



Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

Lessico di Etica pubblica

Anno 3, numero 2, 2012
ISSN 2039-2206

Direttore responsabile
Graziano Lingua

Redazione
DUILIO ALBARELLO, SERGIO CARLETTO, ROBERTO FRANZINI TIBALDEO, DAVIDE SISTO, GIACOMO PEZZANO, ALESSANDRO PAROLA, ALBERTO PIRNI

Segretario
Giacomo Pezzano

Citabile come «Lessico di Etica pubblica», 3 (2012), n. 2.

La rivista pubblica contributi selezionati tramite *referees* e apposite *call for paper*. Per sottoporre il proprio testo e per ogni altra informazione, contattare la redazione all'indirizzo: redazione.eticapubblica@gmail.com

Presentazione

La sezione monografica *Questioni* di questo numero della rivista raccoglie alcuni degli interventi dei relatori della V *Summer School* del CeSPeC, dedicata al tema “Molte fedi, un unico mondo. Le sfide del dialogo interculturale” (18/09-22/09/2012). Apre la relazione, aggiornata agli ultimi sviluppi e soprattutto ai più recenti tragici eventi tunisini, di Maria Donzelli, che offre uno sguardo globale sul Mediterraneo descrivendo le sfide che tale regione pone all’attenzione – europea ma non solo – e le principali fasi ed evoluzioni delle “Primavere arabe”: più che un’area di disordine e arretratezza, il Mediterraneo appare come una vivace cartina tornasole dei più importanti problemi che la globalizzazione apre e come un laboratorio aperto per le possibili soluzioni a essi.

Analogo spirito anima l’accurato intervento di Amina Aouchar-Ihrai, che racconta “dal di dentro” le difficoltà e le speranze che hanno animato la storia nordafricana degli ultimi decenni e che ci ricorda che il Mediterraneo è uno dei centri dello sviluppo dell’intera umanità, un luogo di scontro e confronto tra culture, fedi, identità ed esigenze diverse ma sempre in cerca di una reciproca integrazione – non per forza immediatamente irenica.

Lo scenario mediterraneo offre così l’occasione per interrogare il rapporto tra diverse culture e – soprattutto – religioni da un punto di vista più strettamente giuridico da un lato e filosofico dall’altro.

Il contributo di Ilaria Zuanazzi offre proprio una disamina giuridica della problematica ma necessaria convivenza tra sfera pubblica e cornici e pratiche religiose: il diritto si presenta come uno dei più fondamentali strumenti per garantire da parte dello Stato non solo l’autonomia confessionale ma anche e più profondamente l’interazione e l’integrazione tra confessioni diverse, regolando e ponderando di volta in volta interessi e valori in gioco nelle situazioni di conflitto.

Il contributo di Gerardo Cunico si concentra invece sul superamento dell’esclusivismo in direzione dell’inclusivismo e del pluralismo attraverso soprattutto un serrato confronto critico con la posizione al contempo pluralistica e cristocentrica di John B. Cobb Jr.: religioso può essere considerato in ultima istanza e in senso generale l’atteggiamento di chi si rivolge alla (o alle) realtà ultima, al di là della sua conoscibilità o della sua connotazione.

La sezione *Ricerche* ospita tre saggi che da angolature diverse affrontano nodi concettuali sottesi alle questioni interculturali, attraverso in particolare il filtro del rapporto con l’altro e delle sue molteplici possibili declinazioni.

Lo scritto di Alberto Pirni si presenta esplicitamente come un’importante occasione per indagare in maniera preliminare il nesso antitetico-polare tra identità personale e alterità, muovendo innanzitutto dall’articolazione di diverse figure

idealtipiche di alterità (“muro”, “specchio” e “ponte/porta”) che consente così di configurare in modo parallelo diverse relazioni con la dimensione identitaria: la condivisione e il suo “come” diventano il motore di un processo – aperto dunque certo anche rischioso – che mira a rendere il più possibile feconda la dialettica identità/alterità, per “svolgere” e non “stravolgere” i sé coinvolti in essa.

Il testo di Giacomo Pezzano interroga il rapporto con l’alterità a partire dalle aporie oggi apparentemente inaffrontabili della rappresentanza politica: il rapporto tra elettore ed eletto mette in scena ed è imbastito da una “postura rappresentativa” ridiscussa tematizzando con Gilles Deleuze il concetto di “espressione” che, lungi dal produrre una critica alla distanza rappresentativa in quanto tale in funzione del sogno di una partecipazione diretta “fusionale”, cerca invece di ripensare la rappresentanza come “esposizione” ed “estensione” di sé attraverso l’altro.

L’intervento di Danielle Zwarthoed, borsista internazionale della V *Summer School*, riprende la comunicazione presentata in occasione della giornata di workshop più specificamente dedicato ai borsisti, per affrontare il problema del rapporto con l’alterità dal punto di vista della relazione tra processi di identificazione e processi di dominazione: la garanzia del pluralismo non è solo da cercare (con Amartya Sen) nella rivendicazione della costitutiva pluralità di ogni *scelta* di identità, ma anche (con Philip Pettit) nel tipo di appartenenza (di dominio o meno) che influenza in maniera più o meno diretta il processo di affiliazione identitaria.

Per chiudere, la sezione *Recensioni* si compone dell’analisi di due testi (di Giovanni Leghissa e Alberto Giovanni Biuso), che propongono stimoli e occasioni di confronto sui temi che hanno occupato e occuperanno i lavori di ricerca del CeSPeC in particolare in un workshop pubblico con la cittadinanza della provincia cuneese dal titolo *Immagin(ar)i e politica. Forme, simboli e pratiche sociali del tardo capitalismo* (11-12 aprile 2013) e nella futura VI edizione della *Summer School* di settembre 2013, che prenderà di petto le sfide economiche attuali a partire dal tema *Le sfide della crisi. Economia, religioni e valori nella società della contrazione*.

Giacomo Pezzano

Luoghi dello scontro, luoghi del dialogo. Il bacino del Mediterraneo come emblema di interculturalità

Maria Donzelli

Il tema proposto dalla *Summer School "Religioni e sfera pubblica"* del CeSPeC in questo 2012, *Molte fedi, molte culture, un unico mondo. Le sfide del dialogo interculturale*, è molto ampio e, per quanto possibile, vorrei provare a dargli concretezza facendo riferimento alle realtà storiche dell'area mediterranea nel nostro presente e indicando alcune questioni che mi paiono essenziali affinché il bacino del Mediterraneo diventi effettivamente "emblema di interculturalità", come noi tutti ci auguriamo.

1. Lo stato dell'arte sulla questione "Mediterraneo"

L'unità e l'esistenza stessa del Mediterraneo come entità politica e sociale sollevano ancora molti interrogativi: su questo tema negli ultimi 20 anni si sono svolti innumerevoli incontri intermediterranei a livello culturale, politico, economico, istituzionale, ecc., la letteratura è molto ampia¹, ma il dibattito è tuttora aperto e si arricchisce sempre più, dato che i vari paesi hanno subito e subiscono forti accelerazioni nei loro cambiamenti e trasformazioni. Tuttavia questo dibattito trae la sua motivazione dal fatto che la regione mediterranea è incontestabilmente una realtà: una realtà umana, storica, commerciale, sociale, culturale e ambientale, innegabile, ma profondamente contraddittoria e in effervescenza. Questa stessa contraddittorietà, e varietà di punti di vista, la rende particolarmente adatta a scambi di tipo interculturale, sia all'interno dei vari paesi dell'area, sia a livello delle relazioni

¹ A titolo di esempio indicherò solo alcuni Atti di Convegni cui ho partecipato direttamente: D. Bendo-Soupou (sous la direction de), *Géopolitique méditerranéenne*, L'Harmattan, Paris 2005; A. Aouchar (sous la direction de), *Mise à niveau et changement social au Maroc*, in «Bulletin Economique et Social du Maroc», vol. I, n. 164, Rabat 2007; D. Bendo-Soupou (sous la direction de), *La Méditerranée après la crise du système bipolaire. La Mer qui nous divise et nous unit*, L'Harmattan Italia, Turin 2007; D. Bendo-Soupou (sous la direction de), *La nouvelle Méditerranée. Conflits et coexistence pacifique*, L'Harmattan Italia, Turin 2009; A. Temimi (sous la direction de), *Le rôle des sociétés civiles dans le nouvel ordre maghrébin au XXIème siècle*, Publications de la Fondation Temimi, Tunis 2009; O. Capezio (sous la direction de), *Parcours d'idées dans la Méditerranée*, L'Harmattan Italia 2010; C. Causale (a cura di), *Per una carta geoculturale del Mediterraneo*, Regione Sicilia, Palermo 2012.

intermediterranee. Ma la pratica dell'interculturalità è molto complessa e richiede competenza e volontà politica, oltre ad una solida duttilità da parte degli attori implicati.

In effetti le situazioni sociali, politiche, economiche e culturali di ciascun paese sono in effervescenza, in movimento e in transizione in tutta l'area, sia sulla sponda sud che sulla sponda nord del Mediterraneo, senza contare la sponda est, dove scontri virulenti sono in atto (vedi la Siria) e dove nuovi e antichi conflitti sembrano ancora non trovare soluzioni, anzi sembrano complicarsi proprio a causa dell'instabilità generale (vedi il conflitto tra Israele e la Palestina).

Tale instabilità obbliga tutti gli attori dell'area a interrogarsi sulla transizione², a mettere al centro delle loro azioni e riflessioni l'idea di cittadinanza e ad operare una scelta. Prima alternativa: chiudersi nella rivendicazione di una realtà nazionale, fondata sulle tradizioni culturali, soprattutto religiose, e politiche di ognuno; ciò significa ribadire l'appartenenza al proprio territorio e alla cultura prevalente (dato che in ogni paese è difficile ce ne sia una sola), perpetuare conflitti per preservarne l'autenticità, ed escludere tutti coloro che di quel territorio non fanno parte. Seconda alternativa: costruire una nuova idea di cittadinanza, fondata sull'eguaglianza sociale e sulla diversità e parità delle culture, presenti e riconosciute anche entro i confini nazionali; una cittadinanza legata a uno spazio ben più ampio di quello nazionale, ma definita entro il bacino del Mediterraneo in rapporto allo spazio della mondializzazione, con prospettive di apertura e confronto con realtà altre. D'altro canto, la mondializzazione, sul piano economico e non solo, obbliga ormai tutti i paesi a confrontarsi e ad interagire con altre realtà nazionali e internazionali, e ad aprirsi all'inclusione delle diversità, superando le varie forme possibili di esclusione. La prospettiva dell'apertura appare dunque la più realistica, anche se la prima, quella della chiusura, può sembrare più rassicurante nel l'immediato o nel breve periodo, oppure utile per ristabilire "l'ordine" dopo le rivolte.

Del resto i cambiamenti in corso hanno messo e mettono in valore non tanto un'idea astratta di cittadinanza ma l'emergenza di nuovi attori, i cittadini, e rendono indispensabile una nuova coscienza di cittadinanza, rivendicando la necessità di nuovi tessuti associativi. Il bacino del Mediterraneo dovrebbe divenire dunque un nuovo spazio pubblico da costruire nella diversità dei punti di vista, delle storie e delle culture di ciascun paese, attraverso reti associative, tribune comuni, progetti formativi e culturali comuni, aumento del livello culturale medio delle popolazioni, ecc. nel riconoscimento di un "destino comune" che dovrebbe vedere tutti i popoli dell'area impegnati a realizzarlo e ad assumerlo³.

² *Transizione storica, semplice mutamento o passaggio fisiologico?* Cfr. il recente convegno sul tema "La transizione storiografica", Trento 14-16 settembre 2012, curato da Paolo Pombeni. Cfr. anche F. M. Corrao (a cura di), *Le rivoluzioni arabe. La transizione mediterranea*, Mondadori Università, Milano 2011.

³A questo proposito vorrei segnalare, tra gli altri, alcune istituzioni con le quali collaboro: l' Anna Lindh Foundation, l'Assemblée des Citoyens et Citoyennes de la Méditerranée, fondata nel 2010, che conta attualmente 27 Circoli sparsi nei vari paesi del Mediterraneo; l'Associazione no profit "Peripli.

In questa prospettiva è bene mettere in rilievo almeno due ordini di problematiche essenziali:

- Il rapporto tra la sponda nord e la sponda sud del Mediterraneo, ricco di conflitti, di scontri, ma anche di tentativi di cooperazione, che possiamo cogliere anche negli sforzi istituzionali dell'Unione Europea nei confronti dei paesi extra europei dell'area;
- Le contraddizioni interne in ciascun paese dell'area mediterranea, messe in evidenza dalle cosiddette primavere arabe, contraddizioni e scontri che indicano realtà plurime, molto variegata e certamente non riconducibili a definizioni generali e irreali come "mondo arabo" o "mondo islamico". Le cose sono molto più complesse e l'analisi dei conflitti politici e culturali di ciascun paese lo evidenzia con chiarezza.

