non credo che possa reggere una concezione dell'impolitico, se non nel rapporto indissolubile col politico stesso - come suo limite costitutivo, dunque, come segno della sua non assolutizzabilità, come indizio della persistenza di una irriducibilità al politico tradizionalmente inteso.

D'altra parte, mi domando se questa prospettiva - fondata sulla **potenza del limite della politica** - sia davvero una 'scoperta' strettamente contemporanea, appartenga alla fin troppo enfatizzata, e spesso deformante, 'crisi della ragione', o non si ritrovi piuttosto proprio nel cuore della grande teoresi classica. Alludo non soltanto ai fondatori del moderno concetto di politica (da Hobbes allo stesso Marx), ma più ancora a coloro che hanno inteso la stessa indagine filosofica non come possesso di una qualche 'verità' positivamente definita, ma come ricerca costantemente sostenuta dalla consapevolezza del limite invalicabile di qualsiasi umana conoscenza. Insomma, se vogliamo evitare di riproporre, nella fittizia alternativa politico/impolitico, qualche altra utopia del 'vero' e dell' 'autentico', più ancora che di Simone Weil o di Hannah Arendt può essere utile andare a rileggersi il Fedro di Platone.



L'autore, docente di filosofia presso l'Università di Venezia, prendendo in esame la 'crisi della rappresentanza' della politica nelle società liberali, ne attribuisce la causa ad un deficit di quella moralità sociale che egli riafferma essere una delle condizioni extrapolitiche della politica.

Le condizioni extrapolitiche della politica

1. Le moderne società liberali hanno saputo creare il miracolo della convivenza tra individui senza che questa fosse accompagnata da una condivisione di preferenze di vita, di interessi, di convinzioni morali e religiose. A differenza delle società tradizionali, dove invece il collante sociale era costituito dalla convergenza attorno ad una comune visione del mondo e ad un'etica pubblica condivisa, le società moderne hanno sgravato la politica dall'impegno di rappresentare anche i valori e le istanze morali degli individui. Alla politica è stato affidato unicamente il compito di rendere possibile la convivenza attraverso regole astratte che i cittadini riconoscessero come giuste. In una parola, la politica si è assunta l'onere di regolare la sfera del giusto e non anche la sfera del bene.

Questa conclusione, che per noi sembra ormai consolidata, non è stata tuttavia un'impresa facile. Per secoli le società europee sono state attraversate dal ferro e dal fuoco delle guerre di religione, ovvero dall'esperienza della impossibilità della convivenza tra soggetti con opposte concezioni del bene. La separazione tra la politica e l'etica (intendendo qui per etica non solo la sfera dei valori ma l'insieme delle tradizioni, delle rappresentazioni culturali e dei costumi) è stata la carta vincente in grado di garantire convivenza e libertà individuale. La politica non ha preteso più di dettare ai cittadini ciò che essi dovevano perseguire nella loro vita personale, né ciò in cui essi dovevano credere. Essa ha lasciato del tutto libera la sfera privata, anzi ha posto fra i suoi compiti proprio la tutela di questa sfera dalle intrusioni di altri soggetti (privati o pubblici) e si è concentrata esclusivamente sulla rilevanza collettiva delle decisioni individuali.

Il ruolo centrale assegnato al diritto nelle società moderne riflette questo mutamento di prospettiva. Il diritto non ci indica, infatti, ciò che

noi dobbiamo fare (né tantomeno ciò in cui dobbiamo credere), ma si limita semplicemente ad indicarci ciò che ci è vietato. Al di fuori della sfera dei divieti, tutto è infatti concesso. Ogni individuo è libero di perseguire i propri ideali, di coltivare i propri valori, di farsi le proprie private concezioni del mondo e del bene. La stessa nozione di felicità non è più intesa come qualcosa che debba essere vincolato ad una pratica politica: la felicità ha a che fare con i piani individuali dell'esistenza, è cioè qualcosa che il privato cittadino ha il diritto di perseguire, ma che nessun potere politico può in alcun modo imporre o proporsi di realizzare.

2. Questa autolimitazione della politica, introdotta con l'età moderna, ha generato l'idea, fallace, che la politica non abbia alcuna relazione con la sfera individuale dei valori e dei costumi. In realtà, le cose non sono così semplici. Se la politica non può e non deve intromettersi nelle convinzioni morali dei cittadini, è però altrettanto vero che una politica fondata sul rispetto di regole comuni non può funzionare senza una moralità pubblica capace di educare la collettività a quel rispetto.

Certamente ogni stato ha previsto anche il caso del mancato rispetto delle regole. Il diritto, nel mentre proibisce determinati comportamenti, prevede anche la pena per chi intenda violare quella proibizione. Ma è implicita in qualsiasi convivenza, fondata sul rispetto di regole, la previsione che la violazione di esse debba essere un'eccezione e comunque un fenomeno di piccole minoranze. In sostanza, la società deve essere attraversata dalla convinzione collettiva che le regole vanno rispettate, e non tanto perché altrimenti interverrebbe la sanzione, ma soprattutto perché quel rispetto è la condizione della sua sopravvivenza e della nostra convivenza.



Ciò si lega a un altro elemento che accompagna la nascita delle società liberali. Il ritrarsi dello stato dalla sfera della morale privata è reso possibile anche dal progressivo affermarsi di una concezione della morale fondata sulla responsabilità individuale e sull'autonomia delle decisioni. Senza una sostanziale responsabilizzazione degli individui, il venir meno di tradizioni vincolanti (in grado di prescriverci le scelte fondamentali della nostra vita, di dirci cioè che cosa era il bene e che cosa il male) avrebbe prodotto una inevitabile anarchia di comportamenti che, alla fine, si sarebbe ripercossa anche sul piano collettivo. L'affermarsi dello spirito liberale ha significato invece una sorta di 'trasferimento' del giudice delle nostre azioni, dalla sfera pubblica alla sfera della nostra coscienza. Si è trattato cioè di un vero e proprio 'passaggio alla maggiore età', a quell'età in cui non è più necessario il riferimento ad un'autorità esterna con il ruolo di indicare che cosa dobbiamo o non dobbiamo fare. Non mi soffermo (ma sarebbe interessante farlo) sul ruolo decisivo esercitato dalla religione protestante nell'affermazione di una coscienza morale responsabile ed autonoma.

Ovviamente, una volta posto il vincolo della responsabilità e dell'autonomia, ognuno è libero di giungere alle conclusioni che più gli aggradano e in cui più crede. E tuttavia ciò non significa un venir meno della moralità, ma, al contrario, proprio il suo rafforzarsi.

Si giunge così a quello che sembra una sorta di paradosso delle società moderne: ovvero alla constatazione che il ritrarsi dello stato dalla sfera individuale del bene e della morale è reso possibile dal rafforzarsi di uno sfondo collettivo, costituito dal rispetto delle regole, dalla fiducia nella collaborazione con gli altri, dalla assunzione delle proprie responsabilità, dalla ricerca dell'autonomia nelle decisioni individuali.

Quanto più questo tessuto etico è forte e radicato, tanto più una convivenza sociale 'funziona' e tanto più la politica adempie al ruolo suo proprio. Laddove invece questo tessuto viene meno, la politica tende a degenerare. Il deficit di moralità sociale si trasferisce all'interno della stessa sfera pubblica, inducendo anche i protagonisti di quella sfera all'inosservanza delle loro

regole. Ne consegue il mancato riconoscimento da parte degli strati 'sani' della società nel ceto politico e nella sua azione.

In questo quadro va collocata quella specifica crisi della politica, che noi oggi conosciamo da vicino, e che consiste in una crisi di rappresentanza, ovvero nella incapacità della politica di "rappresentare" - come si dice sempre più spesso - "la parte sana del paese". Il motivo però è più profondo e risiede nella stessa società, nella inadeguatezza del suo tessuto etico. Quando si dice, forse con un eccesso di buon senso, che ogni società ha il ceto politico che essa stessa si merita, non si va lontano dalla realtà e ci si riferisce proprio al problema che qui ho cercato di individuare.

3. Va dunque preso atto di un limite invalicabile alle capacità di trasformazione della politica non solo nei confronti della società, ma anche nei confronti di se stessa. Essa non può pretendere infatti che l'individuazione di regole astratte e universali sia di per sé sufficiente al suo buon funzionamento. Non è un caso che le costituzioni liberal-democratiche 'funzionino' solo in quelle società attraversate da un'etica pubblica in grado di sostenere socialmente il rispetto delle regole. Ne deriva un buon insegnamento anche per l'attuale politica italiana, che da alcuni anni (e nei suoi spiriti migliori) ritiene ormai improcrastinabile una riscrittura delle regole. E tuttavia neppure la migliore delle costituzioni possibili può funzionare senza una 'tradizione normativa' (educazione, abitudini, rappresentazioni culturali) in grado di sostenerla e di 'informarla' di sé. E se è senza dubbio vero che nuove regole impongono anche nuovi comportamenti, incidono cioè su abitudini e tradizioni, è molto più facile che sia una tradizione a costruire una costituzione, piuttosto che viceversa.

Per chi voglia rinnovare la vita politica, il problema è dunque più complicato della semplice riscrittura delle regole. Questa, infatti, richiede 'solo' una buona capacità di ingegneria costituzionale ed un accordo fra le parti, esige in definitiva solo ciò che si definisce 'volontà politica'. Ma il rinnovarsi di una tradizione non è un qualcosa che possa essere oggetto di volontà. Si tratta di processi storici su cui si può certamente



cercare di intervenire, ma la cui modificazione sta senza dubbio al di là della volontà dei singoli attori sociali. Un'ethos pubblico non siamo noi a sceglierlo, ma ci troviamo dentro fin dalla nostra nascita; non siamo noi a modificarlo - se non in minima parte -, ma è quello a modificare noi, a farci crescere, a educarci, a costituire lo

sfondo da cui nascono i nostri progetti di vita e i nostri ideali. E, in fondo, anche questa è una conferma di quei limiti della politica che, a partire dall'esperienza della modernità, abbiamo imparato a conoscere.

Lucio Cortella

IL SEGNO DEI GABRIELLI EDITORI

NOVITÀ IN LIBRERIA

CLEMENTE REBORA

La mia luce sepolta. Lettere di guerra 1915-1918

Collana I FUNAMBOLI, pp. 82, lire 15.000

Da questa breve e articolata raccolta è possibile risalire alle motivazioni dell'attività letteraria e poetica del Reborà, un alto richiamo all'universalità del dolore e della solidarietà umana.

* * * * *

DON PRIMO MAZZOLARI TRA TESTIMONIANZA E STORIA

Testi di L. BEDESCHI, G. CERETI, M. GUASCO, P. RICCA, U. VIVARELLI ed altri

Collana EDUCATORI/FORMATORI, pp. 236, lire 28.000

Una delle ultime novità nella bibliografia mazzolariana, il volume rende giustizia all'intera esperienza cristiana e umana di don Primo Mazzolari.

* * * * *

GIULIO BASETTI SANI

HUSAYN IBN MANSUR AL-HALLAJ MARTIRE MISTICO DELL'ISLAM

Collana TESTIMONI DI UN'EUROPA SENZA FRONTIERE, pp. 142, lire 18.000

Nel libro viene presentata, in modo accessibile a chiunque, la figura di uno dei più famosi mistici-sufi dell'Islam, vissuto nel IX secolo. Un modo per cominciare a comprendere quanto sia ricca la tradizione spirituale dell'Islam, con inaspettate assonanze a quella italiana.

* * * * *

AI LETTORI DI ESODO CHE NE FARANNO RICHIESTA L'EDITRICE INVIERÀ VOLENTIERI INFORMAZIONI E CATALOGHI.


IL SEGNO
 DEI GABRIELLI
 EDITORI

Via Cengia 67 - 37020 Negarine (Verona) - tel. fax 045/7725543



Tra il diritto e il contesto culturale in cui il diritto si sviluppa, esiste uno stretto legame, che entra in crisi con il moltiplicarsi delle culture e delle interpretazioni dei valori, all'interno della stessa comunità giuridica.

Su questo tema relativamente nuovo, che assume la dimensione multiculturale, l'autore, docente di filosofia del diritto, evidenzia le implicazioni sui principi fondanti lo stato di diritto, per aprire una riflessione sul piano politico.

Dimensione culturale e dimensione universale nel diritto

1. Il diritto come pratica sociale interpretativa

Il diritto è - insieme alla morale - la dimensione delle regole, delle norme. Eppure, sempre più spesso alla teoria del diritto, così come alla filosofia giuridica, è richiesto un impegno sul terreno della giustificazione delle regole. Di qui un primo rilievo: l'esigenza della giustificazione delle regole sorge proprio perché si è già costituito ed è operante uno scenario sociale e culturale complesso e articolato, quando cioè non vi è più un unico modello di giustificazione, ma i modelli di giustificazione divengono molteplici. Il che rende del tutto evidente lo stretto legame che esiste tra fenomeno giuridico e contesto culturale in cui il diritto si sviluppa. Possiamo quindi dire che il processo della giustificazione si pone per un verso come momento grazie al quale la regola si emancipa dal contesto di produzione o di affermazione, mentre per altro verso finisce con l'attestare ulteriormente il carattere ineliminabile del nesso esistente tra il diritto e il contesto culturale.

Posto che questa ci sembra essere l'angolazione più fertile, a partire dalla quale considerare il fenomeno giuridico nelle sue varie espressioni, riteniamo nondimeno che alla riflessione filosofica e teorica intorno al diritto spetti precisamente il compito di stabilire fino a che punto sia legittimo spingere il riconoscimento della circostanza che costume e norma convergono tra loro nell'esperienza giuridica; ma anche quello di offrire una più precisa identificazione dei confini della comunità entro cui il diritto si sviluppa e con la quale è in costante comunicazione. La scoperta che la teoria e la pratica giuridica possiedono una natu-

ra anche culturale, non può non confrontarsi con i nuovi problemi che l'interpretazione e la giustificazione giuridica incontrano proprio a causa del moltiplicarsi delle forme di vita nella realtà post-moderna o contemporanea, oltre che a causa dell'intensificarsi, all'interno di ciascuna di esse, di conflitti, di concezioni e interpretazioni rivali dei valori.

2. Il multiculturalismo come banco di prova per una corretta considerazione della dimensione culturale del diritto

Teoria, filosofia e sociologia giuridiche (oltre, naturalmente, alla filosofia politica) si trovano oggi di fronte ad un corposo fenomeno che, se adeguatamente analizzato nelle sue implicazioni filosofico-giuridiche, può essere d'aiuto nell'analisi del tema in questione. Si tratta del multiculturalismo, ossia della sempre più accentuata e diffusa condizione per cui molteplici comunità etno-culturali si trovano a convivere entro una medesima comunità giuridica. Le questioni che l'esperienza del multiculturalismo solleva per il diritto possono, in primo luogo, evidenziare l'astrattezza in cui finisce per cadere ogni concezione di tipo formalistico e procedurale del diritto, secondo cui esso sarebbe e dovrebbe essere la sfera dell'assoluta neutralità di fronte alle dimensioni culturali, vitali, esistenziali di una comunità politica; e, in secondo luogo, rendere evidente l'opportunità di una analisi del fenomeno che non caratterizzi in senso né convenzionalistico, né radicalmente contestualistico la valorizzazione delle istanze culturali in ambito giuridico. E' ormai no-



to che, nel dibattito filosofico-giuridico contemporaneo, l'approfondimento delle conseguenze che il fatto del multiculturalismo dovrebbe implicare per alcune categorie e principi giuridici portanti (diritti fondamentali, eguaglianza, libertà) e *tout court* per la concezione del diritto, ha generato la contrapposizione tra sostenitori della prospettiva tipicamente liberale - fedele all'idea della neutralità del diritto di fronte alle concezioni religiose, culturali, cioè sensibile a tutte quelle idee che rientrano nella cosiddetta 'sfera privata', di esclusiva competenza del singolo individuo - e sostenitori, invece, della concezione comunitaristica - favorevoli, cioè, a riconoscere le radici culturali delle nozioni giuridiche e dello stesso obbligo giuridico, che vincola i cittadini all'osservanza delle regole.