D'altro canto, l'assunzione della complessità come dato di partenza per qualsiasi analisi, riflessione, azione, relazione e volontà di azioni comuni, pur nella diversità dei punti di vista, è uno dei dati certi, come ci indica uno degli studiosi più accreditati delle culture e società mediterranee, che è Edgard Morin⁴.

1.1. I processi istituzionali euro-mediterranei

L'Unione Europea dispone di 3 quadri istituzionali per organizzare la cooperazione nel Mediterraneo:

- Il Processo di Barcellona, nato nel 1995, è una sorta di partenariato tra l'Unione e i 14 paesi rivieraschi del Mediterraneo che non fanno parte dell'Unione. Esso si articola in 3 sezioni: "politica e sicurezza", "finanze ed economia" e "società e cultura". Le dichiarazioni di intenti sono state ribadite e rinnovate 10 anni dopo, nel 2005, in occasione delle celebrazioni del decennale del Processo stesso;
- La politica europea di vicinato (PEV), nata nel 2003, è una sorta di prolungamento del Processo di Barcellona. La PEV propone dei piani d'azione ad ogni partner per rinforzare una cooperazione più concreta e mirata;
- L'Unione per il Mediterraneo (UPM), nata nel 2008, propone delle forme di cooperazione ad hoc su dei progetti concreti, in un quadro inter-

Culture e Società Euromediterranee" (www.peripli.org), fondata nel 2009. Molte le istituzioni dell'area con cui è possibile condividere obiettivi comuni e realizzare progetti mirati nella prospettiva della collaborazione interculturale.

⁴ E. Morin, *Introduzione al pensiero complesso* (1990), tr. it. di M. Corbani, Sperling & Kupfer, Milano 1993.

governamentale che comprende 43 paesi (tra i quali i paesi rivieraschi del Mediterraneo, l'Unione Europea, l'Unione Africana e altre organizzazioni internazionali).

L'obiettivo dichiarato di tali istituzioni mira a « trasformare il Mediterraneo in uno spazio di pace, di democrazia, di cooperazione e di prosperità »⁵.

In realtà queste istituzioni non sono riuscite in tutti questi anni a centrare gli obiettivi enunciati, anche a causa dei continui cambiamenti degli scenari e delle crisi che hanno coinvolto tutti, e suscitano attualmente lo scetticismo e la sfiducia delle società civili del Mediterraneo, su tutte le sue sponde.

Esistono anche altre istituzioni:

- L'Assemblea parlamentare euro-mediterranea (APEM), creata nel 2003, allo scopo di rilanciare la cooperazione tra l'Unione Europea e i seguenti 10 paesi mediterranei: Algeria, Marocco, Tunisia, Egitto, Israele, Palestina, Giordania, Libano, Siria, Turchia;
- L'Assemblea parlamentare mediterranea (APM), creata nel 2006 a seguito di una decisione presa in occasione dell'ultima conferenza plenaria della Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione nel Mediterraneo, tenutasi nel 2005. Essa riunisce i rappresentanti parlamentari di tutti i paesi rivieraschi del Mediterraneo;
- L'Assemblea Regionale e Locale Euro-Mediterranea (ARLEM), creata nel gennaio 2010, ha l'ambizione di riempire l'UPM di una dimensione locale e regionale;
- I vertici euro-mediterranei dei Consigli economici e sociali e delle istituzioni simili creati nel 2005, trasformati in Assemblea dei Consigli economici e sociali dell'Unione per il Mediterraneo nel 2010.

Come possiamo vedere, le istituzioni non mancano, ma la loro inefficacia e il sostanziale fallimento delle loro azioni e dei loro progetti pongono una serie di interrogativi su vari piani: politico, sociale, economico e soprattutto culturale. A questo proposito non sarà inutile sottolineare che proprio nel settore culturale e sociale si è consumato il maggiore fallimento di tali istituzioni e delle loro iniziative e che proprio tale settore invece presentava già nel 1995 i maggiori elementi di novità rispetto alle politiche europee precedenti. Parallelamente a tali fallimenti, e forse non a caso, i cittadini si impongono sempre di più come attori sociali imprescindibili nei paesi del Sud, del Nord e dell'Est del Mediterraneo. Questa emergenza impone alle istituzioni pubbliche mediterranee di ripensare profondamente le loro politiche. Bisognerebbe dunque innanzitutto interrogarsi sulle politiche europee verso il Mediterraneo, soprattutto dopo le crisi scoppiate nel 2011 sia a causa delle difficoltà

⁵ Cfr. la *Déclaration commune du sommet de Paris pour la Méditerranée – Paris, 13 juillet 2008*, actant officiellement la création de l'Union pour la Méditerranée.

politiche ed economiche dell'UE, e della loro gestione, sia a causa della caduta di alcuni regimi sulla sponda sud, a seguito delle rivolte o rivoluzioni, e dei complicati processi di riorganizzazione politica dei paesi implicati, sia a causa della tempesta dei mercati finanziari che hanno denaturato l'economia reale e hanno portato alcuni paesi europei della sponda nord del Mediterraneo al limite della loro permanenza nell'Unione Europea (penso ovviamente alla Grecia, alla Spagna, al Portogallo e all'Italia). Quale ruolo possono ancora giocare i paesi europei del Mediterraneo che si trovano in piena tempesta economica nella prospettiva della costruzione di uno spazio comune?

È evidente che l'UE non può ignorare i problemi relativi alle relazioni mediterranee nel loro insieme e nella loro specificità.

D'altronde, le istituzioni pubbliche mediterranee, come l'Arlem, l'Apem e l'Apm, dove siedono i rappresentanti di tutti i paesi dell'area, sono obbligate a prendere atto dei cambiamenti inevitabili della loro rappresentanza interna e a confrontarsi sia con i processi di transizione al Sud e all'Est del Mediterraneo, sia con le crisi, economica e politica, che investono direttamente l'Unione Europea. È inutile nascondersi che le trasformazioni in atto e la loro gestione interpellano le politiche estere di tutti i paesi del Mediterraneo, le politiche di cooperazione economica, ma anche le politiche culturali e sociali, se vogliamo che gli scontri in atto non si trasformino in guerre permanenti e devastanti. D'altro canto vediamo con chiarezza l'inefficacia di quelle azioni che tentano di affrontare le nuove situazioni con vecchi e usurati schemi politici e culturali: c'è bisogno di nuove idee, nuovi linguaggi, nuove relazioni, adeguate ai cambiamenti in corso. C'è bisogno di convinzione profonda della necessità di tale cambiamento culturale e di prospettiva.

1.2. Le crisi economiche

Non essendo un'economista mi è difficile argomentare questo punto in modo adeguato alla complessità del tema. Tuttavia poiché considero tali crisi parte integrante e in molti casi motore primo delle rivolte, degli scontri e delle difficoltà che vivono le società civili e le politiche dei paesi del Mediterraneo, proverò a indicarne a larghe linee la problematica come osservatore che ha a cuore il punto di vista culturale.

Ritengo che per forzare l'evoluzione positiva di queste crisi, non basti affermare la volontà di "ripensare il sistema delle relazioni istituzionali nel Mediterraneo", come da più parti si sostiene, specie negli ambienti politici europei. Credo invece che siano necessarie una convinta apertura al cambiamento e una forte volontà "culturale", oltre che politica, da parte delle istituzioni implicate e soprattutto dei cittadini, e che questa volontà debba esprimersi con l'assunzione della complessità dei processi di transizione e dunque con il coinvolgimento di tutti gli attori nella ricerca di soluzioni concrete, mirate, mediamente utili per tutti.

Le crisi dei paesi europei del Mediterraneo, tra i quali l'Italia, sono crisi economiche e di "governance", che si ripercuotono duramente sulle popolazioni e mettono in causa non solo l'equità e la distribuzione della ricchezza, ma la dignità dell'uomo acquisita mediante il lavoro e la stessa nozione di solidarietà nel seno dell'Unione Europea. Penso alla crisi economica che ha investito il popolo greco, alle difficoltà della Spagna, alla recentissima drammatica situazione verificatasi a Cipro, oltre alla "questione Italia", che sta diventando sempre più fonte di preoccupazione per l'Europa, ma soprattutto per i cittadini italiani, che ne subiscono le conseguenze.

D'altro canto i sollevamenti dei popoli del mondo arabo e la grande mobilitazione dei cittadini nei paesi dell'Europa del Sud, che richiedono il cambiamento delle rotte politiche ed economiche, obbligano tutti a trovare nuovi e più agili sistemi di relazioni istituzionali nel Mediterraneo. La crisi finanziaria, che è scoppiata nel 2008 e che ha travolto le economie dei paesi della zona Euro, dovrebbe portarci a valutare in modo nuovo le relazioni economiche nella zona del Mediterraneo, invece di trasformarsi in una "guerra" tra il capitale finanziario, le politiche degli Stati, le agenzie di rating, e i cittadini sui quali si abbattano pesantemente le conseguenze di questa "guerra". I tassi di disoccupazione dei paesi mediterranei raggiungono, sulle due sponde nord e sud, cifre sempre più comparabili, soprattutto tra i giovani, e generano flussi migratori sempre più importanti non solo tra le 2 sponde ma anche all'interno dei paesi dell'Unione Europea. Il caso Italia, in materia di disoccupazione giovanile e di flussi migratori interni all'Unione è emblematico. D'altro canto esistono troppi intoppi, giuridici e politici alla libera circolazione delle persone tra le sponde del Mediterraneo a scopi culturali e commerciali, senza contare l'inadeguatezza delle infrastrutture logistiche e di accoglienza di fronte agli enormi spostamenti dovuti sia alla ricerca del lavoro che ai conflitti e alle guerre in atto, che producono ormai marea di rifugiati ai confini delle zone in crisi. Non v'è dubbio: la fase capitalistica che stiamo vivendo è sicuramente distruttiva⁶ e l'intreccio tra crisi economica, crisi politica e crisi sociale può diventare esplosivo.

Risposte adeguate potrebbero venire a partire da un nuovo paradigma economico basato sulla più equa distribuzione della ricchezza e sulla solidarietà tra i popoli del Mediterraneo, con un controllo politico parallelo sul potere delle lobbies finanziarie e una progressiva modifica del sistema nel suo complesso.

Il filosofo ed economista Serge Latouche ha di recente definito la nostra una "società della crescita", che rivela la dipendenza dei suoi membri dal consumo. Un fenomeno che si spiega da un lato con la logica stessa del sistema, dall'altro con "la colonizzazione dell'immaginario" attraverso la pubblicità⁷. Il gioco tra bisogno e desiderio tende a produrre infelicità perché si basa sulla riproduzione continua del desiderio, che, a differenza del bisogno, non conosce sazietà e crea sempre più

⁶ P. Bevilacqua, *Il grande saccheggio. L'età del capitalismo distruttivo*, Laterza, Roma-Bari 2011.

⁷ S. Latouche, *Decolonizzare l'immaginario. Il pensiero creativo contro l'economia dell'assurdo* (2003), tr. it. di R. Bosio, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2004.

nuovi e falsi bisogni. È necessario dunque immaginare un nuovo modello economico ed esistenziale, recuperando il nostro benessere, fondato sul soddisfacimento dei bisogni fondamentali e reali, e il nostro rapporto con la natura, sviluppando un'attitudine di fedeltà e di riconoscenza nei confronti della Terra-madre⁸.

Del resto lo stesso Latouche ha ben argomentato il suo concetto di "de-crescita" e le pratiche economiche e politiche per avviarne il processo⁹. Penso che questo tema dovrebbe essere oggetto di riflessioni politiche ed economiche più attente e significative, soprattutto in Europa, dato che è ormai sotto gli occhi di tutti che il sistema economico finanziario attuale produce solo contrasti e contraddizioni, tra un'economia astratta e una reale. È l'economia reale che va messa a fuoco, dato che è questa a poter produrre lavoro dunque dignità e benessere per i cittadini.

Non credo che il nuovo paradigma proposto da economisti come Latouche sia utopico o vada contro gli interessi economici dei paesi implicati: al contrario, penso che questa via darebbe vita alle economie reali dei paesi dell'area, contribuirebbe a un maggior rispetto dell'ambiente, porterebbe a una più equa distribuzione della ricchezza e delle risorse, contribuirebbe ad allentare i conflitti sociali ed aiuterebbe gli sforzi per il raggiungimento di forme autoctone di democrazia, in crisi sulla sponda nord, in via di costruzione sulla sponda sud; contribuirebbe infine a contenere la "barbarie" dei profitti più o meno leciti e dei rapporti del mercato con la politica degli affari da un lato e con la criminalità organizzata dall'altro, una "barbarie" che sembra sempre più installarsi nelle nostre società dette "avanzate" e che travolge i cittadini¹⁰.