I comunitari ritengono che la nozione liberale di diritto e, conseguentemente, quella di diritti, contengono un rimando intrinseco e condizionante a presupposti individualistici, di matrice illuministica, nella concezione del soggetto e dei suoi rapporti con la dimensione pubblica ed istituzionale. Da parte liberale, al contrario, i diritti fondamentali restano considerati come un patrimonio esclusivo del singolo individuo, e come il nucleo minimo ed essenziale per regolare la convivenza sociale. E' precisamente questa loro funzione regolativa che imporrebbe allo stato il dovere di considerare gli individui indipendentemente dalla loro appartenenza ad una comunità morale e/o culturale specifica, ad una tradizione, ad una forma di vita precisa.

L'eguale titolarità al godimento dei diritti prescrive la cosiddetta 'cecità pubblica di fronte alle differenze'. Contro tale impostazione, i teorici del neo-comunitarismo intendono, da parte loro, introdurre la nozione di 'diritti culturali', diritti cioè che hanno lo scopo di enfatizzare, anziché di neutralizzare, le specifiche appartenenze culturali dei singoli. Diritti che ai singoli spetterebbero proprio in qualità di membri di concrete comunità.

Non è difficile scorgere le implicazioni problematiche di questa pressoché automatica connessione che viene istituita tra diritti e cultura per i principi fondanti lo stato di diritto. L'attribuzione di un complesso speciale di diritti a minoranze culturali costituisce una violazione

legittima del principio di eguaglianza dei cittadini davanti alla legge? Possono i diritti essere ascritti ad entità collettive? In effetti, non sembra tanto remoto il rischio che in una simile prospettiva i diritti cessino di configurarsi come uno strumento di tutela del singolo di fronte ad eventuali atti di arbitrio dello stato o delle maggioranze, per divenire essi stessi un potenziale strumento di violazione delle libertà individuali.

Applicata senza ulteriori criteri selettivi, l'idea di cultura è senz'altro vaga rispetto ai contenuti che può assumere, sicché fare di essa il perno per l'individuazione di diritti, può avere l'effetto di rendere possibile la limitazione della libertà individuale da parte delle maggioranze di turno, o da parte di singoli gruppi. Infine - ed è questo il problema teoreticamente più rilevante -, la prospettiva comunitaristica non fornisce strumenti per gestire il rapporto tra differenti comunità culturali, né tra le comunità culturali e la più ampia comunità politica.

Rispetto a quest'ultima questione, infatti, risulta necessario l'approfondimento della dialettica tra contestualità e trans-contestualità, che è - a nostro parere - presente nella nozione stessa di cultura. La cultura non va, cioè, intesa in termini etnocentrici, ossia senza operare alcun riferimento a norme fondamentali di validità interculturale, giacché soltanto tramite l'aggancio delle culture giuridiche ad un limite non-culturale insuperabile si pongono le possibilità di un loro dialogo e di una loro reciproca comunicazione. La transculturalità del giuridico ci mostra come anche in diversi contesti siano ricorrenti, soprattutto in tutto ciò che rinvia all'unità antropologica dell'esperienza, alcune costanti umane.

Peraltro, neppure la prospettiva liberale pare certo esente da alcuni limiti: il principale è quello di non vedere come il mero aggancio ad una concezione astrattamente universalistica del diritto finisce con l'assecondare quel processo, già ampiamente in atto, di allontanamento dei cittadini dalle istituzioni, dalla dimensione pubblica. Se si staccano identità personali e politica, quest'ultima inevitabilmente diviene anonima ed impersonale. In altre parole, anche e proprio in quelle che vengono definite 'società complesse', non risulta possibile reggere la lealtà civica, che non appare sostenibile soltanto da una concezione procedu-



rale, formale o, peggio, meramente autoritativa del diritto.

3. Considerazioni conclusive

Possiamo dunque sintetizzare la riflessione fin qui condotta in quattro punti fondamentali:

- una concezione del diritto come pratica socia-

le può rendere opportunamente conto delle dinamiche di interazione tra sistema normativo, contesto sociale e tradizione culturale di una comunità politica;

- tuttavia, i problemi derivanti dalla pluralità di tradizioni culturali all'interno di una medesima comunità politica impongono una seria riflessione intorno ai criteri che legittimano il rapporto tra diritto e forme di vita;

- il caso del multiculturalismo attesta la necessità, ed anche la difficoltà, di trovare un equilibrio tra la fedeltà alle istanze della generalità, dell'universalità e della certezza del diritto, da un lato, e il riconoscimento, dall'altro, del peso della dimensione culturale entro l'esperienza giuridica. Le aporie, che si possono individuare sia nella prospettiva liberale che in quella comunitaristica, dimostrano la necessità di uno sforzo in quella direzione;

- nonostante i problemi legati alla pluralità delle forme di vita presenti nelle società contemporanee, nonostante la richiesta di giustificazione che tende a sottrarre valori e regole alla legittimazione proveniente dalla tradizione, non va - a nostro parere - trascurato che, forse proprio in forza di ciò, le finalità dell'agire pubblico dipendono dal nostro modo di interpretare la comunità politica in quanto prassi collettiva, in quanto progetto comune, sia pure a partire spesso da una molteplicità di differenti rappresentazioni culturali del significato di norme, principi, valori.

segno

Anno XXII - N. 180 - Novembre-Dicembre 1996

Abbonamenti 1997: ordinario: L. 70.000, sostenitore: L. 200.000, estero: L. 150.000. Un numero: L. 10.000, arretrato: il doppio. Gli abbonamenti vanno effettuati sul conto corrente postale n. 16666901 intestato a: Centro Culturale Segno, C.P. 565, 90100 Palermo. Tel. 091/22 83 17 Fax 6851832

2^A Settimana Alfonsiana

La città della fiducia

La morale e l'umanesimo dell'altro

Relazioni di fiducia e pace tra le nazioni

Uscire dalla mafia

N. Alongi • L. Bonanate • G. Campione • F. Chiovaro • G. Cipriani • N. Fasullo • G.M. Flick • F. La Cecla • G. Onufrio • L. Orlando • M. Perriera • F. Providenti • A. Ragusa • A. Rizzi • S. Vaccaro.



L'autore, docente di filosofia politica all'Università di Venezia, analizza con profondità il rapporto tra politica, legalità, norma, e costume, con particolare riferimento alle sue premesse etiche, ai valori e al loro significato.

Tempo del costume e tempo della norma

1. Cambiamento e logica del cambiamento

Una delle principali questioni che una filosofia politica, all'altezza del suo compito, deve proporsi: pensare la democrazia, e la sua crisi nell'orizzonte contemporaneo, **nel suo intreccio strutturale tra etica ed istituzioni, tra regole e valori;** dobbiamo, io penso, riconoscere lealmente che una certa filosofia politica, a sfondo immanentista, non ha colto a sufficienza il rilievo decisivo dei valori, per una vita democratica non esangue; ma, in pari tempo, dobbiamo ammettere che una parte della filosofia politica d'ispirazione cristiana non si è concentrata adeguatamente sulla dinamica di condizionamento esercitata dalle istituzioni. Così si è creata una vera e propria dissociazione tra la politica 'della strada' e la politica 'dell'istituzione', dissociazione che la dinamica neopopulista ha piuttosto cercato di ampliare, invece che risanare.

Si tratta, in una parola, di afferrare la connessione tra 'regole e valori'; le regole esprimono dei valori soggiacenti, ma insieme, se contemplate in una loro presunta assolutezza, rischiano di occultare lo slancio creativo proveniente dai valori sottostanti. Sembra instaurarsi - come ha sottolineato, fra gli altri, M. Walzer -, nel pensare la relazione originaria valori/regole, una sorta di circolo vizioso; tanto più che i tempi necessari per modificare le istituzioni non sono per nulla sincroni ai tempi necessari per l'emergere e per l'affermarsi dei valori nella coscienza comune. Il tempo del costume non si afferma, secondo la meccanica dello spirito giacobino, per una qualche decretazione o codificazione improvvisa, e neppure, intellettualisticamente, per una fulminea presa di coscienza: il tempo del costume ha bisogno di lunghe gestazioni, di un affermarsi, diffuso e capilla-

re, nelle fibre del tessuto sociale. Dunque, non si manifesta - a mio giudizio - un vero e proprio circolo vizioso: affiora, piuttosto, il problema di un arduo sincronismo, a cagione della natura diversa, rispettivamente, delle regole e dei valori, delle regole e delle norme; e tuttavia, se l'innesto tra queste varie componenti risulta problematico, ciò non toglie che sia necessario, necessario nella temperie attuale dei governi democratici, e necessario, in particolare, per la nostra Italia così smarrita e contraddittoria (1).

Occorrerebbe analizzare, in profondità, la logica del mutamento così come si configura nei rispettivi ambiti; ma prima di tutto, voglio dedicarmi ad illustrare perché sia necessario intervenire nelle dinamiche di mutamento. Una più risaltata, e non ipocrita, sensibilità ai valori potrebbe restituire, a parer mio, del nuovo vigore ad una vita politica singolarmente sprovvista di testimoni appassionati, disponibili ad un autosacrificio senza fanatismo. Non si tratta di rivestire la democrazia contemporanea con qualche dubbia formula di messianismo politico, né di restituirla ad una concezione dogmaticamente unilaterale. Tuttavia, la crisi presente esige il soffio di un'animazione più intensa, **il supplemento di uno slancio duplice**, duplice perché capace d'investire, simultaneamente, il quadro di motivazioni delle persone, delle comunità, e la vita stessa delle istituzioni, oggi così intimamente logorata (2).

2. Adeguamento o metamorfosi del costume?

Un grande aiuto, mi sembra, può venire dal ripensamento di alcuni nodi decisivi della democrazia contemporanea e della questione politica in generale, nodi di carattere - ad un tempo - storico e teoretico.



Si tratta, innanzitutto, di restituire rilievo all'approccio comparativo, non limitato tuttavia alla dimensione sincronica; con grande concentrazione, penso sia necessario rivolgere la nostra attenzione alla teorizzazione che, della politica, ha elaborato la concezione classica (greco-cristiana) dell'uomo. I contributi, in particolare, di L. Strauss, E. Voegelin e H. Arendt vanno posti al centro - a mio giudizio - di una riproblematizzazione che sia in grado di sceverarne il nocciolo più consistente.

Un'altra questione, riguardante simultaneamente la dimensione storiografica e quella teoretica, da affrontare con rinnovata cura: ridiscutere il tema della persona, liberando tale discussione dalle pretese escludiviste di una certa ala, troppo emotiva e misticheggiante, della scuola personalista. Si tratta, in sintesi, di ripensare la persona come spazio di confronto attorno a grandi temi come: la crisi di un certo modo tradizionale di proporre i diritti civili, l'affermarsi di una nuova generazione di diritti riguardanti, in particolare, l'informazione e la partecipazione alla vita economica, con le questioni connesse della cittadinanza, nazionalità ed utenza dei servizi pubblici. Comunque, procedendo nell'approfondimento delle questioni, anche lo scienziato politico legato ad un orientamento di ricerca soprattutto empirico, non può non affrontare alcuni problemi filosofici, che si impongono imperiosamente; così non si può eludere la questione concernente quale ragione sia più consona al rinvenirsi delle pratiche e dello spirito democratico.

Limitandomi ad un cenno, direi che sia l'abuso della ragione, presente soprattutto nelle correnti neopositiviste e neoilluministe, sia il rifiorire irrazionalismo sono incompatibili con una genuina concezione della democrazia. Si deve porre l'accento, viceversa, sui processi di continua revisionabilità, incessante autocritica, caratteristici del miglior nerbo democratico, nemico di ogni perfettismo politico, sia nella forma dello schematismo ideologico, sia in quella dell'utopismo geometrizzante. Così uno spirito democratico alla perenne ricerca di se stesso si apre spontaneamente al tema delle virtù civiche, anch'esse interpretate come in assiduo divenire, come un substrato necessario e tuttavia da configurare più precisamente (3).

Con l'espressione 'virtù civiche' si indicano quei comportamenti che appaiono orientati da

sentimenti di lealtà, comportamenti non solo manifesti in occasioni eccezionali, ma caratteristici altresì della più semplice e concreta quotidianità. Non si tratta di 'logiche' del dono, ma di un assieme bilanciato tra comportamenti interessati e disinteressati, tra impostazioni egocentriche ed impostazioni solidali, nell'apertura ad un oltre, più o meno ragionato e calcolato, rispetto all'utilitarismo inteso in senso stretto.

La democrazia, nel senso critico e con l'integrazione etica sottolineata sopra, non poggia né su dottrine dogmaticamente configurate, né su derive scettiche e relativistiche. La dinamica democratica non riguarda - ciò va energicamente sottolineato - solo le istituzioni politiche, ma il complesso della società intera: tale dinamica è molecolare ed organica allo stesso tempo, procede per tentativi/prove/errori, simile ad un gigantesco (e graduale) itinerario di apprendimento collettivo.

Le due tradizioni, quella di ispirazione cattolica (E. Berti, G. Campanini ed altri) e quella 'laico'-procedurale, possono confluire nel recupero della democrazia, nel suo rinvigorimento, cooperando senza confondersi; ciascuna ha i suoi punti di forza e i suoi limiti: quella di ispirazione cattolica rischierebbe di smarrire continuamente la distinzione tra diritto e morale, abbandonandosi, talora, ad una troppo facile retorica sulla pregnanza dei valori; quella di ispirazione 'laica' rischia di smarrirsi in una politica troppo astratta, mirante soltanto alla correttezza procedurale, ed incapace, almeno in parte, ad articolarsi in una politica atta a dar conto e a far giustizia nei riguardi delle differenze sociali.

Si tratta, anche se è assai più facile a dirsi che a farsi, di mettere a frutto le due diverse tradizioni culturali, cercando di ammorbidire le punte e le rigidità, per far scaturire tutta la possibile ricchezza d'integrazione dalla reciproca varietà.

3. Tipi e stereotipi

La scuola personalista ha varie volte posto all'ordine del giorno la metamorfosi dei costumi, additando una necessaria 'rivoluzione morale'; l'espressione 'rivoluzione morale' rivela, a volte, insieme ad un'innegabile elevatezza e generosità d'intenti, una certa impazienza giacobina, e forse



una meditazione non ancora adeguata sugli anni, sui decenni che occorrono per operare una modificazione profonda, e non solo di facciata, del costume. E' assai più agevole tagliare le teste, che cambiarne le idee...

Se volete un piccolo indizio, leggete il libello di G. Leopardi *Dei costumi degl'italiani*; le pagine dedicate alla corruttela nazionale, al carattere invertebrato, alla debolezza dell'opinione pubblica e infine alla latitanza di una cultura nazionale e di una cura per il bene pubblico sono di un'impresionante attualità, quasi lo specchio o la fotografia di una realtà che non si è ancora modificata (4).

Una chiave che si può individuare è quella della 'reciprocità', sulla quale categoria bisognerà, nei prossimi anni, operare degli approfondimenti decisivi, consentendo alla reciprocità di aprire un passaggio tra la dimensione etica e quella giuridica, fra il dinamismo della coscienza e il divenire delle leggi, passaggio che si ricerca da tempo, con grande intensità e da molte parti. A mio giudizio, la reciprocità è la chiave essenziale anche per quanto concerne il confluire di varie comunità entro una comunità giuridica più ampia, e per la questione connessa dei **diritti presi sul serio** nei problemi della multiculturalità e dell'interculturalità. Ricordo, infine, come la scuola personalista - in particolare con M. Nédoncelle - abbia operato un energico approfondimento, a livello filosofico, della categoria di reciprocità, da collocarsi in un ambito intermedio tra la volontarietà dell'azione e la necessità interiore degli imperativi di coscienza. Ma cosa pensare di quelle diffuse considerazioni che sviscerano lo spirito giuridico spontaneo, sedimentato nel nostro popolo, quello spirito giuridico collettivo al quale una certa tradizione politica italiana - da Cattaneo a Ferrari - ha voluto rivolgersi?

Si vuol vedere, nel nostro paese, un'eclissi generale della legalità, uno spirito diffuso di trasgressione, a volte di microtrasgressione (la connivenza sorridente, la raccomandazione, l'evasione o l'elusione fiscale, la sistematica dimenticanza del codice stradale, ecc.), magari in coesistenza paradossale con un moralismo proiettivo e con un giustizialismo rabbioso, con un virtuosismo ipocrita invocante, addirittura, non solo l'esemplarità delle pene, ma anche la decimazione sommaria, o il linciaggio.

Le tendenze all'illegalità si proiettano all'indietro, divengono caratteristiche archetipiche, ed eterne, di un presunto carattere del popolo italiano. Storia documentata o, piuttosto, storia reinventata, nuova mitologia e trasfigurazione immaginaria, nella quale Guicciardini e Loyola divengono padri di una tradizione immaginaria e stereotipata? Con maggior serietà, ci si reinterroga sui sedimenti, sulle stratificazioni che il passato, più o meno remoto, ha lasciato sui vari caratteri regionali italiani, e ci si interroga se esista, pur tra tante differenze, un **modo di vedere italiano** (5). In questi tentativi più accorti, è chiaro agli stessi interpreti come il ricostruire il carattere, o i caratteri, di una nazione non è solo affare di analisi e comprensione rigorosa, ma anche di trasfigurazione nel mito, una trasfigurazione che, tuttavia, tende ad intrecciarsi con la storia più rigorosamente condotta, e capace di influenzare le coscienze precisamente per la straordinaria efficacia che il mito esercita su di esse. Così, spesso in modo indistinto, l'antica consuetudine a coltivare puntigliosamente il proprio *particolare* diviene la radice dell'oblio del bene comune, e perfino delle micro/macro-trasgressioni di massa, e tutto questo sembra fondersi, e confondersi, con il presunto spirito dimissionario della borghesia italiana, meno propensa, rispetto ad altre borghesie nazionali, ad uscire dal chiuso dell'economicismo, per assumere un ruolo politico decisivo; borghesia d'altronde timida ed irresoluta perché accerchiata da una polemica antiborghese proveniente da ogni parte (vedi gli studi recenti di G. De Rita, D. Settembrini ed altri).

Più interessanti mi sembrano le considerazioni di chi tende a ricollegare il retroterra civile, e di etica pubblica, della nostra Italia alla peculiare tradizione religiosa, e ciò non sempre con i toni libellistici di una certa polemica ottocentesca che sembra attribuire tutti i complicati ed antichi malanni della nostra Italia alla mancanza di una riforma religiosa (polemica che ha assunto, più tardi, una larga diffusione pubblicistica con Missiroli, Ansaldo e, con argomenti più saldi e toni più elevati, con P. Gobetti).

In un tale contesto, più che le punte pubblicistiche di G. B. Guerri, mi sembra interessante la ristampa, con un'acuta presentazione di P. Schiera, della *Storia delle Repubbliche italiane*, del Sismondi, contenente, in particolare nel capitolo



CXXVII, quelle accuse alla morale cattolica, intesa come corruttrice del costume d'Italia, che spinsero A. Manzoni a redigere le profonde **Osservazioni sulla morale cattolica** (1819). Di sfuggita, sottolineo come il Manzoni avesse risposto con efficacia e persuasivamente, ma non precisamente all'accusa di Sismondi, che non contestava la morale del Vangelo o di Pascal, di Tertulliano o anche del semplice fedele proteso nello slancio della sua pietà, ma criticava un certo tipo di costume incoraggiato, o tollerato, dalla dominanza del Papato in Italia, e dalla posizione centrale della Chiesa, con le sue conseguenze propriamente sociali e politiche (6).

I termini della discussione, evocata di sfuggita, ci interpellano più profondamente, e ci conducono ad interrogarci su quanto il nostro spirito critico sia capace di autocritica; mi domando quanto la nostra maniera di esser cristiani si sia davvero modificata, su quanto il mutamento si sia installato davvero nelle profondità del nostro essere. Si afferma, ad esempio, che la Chiesa deve ricercare la 'presenza', e non più la 'potenza', come nel passato; ma scrutando più attentamente, viene da dubitare che una certa 'presenza', intesa come capacità di condizionamento quotidiano, anche della vita politica, non sia che un nuovo stile, più articolato, dell'antica 'potenza'. Un recente lavoro, di grande respiro, individua nel campo inquisitoriale l'osservanza, anche scrupolosa, delle regole; ma erano regole, come il testo dimostra, opprimenti l'umano che abituavano alla soggezione senza autonomia, all'esecuzione automatica, tale da eludere gli appelli della coscienza (7). Come immaginare che una tale eredità, attraverso secolari riti di passaggio, non continui ancor oggi, non gravi, in misura consistente, sulle nostre spalle?

Si tratta, in conclusione, per il cristiano, di congedarsi da quel desiderio, non sempre consaputo, di controllo e dominanza sugli altri, magari coltivato con le più generose intenzioni; per tutti, di avviarsi, a piccoli passi, verso una **riforma intellettuale e morale** della nostra Italia, che varie volte è stata invocata negli anni più recenti, ma con un certo minimalismo di obiettivi, riducendo la questione al recupero della legalità (8).

H. Arendt ci fornisce dei suggerimenti decisivi, facendoci intendere la decisività della dimensione formativa per ogni riforma intellettuale e morale;

la stessa pensatrice ha posto di fronte a noi l'alternativa decisiva: o il terrore, o la formazione, o la manipolazione che della formazione è come la scimmia caricaturale. Il terrore, nell'età dei totalitarismi, sembra più efficace e promette di cambiare, in breve tempo, la natura umana, rendendo popoli e persone ubbidienti e zelanti esecutori.

La formazione fa più fatica a giungere nel profondo dell'uomo, a mutare la forma della mente e l'orientamento dei costumi: essa non conosce automatismi, facili scorciatoie, tempi istantanei, ed esige, gradualmente, di cambiarsi in autotrasformazione... Ma è, io credo, l'unica via che possiamo battere, che dobbiamo tentare, con tutte le forze, di battere, se vogliamo contribuire ad una rigenerazione profonda della cultura e del costume nazionali, a quella riforma che può nutrirsi, che può alimentarsi, in conclusione, della triplice confluenza di un'approfondita reciprocità, del rifiorire di uno spirito giuridico spontaneo e popolare, ed infine di un cammino di formazione, ritrovato nei termini che ho cercato di precisare.

Giuseppe Goisis

Note:

1) Importanti spunti in U. Cerroni, *Regole e valori nella democrazia*, Editori Riuniti, Roma 1996 (2); sul rapporto etica/democrazia cfr. G. Pecora, *Democrazia e valori morali*, ESI, Napoli 1988 e M. Vidal, *Etica civile e società democratica*, SEI, Torino 1992. Sui diversi tempi del cambiamento, G. H. Von Wright, *Norma e azione*, Il Mulino, Bologna 1989, cap. 2.

2) Sulla stanchezza delle istituzioni insiste, stancamente, F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 1996 (2), p. 150 ss; cfr. E. Berti, Y. Simon, *philosophe de la démocratie*, "Notes et documents", 2/3 (1983).

3) Per una prima presentazione del tema, v. G. Zaccaria, *Virtù civiche e cittadinanza*, "Il Progetto", 79 (1994). Cfr. V. Foa - P. Ginsborg, *Le virtù della Repubblica*, Est, Milano 1997.

4) G. Leopardi, *Dei costumi degli italiani*, a cura di L. Doninelli, l'Unità, Roma 1993.

5) Vedi, ad es., G. Bollati, *L'italiano*, Einaudi, Torino 1996.

6) J. C. L. S. De Sismondi, *Storia delle Repubbliche italiane*, presentazione di P. Schiera, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

7) A. Prospero, *Tribunali della coscienza*, Einaudi, Torino 1996, in partic. i capp. VIII e XXX.

8) Cfr., ad es., *Educare alla legalità*, Nota pastorale della CEI, Paoline 1991.



Tra l'esigenza di conservare la dimensione di cittadinanza civile propria delle democrazie occidentali, e l'esperienza di modernizzazione delle istituzioni, esistono ostacoli ed opportunità. Nella situazione di ambiguità che si è creata tra 'progresso' e 'conservazione', le vecchie strutture di potere appaiono comunque inadeguate per rispondere alle grandi trasformazioni in atto. In questo contesto profondamente mutato è necessario riaffermare/ridefinire i diritti di libertà e l'autonomia della persona, e trovare forme istituzionali nuove che li rendano effettivi.

L'autore è docente di statistica presso la facoltà di Scienze politiche, Università di Padova.

I cittadini e la politica

1. Le dimensioni della cittadinanza

E' di poco più di trent'anni fa l'incisiva sistematizzazione di Marshall (1965) sulle dimensioni della cittadinanza che contraddistinguono le moderne democrazie occidentali. Com'è ben noto, queste dimensioni sono ricondotte da Marshall a tre nuclei fondamentali: la *cittadinanza civile*, imperniata sui "diritti dell'uomo" della dottrina giusnaturalista e della rivoluzione americana - in altre parole, sui diritti di libertà -; la *cittadinanza politica*, che si esprime tramite i diritti di partecipazione all'esercizio del potere politico: la democrazia rappresentativa, il suffragio progressivamente più esteso fino a diventare universale, il tramite costituito dai partiti; la *cittadinanza economica e sociale*, che si realizza col progressivo affermarsi del *welfare state* e dei diritti che lo connotano all'istruzione, al lavoro, alla salute, alla sicurezza...

In Marshall vi è una lettura dello sviluppo delle dimensioni della cittadinanza di tipo evolutivo, inequivocabilmente 'ottimistica': quasi un procedere per stadi, una sorta di dilatazione progressiva della sfera dei diritti - da quelli civili a quelli sociali -. Ben presto, tuttavia, ad essa si affiancano, e in qualche misura si contrappongono, letture più articolate che esprimono le tensioni fra le diverse dimensioni dei diritti. Da Dahrendorf fino alla recente riflessione di Hirschman (1991), si fa strada un'interpretazione più persuasiva: un'interpretazione dialettica, che riconosce sì le tre dimensioni basilari della cittadinanza, ma ne vede le relazioni di rivalità, i potenziali conflitti, i problemi di composizione.

Oggi, la consapevolezza di queste tensioni è largamente comune, perché le riconosciamo nella vicenda sociale che viviamo quotidianamente. E insieme avvertiamo lo stato di precarietà che, alle soglie del duemila, attanaglia le varie dimensioni della cittadinanza. Percepriamo i rischi di un indebolirsi della cittadinanza civile, a fronte del peso crescente e delle potenzialità di manipolazione dei grandi strumenti di comunicazione sociale. Assistiamo ai segnali contraddittori che seguono la 'caduta del muro di Berlino', e la metafora che essa ci consegna: sì la liberazione da esperienze di oppressione, ma insieme l'esplosione di convulse, talora violente, domande di identità di gruppi, di etnie; e il progressivo, irreversibile declino delle forme organizzative di 'massa', a fronte del quale non scorgiamo l'emergere di nuove forme di aggregazione/ mediazione, capaci di dare corpo e sostanza alla cittadinanza politica. Vediamo un'Europa segnata dai fallimenti nel governo pubblico dell'economia, provata dalla crisi fiscale del *welfare state*, che affronta con grande fatica la sfida che viene dalla globalizzazione dell'economia.

2. Due rischi da evitare

Come in tutte le fasi di grandi cambiamenti, forti sono i segni di confusione, di incertezza. E come spesso accade in questi frangenti, altrettanto forte è la domanda di risposte risolutive, la tentazione di scorciatoie drastiche, semplificatrici e (in qualche modo) rassicuranti.

Semplificando all'osso, questa tentazione prende la forma di due diagnosi/prognosi, di



due 'ricette' molto diverse, in larga misura contrapposte. La prima ricetta interpreta le dimensioni della cittadinanza che ci consegna l'otto/novecento come un patrimonio da tutelare, a fronte dei rischi che vengono dalla globalizzazione e dalla competizione. I 'valori' stanno nell'eredità; le 'minacce' nel futuro. L'imperativo diventa dunque difendere le conquiste delle democrazie occidentali: quei diritti di libertà, quei diritti di cittadinanza politica - la democrazia parlamentare e i partiti innanzitutto (e, implicitamente, lo Stato-nazione che ne è il presupposto), quei diritti sociali, in buona sostanza nelle forme in cui si sono storicamente affermati.

L'altra ricetta è simmetrica. Nel passato, legge i fallimenti. E guarda alla competizione, al mercato globale, ai nuovi poteri che si affermano non soltanto come all'ineluttabile, ma come ad un futuro dalle "magnifiche sorti e progressive", dominato dal neo-darwinismo individualista. La prescrizione che ne discende è semplice: un *laissez-faire* diffuso: l'invocazione generalizzata del mercato, miticamente interpretato come il felice stato di natura al quale ritornare.

Due ricette agli antipodi, dunque. Ma, a ben vedere, al fondo c'è qualcosa che le accomuna, e qualche cosa di non trascurabile. Quale sia questo comune denominatore, è presto detto: la lettura delle trasformazioni in atto come un processo internamente omogeneo, coerente, compatto. Da contrastare, per gli uni, da assecondare, per gli altri, ma comunque non segnato da ambivalenze.

In queste posizioni, che certo ho schematizzato ai limiti del caricaturale, ma che riassumono le due grandi opzioni dei 'conservatori' e dei 'progressisti' (anche se con un paradossale scambio delle parti rispetto alla connotazione che i due termini hanno nel linguaggio politico), vi è il mancato riconoscimento di due punti, che a me paiono essenziali, e ragionevolmente acquisiti.

Primo. Le dimensioni della cittadinanza che ci consegnano le democrazie occidentali dell'otto/novecento sono vitali nelle loro radici, nella tensione che esprimono. Ma lo sono parecchio di meno nelle forme che storicamente hanno assunto. Alcune forme, alcune istituzioni della regolazione sociale sono figlie del loro tempo. Sono perciò non sbagliate, ma semplicemente superate.

Secondo. Se c'è un tratto distintivo della sta-

gione attuale, esso è l'ambiguità: il suo essere indeterminata, dinamica, aperta ad esiti differenti.

Questa caratteristica di ambiguità nelle trasformazioni in corso si manifesta su molti fronti. Accenno qui a tre di essi:

- I grandi strumenti di comunicazione sociale, innanzitutto: la televisione, ma ancor più domani (un domani che per una piccola parte dell'umanità è già oggi!) l'intero mondo delle telecomunicazioni. Con i rischi che sappiamo: la semplificazione/manipolazione dei messaggi; l'ombra del 'grande fratello'; l'emergere di nuove, profonde disuguaglianze (gli inclusi e gli esclusi da Internet). Ma anche con enormi opportunità: di comunicazione - e di una comunicazione meno gerarchizzata, meno strutturata, 'a rete' -, di formazione.