2. I conflitti

Non c'è dubbio che il quadro politico del Mediterraneo sia sempre di più in effervescenza: la Siria è teatro ormai di una guerra civile che si presenta lunga e sanguinosa, mentre l'Egitto e la Tunisia, principali protagonisti delle cosiddette "primavere arabe", conoscono gli scossoni di un cambiamento difficile e cercano vie più o meno certe per il raggiungimento della democrazia, e la Libia, dopo la sanguinosa guerra civile, si avvia anch'essa verso un cambiamento radicale, tormentato da atti violenti e distruttivi, che rendono tale cambiamento non del tutto chiaro¹¹.

⁸ Cfr. Id., intervento al Festival/filosofia, Modena/Carpi /Sassuolo, 14-16 settembre 2012, in «la Repubblica», 14 settembre 2012, p. 43.

⁹ Id., *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita* (2010), tr. it. di F. Grillenzoni, Bollati Boringhieri, Torino 2011; S. Latouche, D. Harpagès, *Il tempo della decrescita. Introduzione alla frugalità felice* (2010), tr. it. di G. Lagomarsino, Elèuthera, Milano 2011.

¹⁰ P. Cacciari, *Decrescita o barbarie*, Carta Edizioni, Roma 2009.

¹¹ Per un quadro storico della situazione dei paesi del Nord Africa cfr. S. Van Genugten, S. Colombo, K. Mezran (a cura di), *L'Africa mediterranea*, Donzelli, Roma 2011.

Tuttavia le crisi e i conflitti politici, economici o religiosi nel Mediterraneo non sono solo recenti: alcuni di essi perdurano da diversi anni; penso per es. al conflitto tra Israele e la Palestina, a quello di Cipro, o a quello del Sahara occidentale, ecc. Inoltre i conflitti periferici pesano sulle relazioni pacifiche del Mediterraneo: penso all'Iraq, all'Afghanistan, al Sahel o ai paesi della penisola araba. La permanenza di alcuni di questi conflitti, come per es. quello israeliano-palestinese, continua ad avere implicazioni nello spazio mediterraneo non solo per la costruzione di un avvenire pacifico dell'area nel suo complesso, ma anche nei paesi in transizione come l'Egitto.

D'altra parte va sottolineato che altri paesi nel Mediterraneo vivono una situazione di instabilità politica ed economica: mi riferisco in particolare ad alcuni paesi della sponda nord quali la Grecia, la Spagna, il Portogallo e l'Italia. In ogni caso l'Europa nel suo insieme vive attualmente nell'effervescenza di un conflitto finanziario che non riguarda solo i mercati finanziari, ma che ha delle ripercussioni pesanti direttamente sulle popolazioni e sulle persone: i morti – il numero dei suicidi è enormemente aumentato -, la disperazione e l'aumento delle malattie depressive, la crescita della povertà, l'aumento della disoccupazione, specie di quella giovanile, il disequilibrio nella distribuzione della ricchezza, la crescita della micro e della macro criminalità, la corruzione dilagante e le patologie delle nostre democrazie, con conseguenti degenerazioni nei rapporti tra criminalità organizzata e potere costituito, ecc., sono sintomi evidenti nelle nostre società e denunciano un conflitto di vaste proporzioni, non ancora interamente esploso. L'Europa dovrebbe poter esprimere una politica di controllo democratico dei sistemi finanziari e nello stesso tempo esprimere una politica di gestione delle risorse naturali ed energetiche volte a preservare il rapporto uomo/natura – che del resto sembra essere già abbastanza compromesso a causa della negligenza delle politiche mondiali verso l'uomo e verso la natura. E qui ritorna il problema della necessità della modifica del modello di sviluppo economico e la riconsiderazione dei bisogni reali delle popolazioni e dei cittadini cui si accennava prima.

È evidente che ormai ai conflitti storici di controllo delle risorse energetiche (gas, petrolio, ecc.), si aggiungono nuove tensioni intorno alla proprietà e alla gestione delle risorse naturali (acqua, terra, sole, ecc.). I popoli della sponda sud del Mediterraneo in effetti sembrano determinati a mettere fine alla spoliatura di queste ricchezze naturali, così come si augurano di potersi affrancare dalla tutela dei regimi autoritari e dei dittatori. A tal fine, essi cercano nuovi strumenti e nuove forme di "governance", sulla strada della democrazia rappresentativa.

Se questo, più o meno, è il quadro generale che bisogna tenere presente per la comprensione di quanto accade e per ogni tipo di collaborazione, dialogo, relazione, ecc., che si voglia mettere in atto, è utile fare il punto sullo statu quo di quei paesi che sulla sponda sud hanno avviato i processi di transizione attraverso le rivoluzioni del 2011.

Non potendo in questa sede occuparmi di tutti i paesi dell'area, mi limiterò a dare qualche schematica indicazione sulla situazione attuale in Tunisia, Egitto e Libia, protagonisti delle cosiddette "primavere arabe" e teatro delle nuove recenti rivolte antiamericane; lascerò volutamente da parte la situazione in Siria, dove la violenta guerra civile è ancora in corso, l'esito è imprevedibile e i termini del conflitto sono sempre più complessi e confusi.

2.1. Alcune evoluzioni delle "primavere arabe"

Cosa sta accadendo in realtà in Egitto, Libia, Tunisia?

Questi paesi hanno tutti avviato un processo di consultazione democratica per dotarsi della legge costituzionale e dunque per definire la forma di stato entro la quale poter attuare la rappresentanza, la partecipazione popolare alla gestione della cosa pubblica e l'inclusione di alcune parti della società che erano state escluse dai governi dittatoriali. Ricordo, per inciso, che la dittatura di Mubarak in Egitto è durata ben 34 anni, quella di Gheddafi in Libia è durata oltre i 40 anni e che quella di Ben Ali in Tunisia è durata 23 anni. Come ben sappiamo, la dittatura instaura la paura nell'universo mentale dei cittadini, si radica profondamente nella mentalità, stabilisce un suo apparato morale e simbolico, impone una sua egemonia culturale e nel corso dell'esercizio di questo potere sembra impossibile poter vivere in modo diverso, perché esso reprime e mortifica l'esercizio del libero pensiero e della creatività. Il fatto che questi paesi si siano liberati dalla dittatura nella maniera più spontanea, con la rivolta dei cittadini, non può che essere positivo ed apre alla speranza.

Tuttavia i processi post-rivoluzionari non sono omologabili nei 3 paesi considerati: ognuno di essi ha la sua storia, ognuno di essi ha una posizione geografica e strategica differente e presumibilmente la soluzione alle crisi saranno diverse, come lasciano intravedere le diverse vie intraprese. L'unico elemento che li accomuna è l'emergenza di formazioni politiche islamiche a seguito delle consultazioni elettorali, pur nella diversità delle dinamiche politiche, culturali e sociali in ciascun paese.

2.1.1. Egitto

Le elezioni presidenziali in Egitto hanno portato al potere un rappresentante dei Fratelli musulmani, un movimento religioso islamico moderato, emarginato dalla dittatura di Mubarak. Il presidente dell'Egitto attualmente è Mohamed Morsi che ha dovuto soprattutto mediare con il potere dei militari, strettamente legati al vecchio regime. Nella prima fase del suo incarico presidenziale, tra l'estate e l'autunno 2012, Morsi ha allontanato il generale El-Tantawy, rappresentante principale di quel potere militare, ed ha assunto il comando delle forze armate in prima persona, ha dialogato

con Christine Lagarde, Presidente del Fondo monetario internazionale che ha offerto il suo cospicuo aiuto monetario all'Egitto, ha ricevuto il segretario di Stato degli Stati Uniti Hillary Clinton, è andato in Cina per dialogare con i rappresentanti di uno dei maggiori paesi dell'estremo Oriente e ha visitato i capi di stato di vari paesi europei: tutti segnali della consapevolezza del ruolo strategico di un paese come l'Egitto nello scenario mondiale.

Tuttavia la piazza egiziana ha continuato a protestare contro una cosiddetta "fratellizzazione" dell'Egitto, contro il controllo di tutta la stampa e i media giudicati ostili agli islamisti, contro la sospensione della TV El-Pharain per un mese, contro il fermo di alcuni giornalisti, contro l'emarginazione delle donne dal potere politico, contro l'obbligo del velo in TV, contro la miseria ancora dilagante in buona parte della popolazione, ecc.

Di recente persino le hostess della compagnia di bandiera Egypt Air hanno indossato il velo islamico, mentre gli stuart sono diventati tutti barbuti, tuttavia le questioni relative alle vertenze sindacali del personale della compagnia non sono stati risolti.

Questa situazione fa pensare alla volontà da parte dei Fratelli musulmani di instaurare un nuovo "ordine islamico", anche simbolico, che vanificherebbe lo sforzo delle rivolte per una società egiziana aperta e democratica e vanificherebbe anche i risultati di quelle libere elezioni che hanno portato gli stessi Fratelli musulmani al potere; ma questa situazione non dà alcuna garanzia della capacità del nuovo potere di risolvere i problemi relativi alle tematiche del lavoro, per es. Recentemente i movimenti di piazza sono diventati sempre più incalzanti, soprattutto a seguito degli scontri tra forze laiche e forze islamiche, al Cairo come ad Alessandria d'Egitto, nonché delle sentenze di condanna di alcuni tifosi di football a Port Said, che avevano manifestato per la sconfitta della loro squadra. L'Egitto avrebbe dovuto indire le elezioni legislative, le cui date di svolgimento vengono costantemente rinviate e attualmente non sono state ancora previste, a causa di una situazione non chiara ai vertici della cosa pubblica. Sembra configurarsi una tensione latente tra il potere del Presidente, rappresentante dei Fratelli musulmani, e l'esercito. Tutto è in fieri, mentre alcuni intellettuali egiziani spingono verso forme di democrazia definita e la piazza Tharir si riempie di manifestanti, ma anche di opere d'arte dipinte sui muri inneggianti alla rivoluzione, opere che vengono sistematicamente cancellate durante la notte dal potere politico o dall'esercito e risorgono il giorno dopo nella varietà delle espressioni artistiche. Le ragioni storiche, sociali e umane della rivoluzione egiziana non vanno certo separate da ciò che sta accadendo e da ciò che ancora potrebbe accadere¹². La vigilanza dell'opinione pubblica, della piazza, dei media e degli osservatori internazionali è a mio avviso molto importante in Egitto, in considerazione anche dell'enorme ruolo strategico di questo paese nell'area medio orientale e della funzione mediatrice che esso dovrebbe e potrebbe avere nei conflitti in atto.

¹² 'A. Al-Aswani, *La rivoluzione egiziana* (2011), tr. it. di P. Caridi, Feltrinelli, Milano 2011.

2.1.2. Libia

In Libia il 7 luglio 2012 viene eletto il Congresso Generale Nazionale, un'assemblea di 200 membri che rimpiazza il Consiglio Nazionale di Transizione presieduto da Moustapha Abdeljalil. Il 9 agosto 2012 il Congresso Generale Nazionale elegge il suo primo presidente: Mohamed Youssef el-Megaryef, un oppositore di lunga data di Gheddafi, considerato un islamista moderato. Non va dimenticato che si tratta delle prime elezioni libere in Libia dopo molti decenni e del primo passaggio pacifico di consegne al potere.

Tuttavia, in Libia è già entrata in vigore, come legge fondamentale dello stato, la *sharia*, che in arabo significa "via" o meglio "cammino verso la fonte", che trae ispirazione direttamente dal Corano, e che è fatta valere per i musulmani ma anche per i non musulmani. Per effetto di questa legge per es. sono automaticamente autorizzate la pratica della poligamia e la pena capitale per alcuni reati specifici. La Libia ha una società originariamente divisa in tribù. Tali divisioni si sono drammaticamente ricomposte e riproposte nel corso della lotta per la liberazione dalla dittatura di Gheddafi. Lo stato però fa molta fatica ad imporsi in quelle regioni governate da gruppi armati tribali e islamici che intendono fare valere la loro legge, talvolta ancora più radicale rispetto alla *sharia* adottata dallo stato¹³.

In Libia i fondamentalisti islamici, repressi dal regime di Gheddafi, "mostrano i muscoli" sia nei confronti della minoranza sufi, vittima nei mesi scorsi di saccheggi delle sue biblioteche e distruzione di diversi luoghi di culto, sia nei confronti dei fedeli cristiani, delle loro chiese e dei loro cimiteri.