- I nuovi orizzonti della partecipazione politica, dopo l'inaridirsi delle ideologie e la crisi dei grandi partiti di massa. Con i rischi di un atomismo sociale, facile preda di fenomeni di 'leaderismo' autoritario, a sua volta condizionato da *lobbies*. Ma, insieme, con più evidenti, dirette assunzioni di responsabilità delle persone; con i sintomi, timidi eppur promettenti, di rafforzamento di un articolato tessuto di corpi sociali e associazioni.

- Infine, la globalizzazione dell'economia. Di essa vediamo immediatamente la faccia della sfida che a noi viene dai Paesi emergenti - dove il lavoro costa pochissimo e la protezione sociale è inesistente -, e percepiamo quindi le insidie per i nostri diritti di cittadinanza sociale. Ma dovremmo allungare lo sguardo anche sull'altra faccia della medaglia della globalizzazione: sulla ridistribuzione di ricchezze e di opportunità che, certo in forme dure, mette in moto; sul ripensamento del *welfare state* che impone ai Paesi dell'occidente sviluppato, in nome di inconfutabili (e troppo a lungo eluse) esigenze di sostenibilità e di equità fra generazioni; sulle sollecitazioni che ne vengono per ridefinire obiettivi, strumenti, poteri - insomma, la 'politica' - alla scala dei processi mondiali.

3. Alla ricerca del filo di Arianna

Se queste considerazioni sono fondate, se davvero viviamo una stagione ambivalente,



aperta ad esiti differenti, allora molto è nelle nostre mani.

A questo riconoscimento, peraltro, fa immediatamente seguito un'altra constatazione. L'impegno che ci attende, che attende quella vasta e variegata area identificabile in prima approssimazione con la tradizione liberal-democratica, è arduo. E la premessa migliore per affrontarlo è ammettere i ritardi, le inadeguatezze del presente: delle prospettive culturali, delle istituzioni, delle formazioni politiche.

Occorre dunque scontare un cammino lungo, non rettilineo, con alti e bassi; e, coerentemente, darsi un orizzonte di medio-lungo periodo. E, con altrettanta lucidità, è bene sapere che non c'è il 'filo di Arianna' per uscire dal labirinto. Servirà saper trovare, ed annodare, parecchi fili, in un cammino del quale si intravede la direzione di massima, ma i cui passi concreti vanno determinati con un processo di apprendimento per prova ed errore.

Dei molti fili da trovare e dipanare vorrei fermarmi brevemente su due: la riaffermazione della dimensione civile della cittadinanza; la riproposizione dei temi della scala dei poteri e della rappresentanza.

Proprio in un periodo di grandi trasformazioni, segnato da crescenti interdipendenze e da condizionamenti planetari, è essenziale riaffermare la dimensione dei diritti di libertà, l'autonomia della persona, la necessità di tutelarla dal potere. O meglio, più che di 'riaffermazione', occorre parlare di 'affermazione' dei diritti di libertà in un contesto profondamente mutato. Perché la tutela non si impone più nei confronti di un solo potere - quello dello Stato e della politica -, bensì di molti poteri: le 'posizioni dominanti', i monopoli e gli oligopoli dell'economia, dell'informazione. E perché, di conseguenza, sfuma la tradizionale distinzione fra diritti da tutelare in negativo impedendone la lesione, quali appunto i diritti di libertà, e i diritti da affermare positivamente promuovendoli, quali i diritti so-

ciali. Declinare i diritti di libertà per il terzo millennio significa, dunque, sia ribadirli/ridefinirli, sia soprattutto trovare le forme, le istituzioni per renderli effettivi.

Un'altra questione che si impone è, quasi specularmente, quella dell'organizzazione democratica dei poteri pubblici. Avvertiamo tutti che i poteri pubblici sono oggi inadeguati, fragili rispetto ai molti altri poteri cui accennavo or ora. Questa fragilità ha molte ragioni. C'è un'inadeguatezza di scala, emblematicamente riassunta nella pretesa di esaustività degli Stati nazionali, mentre la domanda è per un verso di un maggior autogoverno locale, e per un altro verso di più forti poteri sovra-nazionali - a livello europeo e mondiale -. C'è una scarsa efficienza delle istituzioni, un vizio di 'lentocrazia' che mette a rischio la sostanza stessa della democrazia, cioè a dire la sua capacità di regolazione sociale a fronte del dinamismo delle situazioni e della rapidità decisionale dei grandi attori privati. C'è un problema di partecipazione/rappresentanza che, anche per il venir meno del complesso ruolo di mediazione svolto dai partiti di massa, va inevitabilmente rivisitato. Qualche (talvolta vago) punto di riferimento c'è: il principio di sussidiarietà, la tensione verso una 'democrazia decidente', la ricerca di forme di rappresentanza politica che valorizzino responsabilità personali. Ma molto, forse il più, resta da fare.

Ugo Trivellato

Riferimenti bibliografici :

- Hirschman A. O. (1991), *Retoriche dell'intransigenza*, Bologna, Il Mulino.
- Marshall T. H. (1965), *Class, citizenship and social development*, New York, Doubleday (in particolare cap. IV: *Citizenship and social class*).



L'autrice, esperta e consulente nel settore della comunicazione, intravede nella 'globalizzazione' la possibilità di una dimensione di nuova libertà per l'uomo, nel senso di un suo affrancarsi dalla necessità delle scelte 'politiche'. Queste infatti verrebbero sempre più sostituite dalle autonome comunicazioni presenti nei new media.

Realtà e democrazia di bucanieri

"Pirati, la democrazia nata sulla tolda": questo il titolo di un articolo di Giulio Giorello che riporta la sua prefazione al volume *Sulle tracce dei pirati* di Marcus Rediker, storico dell'università della Pennsylvania, a cui si deve una recente ricostruzione della vita sui mari. In questo "mondo di legno" dove la coscienza era superiore alla legge, come recita il pirata Charles Bellamy: "Ho diritto di far guerra al mondo intero", e questo "me lo dice la mia coscienza"; o, come diceva un vecchio lupo di mare a un novizio sul finire del Seicento: "Caro il mio ragazzo, a bordo non c'è né giustizia né ingiustizia. Ci sono solo due cose e facci attenzione: il dovere e l'ammutinamento".

Diceva Defoe, ovvero Charles Johnson, che il "mondo civile" si scandalizzava dei loro comportamenti devianti, ma in loro c'era l'istinto della libertà. Così oggi, mentre si riaccende la sua passione di ragazzo per bucanieri, filibustieri e fratelli della costa, Giulio Giorello accosta la lezione: <<Oggi ho imparato da Paul Feyerabend che "le strutture protettive" di cui la nostra società "aperta e democratica" va tanto fiera non sono mai state concesse da qualche despota illuminato o da qualche élite al potere, ma sono state loro strappate con la contrattazione o con la violenza. In questo senso, i pirati hanno insegnato anche agli altri ad essere liberi... Sapevano organizzare un forum di discussione democratica... riconoscevano il più ampio diritto di espressione... sapevano regolarsi secondo "patti di popolo" liberamente sottoscritti... concedevano a chi restava in minoranza una sorta di diritto d'uscita, in breve la facoltà di andarsene e tentare la fortuna per proprio conto... "ogni uomo aveva lo stesso diritto di parlare che aveva il capitano e si teneva le armi addosso anche nel letto"; siffatti diritti parvero irrinunciabili ai padri della Costituzione americana e quei "risoluti ribelli" (il termine è di Abraham Lincoln) seppero spezzare il legame con il re e il parlamento della

"madrepatria"... gli uomini di mare, al contrario dei confratelli di terraferma, erano capaci di volgere la situazione a loro vantaggio, non foss'altro per il fatto che "il mondo di legno" isolava i potenti di turno dalle istituzioni da cui traevano autorità e forza... I pirati incarnarono quello spirito antinomiano e libertario che non si accontenta della sostituzione di un potere con un altro, ma che sapeva percepire che - almeno in mare e attraverso i mari - "ogni vincolo in quanto vincolo è un male">> (1). E questa fu la protogloballizzazione. E l'arrembaggio conobbe la sua evoluzione come 'globalizzazione'...

Dalla prima alla seconda globalizzazione

Allora dobbiamo definire la globalizzazione. L'Ocse (Organizzazione per la cooperazione economica) recita: "La globalizzazione è il processo attraverso il quale i mercati e la produzione nei diversi paesi diventano sempre più dipendenti tra loro, a causa della dinamica di scambio di beni e servizi, e attraverso i movimenti di capitale e tecnologia". C'è chi nota l'ovvietà di questa sottolineatura del mondo come teatro di scambio, pur con dei distinguo per le epoche, chiedendosi in che consista la novità.

"La globalizzazione appartiene fin dal principio al capitalismo. Questo processo non si svolge con continuità, ma procede a ondate. Marx visse una di queste ondate e ritenne che essa avrebbe condotto a una rivoluzione proletaria mondiale... Già alla morte di Karl Marx, nel 1883, il mondo era un villaggio globale: navi a vapore, ferrovie, telegrafi, la costruzione del canale di Suez avevano reso più piccolo il pianeta. Quasi il 90% della popolazione mondiale viveva in territori con moneta convertibile. Il Reich era dipendente dal mercato mondiale quasi quanto oggi la Repubblica federale tedesca..." (2). Oggi è dunque la seconda ondata, e nes-



suno è più al riparo da una concorrenza globale. La Germania stessa ha ammesso che il suo commercio estero è stato messo in difficoltà da Internet, perché le merci prima si potevano vendere più facilmente in ragione della limitata alternativa di scelta che si prospettava alla clientela. Oggi non ci sono più aree protette, l'offerta di beni e servizi ha un'estensione planetaria.

"Tutto ciò ha una rilevanza politica fondamentale: nella prima ondata di globalizzazione gli europei erano ancora in grado di controllare questo processo. Potevano affermare i loro interessi politici e finanziari con cannoniere, missionari e soldati. Oggi l'Europa deve stare attenta se non vuole essere dimenticata, finendo in una nicchia nascosta del mercato mondiale" (3).

Per l'economista Jeffrey Sachs, questa seconda globalizzazione porterà ad una *"radicale redistribuzione del potere economico su scala mondiale, che ha esiti analoghi anche sul piano politico"* e il libero scambio porterà alla convergenza: *"L'economia dei paesi poveri cresce di solito più rapidamente di quella dei paesi ricchi, se sono interdipendenti grazie agli scambi internazionali"* (4).

Non la pensa così Noam Chomsky, filosofo del Massachusetts Institute of Technology, che denuncia la globalizzazione del potere finanziario come causa del tramonto della democrazia stessa sotto l'ondata delle trasformazioni multinazionali del capitale finanziario (è utile ricordare che solo il 2% dei movimenti di capitale corrisponde agli scambi di beni e servizi). Pur nel potenziamento degli stati che si stanno frammentando e che *"rimangono potentissimi, è la democrazia che è in declino. Con la crescita del suo potere globale, il capitale finanziario ha più che mai bisogno che lo Stato-nazione lo tuteli dalle pretese della maggioranza che chiede partecipazione reale e più democrazia. La democrazia è stata sempre odiata da chiunque fosse al potere"* (5). Comunque anche Chomsky non parla di novità nella globalizzazione dei mercati, bensì di *"passato che si spaccia per futuro"*: il neoliberismo si ridurrebbe a economia classica.

Internet: l'ultima storia di mare

Ed Internet non è un'altra storia, almeno per un lato della sua faccia democratica. I navigatori del mare minacciano ora, come ai tempi di Capitan Flint, la "circolazione sanguigna" dei

mercati tradizionali, dei loro meccanismi garantisti e protezionisti, stravolgono le regole della libera concorrenza, minano leggi ed usi sulla gestione dell'informazione, della comunicazione e del sapere; qui si liberalizza tutto o quasi tutto, con un'audacia che spiazza. Cibertempo e ciber-spazio sono i termini della nuova dimensione della coscienza.

"Internet rompe gli schemi della comunicazione politica verticale, e per questo fa paura ai governi e suscita la sfiducia dei partiti, tanto più in quanto molti dirigenti continuano a credere che Internet sia un'invenzione delle multinazionali per minare la democrazia fondata sullo Stato nazionale" (6).

Come farà la 'Royal Navy' contro questo esercito di navigatori, capaci di sfruttare con astuzia 'maligna' le stesse risorse della natura?

"... nello spazio degli ultimi due mesi, la Cina ha tagliato l'accesso ad Internet, il governo della Baviera ha costretto Compuserve all'autocensura e il Congresso degli Stati Uniti ha deciso pene severe per la diffusione di messaggi nocivi, utilizzando l'ovvio (e ripugnante) argomento della pornografia infantile" (7).

Si percepisce una certa minaccia per la democrazia rappresentativa, monopolizzata dal dirigismo delle élites professionali della politica, perché a loro non si garantisce più la comunicazione ad una direzione. La rete delle reti comunica, a costi vicini allo zero, in tutte le direzioni e senza limiti di tempo; dunque ogni genere di informazione è in libera offerta, senza efficace controllo, pervasiva su 70.000 reti di computer in relazione fra loro. Ormai il tifone della globalizzazione è fra noi. Rendiamoci conto che questa non è la scoperta da liquidare con atteggiamenti del tipo "avrà tempo a venire perché c'è ancora tanta fame nel mondo".

E la rete delle reti non ci ha neppure configurato un tempo per realizzare il fenomeno: esso è avvenuto in barba a chiunque predichi regole, consapevolezza, programmazione e necessità di scelte, e tutto si è realizzato con la forza della scorribanda nottetempo, che ha aperto i forzieri del 'mondo civile'. Ora il bottino è a portata di tutti, e non occorre capire: si può organizzare, ottimizzare, costruire, desiderare, ottenere ed offrire utilità, ciascuno permanendo nella sua libertà senza i vincoli della 'madrepatria'.

"Non ci saranno più madrepatrie, me lo dice la



coscienza, sulla tolda batto la bandiera della Rete delle Reti!"

E ci sono proprio tutti che si buttano in questo mare: l'individuo e l'amministrazione pubblica, le famiglie che comprano, gli astronomi e gli astrologi, gli assicuratori, la pizza, il Made in Italy, gli studenti che entrano nelle biblioteche più sacre, l'artigiano che esporta, la multinazionale che propone prodotti e servizi cancellando i suoi costi di distribuzione, le banche che aprono lo sportello, operazioni commerciali con moneta virtuale, gli stati e gli organismi sovra-nazionali, i disoccupati che ora possono sperare di ri-occuparsi con il telelavoro, i paladini della scienza e quelli della chiacchiera, gli psicanalisti senza più lettino, le grandi Chiese e le sette, le tribune della solidarietà, i commerci di sopraffazione e di morte, ancora molto altro e il contrario di questo. Che spettacolare democratica tolleranza! Colossale in-potenza e/o colossale impotenza?

C'è chi si azzarda a sapere cosa c'è dietro l'angolo. Per esempio Gunter Pauli, autodefinitosi imprenditore in scienze sociali, tecnologia e cultura, che è noto come allievo di Aurelio Peccei, interrogato sul tema degli scenari di sviluppo futuro, prefigurati in un suo libro intitolato *Breakthroughs*, in un 2021 popolato di *nitizens*, ovvero cittadini del cberspazio soprannazionale basato su Internet, progetta altre ipotesi di sviluppo e di organizzazione dei popoli dove Internet è già archeologia (8). Ma per ora l'esperienza del futuro che si fa presente, emblematica anche per le prossime tecnologie interattive e multimediali che la supereranno, è su Internet.