Nella Libia "liberata" i diritti delle donne sono precipitati, oltre che con la riammissione della poligamia, con la proposta di vietare alle donne libiche di sposare stranieri e con la regolare violazione dei diritti fondamentali relativi all'incolumità della persona.

Come possiamo constatare, anche in questo caso, la situazione è in movimento, i pericoli di una deriva fondamentalista che vanifichi gli sforzi per la definizione di uno stato di diritto in Libia sono evidenti, ma la situazione è resa ancora più confusa dalle spinte autonomiste dovute alle divisioni regionali originarie dei territori, Tripolitania, Cirenaica e Fezzan, che faticosamente il nuovo establishment governativo dovrà provare a tenere insieme per garantire l'unità della Libia. I sanguinosi avvenimenti antiamericani, culminati con l'uccisione dell'ambasciatore americano, complicano ancora di più lo scenario e le soluzioni sembrano ancora confuse, mentre i rapporti economici e le forniture di petrolio e di gas nei confronti dell'Italia, sembrano essere regolari, anche in considerazione degli enormi interessi intorno a queste risorse, interessi che riguardano i due attori del mercato.

¹³ K. Mezran, A. Varvelli (a cura di), *Libia. Fine o rinascita di una nazione?*, Donzelli, Roma 2012.

2.1.3. Tunisia

La Tunisia è il paese che ha dato l'avvio alle rivolte sulla sponda sud del Mediterraneo nel gennaio 2011, ottenendo, come è noto, l'allontanamento di Ben Ali e della sua famiglia, ancorati saldamente al potere da ben 23 anni e protagonisti di una dittatura arrogante e spietata, che aveva accumulato una buona parte della ricchezza nazionale, riducendo i cittadini alla fame e a forme di sottomissione al regime, che ne azzeravano le libertà fondamentali, nonostante la parvenza di modernità che tale dittatura diffondeva all'esterno.

Tuttavia, il processo di ricostruzione dopo le rivolte del 2011 non è facile neanche qui: oggi, accanto agli interessi autentici per la realizzazione di una democrazia compiuta esistono opzioni radicali che cercano di conquistare l'egemonia. La questione sociale resta drammatica e la rivoluzione auspicata dai cittadini manca ancora di un progetto economico sociale alternativo; la frammentazione sociale è profonda e si assiste a un dibattito strisciante e feroce per la conquista perfino dell'aspetto simbolico della costruzione delle istituzioni. I vecchi temi storici sono sempre presenti: divario nord/sud, contrapposizione tra forze borghesi e classi popolari, l'eterna lotta tra laicità e islamismo, ecc. Questo è lo scenario di fondo.

Attualmente la Tunisia, dopo essere riuscita a svolgere elezioni libere a larga partecipazione cittadina, ha un governo provvisorio e un'Assemblea costituente che dovrebbe far nascere una nuova costituzione. Gli esiti delle elezioni hanno premiato il partito islamico/religioso Nahda (o Ennahda), che si autodefinisce un partito di ispirazione "civile", col 41% circa di suffragi contro il 59% degli altri partiti cosiddetti "laici", troppo frammentati tra loro. Il partito di maggioranza vive però al suo interno un grande dibattito e ha molte anime: esiste una componente, definita dallo stesso partito "dei falchi", che si confronta con il salafismo, componente fondamentalista islamica formalmente esterna all'Ennahda. Una parte del Nahda predilige la via del dialogo e non della repressione verso il fenomeno del salafismo, che rappresenta in ogni modo un problema reale per il futuro del paese. I segni di questo pericolo sono già evidenti e l'allarme sul rischi islamizzazione della società è già lanciato da varie componenti cittadine: prime tra tutte la componente femminile che denuncia l'apparizione alla TV di Stato di donne e giornaliste sempre più spesso velate, non certo per scelta, e, ciò che è più grave, il rischio di soppiantare il Codice dello Statuto personale del 1956, alla luce del dibattito sorto in Tunisia alla fine dell'agosto scorso sulla bozza dell'art. 28 della Costituzione, che sancisce la "complementarità" tra i sessi e nega dunque l'autonomia della donna in quanto persona. Ciò è particolarmente grave se si pensa che il codice elettorale aveva imposto la parità dei sessi nelle liste, che la rappresentanza femminile alla costituente è notevole e che la Tunisia, anche durante la dittatura, vantava a riguardo una legislazione tra le più avanzate nel mondo arabo.

Accanto a questi segnali inquietanti altri se ne aggiungono: gruppi di salafiti seminano il terrore con dimostrazioni di forza mediante minacce e aggressioni

fisiche contro le donne, gli artisti, i militanti dei diritti dell'uomo e dei democratici, con il saccheggio di esposizioni artistiche, l'interdizione, mediante la violenza, di manifestazioni musicali, con l'occupazione di alcune università, come la Manouba, rimasta chiusa per mesi per volontà del governo e per impedirne l'occupazione da parte dei gruppi fondamentalisti, ecc. I salafiti si considerano "i soldati di Dio" ovunque, contribuendo a minare, tra l'altro, una delle risorse economiche più fiorenti della Tunisia che è il turismo, oltre alla repressione della libera espressione di varie culture, in particolare quella ebraico-tunisina, in un processo che rischia di spegnere gli entusiasmi e la forza stessa dei cittadini che sono stati protagonisti della tanto decantata "prima primavera araba". In realtà i salafiti fanno pressione sulla sensibilità musulmana dell'opinione pubblica tunisina al fine di creare un rapporto di forza in favore di un'islamizzazione della società. In questa prospettiva si inserisce un progetto di legge, depositato da Ennahda all'Assemblea nazionale costituente, che punisce "l'attente au sacré", letteralmente l'aggressione alla sacralità, un reato non precisato che darebbe modo ai fondamentalismi, una volta al potere, di esercitare nuove e pericolosissime forme di restrizione delle libertà di espressione, culturali e religiose.

I media non sono certo risparmiati: dopo aver imposto i suoi uomini alla testa dei media pubblici, eliminato il direttore della radio nazionale in aprile 2012, poi il capo della televisione pubblica Al Wataniya in giugno 2012, il governo ha sospeso un'emissione satirica sul canale Ettounsiya creata nel marzo 2011 e ne ha arrestato alla fine di agosto 2012 il direttore, Sami Fehri.

Di fronte a questo clima, non certo rassicurante, il partito di maggioranza Ennahda cerca di adottare una posizione mediana per non perdere il consenso dei salafiti, ma è opinione abbastanza diffusa che i dirigenti di Ennahda, compreso Rachid Ghanouchi suo rappresentante, essendo ormai al potere, sono costretti a tenere un discorso moderato in pubblico, mentre all'interno del partito, una buona parte dei suoi aderenti sarebbero d'accordo con le tesi salafite, che mirano ad islamizzare radicalmente la società tunisina. Questa situazione ha portato l'attuale presidente, Moncef Marzouki, a uscire dal silenzio richiamando i suoi "fratelli" di Ennahda a evitare di perpetuare situazioni politiche simili a quelle che hanno preceduto le rivolte.

Ma l'avvenimento più grave contro il processo di stabilizzazione post-rivoluzionario in Tunisia è stato l'uccisione del leader dell'opposizione, Chokri Belaid, nel febbraio 2013, che ha provocato le dimissioni del primo ministro Hamad Jebali, a seguito di numerose manifestazioni di piazza.

Tali manifestazioni di protesta del popolo tunisino fanno sperare in una reazione popolare che difenda gli sforzi verso il processo democratico pure avviato e impedisca una nuova imprevedibile deriva della situazione politica in questo tormentato paese.

In conclusione, se le vie per raggiungere forme nuove di gestione della cosa pubblica sono diverse in ogni paese, tuttavia purtroppo i rischi di una deriva

fondamentalista verso l'islamizzazione delle società dei paesi considerati sono reali e comuni.

I tragici eventi contro le rappresentanze diplomatiche statunitensi in Egitto e in Libia, caratterizzati dall'uccisione in Libia dell'Ambasciatore USA, Stevens, di un agente e di 2 marines, nonché dall'aggressione all'Ambasciata Usa al Cairo conclusasi con l'oltraggio alla bandiera in un giorno significativo come l'11 settembre, questi eventi inquietano ancora di più, anche perché la posizione dei governi appare ancora debole di fronte a queste derive. Le ragioni dichiarate di tali aggressioni sono purtroppo culturali: queste reazioni sarebbero giustificate da una forma di intolleranza in seguito alla diffusione di una pellicola cinematografica prodotta negli USA, da autori non ancora identificati, con intenti certamente provocatori nei riguardi dell'islam, che ha però scatenato reazioni non rassicuranti, oltre i limiti del prevedibile. La produzione e diffusione di questo film risponde almeno a 2 forme di strategia destabilizzante: una interna alla campagna elettorale dell'autunno 2012 negli USA, volta a discreditare la politica culturale di apertura dell'attuale Presidente Obama nei confronti del mondo arabo/islamico e a riaffermare "lo scontro di civiltà"; l'altra, volta a destabilizzare i processi post-rivoluzionari verso la democrazia gestiti dall'islam moderato. Nell'un caso come nell'altro, la strategia mira a perpetuare conflitti sia interni che esterni ai paesi implicati con prospettive imprevedibili di destabilizzazione, culturale e politica.

Tuttavia, nonostante le difficoltà, le contraddizioni, le possibili derive, i processi di cambiamento e di transizione nei paesi del nord Africa sono irreversibili e il coinvolgimento dei cittadini in questo cambiamento è evidente. La questione del protagonismo dell'islamismo in questi processi risponde a una logica storica e culturale: le consultazioni elettorali a suffragio universale in paesi storicamente islamici non potevano che esprimere i risultati ottenuti. Le forme democratiche che ciascuno di questi paesi riuscirà a esprimere non potrà non tenere conto e non fare i conti con questa componente, che dovrà, se lo vorrà, trovare il compromesso "politico" per il governo del proprio paese di riferimento.

2.2. Le primavere arabe e la " comunità mediterranea di destino"

Il termine "primavere" indica, come sappiamo, le rivolte dei paesi del nord Africa ed è stato utilizzato dai media fin dall'inizio come termine a effetto. Probabilmente passerà alla storia.

Attualmente l'utilizzazione di questo termine non corrisponde più alla realtà: il periodo difficile di ricostruzione e transizione che stiamo vivendo non rassomiglia affatto né alle cosiddette "primavere" del 1848 europee, né a quelle che hanno preceduto la caduta dell'Unione Sovietica.

La questione dell'utilizzazione del linguaggio non è da sottovalutare in questa fase difficile nella quale si trova il Mediterraneo, perché i termini che utilizziamo "hanno un' anima" e producono effetti talvolta imprevedibili. Inoltre il senso e il

significato dei termini e dei concetti utilizzati fin qui cambiano anche in funzione dei cambiamenti storici, culturali, sociali e politici in continua evoluzione.

Uno dei cambiamenti “epocali” più significativo è stato ed è l’uso del web nel corso delle rivoluzioni dei paesi mediterranei e anche nella fase della difficile “ricostruzione” post-rivoluzionaria. Uno studio ha analizzato 12 milioni di tweet, tra febbraio 2011 e giugno 2012, pubblicati nei paesi del Mediterraneo dopo la caduta dei rispettivi regimi e ha scoperto che il servizio di microblogging è ancora centrale per il dibattito politico. Ovviamente è utilizzato in modo diverso: da un lato i cittadini ricorrono al servizio di microblogging per “allertare sulle ultime notizie, denunciare la violenza della polizia e coordinare le azioni”; dall’altro, i social media sono diventati uno dei luoghi in cui “interpretare le proprie esperienze sociali e politiche” e discutere di “quale dovrebbe essere il futuro della nazione”. Insomma, un uso finalizzato sia alla rivoluzione che alla ricostruzione¹⁴.

In realtà il periodo di transizione/ricostruzione nell’area mediterranea non sarà né breve né facile. Bisognerà coltivare l’idea di una “comunità di destino” che unisce i popoli del Mediterraneo nel quadro della costruzione di obiettivi comuni da perseguire insieme attraverso le azioni multiple di cittadini, capaci di portare la specificità della propria cultura, della propria storia, del proprio punto di vista.

Ho sempre immaginato l’area mediterranea come una grande orchestra dove ciascuno deve impegnarsi a imparare la sua parte e a suonarla al meglio possibile sul proprio strumento, ma dove ciascuno può contribuire a esprimere un’armonia straordinaria se si suona tutti insieme: si tratta di un’immagine forse utopica, ma non impossibile da realizzare, se il fine diventa la musica e non l’interesse di ciascuno a far prevalere il suono del proprio strumento su quello degli altri. A questo proposito Edward Said e Daniel Barenboim, nel loro libro *Paradossi e Paralleli* ci hanno fornito spunti di idee che si potrebbero sviluppare nella pratica dell’incontro “creatore” tra cittadini e cittadine del Mediterraneo¹⁵. Le varie espressioni artistiche delle culture mediterranee sono un terreno di incontro straordinario, da promuovere con ogni mezzo.