Come ci fa capire Alberto Martini, direttore creativo di una grande Agenzia italiana di Comunicazione, ed esperto di New Media, per Internet la forza inattesa è di non essere un media bensì un'utilità forte che si diffonderà per caratteristiche di utilità: *"Internet è come la vita. E, come la vita stessa, ha dentro pornografia, razzismo, fascismo, sovversione e calunnia. Ma anche scienza, educazione, informazione, appelli di solidarietà, dibattiti politici, corrispondenza personale, ricette di cucina e fantasie on line"* (9).

Penso che il nocciolo del cambiamento apportato da Internet sia proprio il rapporto fra globalizzazione e utilità. Per adesso non riusciamo neppure a fare valutazioni credibili, perché il fenomeno

si sviluppa con la sua caratteristica principale di grandissima velocità e sovrabbondanza di offerta, che va oltre la nostra consueta e autonoma capacità di gestione.

Il rapporto di velocità di elaborazione e trasmissione dell'informazione, della comunicazione rispetto ai tempi di elaborazione, controllo e decisione che oggi l'uomo usa nel reggere la propria utilità sociale, politica, economica, è di 100 a 10. E questo rapporto sta divaricandosi di ora in ora, a vantaggio della complessità dei dati affidati alla rete. Mentre da un lato in Internet si realizza una liberalizzazione delle utilità con una massificazione democratica dell'accesso, prima impensabile, con un allargamento delle risorse pressoché infinito, dall'altro non potremo elaborare in tempo utile alcune scelte consapevoli e critiche su cui ci siamo sempre organizzati socialmente ed economicamente; più 'utilmente' ci sosterranno le 'summe ragionate' delle interrelazioni telematiche, le uniche in grado di guidare la complessità per l'efficienza di tutti. In questa estenuante complessità senza freno, in questi scenari, alcuni, come Furio Colombo, si abbandonano al pessimismo perché disperano che all'uomo, incappato in un fenomeno già fuori della portata del suo controllo, resti altro valore se non la propria coscienza degli effetti, ormai autonomi da lui, per l'inarrestabile tirannide digitalizzata in cui si è raffigurato di vivere.

L'Isola del Tesoro al di là del mare

In contrapposizione a quest'ultimo atteggiamento, molti intravedono l'Isola del Tesoro. Per questi la premessa sta nel fatto che l'uomo, fino ad oggi, ha selezionato la specie sulla necessità di operare scelte. Ora l'uomo starebbe per conoscere una nuova libertà, liberata dalla necessità delle scelte, almeno di quella che ha conosciuto da sempre per vivere e sopravvivere, quella che gli ha permesso di procedere e di crescere.

Siamo abituati a constatare che l'evoluzione è stata una conseguenza di scelte consapevoli, dipese dalla critica, dalla politica, dalla decisione. Con la globalizzazione dell'informazione, della cultura, dell'economia, per la presenza delle nuove tecnologie informatizzate multimediali, che ci presentano le nostre condizioni di vita spendibili in ambienti definiti in cberspazio e in cibertempo,



cioè tempo e spazio liberati da limiti, salterebbero le condizioni di riflessione e di calcolo delle conseguenze in ogni esercizio di decisione e di scelta. Perciò, se finora anche la politica doveva la sua stessa identità nell'operare decisioni e scelte consapevoli, oggi, con la globalizzazione, si svuoterebbe di efficacia nei termini della *res publica*, per l'impossibilità di operare scelte sostenibili contro la prodigiosa, ma incontrollabile, ricchezza di soluzioni producibili dall'interrelazione delle risorse, che si confrontano e si selezionano per lo sviluppo globale, su scala planetaria. L'utilità del bene comune, quella definibile in termini di gestione ottimizzata delle risorse, sarebbe la nuova fatica di cui l'uomo si potrebbe alleggerire, per fare spazio in se stesso a nuove e più appropriate interpretazioni del suo reggersi. Così, se davvero avessero ragione i fautori di questa teoria, dove è data la fine di questa era umana caratterizzata dalla necessità delle scelte, dove non si può più ragionevolmente governarsi nel senso tradizionale a fronte di una gestione tecnologica intelligente, meglio equipaggiata per reggere un bene e uno sviluppo del cittadino digitalizzato, ci si chiede: dove, in che livello si attesterà la facoltà di scelta dell'uomo futuro? Chi ha formulato la tesi, e sono diversi scienziati e politologi a sostenerla, risponde che ancora non si sa quale paradigma di evoluzione, valido per l'uomo, si possa sostituire a quello della 'necessità delle scelte'.

Per i cristiani, anche nei tempi nuovi, pare ovvio che la necessità di scelta sia da porre sempre per i fini ultimi, al di là; ma questa è la 'storia della salvezza', che era già globale quando Dio la pensò anche a nostra misura.

Paola Orlandini

Note:

1) Da articolo "Pirati, La democrazia nata sulla tolda", Giulio Giorello in *Corriere della Sera*, 29 ottobre 1996.

2) Da articolo "L'angoscia del mercato globale", Nikolaus Piper in rivista internazionale 127, *Die Zeit* del 5 aprile 1996.

3) ibidem.

4) ibidem.

5) "Il declino della democrazia", intervista a Noam Chomsky di Jim Carson e David Brooks, in rivista internazionale 110, *La Jornada* del 1° dicembre 1995.

6) Da "Cittadini tutti su Internet!", Manuel Castells in rivista internazionale 117, da *El Pais* del 7 febbraio 1996.

7) ibidem.

8) «Con Negroponte condivido l'idea dell'*internettizzazione* del mondo: il villaggio globale è ormai un fatto irreversibile e positivo. Ma è il solo punto di convergenza. Per il resto il suo modello mi sembra arcaico, perché legato alle tecnologie informatiche attuali. Nel 2021 i computer di oggi sembreranno dei dinosauri, e Internet un sistema di una complicazione e di una lentezza esasperanti. Non solo. Nel disegnare la sua società informatica, Negroponte si rifa' al sistema nervoso centrale in cui tutto - impulsi, informazione, ecc. - affluisce al cervello. Io ho invece in mente il sistema immunitario. Il modo di organizzare la società, di guardare al computer, di gestire le aziende deve, secondo me, ispirarsi al sistema immunocompetente, un sistema decentralizzato, orientato all'azione, dotato di indelebile memoria ed eccellente comunicatore. Se la gestione della cosa pubblica, dell'economia, della scienza prefigura uno schema che imiti il sistema immunitario, allora immagini una società non solo più efficiente, ma molto diversa. Il *software* attuale, che traduce ogni cosa nel codice binario, è ormai obsoleto.

Il *software* del 2021 sarà basato su forme tridimensionali del modo di comunicare del sistema immunitario, basato sul riconoscimento delle strutture superficiali delle varie cellule. Il passaggio dal codice binario al codice delle forme comporterà un'enorme velocizzazione delle informazioni e un incredibile aumento della potenza di elaborazione dei computer. Se rimaniamo nelle due dimensioni attuali, la quantità di conoscenza che possiamo trasmettere alla gente è limitata: invece di 'processare' numeri, dobbiamo elaborare immagini e configurazioni. Questo è il futuro» (da "Nel 2021 i nostri computer saranno dinosauri. Parla Gunter Pauli - Nicolas Negroponte? La sua è già archeologia", Giovanni Maria Pace, *La Repubblica* del 7 giugno 1995).

9) cfr. nota 6.



Vocabolario

Aporia: problema le cui possibilità di soluzione risultano annullate in partenza dalla contraddizione. Significa anche difficoltà, incertezza.

Cyberspazio: termine coniato dallo scrittore di fantascienza William Gibson, usato per descrivere il 'mondo' dei computer in rete.

Cibertempo: il tempo di cyberspazio.

Democrazia: il termine viene dal greco e significa 'potere (*cratos*) derivato dal popolo (*demos*)' ed ha sempre più un'accezione e un impiego equivoci, legati ad almeno tre diverse modalità di intenderne il contenuto:

- la teoria classica delle forme di governo;
- la teoria medievale della sovranità popolare;
- la teoria moderna diffusasi a partire dalla riflessione di Rousseau e del filone liberale.

Machiavelli, operando descrittivamente una semplificazione, afferma l'esistenza soltanto di due forme di governo: quella monarchica e quella repubblicana. Quest'ultima non coincide del tutto con la forma democratica, giacché si possono dare delle repubbliche aristocratiche, cioè governate da pochi (i nobili), non da tutto il popolo.

L'ideale che Rousseau ha della democrazia 'diretta' come veicolo immediato di contenuti morali sopravviverà poi nel nostro secolo nelle forme utopiche e terroristiche del socialismo reale, trovando, probabilmente non a caso, fertile terreno nei regimi comunisti asiatici.

Dalla tradizione di pensiero liberale si diparte uno svolgimento affatto diverso, non soltanto perché orientato in senso più pragmatico, ma anche perché basato su diverse assunzioni metafisiche: ciò che conta ed esiste davvero, per questa tradizione, sono gli individui e si assume come inevitabile che questi siano portatori di prospettive di vita e di esigenze che possono entrare in conflitto. Le interazioni fra gli individui contribuiscono a formare la decisione politica attraverso la costituzione di un corpo rappresentativo, ed è fondamentale che il

processo di interazione degli interessi, di aggregazione delle preferenze, sia il risultato di una libera scelta volontaria.

Epistemologia: è lo studio, consacrato dall'esame critico, della natura e del valore della conoscenza scientifica nell'ambito della gnoseologia.

Equità: il termine deriva dal latino '*aequitas*', che significava, in origine, 'eguaglianza'. Attraverso la cultura latina-medievale, la civiltà europea ha ereditato il significato di 'giustizia' in due sensi: come '*humanitas*' e come '*aequitas*'. A partire dall'ottocento il primo senso (*humanitas*) si estende dal campo del diritto a quello della politica e poi a quello sociale, perdendo così la sua specificità e confondendosi con il concetto di solidarietà.

Il compito di compensare le situazioni di diseguaglianza che ostacolano l'esercizio della giustizia, presupposta dalla legge, viene sempre più concepito come un compito riguardante innanzitutto la politica.

L'obiettivo dell'equità, affidato alle politiche sociali dello Stato, resta però il corrispettivo della 'eguaglianza formale' che è l'erede dell'*aequitas*, di competenza del diritto. In questo senso l'*aequitas* è identificata con la giustizia distributiva che regola la ripartizione di oneri e benefici, più che con la giustizia riparatrice che stabilisce le ricompense per i torti subiti.

Ethos: la norma di vita specifica in quanto oggetto di indagine o classificazione storico-filosofica.

Giacobinismo: la posizione ideologica dei 'giacobini', membri del più radicale e rigoroso dei partiti politici affermatasi durante la Rivoluzione Francese nell'interesse del popolo. Viene usato come espressione di idee estremiste, in senso laico e anti-aristocratico.

Giusnaturalismo: teoria filosofico-giuridica fondata sul presupposto di un 'diritto naturale', sulla cui perfetta e unica struttura devo-



no confrontarsi i diversi diritti positivi.

Gnoseologia: l'indagine e la dottrina filosofica relativa al problema della conoscenza, cioè della verifica delle forme e dei limiti dell'attività conoscitiva umana.

Kenosis: lo 'svuotamento' che, secondo S. Paolo nella lettera ai Filippesi (2,7), Gesù Cristo "essendo in forma di Dio" avrebbe compiuto di se stesso "assumendo la forma di schiavo" (nell'incarnazione).

Lobby: gruppo di potere organizzato per sostenere o influenzare i progetti politici.

Marketing: tecnica della ricerca di mercato (dalla produzione al commercio) per vendere i prodotti a prezzi competitivi.

Politica: parola di origine greca, viene da 'politikòs' (probabilmente con radice pre-indoeuropea comune con 'pòlemos', cioè 'guerra'). È il titolo dato alla celebre opera di Aristotile (*tà politikà*, cioè 'le cose relative alla convivenza organizzata degli uomini'), in cui si configura il primo grande tentativo di definire una regola nei rapporti fra cittadini.

Più complicata e controversa è la ricostruzione del significato, anzi dei significati, che il concetto di politica ha assunto nel corso della sua lunghissima storia.

Il rapporto di tipo politico, come rapporto sempre interpersonale e intersoggettivo, è caratterizzato da una 'fondamentale ambivalenza': mentre per un verso integra e aggrega, per un secondo verso la politica esclude e si fa, potenzialmente o in atto, inimicizia.

La definizione della politica autenticamente rappresentativa del XX secolo è data da Carl Schmitt, secondo cui l'ambito della politica è quello del rapporto amico-nemico. Ne discende che il modo d'esplicazione della politica è l'antagonismo.

Rappresentanza (politica): derivato dal verbo 'repraesentare', il termine 'repraesentatio' acquista un significato nuovo con il dogma cristiano dell'incarnazione, poiché non avrà più l'esclusivo significato di 'copia' o 'riproduzione', ma significherà altresì 'tenere il luogo di', 'rendere presente l'assente'.

Il concetto di rappresentanza, nella sua ac-

cezione politica, sembra avere una caratterizzazione logica precisa in quanto lo si ravvisi come connaturato alla moderna forma politica. Spesso esso viene considerato connotare quella specie di fenomeni politici, e la connessa concezione del potere, che segnano la lunga via per la quale si abbandona l'assolutismo regio, in quanto indica una concezione del potere secondo la quale esso non viene esercitato da una persona in base ai suoi diritti e alle sue particolari prerogative, ma in virtù della volontà dei rappresentati, nei quali risiede il fondamento del potere stesso e la costante possibilità del suo controllo.

Welfare state (stato sociale): se si fa risalire la pratica vera e propria del *welfare state* a partire dal secondo dopoguerra, la sua concezione, seppur espressa in formulazioni teoriche assai diverse tra di loro, è di gran lunga più antica. Nell'accezione data da H. Wilensky, l'essenza del *welfare state* consiste in "un livello di reddito minimo garantito dallo Stato, che prevede il nutrimento, la salute, l'abitazione, l'istruzione e che è assicurato ad ogni cittadino come un diritto politico, non come carità".

Il *welfare state*, dunque, può intendersi in buona sostanza come uno Stato che si prefigge taluni obiettivi sociali al fine di riequilibrare situazioni di diseguaglianza sociale immeritata, relative al reddito, alla sicurezza di fronte alle avversità, all'accesso ai servizi essenziali (sanità, istruzione, previdenza...).

Il lento farsi strada del concetto di diritto all'assistenza non tiene conto della variabile, estremamente labile, della cosiddetta 'povertà invisibile'. Si è oggi concordi nel ritenere che lo studio della povertà e delle sue soluzioni non si esaurisca con l'evidenza dell'ineguaglianza sociale. Per esemplificare, si può dire che un governo può proporsi di abbattere alcuni tipi di povertà fissati sotto la soglia dello *standard* di vita accettabile, o, meglio, accettato, ma non può fissare lo *standard* su cui la sua azione politica deve basarsi.

Giorgio Corradini

PARTE SECONDA

Echi di Esodo



Polis e civiltà

La politica 'quotidiana'

In un recente incontro, il direttore di **Gente Veneta** ha sollecitato **Esodo** ad occuparsi concretamente della 'polis', della città, dei suoi problemi reali, della realtà locale e dei problemi della gente. Noi gli abbiamo risposto che avremmo avuto delle difficoltà ad occuparci di questo ambito tematico, perché il nostro specifico è un po' diverso e attiene alla riflessione sui problemi di fondo dell'esistere e che questo ci domandano molti tra i nostri lettori.

Eppure... Eppure bisogna ammettere che anche gli interrogativi di fondo possono riguardare la realtà storica. L'esempio più evidente è questo stesso quaderno di **Esodo**, che si occupa - nella parte monografica - della politica. Non solo: **Esodo** intende nel '97 occuparsi, come tema di fondo, della realtà storica.