Le transizioni storiche del Mediterraneo, di cui, *bongré/malgré*, siamo tutti protagonisti, rispondono ad una dinamica che tende a mantenersi nel tempo e sottolineano quella comunità di destino cui accennavamo prima. I cittadini del Mediterraneo, nella loro diversità culturale e storica, hanno ridato alle nozioni di democrazia e di cittadinanza una nuova opportunità: riportare il Mediterraneo al suo senso naturale – storicamente una regione di scambi culturali e commerciali e soprattutto luogo di nascita della democrazia o delle democrazie, strade multiple per raggiungere l’obiettivo comune, per riprendere un concetto caro a Amarthya Sen¹⁶,

¹⁴ Si tratta di uno studio realizzato dalla società Crimson Hexagone Sanitas International. I primi risultati della ricerca sono stati presentati di recente durante un panel del *South by Southwest Festival*.

¹⁵ D. Barenboim, E. W. Said, *Paralleli e paradossi. Pensieri sulla musica, la politica e la società* (2004), tr. it. di P. Budinich, a cura di A. Guzelimian, Il Saggiatore, Milano 2008.

¹⁶ A. Sen, *La democrazia degli altri* (2005), tr. it. di A. Piccato, Mondadori, Milano 2005.

malgrado le paure e le apprensioni legate a una cattiva percezione delle diversità religiose e culturali.

Desidero concludere queste brevi riflessioni¹⁷ comunicando il mio impegno culturale e civile, e quello di molti altri amici che lavorano insieme a me e che si sentono cittadini del Mediterraneo, in 2 istituzioni no profit il cui unico scopo è quello di promuovere lo scambio delle idee e l'organizzazione di azioni comuni in un'ottica interculturale: una è l'Associazione "Peripli. Culture e società euro mediterranee", da me fondata nel 2009 a vocazione intermediterranea, e l'altra è l'Assemblée des citoyens et citoyennes de la Méditerranée, nata nel luglio 2010 a Valencia per volontà di un gruppo di cittadini delle 2 sponde del Mediterraneo che hanno presentato forse i sommovimenti in preparazione nell'area e che sono ora impegnati, attraverso i loro Circoli sparsi in tutto il Mediterraneo, a promuovere questa "comunità di destino" nella fase di transizione storica che stiamo attraversando, per viverla più compiutamente e per accompagnarla, attraverso processi di azione e intelligenza collettiva, possibilmente verso un approdo confortevole per tutti i suoi attori, che sono i cittadini di ogni paese mediterraneo. (cfr. www.peripli.org; www.Assemblée des citoyens et citoyennes de la Méditerranée).

¹⁷ Che sono state da ultimo aggiornate al 30 marzo 2013.

Le nuove forme del conflitto e del dialogo interculturale nel bacino mediterraneo

Amina Aouchar-Ihrai

Il bacino mediterraneo, zona di contatto privilegiato tra l'Europa, l'Asia e l'Africa, rappresenta sin dai tempi più remoti uno spazio di conflitto tra imperi, per il controllo di questa eccezionale via di comunicazione, ma anche il luogo degli scambi commerciali e culturali tra le città e i popoli. Nel corso dell'Antichità, vi si sono fronteggiati i Greci e i Persiani, Roma e Cartagine; nel corso del Medioevo vi si sono affrontati gli eserciti musulmani e gli stati cristiani, i Mongoli e gli stati musulmani; nel XVI secolo gli Ottomani e gli Spagnoli, nel XVIII la Francia e il Regno Unito hanno fatto del Mediterraneo il loro campo di battaglia; durante il periodo contemporaneo, le potenze coloniali europee si sono impossessate degli stati del Sud; il Mediterraneo è stato anche uno dei teatri della competizione Est/Ovest, così come è oggi uno dei campi dell'opposizione tra Nord (sviluppati) e Sud (Paesi in Via di Sviluppo). Le frontiere di questo conflitto sono state mobili, talvolta risalendo verso il Nord-Ovest (conquiste musulmane) o verso il Nord-Est (periodo ottomano), talvolta discendendo verso il Sud (a partire dal XVI secolo e durante il periodo coloniale).

Questo conflitto secolare non ha intaccato né le influenze reciproche, né gli scambi, né le alleanze politiche congiunturali, né i dibattiti tra intellettuali dei due campi, né tantomeno gli spazi di coesistenza pacifica come in Andalusia o in Sicilia. Questo "dialogo"¹ tra le culture, che non si è mai interrotto, che, malgrado tutte le vicissitudini della storia, si è mantenuto negli interstizi del confronto, ha contribuito alla costruzione di una civilizzazione mediterranea fondata su un modo di vita, un'organizzazione familiare e sociale, contrassegnata dal monoteismo di cui essa è la culla.

Tuttavia, il conflitto che attraversa i secoli e rappresenta molto spesso una griglia esplicativa per queste lotte è quello che oppone l'islam alla cristianità. Infatti, a partire dalle conquiste musulmane del VIII secolo, il Mediterraneo diventa un "fronte" più o meno mobile tra una sponda-Nord cristiana e una sponda-Sud musulmana. Questa griglia poteva sembrare obsoleta all'indomani dell'indipendenza dei paesi del Sud, e pertanto, questo confronto sembra spostarsi all'inizio del XXI secolo verso nuove forme – Islam contro Occidente, teocrazia contro democrazia

¹ È evidente che utilizziamo qui l'espressione di "dialogo interculturale" nel senso più largo.

liberale –, trascendere lo stesso Mediterraneo, e diventare universale con la globalizzazione. Dopo gli eventi dell'11 settembre 2001, l'Islam sembra in guerra contro l'Occidente cristiano, ma anche contro le minoranze cristiane del mondo musulmano e di altre aree di civilizzazione, in India, in Nigeria ecc.: sta per scoppiare lo scontro di civiltà evocato da Huntington²?

Tuttavia, gli eventi che si sviluppano nel Sud del Mediterraneo dal 2011, le "Primavere" arabe, sembrano aprire una nuova pagina della storia del Mediterraneo: sul modello dell'Europa dell'Est all'indomani della caduta del Muro di Berlino, la democrazia liberale di tipo occidentale sembra estendersi nel Sud del Mediterraneo e imporsi come modello universale. Lo scontro sta per lasciare spazio a rapporti più morbidi? La "fine della storia" ipotizzata da Fukuyama³ è alle porte?

Ma "l'autunno" islamista scompiglia le carte: i regimi nati sotto le ceneri delle dittature arabe stanno rimettendo in discussione non solo le libertà reclamate dai rivoluzionari appoggiati dai paesi occidentali, ma anche quelle democratiche prerivoluzionarie acquisite. Questa situazione ci spinge a prendere in esame la griglia esplicativa dei secoli precedenti e a cui hanno fatto ricorso media e analisti: siamo in presenza di una riattivazione del conflitto tra islam e cristianità, declinato oggi nella forma del conflitto tra sostenitori dell'islam radicale e difensori della democrazia liberale? Quali sono i protagonisti del conflitto, ossia, in altri termini, quali sono le forze che si confrontano? Per quale posta in palio?

Quali sono le prospettive?

1. Verso la pacificazione delle tensioni?

C'è una stretta interazione tra il contesto interno e quello internazionale nell'evoluzione della situazione in Mediterraneo. Cosa sarebbero state le "Primavere arabe" senza Internet e *social network* che hanno permesso ai manifestanti non solo, nell'era della comunicazione, di aggirare il monopolio del potere sui media, ma anche di suscitare appoggi internazionali ai loro movimenti?

1.1. Sul versante interno: verso il consenso?

Certo, è difficile parlare di "pacificazione" sul versante interno mentre osserviamo i problemi che continuano ad agitare le strade tunisine ed egiziane, questo senza parlare delle guerre civili che si protraggono in Libia e Siria con l'intervento straniero. Tuttavia, certi elementi fanno pensare che è possibile che queste rivoluzioni, soprattutto se il periodo di transizione sarà breve, abbiano come sbocco l'instaurazione di regimi stabili e legittimi agli occhi della maggioranza della

² Cfr. S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale* (1996), tr. it. di S. Minucci, Garzanti, Milano 1997.

³ Cfr. F. Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo* (1992), tr. it. di D. Ceni, Rizzoli, Milano 1992.

popolazione. Infatti, l'esercito, rispetto ai movimenti sociali, non ha preso il potere tramite un colpo di stato per restaurare un regime autoritario, come tanto spesso è accaduto nel corso della storia. Non diversamente, nessuna forza politica della società civile ha più tentato di prendere il potere. Ancora, tutte le forze presenti, armate, partiti, sindacati, e giovani rivoltosi hanno ammesso la necessità di rifondare lo Stato su basi democratiche tramite l'elezione di assemblee costituenti, riforme costituzionali, ed elezioni legislative e presidenziali. Infine, cosa nuova nel mondo arabo, i risultati di queste elezioni non hanno provocato che deboli contestazioni⁴.

Ricordiamo che le "Primavere arabe" cominciano con un incidente che riassume abbastanza bene il disagio sociale che segna tutte le società del Sud del Mediterraneo: un giovane tunisino, Mohammed Bouazizi, si immola dandosi fuoco dopo che le forze dell'ordine gli hanno confiscato quelle poche merci che vendeva di nascosto per sopravvivere, e lo hanno umiliato. La miseria, la marginalizzazione di giovani che hanno la sensazione di avere comunque digerito abbastanza sacrifici da meritare un migliore livello di vita⁵, il soffocamento dell'iniziativa privata in assenza di qualsiasi altra alternativa, l'autoritarismo fastidioso delle autorità ecc., tutte cose provate da un'intera gioventù e che spiegano l'esplosione della collera.

Cosa rivendicano i manifestanti? La fine della dittatura: "Ben Ali, fuori", questo slogan, in francese, ha fatto il giro delle strade arabe, declinato in in "Moubarak, fuori!", "Gheddafi, fuori!" da rivoluzionari non francofoni. La rivoluzione si è fatta anche in nome della libertà, di manifestare, d'espressione nelle strade, ma anche sui muri riempiti di graffiti, su Internet e tramite i *social network* attraverso i quali i giovani si informano sull'evoluzione della situazione, aggirando così i canali ufficiali di comunicazione, e sviluppano la propria strategia di confronto del potere sul versante interno e internazionale.

A queste rivendicazioni democratiche – contro la dittatura, per le libertà – si aggiungono domande sociali e in particolare misure contro la disoccupazione di massa giovanile. È quindi il rispetto del "buon governo" che reclamano i rivoluzionari che si uniscono contro la corruzione e il nepotismo: il controllo delle famiglie al potere sull'economia è al centro della collera, i comportamenti della famiglia Trabelsi in Tunisia⁶, dei figli di Moubarak in Egitto o di Gheddafi in Libia hanno largamente contribuito a portare il popolo contro i propri governanti.

Tuttavia, questa non è stata la prima volta che i regimi autoritari del Sud del Mediterraneo hanno affrontato ondate di manifestazioni. Nel corso dei primi mesi del 2008, gravi problemi si sono posti in Tunisia nella regione di Gafsa, e sono stati duramente repressi. La rivolta diventerà endemica in questo bacino minore sino alla

⁴ Le riflessioni che seguono non vogliono essere che un approccio preliminare alla questione. Le evoluzioni in corso non ci restituiscono abbastanza elementi, le fonti non sono tutte accessibili e numerose questioni restano per ora senza risposta.

⁵ Mohammed Bouazizi, nato in un luogo povero, ha dovuto lavorare da molto giovane, ma è riuscito comunque a portare a termine i propri studi sino alla laurea.

⁶ Si veda in particolare N. Beau, C. Graciet, *La régente de Carthage, main basse sur la Tunisie*, La Découverte, Paris 2009.

rivoluzione. L'Egitto, il Marocco, l'Algeria hanno anche conosciuto movimenti sociali nel 2008. Nel febbraio del 2011, Gheddafi pensava ancora di poter inseguire i rivoluzionari "zenga bi zenga" (strada per strada). Ma è probabile che in questi paesi il deterioramento della situazione sociale, ma anche politica, aveva raggiunto un grado tale che nessun regime poteva mettere fine alle proteste con una repressione mirata.