In questo Osservatorio, dunque, sin da ora è forse possibile 'leggere' ciò che sta accadendo intorno a noi, con un metodo 'ermeneutico', e cioè interpretativo. Ancora una volta eviteremo risposte e ci porremo delle domande.

Cos'è accaduto, dunque, attorno a noi, e che cosa potrà accadere?

Nella regione si vive sulla scia della questione 'Nordest', montata - è il caso di dirlo - nei dodici mesi che ci hanno preceduto. C'è qui un'organizzazione, la Life, che proclama la ribellione fiscale, ed è appoggiata dai piccoli imprenditori. Che dire? Essere tartassati dalle tasse può apparire - e in molti casi lo è - una vessazione ingiusta, se le tasse sono spese male e redistribuite in zone che producono poco e diventano solo assistite. Questo è accaduto nel nostro paese: inefficienza, corruzione, sperpero (più che spesa) pubblico e investimenti inghiottiti dal sud. Eppure la classe politica responsabile di tutto questo è la stessa che ha favorito fino in fondo il ceto piccolo-imprenditoriale, che ora protesta e che, votando per quella classe politica, prima accettava di farsi favorire. Favorire come? Licenze facili, 'laissez faire' (letteralmente: 'lasciar fa-

re'), chiusura di entrambi gli occhi su lavoro nero e a domicilio, distribuzione di 'favori' (sperperi) localistici anche nei servizi come, per esempio, il sostegno ai cento piccoli ospedali (... sostegno ai loro medici primari) disseminati nel territorio, che solo ora la Regione tenta, con fatica, di ridurre.

Sta qui la tragedia-farsa di quasi ogni espressione pseudo-politica, nel senso di pubblica o collettiva: porta interessi di parte e li fa passare per pubblici e collettivi, esibendo una buona dose di ipocrisia, la stessa, in fondo, della tanto invocata 'gente', quella di cui dovremmo disinteressatamente occuparci. Come può il cittadino controllare il buon governo comune se è egli stesso, in fondo, incline alla partigianeria, al trucco, alla furberia?

Si guardi ad un'altra questione che agita la politica territoriale della regione Veneto. Quella del progetto e della costruzione dell'**autostrada pedemontana**. Qui si manifestano altre incongruenze. Gli industriali vicentini e trevigiani la invocano e, sin qui, hanno realmente delle ragioni obiettive perché la struttura viaria di questa devastata pianura veneta è la stessa di trent'anni fa e va rimodernata. Gli industriali vorrebbero, però, dimostrare che queste opere sono di interesse collettivo, e ciò non è poi lontano dal vero, nel senso che si tratta di opere che vanno a vantaggio del loro lavoro e quindi anche dei loro dipendenti attuali e potenziali, e cioè quasi tutti gli abitanti, visto che quasi tutti in quelle zone vanno a 'far soldi' sin da piccoli nelle fabbrichette (anche se, in verità, il vantaggio è prima di tutto degli industriali stessi, che possono con le autostrade diminuire i costi del trasporto, e ciò così smaccatamente non viene mai dichiarato!). Se non che, se l'autostrada progettata dovesse passare vicino al giardino di casa di uno dei suddetti interessati e potenzialmente avvantaggiati (e nel Veneto non c'è chilometro quadrato che non abbia residenze), lo stesso interessato insorgerebbe.

Qualcosa del genere sta infatti accadendo per l'altro 'tormentone' viario, quello del **passante autostradale** esterno al nodo di Mestre. Si interessano sindaci e comuni che si mobilitano con



azioni civiche perché tutti lo vogliono il passante, sì, ma nel territorio dell'altro comune. Il risultato è che finisce per essere progettato un percorso 'a serpente' lungo i confini comunali, con percorrenza tripla del percorso che passa per il nodo attuale e che potrebbe anche vanificare, in termini di tempi e di costi, i vantaggi del passante stesso.

C'è chi, con buone ragioni, dice che potrebbe anche andar bene. Ma qui l'aspetto tecnico ci interessa poco; ciò che accade provoca però una domanda: la democrazia (e cioè il dar voce a tutti e dare espressione a tutti gli interessi) è più o meno efficiente del suo contrario? Su un altro piano, il sistema federativo, il far rivivere le cento autonomie sono giustamente visti come progresso democratico. Domanda: se le cento autonomie vivranno con la stessa logica corporativa sopradescritta, il sistema federativo sarà più o meno efficiente per i cittadini, rispetto a un sistema centralista che qualche volta funziona?

Per la gente, non c'è dubbio: è sempre colpa del sindaco di turno questo fenomeno delle maree, e non invece, come è più probabile, dei sindaci distratti durante l'aggravarsi del fenomeno, i sindaci predecessori. E' però vero che quando manca la passerella di emergenza, un po' di colpa (un po' tanto) ce l'ha l'amministrazione del momento. Ed ecco che il cittadino, maledicendo il sindaco che gli nega la passerella, nel mentre maledice, contravvenendo ad un divieto getta per strada il sacchetto delle immondizie che galleggerà, sfasciandosi, provocando danni economici e pratici non minori di quelli che lui sta subendo.

Questa scena, vista e sentita direttamente da chi scrive, richiama una incongruenza e una risposta. L'incongruenza richiede però una premessa. La premessa parte dall'apprezzamento di quanto di positivo il comune di Venezia ha fatto e sta facendo nel campo delle politiche sociali e della cooperazione internazionale. Queste azioni - l'una vicinissima, l'altra lontana, accomunate da un medesimo spirito - sono state accompagnate dall'estate a oggi da numerosi convegni di studio e di appassionato dibattito.

Questi convegni hanno sottolineato con forza la solidarietà come valore di fondo, l'attenzione,

la dedizione all'altro, specie se debole e indifeso, vista come valore indispensabile per l'azione sociale, quasi un 'dover essere' assoluto. Tuttavia, di fronte a queste sollecitazioni al solidarismo (e non semplicemente di 'dovute' azioni sociali) non si può non notare una incongruenza enorme con la realtà quotidiana. C'è una distanza enorme tra questi appelli nobili e inascoltati, o ascoltati dai soli addetti che li condividono già, e il vissuto della gente, fatto di piccole e grandi ipocrisie, dei 'normali' egoismi di ogni giorno. Provoco volutamente con questa domanda, perché il gruppo di **Esodo** deve interrogarsi sui limiti ideologici impregnati di eticità (e sui pregi) della propria tradizione culturale.

In un contesto del genere, dunque, proclamare il solidarismo non rischia forse di riproporre sul piano sociale il massimalismo che sul piano politico manifestava un tempo la sinistra rivoluzionaria, allorché proclamava **l'uomo nuovo**?

Insomma, c'è da chiedersi se tra il modello di Madre Teresa, lodata a parole e imitata da pochissimi testimoni, e l'inciviltà quotidiana del gesto anonimo piccolo-egoista, diffuso a tutte le latitudini, non ci sia forse una terza via che propugni un elementare senso della reciprocità, fatta di semplice rispetto dell'altro, di senso civico, di lealtà, di onestà, di principi di convivenza, di intelligenza.

L'intelligenza possiede sempre il senso del limite, che porta con realismo ad ammettere che forse non esiste l'uomo nuovo; esiste **l'uomo di sempre**, che può fare progressivamente un po' meglio - sempre un po' meglio - di necessità virtù. E degli effetti positivi della propria virtù possono, nella reciprocità, beneficiare i suoi simili. L'imitazione di Cristo, l'annullamento nell'altro a cui giustamente molti di noi vogliono riferirsi come modello, per chi lo vive, può diventare, rispetto ad una elementare reciprocità, un grande, grandissimo 'valore-aggiunto'. Perché è pur vero che rispettare la normativa sui sacchetti d'immondizie è un atto semplicemente 'tangente' all'altro, e non vi si annulla di certo.



Dialoghi ecumenici e inter-religiosi

Appunti sul ministero ordinato femminile

Un'esigenza evangelica. Non è facile valutare da un punto di vista protestante le posizioni ufficiali della Chiesa cattolico-romana sul sacerdozio femminile. Nelle nostre Chiese infatti il ministero ordinato (1) si ricollega soprattutto al profetismo come annuncio della Parola di Dio; questa, del resto, è l'immagine neotestamentaria dei Dodici (2) e di Paolo, mentre riteniamo a dir poco discutibile l'esistenza di un ministero ordinato avente carattere sacerdotale e dotato di *sacra potestas*: infatti il Nuovo Testamento presenta Cristo come sacerdote unico e definitivo, e mentre applica il concetto di sacerdozio alla comunità dei credenti, usa per i singoli ministeri termini che se ne allontanano in modo eloquente.

Sempre il Nuovo Testamento ci presenta donne che annunciano la Parola di Dio, non solo occasionalmente (3), ma anche in maniera riconosciuta e istituzionalizzata, cioè appunto 'ministeriale'; basta pensare a Giunia (*apostolo* in Rm 16,7), a Febe (*diacono* in Rm 16,1 - e si ricordi che anche i diaconi predicavano!); probabilmente è anche questo il senso delle prescrizioni di 1Cor 10: si chiede che certi ruoli siano ricoperti da donne autorevoli. E potrei continuare con tanti altri casi...

Un discorso a parte merita Gal 3,28 (in Cristo **non c'è più maschio né femmina**), che dirimerebbe da solo la questione, ma viene spesso edulcorato limitandolo all'ambito spirituale o all'affermazione della pari dignità umana, negando la sua carica innovativa per quanto riguarda il ruolo della donna nell'ambito della Chiesa; questa limitazione è però totalmente arbitraria, perché manca di qualunque appiglio nel testo; del resto, le Chiese stesse lo hanno ben capito per quanto riguarda le altre antitesi citate da Paolo (giudeo/greco e schiavo/libero). Naturalmente, in un ambiente patriarcale e schiavista come quello del mondo greco-romano questa non poteva essere che l'utopia, ma l'utopia segna appunto il cammino da percorrere (4).

Il ministero ordinato femminile si pone, quindi, in linea di continuità con il messaggio evangelico

delle origini, che ha posto il problema della donna; riconoscerlo non è un *optional* a discrezione delle Chiese, ma un'esigenza di fedeltà all'Evangelo.

Esaminiamo le obiezioni. Passiamo ora alle moderne obiezioni che la Chiesa cattolico-romana (5) muove al sacerdozio femminile, considerandolo ora soltanto nella sua qualità di ministero ordinato e prescindendo dal suo carattere sacerdotale o meno.

Leggendo la Bibbia... Ma la Chiesa non ha il diritto di ordinare donne - ci spiegano -, perché Gesù non lo avrebbe fatto; ma qui occorre una precisione estrema, perché Gesù, per l'esattezza, non ha 'ordinato' proprio nessuno; di recente si è parlato per la Chiesa di un duplice ministero: uno mariano (che avrebbe il suo modello nella madre di Gesù e si esprimerebbe nel servizio), e uno petrino (autoritativo, sacerdotale e riservato agli uomini). Questa è una costruzione artificiosa: dal Nuovo Testamento risulta che gli attuali ministeri si sono sviluppati nel tempo, e in modi diversi nelle varie Chiese locali, e non sempre con queste distinzioni di genere e di campi di servizio.

Il primitivo gruppo che si raccolse intorno a Gesù era fluttuante quanto a composizione, e comunque comprendeva donne che si spostavano con lui, e non soltanto finanziatrici. Le ritroviamo anche a Gerusalemme, dove - secondo ogni verosimiglianza - parteciparono all'Ultima Cena. Erano invece assenti dalla cerchia ristretta (i Dodici), ma, a prescindere dal fatto che il ministero non era certo riservato a loro (si pensi a Paolo ...), quando se ne trae la conseguenza che Gesù non vi avrebbe incluso donne per una questione di ruolo nell'economia della salvezza si cade in un grossolano anacronismo, non soltanto perché la situazione socio-culturale della donna lo rendeva improponibile, ma perché si travisano le caratteristiche del gruppo dei Dodici: lo consideriamo come una sorta di moderno consiglio di Chiesa, dove se una determinata categoria è assente, ciò è dovuto a motivi istituzionali; si trattava invece di un gruppo di amici, che - secondo l'uso delle scuole rabbiniche - convivevano con il loro maestro, condividendo con lui pasti, viaggi e pernottamenti; un gruppo del genere, ovviamente, non



potrebbe essere 'misto' (non ci riusciamo nelle colonie estive, a fare miste le camerate dei ragazzini...).

Tradizione e tradizioni. Indubbiamente vi è una tradizione di rifiuto del sacerdozio femminile (7). Ma bisogna osservare, prima di tutto, che la tradizione non è mai univoca, e che comunque una tradizione di costante rifiuto è specularmente - per ovvi motivi - una tradizione di costante domanda (di fatto, in varie epoche, molti gruppi di cristiani hanno accettato questo tipo di ministero); in secondo luogo, che una tradizione sia valida solo perché storicamente vincente è tutto da dimostrare: se non basta la croce, è sufficiente dare un'occhiata alla storia.

Soprattutto, bisogna però tener presente che i motivi tradizionali del **no** sono oggi abbandonati o apertamente sconfessati (per esempio, l'inferiorità e la subordinazione della donna), in favore di motivazioni emerse di recente, e che non appaiono derivate da una libera ricerca, bensì elaborate per dotare di una nuova base determinate preclusioni; ne emerge un interrogativo ineludibile: si può ancora parlare, a questo punto, di continuità della tradizione?

Le risorse della teologia. Questa è la nuova spiegazione elaborata già nella dichiarazione **Inter insigniores** (1976) e in seguito sempre ribadita (8): poiché l'incarnazione è avvenuta (e permane, dopo l'Ascensione) secondo il sesso maschile, Gesù - soprattutto in quanto sposo della Chiesa - non sarebbe adeguatamente rappresentato da una donna.

Accusata di aver accolto le donne nel ministero ordinato per semplici motivi sociologici, la Chiesa di Inghilterra (9) ha giustamente ribadito che invece si è trattato di una scelta dovuta alla necessità di rispecchiare quanto di meglio possiamo il ministero di Cristo nella sua pienezza.

Sarà bene, in proposito, rispolverare una distinzione operata dalla grande tradizione cristiana (questa davvero universale): con Gesù Cristo, il Verbo di Dio ha assunto un'umanità concreta e individuale, ma non una singola persona umana, bensì l'umanità in quanto tale (10): aprire a entrambi i generi un ministero che - concepito in termini sacerdotali - implica che si agisca **in persona Christi** è necessario per evidenziare questo aspetto

comprensivo. Infatti uomo e donna sono alternativi quanto al sesso, ma entrambi rappresentano l'umanità; la contrapposizione non va esasperata rendendo necessariamente estraneo a uno dei due quel che si applica all'altro.

Rivendicazione o vocazione? Con esasperante monotonia, i documenti vaticani ripetono che il sacerdozio è vocazione divina, non diritto, e che non bisogna farne una questione di giustizia né scimmiettare il mondo, perché la Chiesa è ben diversa: in essa i più grandi sono i santi, e la sua autorità è servizio.

Questo significa semplicemente mistificare le richieste che vengono da donne credenti: è una questione di giustizia, ma non nel senso di una promozione sociale: si tratta del diritto-dovere di ciascuno di rispondere alla propria vocazione, e soprattutto del diritto dello Spirito Santo di non essere osteggiato proprio dalle Chiese (11); è questo il vero diritto divino...

Che poi il nuovo *status* raggiunto dalle donne nelle civiltà occidentali possa aver innescato dei fermenti liberatori è più che probabile, ma se la Chiesa è essenzialmente diversa dalle società civili, è altrettanto vero che essa deve pur lasciarsi interrogare dagli stimoli che da esse provengono, e nei quali possono maturare istanze evangeliche.