A Sud del Mediterraneo⁷, la risposta dei regimi in carica si articola secondo tre modelli. Il Marocco, l'Algeria e la Giordania, dove i movimenti sociali sono rimasti più circoscritti, scelgono, per riportare la calma, di accettare una parte delle rivendicazioni popolari dando inizio a riforme importanti, ma senza rimettere in discussione il sistema in atto. La Tunisia e l'Egitto, che hanno conosciuto eventi di un'altra dimensione, optano per la rifondazione dello Stato su nuove basi. La Libia e la Siria, dove la rivolta sfocia in guerra civile, vedono il versante internazionale intervenire per cercare di mettere fine agli scontri.

In Algeria, probabilmente a causa dei ricordi dolorosi della guerra civile degli anni Ottanta, ma anche perché il regime procede a una redistribuzione relativa della ricchezza petrolifera⁸ e promette riforme, in particolare costituzionali, il movimento si esaurisce rapidamente. In Giordania, dove le riforme proposte dal Re non bastano alle forze contestatrici, il movimento rischia di amplificarsi.

Il Marocco si segnala nella misura in cui il "Movimento del 20 febbraio" vede rapidamente il proprio consenso declinare a partire dal momento in cui il Re Mohammed VI proclama l'elaborazione di una nuova costituzione. Una commissione di esperti formata a questo scopo ha per missione consultare tutta la classe politica, partiti politici e sindacati. Così il multipartitismo instaurato in Marocco dopo l'indipendenza ha permesso al regime una rifondazione costituzionale consensuale, dopo che la nuova costituzione è stata adottata il 1 luglio 2011 con un referendum con oltre il 90% di voti favorevoli e tassi di partecipazione oltre il 70%.

Per quanto riguarda l'Egitto e la Tunisia, perché le promesse di riforma non hanno placato i manifestanti? Perché la repressione non è riuscita o, si può altrimenti formulare, perché i moti del 2011 sono diventati rivoluzioni? Com'è possibile inoltre che l'esercito contribuisca alla caduta del regime senza tentare di approfittare del vuoto di potere per impossessarsene?

Se in Tunisia l'esercito ha rifiutato di partecipare alla repressione e ha giocato un ruolo che resta da studiare nell'allontanamento del Presidente Ben Ali, in Egitto non è accaduto lo stesso nella misura in cui le forze armate sembra che abbiano abbandonato il potere con riluttanza. Infatti, dopo la cacciata di Moubarak dell'11

⁷ Non ci occuperemo qui della situazione dei paesi del Golfo, che non interessa direttamente il nostro tema centrale che è il Mediterraneo.

⁸ Si veda *L'Algerie à contre-courant du printemps arabe?*, "Le Monde", 12 maggio 2012 : alle elezioni legislative del maggio 2012, il Fronte di Liberazione Nazionale e il *Rassemblement* Nazionale Democratico del primo ministro conquistano la maggioranza con 288 seggi contro i 48 dell'Alleanza Verde, fronte di tre partiti islamici.

febbraio del 2011, il Consiglio Supremo delle Forze Armate prende la testa del paese, sospende la costituzione, scioglie il parlamento e stende la legge elettorale secondo cui viene eletto il parlamento nel gennaio del 2012. La Dichiarazione Costituzionale, approvata dal referendum del marzo del 2011, permette l'elezione del parlamento nel gennaio del 2012, della costituente nel giugno successivo e prevede l'elezione presidenziale. Il 14 giugno 2012, l'esercito tenta di consolidare il proprio potere: la Corte Costituzionale invalida l'elezione di un terzo del parlamento⁹ dominato dai Fratelli Musulmani del Partito per la Giustizia e la Libertà (PGL), e provoca quindi lo scioglimento della costituente. Nello stesso tempo, invalida la legge che interdice ai responsabili del precedente regime di partecipare alle elezioni. «Il giudizio della Corte Costituzionale egiziana che porta alla dissoluzione del Parlamento e al mantenimento della candidatura del generale Ahmed Chafiq alle presidenziali equivale a un colpo di Stato», dichiara un vecchio candidato islamista. È il voto in favore di Morsi, candidato di PGL¹⁰, a porre fine al tentativo dell'esercito di esautorare la rivoluzione, tentativo che sembra definitivamente alle spalle dopo che il nuovo presidente ha deciso in agosto di far fare un passo indietro al ministro della difesa.

È anche significativo che in Egitto come in Tunisia nessuna forza proveniente dalla società civile abbia potuto tentare un colpo di forza e prendere il potere, anche se è vero che i regimi autoritari avevano terribilmente indebolito tutte le strutture – partitiche o sindacali. Ora, i protagonisti del movimento non avevano intenzione di impossessarsi del potere, infatti, alla domanda «pensate che siamo passati dal tempo dei moti a quello delle rivoluzioni?», l'antropologo Alain Bertho risponde:

no, credo che questi movimenti conservino le grandi caratteristiche dei moti, perché questi insorti non prendono il potere. Questi popoli insorti non reclamano il potere. Non reclamano più l'abolizione di tutti i poteri, né un'improbabile "estinzione dello Stato". Non è il loro scopo. Il loro obiettivo è di cambiare la natura dello Stato ma dopo essi lasciano agli "specialisti", ai politici il compito di regolare le questioni istituzionali cessando di manifestare ancora il loro malcontento. C'è una sorta di separazione del tutto nuova. I protagonisti dei sollevamenti popolari non sono coloro che, nello spazio dello Stato, vogliono tentare di trarne tutte le conseguenze. Non so se bisogna gioirne o deplorare. È un fatto e questo ha un significato che oltrepassa anche geograficamente quanto accade in Africa del Nord o in Medio-Oriente, perché è una matrice di rappresentazione che è valida nel mondo intero, per la gioventù¹¹.

⁹ Con la motivazione che «la legge che ha governato lo svolgimento delle elezioni è contrario alle regole della Costituzione», "Le Monde", 14 giugno 2012 (http://www.lemonde.fr/afrique/article/2012/06/14/egypte-la-justice-maintient-la-candidature-de-chafiq-a-la-presidentielle_1718689_3212.html).

¹⁰ Cfr. "Le Monde", 15 giugno 2012 (http://www.lemonde.fr/afrique/article/2012/06/15/egypte-un-coup-d-etat-institutionnel-bouscule-la-presidentielle_1719118_3212.html).

¹¹ "Mariane", 26 febbraio 2011 (http://www.marianne.net/Tunisie-Egypte-Libye-les-revoltes-ne-veulent-pas-le-pouvoir_a203161.html).

Inoltre, in seguito a questi eventi, si vede stabilirsi molto rapidamente un consenso attorno alla rifondazione dello Stato tramite procedure democratiche. Se la Giordania resiste sempre alle pressioni delle piazze relative alla riforma costituzionale, l'Algeria dal canto suo promette la riforma, ma senza calendarizzarla. Abbiamo visto il modo in cui è stata elaborata e adottata la nuova costituzione marocchina.

Le evoluzioni della Tunisia e dell'Egitto sono abbastanza simili: nei due paesi la scelta di rifondare lo Stato tramite l'elezione di una costituente inaugura un periodo caotico di transizione che sembra prolungarsi. La pietra d'inciampo è il disaccordo dei membri eletti dall'assemblea costituente in merito alla natura della costituzione che deve rifondare il potere.

Ciò che bisogna qui notare è che né i risultati del referendum (luglio 2011) e delle elezioni legislative (novembre 2011) in Marocco, né i risultati delle elezioni relative alla formazione delle assemblee costituenti tunisina ed egiziana, sono stati oggetto delle contestazioni da parte dei candidati o dei loro partiti, fenomeno del tutto nuovo nel mondo arabo. Notiamo tuttavia che l'Alleanza Verde, alleanza di tre partiti islamici algerini, contesta la vittoria del Fronte di Liberazione Nazionale alle elezioni del maggio del 2012. Ma l'Alta Corte egiziana, spinta dall'esercito, dovrà invocare sottigliezze giuridiche per invalidare l'elezione di un terzo del parlamento.

Le elezioni legislative in Marocco e le elezioni per la costituente in Tunisia e in Egitto portano al potere partiti islamisti: questi partiti, che hanno tentato prima di giungere al potere tramite la violenza – tentativi di colpi di Stato o guerre civili –, accettano di partecipare alle elezioni. Notiamo che già da diversi anni, in Marocco, Algeria e Egitto partiti islamisti erano già rappresentati in parlamento, nonostante le loro reticenze riguardo alla democrazia di tipo occidentale. È così per il Partito per la Giustizia e lo Sviluppo (PGS) in Marocco dal 1997¹², i Fratelli Musulmani d'Egitto, sotto diverse etichette, sono anche il primo partito d'opposizione in parlamento tra il 2005 e il 2010, e così via. Certo, sono numerosi i partiti islamisti che, prendendo a modello il Partito per la Giustizia e lo Sviluppo turco (l'AKP) hanno a partire dagli anni Ottanta dato inizio a una mutazione al fine di inserirsi nel gioco politico. Questa mutazione si spiega, certo, con l'influenza delle strategie di conflitto e il costo della repressione che hanno subito, ma si spiega anche con il fatto di sapere che dopo decenni tali partiti sono "egemonici"¹³ nell'opinione pubblica.

Resta ciononostante paradossale che rivoluzioni contrassegnate dalla rivendicazione della libertà, e alle quali gli islamisti non hanno partecipato che in maniera tardiva e marginale, culminino con l'accesso al potere tramite le urne dei partiti ostili alle libertà democratiche – libertà di coscienza, pensiero, espressione,

¹² Alle elezioni del 2002, diventa il principale partito d'opposizione, nel 2007 ottiene il miglior risultato dopo il partito dell'Istiqlal.

¹³ I partiti islamici hanno dappertutto nel mondo arabo guadagnato «la guerra di posizione» contro i regimi in carica, hanno imposto la propria «egemonia culturale»: cfr. A. Gramsci, *Lettere dal carcere*, a cura di P. Spriano, prefazione di M. Murgia, Einaudi, Torino 2011.

uguaglianza uomo/donna ecc. Significa che i rivoluzionari non hanno rappresentato che movimenti marginali, poco rappresentativi, largamente appoggiati dagli emigrati “occidentalizzati” e sostenuti dalle democrazie liberali? La sociologia del movimento rivoluzionario resta ancora da fare. Tuttavia, una volta che i partiti islamisti – tollerati sotto il regime precedente o legalizzati all’indomani della rivoluzione – hanno ammesso il ricorso alle elezioni, la loro egemonia culturale, frutto delle politiche dell’istruzione messe in atto nel Sud del Mediterraneo dagli anni Settanta e che tramite l’islamizzazione e l’arabizzazione avevano avuto per scopo di distogliere la gioventù dai modelli socialisti e comunisti, non poteva che apparire alla luce del sole a favore delle consultazioni elettorali¹⁴.

D’altra parte, bisogna notare che questi partiti, nella clandestinità attraverso associazioni caritative, o alla luce del sole si rivelano, nel deserto politico creato dai regimi autoritari, le sole forze credibili. Forze ancora più credibili in quanto in larga parte “vergini” e non hanno mai, se non in maniera marginale, preso parte al potere caduto o contestato. Altrettanto numerosi sono coloro che a livello della popolazione credono o vogliono credere che l’esperienza islamista risponderà meglio alle proprie aspettative sociali, alla propria sete di libertà e di giustizia. Tuttavia, bisogna sottolinearlo, da nessuna parte i partiti islamisti hanno ottenuto la maggioranza assoluta a livello delle assemblee elette, ovunque dovranno allearsi con partiti, certo deboli, ma dal retroterra differente, persino ostile all’islamismo.

Infatti, partiti politici dal consenso limitato – prima esclusi o tollerati come opposizione affabile, o partecipanti al potere come “alibi” democratico quando a partire dagli anni Ottanta i regimi più autoritari si sono dovuti dare sembianze “democratiche” – e che spesso si mostreranno ostili all’islamismo, accetteranno di partecipare alle elezioni e di governare a fianco dei partiti islamici di maggioranza. Si assiste dunque alla partecipazione di partiti “democratici” o “tecnocratici” alle assemblee e/o ai governi a maggioranza islamisti. Siamo allora entrati in una fase di “normalizzazione” dei partiti islamisti, a lungo repressi, esclusi o marginalizzati dalla vita politica, normalizzazione che non sarebbe che l’espressione della “circolazione delle élite”, del passaggio dal potere della grande borghesia “compradora” all’accesso agli affari della media e piccola borghesia “nazionale”, delle classi medie rappresentate dai funzionari, dai commercianti, dai piccoli imprenditori?

Così, in Marocco, in seguito delle elezioni legislative di novembre 2011, il PGS appare come la prima forza partigiana – 107 seggi su 395. Il suo segretario generale è incaricato di formare il governo, ma per costituire una maggioranza, negozierà l’appoggio di due partiti conservatori – il Partito dell’Istiqlal e il Movimento Popolare – e di un partito di sinistra – il Partito del Progresso e del Socialismo (PPS), l’antico partito comunista!

¹⁴ Alle elezioni parziali del 30 settembre 2012 – a Tangeri e Marrakech, dove l’elezione di quattro candidati del PGS alle elezioni legislative del 25 novembre 2011 era stata invalidata dal Consiglio Costituzionale in ragione dell’utilizzazione di simboli religiosi durante la campagna – 3 candidati su 4 eletti sono membri del PGS.

In Tunisia, le elezioni della costituente, nell'ottobre del 2011, danno la vittoria ad An Nahda (89 seggi su 207)¹⁵, ma senza offrirgli la maggioranza. Quando, dopo l'adozione della legge sull'organizzazione provvisoria dei poteri pubblici, un governo di transizione è formato nel dicembre del 2011, il segretario generale di An Nahda, Hamadi Jebali, diventa il primo ministro di un governo di coalizione che riunisce il partito del Congresso per la Repubblica (CPR, 29 seggi all'assemblea)¹⁶ e Attakatol (16 seggi)¹⁷. Il 12 dicembre, Moncef Marzouki del CPR viene eletto presidente (153 voti su 217), ma l'estrema dispersione delle forze partigiane – 9 formazioni di cui An Nahda, il CPR e Attakatol hanno ottenuto insieme 177 voti, e una miriade di partiti 40 voti – in seno all'assemblea costituente e la diversità o quasi opposizione dei loro progetti per la Tunisia spiegano le lungaggini registrate nella redazione della costituzione. Cosa accadrà il 23 ottobre, data in cui l'assemblea dovrà concludere il testo¹⁸? È anche la difficoltà a costruire un consenso attorno a un progetto costituzionale a prolungare la fase di transizione in Egitto.

Così, la democratizzazione dei sistemi politici nel Sud del Mediterraneo sembra in marcia, sostenuta dal contesto internazionale.

1.2. Il versante internazionale

Sul versante internazionale, le rivoluzioni arabe vedono il beneficio di un appoggio multiforme da parte dei democratici occidentali. Un sostegno morale, prima di tutto contro la repressione e per la libertà d'espressione, un sostegno logistico tramite le facilitazioni concesse ai rivoluzionari per comunicare via Internet, il consenso riservato dai media occidentali ai movimenti di rivolta. Le democrazie occidentali utilizzano anche la minaccia di sanzioni economiche contro i regimi in lotta con gli oppositori interni.

Questo sostegno sarà anche militare, diretto, come in Libia in particolare, dove la NATO interviene direttamente contro il regime di Gheddafi, ma anche indiretto, tramite le prospettive degli alleati delle democrazie occidentali, come il Qatar che partecipa dal versante della NATO al corso delle operazioni in Libia e arma l'opposizione siriana. Questo sostegno è stato a sua volta decisivo sin dall'inizio delle rivoluzioni, come mostrano le pressioni esercitate dagli Stati occidentali per accelerare la cacciata dei presidenti Ben Ali e Moubarak, ma anche

¹⁵ An Nahda, fondato nel 1981 ed escluso fino al 2011, subisce diverse ondate di repressione sotto il regime precedente, si vuole "islamico" e non "islamista" e modernista (dichiarazione del 18 maggio 2011 del portavoce del partito).

¹⁶ Creato nel 2001 da Moncef Marzouki, presidente della Lega tunisina dei diritti dell'uomo tra il 1989 e il 1994. Interdetti nel 2002, Marzouki e i quadri del partito partono in esilio.

¹⁷ Fondato nel 1994, riconosciuto nel 2002, social-democratico, membro dell'Internazionale socialista.

¹⁸ Si veda l'intervista di B. C. Essebsi, *La transitino démocratique est mal engagée*, in "Jeune-Afrique", 7-13 ottobre 2012.

per scoraggiare le velleità di una presa di potere da parte dell'esercito (si vedano i casi tunisini ed egiziano).

Invece, le democrazie occidentali hanno incoraggiato, ovunque, lo svolgimento delle elezioni e la convalida dei loro risultati, cosa che rappresenta un notevole cambiamento in rapporto al loro atteggiamento nelle elezioni algerine del 1991.

Una questione si impone: le democrazie occidentali avevano tenuto conto del rischio di vedere i partiti islamisti trovare accesso al potere? Le democrazie da tempo incoraggiano l'erezione di regimi democratici nel Sud per ragioni ideologiche, ma anche perché questi regimi sono più propensi a ridurre le tensioni interne e internazionali. Esse hanno però suscitato o sostenuto regimi autoritari quando i loro interessi erano in gioco.

Tuttavia, dalla caduta del Muro di Berlino e la liberazione dell'ipoteca sovietica, il rispetto delle regole democratiche diventa una precondizione, soprattutto per l'Unione Europea, della cooperazione economica internazionale. Il Processo di Barcellona inizia nel 1995, il progetto americano del Grande Medio Oriente preconizza la messa in atto di regimi democratici e liberali. Già da diversi decenni, le democrazie occidentali e particolarmente gli USA hanno affrontato l'arrivo al potere dei partiti islamisti e si sono a loro volta preparati tessendo rapporti con i loro militanti, invitandoli a tenere conferenze nelle università americane, ospitandoli nelle proprie ambasciate in tutte le occasioni, offrendo borse ai loro giovani. Inoltre, le democrazie sono pronte a sostenere i regimi e governi islamisti quando questi rispettano le regole del gioco democratico – secondo l'esempio dell'AKP turco – e accettano la continuità delle politiche militari ed economiche precedenti. Non deve dunque stupire, per esempio, che gli USA procedano all'annullamento di una parte del debito dell'Egitto nel momento in cui il PGL afferma che rispetterà gli impegni internazionali dell'Egitto e in particolare gli accordi di Camp David...

A questo prezzo, le democrazie, per il dispiacere delle democrazie interne, sono ugualmente pronte a riconoscere "specificità" alle democrazie islamiste – relativamente alla donna, alla libertà di coscienza ecc. – dato che queste non incidono che sul piano interno. Piuttosto, incoraggiano i paesi del Golfo, in particolare il Qatar e l'Arabia Saudita, a dare sostegno a queste democrazie islamiste.

In cambio di questo sostegno all'accesso al potere dei partiti islamisti, le democrazie occidentali e gli USA in particolare cessano dunque di essere stigmatizzate dagli islamisti, come mostrano, prima del settembre del 2012, le dichiarazioni dei leader libico ed egiziano soprattutto.

Andiamo allora verso la pacificazione, verso un consenso tra sponda-Nord e sponda-Sud rispetto all'instaurazione di un ordine democratico, con tuttavia tolleranza da parte degli Occidentali delle "specificità" islamiche e rispetto da parte dei governi islamisti dell'attuale ordine economico e securitario internazionale?

Oppure le violenze non cessano e non sono in realtà mai cessate dall'inizio del movimento: sul versante interno le democrazie – giornalisti, artisti, universitari –

e i membri delle minoranze sono non solo repressi dal potere in carica, ma in fondo anche lasciate alle aggressioni dei gruppi islamisti estremisti. Sul versante internazionale, si è per esempio assistito alla recrudescenza dell'anti-americanismo ma anche dell'ostilità alle democrazie occidentali nel corso della seconda metà del settembre del 2012, in seguito alla diffusione su Internet del film *L'innocenza dei musulmani*.

Siamo quindi alle soglie di un'era di tensioni?

2. *L'aggravarsi delle tensioni*

Il rinnovo della tensione in seno agli stessi stati del Sud del Mediterraneo, ma anche tra sponda-Sud e sponda-Nord del Mediterraneo, sembra – ai nostri occhi – il frutto di scelte politiche degli estremisti dei due poli, di estremisti religiosi ma anche non religiosi.

2.1. *La causa degli estremisti della sponda-Nord*

Infatti, gli estremisti cristiani ed ebrei, ma anche laici, sono per ragioni differenti ostili non solo all'islamismo, vale a dire all'islam politico, ma anche all'islam in quanto religione. Le correnti protestanti, influenzate e spesso finanziate dagli evangelisti americani, i cattolici vicini ai partiti d'estrema destra e gli ebrei ossessionati dalla sicurezza di Israele non inquadrano la relazione con il Sud del Mediterraneo che nelle coordinate dello scontro. È lo stesso per certi laici, nel Nord del Mediterraneo così come nel Sud, bloccati su schemi esplicativi ostili dogmaticamente all'intrusione del religiosi nel politico.

Per tutte queste correnti prese assieme, noi viviamo attualmente lo "scontro di civiltà". La loro islamofobia si nutre della percezione della minaccia islamica, messa in moto dalle turbolenze dovute ai movimenti islamisti perlomeno dalla guerra civile algerina degli anni Ottanta: guerre – Afghanistan, Bosnia, Cecenia, Somalia –, terrorismo – attentati in Europa e nel mondo, 11 settembre 2011 ecc. –, violenze contro le minoranze cristiane, ebraiche e altre – coopti, cristiani d'India, Pakistan e Africa. A questi gravi avvenimenti bisogna aggiungere la propaganda islamista diffusa sui canali satellitari e che si ripromette di islamizzare il mondo intero. Infine, la presenza sul suolo europeo di immigrati musulmani lavora essa stessa in favore dell'islamismo, inquieta gli integralisti religiosi o laici che la vivono come una "quinta colonna" ecc. Bisogna ammettere che l'islamofobia è anche esacerbata dai media occidentali che – nel quadro della società dello spettacolo – danno più spesso parola agli estremisti di ogni sponda che agli intellettuali moderati e ai discorsi sfumati, e diffondono in maniera spettacolare e ripetitiva gli atti di violenza e le dichiarazioni esplosive.

Questo spiega le manifestazioni antimusulmane, le violenze individuali e collettive esercitate contro i cittadini musulmani, la stigmatizzazione dei giovani musulmani immigrati, che a loro volta esacerbano la violenza degli islamisti estremisti.

Inoltre, questa corrente, religiosi e laici insieme, rappresentata altrettanto bene in Europa che negli USA non crede all'emergenza possibile dei regimi islamisti "moderati" e democratici. Gli estremisti musulmani non più.

2.2. La causa degli estremisti della sponda-Sud

Avviene sempre più che gli elementi radicali dei partiti islamisti che sono oggi al potere, certi partiti politici legali o meno (Al Adl wa al-ihsan in Marocco, Al-Nour in Egitto e così via), movimenti pacifici o armati che si richiamano al salafismo (Ansar al Chari'a in Libia, Salafiti tunisini e via discorrendo), predicatori e leader religiosi di tutto il mondo musulmano non vedono in questa fase democratica che una transizione che deve concludersi con la messa in atto di un regime islamista che non sacrifica niente all'"empia democrazia occidentale", avendo come sola costituzione il Corano, con l'instaurazione del Califfato, applicazione della Shari'a, sottomissione dei diritti dell'uomo all'ordine pubblico musulmano ecc. A questo movimento, bisogna aggiungere i laici del mondo musulmano, ma molto minoritari, senza grande influenza reale, che reputano anche, per altre ragioni ben inteso, che la transizione non può sfociare che in un regime islamista autoritario.

La strategia estremista è quella di spingere i regimi in carica alla radicalizzazione. L'evoluzione che hanno conosciuto i partiti islamisti – partecipazione alle elezioni, dichiarazione in favore della democrazia ecc. – non dovrebbe restare che tattica. Le prese di posizione delle correnti estremiste e gli incidenti nei quali sono coinvolte mirano d'altra parte a dare cattiva coscienza agli islamisti al governo ricordando loro le promesse fatte quando erano ancora lontani dal potere. Agendo così, essi pensano anche di accelerare l'avvento del regime desiderato imponendo con la forza all'intera società la loro visione dell'ordine pubblico, e sembrano anche desiderare lo scontro interno, che obbligherebbe il partito al potere a indurirsi. Ma anche i laici, certo minoritari, sono a loro volta all'interno di una logica di scontro e sperano a volte sia in una reazione brutale delle forze anti-islamiste – armate –, sia in pressioni esterne, sia, per i più inquieti, nella restaurazione dei regimi precedenti.

Sul versante internazionale, gli estremisti islamici restano fedeli a una strategia di scontro con l'Occidente "empio", nemico dell'islam e alleato di Israele. Inoltre, non solo accentuano le campagne di proselitismo nei confronti degli immigrati musulmani e dei popoli non-musulmani, ma non arretrano nemmeno davanti all'eventualità di una escalation delle violenze: per convincersene, è sufficiente ricordarsi dell'attacco da parte dei Salafiti agli egiziani nel Sinai durante il Ramadan, nell'agosto del 2012.