Di conseguenza... Controindicazioni bibliche non ce ne sono (12); piuttosto, si dovrebbe parlare di chiare linee guida che vanno nel senso del superamento delle distinzioni di ruolo, basate sul sesso; anche le cosiddette motivazioni teologiche si sono finora risolte in mere riaffermazioni di principio.

A questo punto, respingere il ministero ordinato femminile non significa rispettare un limite posto dall'Evangelo alla Chiesa, ma piuttosto esporsi a soffocare la voce dello Spirito e ad ostacolare la vocazione altrui, ... in una parola, e nella nostra terminologia cristiana, a un peccato di infedeltà.

Teodora Tosatti
pastore valdese

Note:

1) Non si cada nell'errore di ritenere che la di-



versità ottica dipenda dal fatto che il/la pastore è un/una delegata/o della comunità: anche nelle nostre Chiese il ministero è riconosciuto come dono e vocazione divina!

2) Sempre che fossero tali! Ma i nomi non concordano fra le varie fonti, e varie sono le interpretazioni del loro numero e ruolo.

3) Le prime testimoni della risurrezione sono state appunto le donne; per non trarre le conseguenze del fatto, si è distinto fra apparizioni 'ufficiali' o 'pubbliche' (che fonderebbero il ministero dei Dodici) e 'private' (magari con una prima riservata alla mamma ...): l'artificiosità di questo procedimento si commenta da sè.

4) Negli strati più antichi sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, sia nella storia delle varie Chiese, si riscontra un movimento analogo: agli inizi, nei tempi della lotta per l'affermazione, i ruoli dipendono solo dalla capacità personale; più tardi - quando ci si istituzionalizza - le donne tendono a essere riconfinate in casa... Bisogna tener presente che nel cristianesimo le donne (come gli schiavi) avevano trovato un fattore di progresso sociale, ritenuto peraltro un vero e proprio regresso da chi traeva vantaggio da strutture patriarcali.

5) Tratterò soltanto le posizioni ufficiali, che sono ben lungi dall'esaurire le idee cattolico-romane in materia; si pensi, ad esempio, alle istanze avanzate dal movimento **Noi siamo Chiesa**.

6) Tale è la lettura riduttiva di Lc 8,3: ad assisterlo con i propri beni erano probabilmente le **altre** non nominate, non quelle che **erano con lui!**

7) Come riformata, non posso esimermi dall'interrogativo su una possibile infedeltà all'Evangelo di ogni tradizione, per veneranda che sia...

8) Sebbene non pretenda di provare e convincere, secondo il documento stesso!

9) In proposito, e contro le mistificazioni di certa stampa, bisogna ricordare che da oltre venti anni la Comunione Anglicana apre alle donne sacerdozio ed episcopato, con risultati ottimi, come d'altronde avviene anche nelle altre Chiese. La recente (1994) apertura alle donne dei ministeri ordinati riguarda la Chiesa d'Inghilterra, una delle Chiese che formano la Comunione Anglicana. Tale decisione non ha dato origine ad alcuno scisma; naturalmente vi sono stati dei passaggi al cattolicesimo romano (pochi, e in gran

parte di gente che già ci stava pensando per altri motivi) ma anche dal cattolicesimo romano all'anglicanesimo, proprio in virtù di queste decisioni.

10) Anche se quelle femministe non erano certo le preoccupazioni del Concilio di Calcedonia (451) - che ha appunto stabilito il dogma secondo cui Cristo ha due nature (divina e umana) ma un'unica persona (divina) - tale formulazione implica il valore inclusivo della natura di Cristo.

11) Una costante è quella di far emergere dalla biologia una particolare vocazione della donna (così anche nella recente lettera del Card. J. Ratzinger all'episcopato tedesco, 1996). Si tratta, è ovvio, di un'operazione dubbia e pericolosa, sia perché la vocazione si pone su un piano diverso da quello puramente naturale, sia perché, per noi cristiani, la natura umana è tutt'altro che fissa e indiscutibile. Comunque, preoccupa che la particolare attenzione rivolta al ruolo della donna nella famiglia (in genere a scapito dell'impegno extradomestico) dimentichi totalmente il ruolo dell'uomo, e il suo sacrosanto diritto a essere marito e padre, per non parlare del diritto dei figli...

L'impressione è che si tratti di un residuo di antichi tabù, uniti a interessi di tipo sociale, e all'incapacità di organizzare a misura di uomo, donna e famiglia, il mondo del lavoro già in crisi.

Attenti, infine, ai tanti poteri che arrivano trucati da servizio!

12) Come hanno riconosciuto anche la Commissione Pontificia incaricata di esaminare la questione nella Bibbia, oltre a vari biblisti cattolico-romani.





Il telescopio

La compresenza di gruppi religiosi diversi a Venezia, da fine '700 ad oggi

Nel maggio 1997 cadrà il secondo centenario della fine della Repubblica aristocratica di Venezia. La scadenza si presterà (e peraltro si sta già prestando da qualche tempo) a riflessioni culturali e anche a strumentalizzazioni politiche, queste ultime - come sempre quando si opera una forzatura della ricostruzione storica sulla base di interessi politici - senz'altro di bassa lega. Fu un passaggio decisivo per la vita di Venezia, all'interno di un contesto di profondi mutamenti politici, giuridici, culturali e sociali innescati dalla rivoluzione francese e rapidamente esportati negli altri Paesi europei dalle armate transalpine.

Quali conseguenze provocarono questi fatti sulle istituzioni religiose presenti a Venezia?

Dalla Chiesa cattolica la fine della Repubblica aristocratica e, più in generale, l'avanzata delle truppe guidate da Bonaparte e l'instaurazione dei governi municipalizzati di orientamento democratico giacobino, fu vista come la fine della condizione di privilegio che vescovi, clero, dottrina e morale cattoliche avevano goduto sotto i precedenti regimi. Al di là degli esiti anticlericali scaturiti dal giacobinismo più radicale, che puntarono a una subordinazione delle istituzioni ecclesiastiche a quelle civili, in prevalenza le politiche attuate dai nuovi governanti posero la Chiesa cattolica sullo stesso piano delle altre realtà religiose. Ciò fu largamente recepito in maniera negativa dall'episcopato e dal clero.

Più complessivamente, alla rivoluzione francese fu contestata, da parte cattolica, la responsabilità di avere favorito la nascita di nuovi comportamenti sociali, individuali e collettivi, non più strettamente caratterizzati dalla matrice cristiana. Di qui ebbe origine lo sviluppo di un conflitto tra Chiesa cattolica e società moderna post-rivoluzionaria, che si snodò lungo tutto l'Ottocento e per ampia parte del Novecento, fino al Concilio Vaticano II (né mancano rigurgiti di questo conflitto anche nel tempo presente).

A Venezia, però, la stagione rivoluzionaria,

piuttosto breve nella sua prima fase (dal maggio 1797 al gennaio 1798), poi ripresa - in termini diversi - durante il periodo 1806-1814, incise non solamente sui rapporti Chiesa/Stato e Chiesa/società, ma portò all'elaborazione di progetti di riordino che avrebbero cambiato notevolmente le articolazioni della presenza cattolica in città. Fu infatti in quegli anni che vennero realizzate, tra l'altro, la soppressione della Chiesa ducale di San Marco (una specie di piccola diocesi *nullius*, guidata dal primicerio (che possedeva attribuzioni leggermente inferiori a quelle di un vescovo), in nome e per conto del doge, alla cui giurisdizione era direttamente sottoposta; la traslazione di fatto della cattedrale del Patriarcato da San Pietro di Castello a San Marco; la concentrazione numerica delle parrocchie della città; la drastica riduzione delle comunità religiose. Inoltre, sull'onda di questa serie di interventi, la stessa Santa Sede si sarebbe decisa, pochi anni più tardi (1818), a sopprimere le diocesi di Caorle e di Torcello, in cui viveva una sempre più ridotta popolazione, accorpandone il territorio al Patriarcato veneziano. Allo stesso tempo spariva anche la nunziatura, la rappresentanza diplomatica della Santa Sede, che era rimasta presente nella città lagunare finché questa fu capitale di Stato.

Dunque la Chiesa cattolica veneziana uscì con un volto ampiamente modificato dai rivolgimenti di fine Settecento/inizio Ottocento: la scomparsa della Repubblica aristocratica fu seguita, di lì a poco, dalla scomparsa del vecchio modo di essere presente sul territorio veneziano delle istituzioni cattoliche. Ma trasformata nelle strutture e spogliata dei privilegi goduti precedentemente, e tipici di una società di antico regime, la Chiesa cattolica veneziana poté continuare a operare senza che le venisse limitata la libertà d'azione.

Non di minor peso furono i cambiamenti che coinvolsero la comunità ebraica veneziana: l'apertura del ghetto, operata nel 1797 attraverso l'abbattimento simbolico delle porte dell'antico quartiere ebraico, e la concessione di tutti i diritti civili, furono i più vistosi e immediati, anche se successivamente il governo austriaco avrebbe reintrodotti non pochi dei provvedimenti discriminatori nei confronti degli ebrei.

Tuttavia, la breve esperienza della piena libertà concessa agli ebrei a fine Settecento sarebbe rima-



sta il modello a cui faticosamente parte delle società, scaturite dalla rivoluzione, avrebbero cominciato a tendere, anche se ciò avvenne attraverso un processo tutt'altro che lineare, nel quale l'antisemitismo si sarebbe ripresentato e in forme incomparabilmente più atroci, come la tragica storia del Novecento testimonia e come ancora oggi, in un contesto certamente meno drammatico, capita purtroppo di dovere ancora constatare.

I fatti del tardo Settecento recarono un cambiamento di *status* anche per i non molti mussulmani (i 'morì', come allora venivano chiamati) presenti sul territorio della scomparsa Repubblica aristocratica: cessava infatti anche per loro la condizione di schiavitù, cui precedentemente erano usualmente sottoposti, a meno che non accettassero di intraprendere l'iter catecumenale per la conversione al cattolicesimo.

Anche le altre Chiese cristiane non cattoliche presenti a Venezia, che pure non versavano nelle stesse dure condizioni di emarginazione e di discriminazione riservate agli ebrei e ai mussulmani, ottennero maggiori libertà dopo la caduta della Repubblica aristocratica. Nel 1797 cominciò pertanto ad affermarsi a Venezia, seppure per una breve stagione, dopo la scomparsa dell'antico Stato veneto, una condizione di parità tra i diversi culti e di libertà di professione religiosa che, in mezzo a tante difficoltà, rimane un obiettivo verso il quale anche oggi occorre tendere. Rispetto ad altre zone d'Italia, la Venezia di fine Settecento contava una compresenza di gruppi religiosi diversi che, se non è completamente assi-

milabile a quella odierna (il numero dei mussulmani è sicuramente cresciuto in rapporto ad allora, mentre è sorta una nuova cospicua area di persone che non si riconoscono in alcuna religione storica o che rifiutano esplicitamente le stesse nozioni di religiosità e di fede), mantiene però alcuni tratti in comune con la situazione presente. La necessità di abolire ogni forma di discriminazione religiosa, come di qualsiasi altro tipo, che si manifestò allora, per la prima volta a livello di

legge nella storia della città lagunare, è diventata negli ultimi decenni in buona parte patrimonio abbastanza condiviso nel nostro Paese. Tuttavia restano ancora diffidenze e ostilità insorgenti a volte anche a livello di rapporti ufficiali tra le istituzioni religiose. La Chiesa cattolica, tuttora la presenza numericamente più forte in Italia e a Venezia, è tenuta proprio per ciò a impegnarsi più delle altre realtà religiose a dimostrare concretamente, nei suoi pronunciamenti ufficiali e nelle azioni più

minute di tutti i giorni, che errori e atteggiamenti negativi, adottati in passato nel rapporto con i non cattolici, sono ormai stati superati definitivamente, e che occorre che "in materia religiosa nessuno sia forzato ad agire contro la sua coscienza né sia impedito, entro debiti limiti, di agire in conformità ad essa: privatamente o pubblicamente, in forma individuale o associata" (cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, num. 2).

“ gli ebrei non fanno perdonare ”

...UN PREGIUDIZIO SI COMBATTE CON L'INFORMAZIONE, LA CONOSCENZA E L'INCONTRO

confronti

ogni mese un incontro
tra fedi e culture in dialogo

abbonamento annuo: lire 65.000; sostenitore: lire 120.000

telefono 06/4820503; fax 06/4827901

Email: Coop.nuovi.tempi@agora.stm.it

sito WEB: <http://hella.stm.it/market/set/home.htm>

chiedici una copia omaggio!



Segnalazioni e recensioni

Simone Weil, "Lettera a un religioso", a cura di G. Gaeta, Adelphi 1996, pp. 132, L. 16.000

Qualche mese fa, a Venezia, nel decimo anniversario della morte di don Germano Pattaro, l'Ateneo Veneto ha ospitato una giornata di studio dedicata al tema della rivelazione. Si sono succedute tre relazioni (di Stéphane Moses, Bruno Forte, Khaled Fouad Allam), tutte di indubbio interesse. Ma, a mio parere, quella di gran lunga più innovativa, coinvolgente, e addirittura fascinosa, è stata la prima, "Rivelazione e linguaggio secondo le fonti ebraiche", proprio quella che ha suscitato più perplessità e più reazioni critiche. Che cosa ha sostenuto Moses? Che nella tradizione ebraica il significato essenziale della rivelazione è "l'incontro tra una voce che emana in permanenza dal mondo" e gli uomini che la interpretano. Lungi dall'esaurirsi nell'evento sinaitico, cioè, la rivelazione continua a prodursi senza interruzione, e continuerà fino alla fine dei tempi. Essa si manifesta nel dialogo tra gli uomini ("questa e quella sono parole del Dio vivente"), cosicché "nell'infinita complessità del mondo, l'idea stessa di una verità unica (cioè comune a tutti gli uomini) è impensabile ... se esistesse una verità unica, essa non potrebbe manifestarsi, a livello umano, che nella pluralità e nella contraddizione". Le reazioni di diffidenza, da parte dei cristiani di diversa confessione, competenza e orientamento, si sono manifestate subito. Nelle parole di Moses s'è intravisto, forse fondatamente, il pericolo di una relativizzazione della rivelazione 'storica', quella testimoniata nella Bibbia. Se Dio parla attraverso il mondo, la natura, tutti gli uomini, allora che fine fa l'elezione di Israele, ma anche la pretesa del Cristianesimo di essere la religione rivelata?

Questioni analoghe a quelle suscitate da Moses aveva posto, mezzo secolo prima, Simone Weil, in tutta una serie di scritti, in cui i problemi non erano posti con il distacco del teorico, ma con il bruciante coinvolgimento di una fortissima pas-

sione personale. Per Simone Weil, il problema è molto serio, perché ne va della possibilità di aderire alla Chiesa: e quest'ultima è una questione decisiva. "Non solo è di un'importanza vitale, dato che vi è implicata la salvezza eterna; ma è altresì di un'importanza che ai miei occhi supera di molto quella della mia salvezza. In confronto, una questione di vita o di morte è un gioco". Degli scritti che investono questa problematica, questa *Lettera a un religioso* "rappresenta il capitolo senz'altro più rilevante", come annota il curatore del libretto, cioè Giancarlo Gaeta, alle cui fatiche tanto è debitrice la cultura italiana per una conoscenza criticamente adeguata di Simone Weil. Egli vede il contenuto di questo breve testo riassumibile in tre idee fondamentali. La prima è "che tutte le tradizioni religiose autentiche, vale a dire quelle attestanti che la verità essenziale riguardo a Dio è che egli è buono, sono differenti riflessi della stessa verità, cosicché le loro espressioni particolari vanno comprese come riflessi diversi di una verità unica, intraducibile in parole umane". La seconda è "che il cristianesimo è stato bloccato nel suo sviluppo e quindi nella realizzazione della propria vocazione dalla pretesa della Chiesa, ereditata da Israele, di possedere il monopolio della salvezza (elezione, *versus Israel*). La terza tesi riguarda il valore obbligante delle proposizioni di fede. Davanti ai misteri contenuti nelle formulazioni dogmatiche, la Chiesa può e deve imporre una "disciplina dell'attenzione", ma non l'adesione dell'intelligenza che, nel suo proprio ordine, dev'essere libera di esercitarsi: il contatto coi misteri della fede, infatti, è provocato dall'amore soprannaturale, e dipende dalla grazia divina. Perché l'intelligenza vi si possa subordinare, occorre che vi riconosca "il proprio bene": così, "dopo aver fatto silenzio per consentire all'amore di invadere tutta l'anima, essa si trova a possedere più luce di prima, una maggiore attitudine a cogliere gli oggetti, le verità che sono di sua pertinenza".

Queste posizioni, e molte altre che vi sono implicate, sono esposte da Simone Weil in forma di trentacinque tesi, destinate al giudizio di Marie-Alain Couturier, O.P., cui furono inviate nel novembre 1942. Ma questo documento, osserva giu-



stamente Gaeta, è in realtà "una lettera aperta alla Chiesa cattolica": ed in questo senso, nonostante il dibattito svolto a suo tempo, esso attende ancora una risposta. A distanza di più di mezzo secolo, anzi, le questioni qui poste assumono un rilievo e un'attualità ancora maggiori. Il confronto interreligioso, a cui la Chiesa istituzionale era tutto sommato poco interessata negli anni quaranta, si ripropone oggi con forza molto maggiore, dati i grandi movimenti migratori che stanno introducendo all'interno di territori cristiani grandi masse di provenienza allotria, e date le comunicazioni enormemente facilitate tra popoli e culture diverse. Quando si legge la Weil, è difficile, soprattutto per il non-specialista, frenare l'entusiasmo, e la tentazione di parafrasare, citare o sottolineare con consenso tutte le frasi che ci hanno colpito: ma qui è assolutamente necessario, perché finirei per ripetere tutto il testo della lettera. Non potrò che fare qualche osservazione a margine, ben cosciente della sua non-neutralità: l'identità confessionale fa parte della carne e del sangue dei credenti, e non è qualcosa di cui ci si possa spogliare *ad libitum*.

E' notevole la decisione con cui, qui come altrove, l'israelita Weil stigmatizza il "fanatismo giudaico". La Weil vede le origini del totalitarismo cristiano nell'eredità israelita e nella pretesa dell'elezione: tesi oggi assolutamente *out*, ma che io credo degna di qualche considerazione. Va rilevato che, consequenzialmente e paradossalmente, le stesse persecuzioni antiebraiche verrebbero a trovare la loro prima radice nella pretesa di superiorità spirituale e nell'esclusivismo, trasferiti poi da Israele nella vita della cristianità, e quindi anche nelle costruzioni politiche dell'Europa d'oriente e d'occidente (per non parlare dell'Israele moderno). Una diversa lettura della tradizione ebraica, quale quella presentataci oggi da Stéphane Moses, avrebbe probabilmente suggerito a Simone una visione più sfumata e complessa. Non c'è dubbio, inoltre, che l'altro suo grande bersaglio polemico, Roma antica, sia giudicato con deplorabile sommarietà. Molto suggestive sono le sue osservazioni sui "tesori perduti" (tutto il § 13), che fanno riflettere su quanto poco, in effetti, possiamo dire di conoscere realmente il Cristianesimo originario. Difficile da confutare, ma ben più difficile da provare in sede

storica, è la tesi per cui il Cristianesimo, una volta costituito, abbia intenzionalmente provveduto a distruggere documenti e testimonianze pagane dell'amore soprannaturale di Dio. Con grande ingenuità, la Weil arriva perfino a vederne un indizio nella perdita del *Prometeo liberato* di Eschilo. Troppi documenti abbiamo perduto della religione pagana e della cultura antica per pensare ad una *damnatio* selettiva! Ma se nessuno cercherà oggi in Simone Weil la grandezza della storiografa, la genialità delle sue intuizioni e la sua capacità di lettura credente del reale hanno un fascino incomparabile, e le questioni da lei poste non hanno perso nulla della loro assoluta urgenza ed essenzialità. Il che non significa che il suo stesso discorso non vada storicizzato.

Si noti che Simone Weil pone le sue questioni alla Chiesa cattolica, ma ciò non metterebbe minimamente al riparo le altre confessioni cristiane: quanto la Chiesa di Roma è qui chiamata a giustificare, coinvolge il Cristianesimo storico nella sua globalità. Direi anzi che la Chiesa cattolica è forse meglio attrezzata delle altre per fare fronte a certe contestazioni: il fanatismo biblicista, ad esempio, nonostante certe tendenze recenti, non l'ha mai contrassegnata nel profondo. Tuttavia, ciò che rende la Chiesa di Roma la destinataria naturale di questa, e di ogni altra messa in questione del Cristianesimo, è il fatto che, catafratta in un grandioso apparato giuridico, essa sembra aver tradotto i misteri della fede in una serie di proposizioni oggettive e circoscritte, il che si presta più facilmente a un confronto storico. Simone Weil si rivolge al suo interlocutore pretendendo "una risposta certa", non un "secondo me". La domanda è seria, come si è detto, ma presuppone qualcuno che si senta di dare risposte definite e certe a nome della Chiesa. Ciò presuppone appunto una Chiesa forte e strutturata non solo giuridicamente, ma dottrinalmente, in cui ciascuno possa discernere con fondata certezza ciò che è interno e ciò che è estraneo alla fede. Ora questa Chiesa non solo non esiste adesso, ma non esisteva neanche nel 1942. La Weil stigmatizza (p. 39) l'affermazione di S. Tommaso, per cui chi rifiuta l'adesione a un solo articolo di fede non ha la fede in alcun grado. Ma deve anche deplorare (p. 48) che alle sue domande i preti diano risposte diverse e spesso dubitative. Questa incertezza è



inevitabile, poiché per quanto li si circonda di un apparato protettivo fatto di proposizioni, definizioni, documenti, i misteri della fede che la Chiesa custodisce restano indisponibili ad essere enunciati senza una mediazione linguistica e culturale: quindi, storica.

Probabilmente oggi Simone Weil avrebbe avuto meno fiducia nella possibilità di trovare risposte certe e definite. Formalmente la Chiesa si presenta con la stessa rigidità di ieri. Esiste un apparato di controllo della dottrina, un codice, processi, sanzioni. Pure, si vede come tutto ciò non produce più un reale governo della ricerca teologica, che si sviluppa *de facto*, anche se non *de iure*, in piena libertà. Non è facile trovare, al di fuori delle congregazioni romane, vescovi che si sentirebbero in grado di giudicare e mandare sull'ortodossia di questa o quella proposizione. E, ciò che più conta, il sentire comune del cristiano del nostro tempo è molto più aperto di ieri a riconoscere che la ricchezza del mistero di Dio e del suo amore per l'uomo non sono esauribili da alcuna espressione dogmatica, di nessuna confessione.

Una grande tappa storica ha segnato il cammino della Chiesa di Roma nel nostro tempo: il Concilio Vaticano II. Non è, questa, una comoda risorsa apologetica, perché nelle pagine dei suoi documenti, sia pure con limiti e imperfezioni, affiora veramente, per la prima volta, la percezione della storicità della Chiesa, del suo imparare dal mondo e dai non cristiani, e l'estensione della possibilità della salvezza ad altre confessioni, ad altre religioni, ai non credenti. Certo, il Concilio è difficilissimo da digerire, e tutto lo sforzo dei decenni successivi è stato di attenuarne la portata sovversiva. Si può essere ottimisti? La Chiesa è strutturata così com'è da circa 1400-1500 anni. Non la si cambia in una generazione, e nemmeno in tre o quattro. Però, a giudicare da ciò che si dice e si scrive oggi nella Chiesa, è facile pensare che tra un certo tempo, inevitabilmente, cambierà anche ciò che si dice da parte della Chiesa. Certo, che la rivelazione sia più ampia della Bibbia e della tradizione cristiana, molti santi lo hanno saputo in ogni tempo. Che il mistero del bello nella natura e nelle arti sia un riflesso sensibile del mistero di Dio, io me lo sono sentito insegnare fin da bambino. E i missionari del nostro tempo, anche quelli meno culturalmente raffinati, sanno che il loro

compito non è di portare Dio ai popoli, perché questi Dio ce l'hanno già. La preghiera di Assisi, in definitiva, anche al di là delle cautele con cui è stata interpretata, rappresenta, con la forza inequivocabile del gesto, una temperie profondamente diversa da quella della Chiesa di Pio XII, che era l'interlocutore di Simone Weil.

Nella Chiesa, la componente istituzionale potrà e dovrà essere molto allentata, ma non potrà mai sparire completamente, se la Chiesa vorrà garantirsi un minimo di tenuta storica. Ma con la rigidità istituzionale coesiste una componente profetica che costituisce da sempre una risorsa di vitalità anche conflittuale. Il *nulla salus extra ecclesiam* (1), tutto sommato, è spiegabile nel contesto storico di una Chiesa che si afferma nel mondo accentuando quella che Sorel chiamava la "ideologia della scissione". Ma se essa ha costituito la premessa teorica di una serie incancellabile di nefandezze, sarebbe storicamente infondato affermare che questo sia stato l'unico volto della Chiesa. La strada da fare è ancora molta, naturalmente. Ma a ragione Simone Weil ci direbbe che questa strada è in continuità con il Vangelo di Cristo. Il suo procedere ha la sicurezza, apparentemente ingenua, di chi legge la storia e la cultura con occhi nuovi. Ma la tradizione cristiana è meno angusta di quanto sembri, e avrebbe confortato le sue tesi più di quanto lei stessa sospettava. La sua rettifica, della formulazione "ciò che non è cristiano è falso" in "tutto ciò che è vero è cristiano", è splendida e da scrivere a lettere d'oro. Ma questo è Giustino (II Apologia 13,4), né troppo diversamente si esprimerà S. Tommaso: *omne verum, a quocumque dicatur, de Spiritu sancto est!* (2).

Mario Cantilena

Note:

1) "Fuori della Chiesa non c'è salvezza". Non è un'affermazione agostiniana, come scrive Gaeta a p. 106, ma risale a Cipriano, Ep. 73, 21 (CSEL 3/II 795 35).

2) "Tutto ciò che è vero, da chiunque venga affermato, viene dallo Spirito Santo".

Prepariamo il prossimo numero

Con questa 'rubrica' apriamo una pista per sviluppare la partecipazione dei lettori al nostro percorso di ricerca, accumulato numero per numero, incontro per incontro, rendendo esplicite alcune tappe di costruzione della parte monografica. Presentiamo infatti una breve scheda che illustra motivazioni e interrogativi 'consegnati' a collaboratori ed esperti, che invitiamo a scrivere gli interventi della parte monografica in cantiere.

Vorremmo che tale 'rete' si ampliasse e che anche i semplici lettori partecipassero a questa 'costruzione', inviando riflessioni, indicazioni, suggerimenti, testi, poesie, recensioni...: che comunque si sentissero partecipi di un cammino comune, meglio, di una costruzione/scambio-di-attrezzi, di strumenti per affrontare il proprio 'esodo', possibilmente non da soli. Non tutto ciò che i lettori ci invieranno potrà essere pubblicato, non tutti i suggerimenti potranno essere accolti, ma tutto verrà preso in considerazione e ci potrà aiutare a comprendere meglio gli interrogativi che ci muovono e le eventuali piste possibili.

Lo scopo che ci muove è semplice: vorremmo che la nostra rivista, lungi dal pretendere di esaurire, e quindi bloccare, gli argomenti, diventasse sempre più uno strumento di ulteriore ricerca in mano ai nostri lettori.

Il n. 2/97 della rivista riporterà gli atti del Seminario sul tema della salvezza che, organizzato da **Esodo** a conclusione di un lungo cammino di riflessione (ben 4 numeri tra il '95 e il '96 hanno indagato attorno all'argomento, seppure cogliendo aspetti complementari), ha messo a confronto voci e approcci diversi: filosofi, teologi, psicoanalisti, romanzieri, credenti e non credenti...

A partire dal n. 3/97 vorremmo aprire un nuovo ciclo di ricerca. Sembra impossibile oggi parlare di Salvezza se non come problema senza risposta, enigma che inquieta il nostro vivere: ha un qualche significato **agire** nella storia, e non semplicemente 'esserci', esistere attimo per attimo senza memoria, senza legami con gli altri e con me stesso (con quegli 'altri' me stesso che costituiscono la mia storia, la mia continuità da costruire)?

Se possiamo solo dire ciò che non è la Salvezza, se smontiamo come inservibili (se non addirittura distruttive) le categorie della Storia della Salvezza, fondata sia su un Dio 'burattinaio del mondo' che su un qualche soggetto storico, non possiamo però fermarci a contare le ferite, a contemplare le sconfitte. Dobbiamo ripartire ancora una volta, ogni volta dal **nostro esistere, comunque e nonostante tutto, con gli altri, dalla positività espressa dal nostro agire ciascuno con/per gli altri, dal nostro 'fare' storia nel legare la vita personale alle urgenze, alle domande che gli altri ci pongono.**

Il percorso che vogliamo iniziare si propone di capire come ciò sia possibile, di 'tematizzare' (definire i termini, i contorni del tema) questo 'agire nella storia', l'esperienza della nostra finitezza, come cioè rendere noi stessi e gli altri, la nostra pur precaria ricchezza dell'esistenza, una 'risorsa' e non una sconfitta.

Quale azione nella storia? Quali relazioni fra gli uomini?

La redazione

Collettivo redazionale:

Giuditta Bearzatto, Carlo Beraldo, Carlo Bolpin,
Giorgio Corradini, Gianni Manziega, Luigi
Meggiato, Carlo Rubini, Lucia Scrivanti

Collaboratori:

Giovanni Benzoni, Michele Bertaglia, Roberto
Berton, Paolo Bettiolo, Aldo Bodrato, Massimo
Cacciari, Mario Cantilena, Lucio Corrella,
Massimo Donà, Alberto Gallas, Filippo
Gentiloni, Paolo Inguanotto, Anna Lona,
Roberto Lovadina, Franco Macchi, Franco
Magnoler, Arduino Salatin, Sergio Tagliacozzo,
Giovanni Trabucco, Giovanni Vian

ESODO

N. 1 Gennaio-Marzo 1997

Autorizzazione del Tribunale
di Venezia n. 697 del 26/11/1981

Amministrazione:
Claudio Bertato, Carlo Bolpin,
Francesco Vianello

Redazione, Amministrazione, Pubblicità:
c/o Gianni Manziega
V.le Garibaldi, 117
30174 Venezia - Mestre
tel. e fax 041/5346328

Direttore responsabile: Carlo Rubini

Direttore di redazione: Gianni Manziega

Abbonamenti:

Ordinario L. 30.000
Enti, Associazioni L. 60.000

C.C.P. n. 10774305 intestato a:

ESODO

C.P. 4066 - 30170 Venezia - Marghera

Tipo-Litografia PISTELLATO
Via L. Galvani, 3 - Zona Industriale
30175 Marghera - Venezia
tel. 041/937161



Associato
all'Unione Stampa
Periodica Italiana

L. 8.000
(IVA comp.)