Si può così dire che gli estremisti dei due campi sono all'interno di una logica di scontro: il film americano diffuso su Internet *L'innocenza dei musulmani*, che ha suscitato lo scorso settembre una nuova ondata di ostilità contro gli USA, violenze contro i rappresentanti diplomatici americani ma anche europei, fa tutt'uno con una mera provocazione che va a beneficio degli estremisti dei due campi.

Ma al di là delle provocazioni e di questi tentativi di manipolazione, i regimi islamisti che sembrano al momento partecipare al gioco democratico, possono indurirsi soprattutto se sono incapaci di rispondere alle aspettative del popolo che li ha portati al potere.

3. Prospettive?

Infatti, l'evoluzione della situazione nel Mediterraneo nel corso degli anni a venire dipende dalla capacità dei governi islamisti di rispondere alle aspettative sociali all'origine della rivoluzione, ma anche del sostegno materiale del contesto internazionale di cui beneficeranno questi governi per far fronte a queste immense aspettative.

3.1. I partiti islamisti al potere risponderanno alle aspettative?

La prima sfida dei governi in carica è la questione della disoccupazione giovanile. I 15-29enni sono oggi 100 milioni nella regione MENA (Medio-Oriente e Nord Africa) e più di un terzo di loro vive in condizioni precarie. In Marocco, questi giovani rappresentano il 30% della popolazione e il 46% di essi non sono né a scuola né lavorano¹⁹. La Banca Mondiale rileva altresì che «l'impiego è la pietra angolare dello sviluppo, secondo il Rapporto sullo Sviluppo nel mondo del 2013». Dal versante delle rivendicazioni legate allo stato di diritto e al governo, le rivendicazioni espresse con più forza nel corso delle rivoluzioni sono legate alla lotta contro la disoccupazione dei giovani, e particolarmente dei giovani diplomati, in una regione dove il tasso di scolarizzazione è passato tra il 2000 e il 2008 dal 20 al 30%²⁰. Mentre il tasso di disoccupazione dei giovani con almeno un diploma universitario si stabilisce attorno al 3,5% nei paesi dell'OCSE, raggiunge oltre il 20% in Tunisia, il 28% in Marocco e in Egitto²¹.

Peraltro, la parte consacrata all'insegnamento nel budget di questi paesi è importante – per esempio l'8% del PIL in Egitto. I tassi elevati di disoccupazione dei diplomati sono dovuti in gran parte alle debolezze della formazione dei giovani,

¹⁹ Si veda da ultimo il rapporto della Banca Mondiale, <http://www.banquemondiale.org/fr/news/2012/05/14/challenge-of-youth-inclusion-in-morocco>.

²⁰ Sull'insegnamento superiore in Medio-Oriente e Africa del Nord si veda *Atteindre la viabilité financière tout en vivant l'excellence*, sotto la direzione di A. Jaramillo e T. Mélonio, agosto 2011.

²¹ *Ibidem*.

debolezze spesso evocate dai responsabili. Ma questi nuovi regimi o questi nuovi governi messi in carica dopo i movimenti sociali hanno la capacità di riformare l'istruzione? La questione è cruciale perché l'istruzione attuale è stata strutturata, dalla fine degli anni Settanta, dai regimi precedenti per indebolire allo stesso tempo la contestazione islamista e l'opposizione di estrema sinistra. L'arabizzazione del sistema – rapida e mal gestita – era una risposta a rivendicazioni di sinistra come di destra ma aveva anche come obiettivo di sottrarre i giovani all'influenza "di modelli (marxisti) importati". L'"islamizzazione" dei programmi – anch'essa mal gestita – rispondeva, certo, a una rivendicazione delle correnti islamiste nascenti ma mirava anche a inserire i giovani nella loro cultura "autentica". Quarant'anni dopo queste riforme, l'istruzione è ormai dominata, particolarmente nelle scuole primarie e secondarie, da insegnanti formati in questo contesto, sensibili all'ideologia islamista e quindi base elettorale che ha portato i partiti islamisti al potere. Come dunque riformare contro la propria stessa base elettorale? Con quali risorse riformare in un periodo di crisi economica e di restrizioni di budget?

D'altro versante, la disoccupazione attuale dei diplomati si spiega a causa dell'amministrazione pubblica che, avendo asciugato nei decenni la crescita demografica, è chiamata oggi dalle istituzioni internazionali a ridurre i propri effettivi in nome del rigore di budget. Così il PGS, che nel corso della campagna elettorale del novembre del 2011 si era impegnato ad assumere nella pubblica amministrazione migliaia di diplomati disoccupati, è stato costretto dopo la propria vittoria alle elezioni a fare marcia indietro rispetto alle proprie promesse.

Un'altra aspettativa importante espressa nel corso di queste rivoluzioni è la lotta contro la corruzione, che presuppone il miglioramento dei salari spesso molto bassi dell'amministrazione pubblica, cosa che pone nuovamente la questione delle risorse. Essa presuppone altresì una riforma impellente della Giustizia: ecco che questo rimette in causa le situazioni acquisite da una parte della base elettorale del partito, come magistrati e avvocati²².

Infine, la lotta contro il nepotismo, rivendicazione spesso evocata, si ritiene che sarà difficile in un contesto di carenza di lavoro e risorse.

Lo schizzo qui succintamente tratteggiato rivela che la questione sociale impone l'impegno per lo sviluppo, lo sviluppo del settore privato e dell'investimento. Ciò non può essere intrapreso che nel quadro di un buon governo, di una fiducia nel sistema che incoraggia l'iniziativa, di manodopera ben formata, di risorse ben impiegate: che sostegno potranno ottenere questi governi dal contesto internazionale?

²² Si veda *Le fléau de la justice*, in "Jeune Afrique", 7-13 ottobre 2012, p. 12. La riforma della giustizia provoca anche movimenti di protesta di magistrati e avvocati.

3.2. Il ruolo del contesto internazionale: sostegno al processo?

Il contesto della crisi economica attuale è decisamente sfavorevole alla cooperazione internazionale. Le principali fonti di aiuto finanziario, commerciale, tecnico ecc. alla regione MENA, l'UE e gli USA, sono in recessione. D'altronde, è evidente che questo sostegno andrà agli Stati più stabili, più affidabili o che saranno appoggiati per ragioni geopolitiche. Il Marocco ha così ottenuto dalla Banca Europea per gli Investimenti (BEI) nel giugno scorso crediti importanti per accompagnare la costruzione di poli tecnologici intorno alle grandi città. L'Egitto ha visto il proprio debito parzialmente ridotto dopo che il presidente egiziano ha deciso di non rimettere in discussione gli accordi di Camp David. Ma certe decisioni dei paesi dell'UE in crisi possono indebolire i paesi della sponda-Sud: la rimessa in questione delle delocalizzazioni, per esempio, affrontata dal ministro francese per la ripresa industriale, indebolirebbe le offerte di impiego sul posto.

I paesi del Golfo sembrano volere compensare questa base di sostegni degli USA e dell'UE. Certo, essi investono già da anni in certi paesi sud-mediterranei e i loro investimenti potranno crescere. Così come quando a seguito di una visita del Re Mohammed VI in Medio-Oriente nel corso del mese d'ottobre, sono stati conclusi degli accordi al fine di estendere gli investimenti dei paesi del Golfo nel Regno. Ma questi investimenti si orientano, ben inteso, verso i paesi più stabili. D'altronde, le esperienze precedenti lasciano pensare che questi investimenti sono spesso "volatili", facilmente redistribuibili verso altre zone più redditizie o più sicure. D'altronde, queste relazioni accrescono l'influenza ideologica di questi paesi, che penetra già le società del Sud del Mediterraneo attraverso i canali satellitari. Ma il modello che rappresenta questi paesi – conservatorismo religioso e consumismo –, che non può essere riprodotto in paesi senza risorse petrolifere conseguenti e con una popolazione sovradimensionata rispetto alle risorse, contribuisce alle frustrazioni sociali.

Gli organismi internazionali – FMI, BM, WTO – potrebbero, in questa congiuntura regionale, far fronte alle loro esigenze, ma gli ambienti finanziari internazionali l'accetteranno?

Infine, la scelta di uno sviluppo autocentrato sul risparmio interno, sui grandi lavori iniziati dallo Stato, sulle nazionalizzazioni e così via non fa parte del programma islamista favorevole all'impresa privata, e incontrerebbe l'opposizione del contesto internazionale, contrassegnato dalla globalizzazione dominata dagli ambienti finanziari.

Conclusione

Così, guardando la questione in prospettiva, si può concludere sia che i governi islamisti potranno rispondere alle aspettative sociali, indeboliranno le proprie ali estremiste e contribuiranno così a stabilizzare i propri regimi, sia che essi invece

falliranno e avranno la tendenza a radicalizzarsi sul versante interno – per incontrare questi estremisti sul loro proprio terreno – e a sviluppare una politica aggressiva sul versante internazionale per individuare un capro espiatorio per i propri fallimenti, i nemici dell’islam.

Ma se i governi islamisti, tramite una politica volenterosa, coraggiosa, sostenuta dal contesto internazionale, arrivano a rispondere almeno in parte alle esigenze interne, le “Primavere arabe” potranno avere come esito finale il radicamento della democrazia nelle società del Sud, l’accettazione da parte di tutti delle regole dell’alternanza democratica e la capacità dei regimi di integrare progressivamente nel gioco democratico le forze inizialmente ostili.

Traduzione dal francese di Giacomo Pezzano

La convivenza tra Stati e Religioni: profili giuridici

Ilaria Zuanazzi

1. Il pluralismo religioso

La pluralità in ambito religioso, oltre che essere un fenomeno ormai diffuso nell'ambiente sociale della civiltà occidentale contemporanea, è anche un valore da tutelare come espressione della legittima convivenza delle diverse fedi religiose e del loro eguale diritto a esistere e a soddisfare liberamente gli interessi religiosi dei propri aderenti¹. La compresenza di più identità religiose, peraltro, pone un problema non solo di moltiplicazione numerica dei soggetti sociali, ma, ben maggiormente, di diversificazione sostanziale dei modi di intendere la propria presenza e i rapporti con gli altri interlocutori, in particolare con le istituzioni pubbliche.

In effetti, il pluralismo religioso non è una novità per i paesi europei, dato che storicamente si è sempre verificata una compresenza di diverse appartenenze religiose tra le popolazioni di questi territori: pagani, cristiani, ebrei, musulmani, ortodossi, protestanti, si sono venuti progressivamente ad affermare e ad interagire tra loro e con i governi locali. Se la religione predominante ha influito sulla formazione del patrimonio culturale e sui costumi di una determinata nazione, i culti di minoranza si sono comunque, pur in diversa maniera, adattati e integrati nell'ambiente socio-politico. Il profilo di novità dell'attuale pluralismo religioso è dato principalmente dalla constatazione che le religioni venutesi a consolidare nelle società europee a seguito dei più recenti flussi migratori, non presentano, sotto il profilo dottrinale e pratico, un'omogeneità etico-ideologica con i principi e le abitudini di vita che ormai sono stati acquisiti e fanno parte integrante delle

¹ Il «regime di pluralismo confessionale e culturale» è la dimensione assiologica in cui viene declinato il principio supremo di laicità nel quadro della costituzione italiana (Corte Costituzionale, sentenza 11 aprile 1989, n. 203). Il principio del pluralismo viene espressamente richiamato dal Trattato di Lisbona che inserisce il nuovo articolo 1-*bis* nel Trattato dell'Unione Europea, in merito ai valori sui quali si fonda il processo di unificazione europea. E ancora, nella Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, il principio del pluralismo viene ritenuto dalla giurisprudenza europea come una condizione implicita per l'esercizio della libertà religiosa, in base all'art. 9. Sul tema si veda, da ultimo, P. Voyatzis, *Pluralismo e libertà di religione nella giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo*, in Aa. Vv., *Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo in materia di libertà religiosa*, a cura di R. Mazzola, il Mulino, Bologna 2012, pp. 103-114.

tradizioni di una civiltà europea tendenzialmente comune². Non c'è più un orizzonte condiviso di valori e di regole, non solo nei modelli dei comportamenti individuali, ma nel modo stesso di intendere i rapporti tra le confessioni religiose e le strutture pubbliche dello Stato³.

Nel prendere posizione di fronte alla molteplici identità confessionali e nel declinare l'ideale del pluralismo religioso, gli Stati europei sono venuti a convergere nel riconoscere alcuni fondamentali principi⁴, ma in ciascun ordinamento nazionale restano comunque diverse le interpretazioni e le applicazioni concrete di questo patrimonio assiologico comune. Una panoramica dei vari sistemi giuridici mostra infatti una pluralità di orientamenti nel regolare in forme differenziate la convivenza tra gli Stati e le religioni, secondo scelte politico-giuridiche che rispecchiano il retroterra storico-culturale e le condizioni sociali di ogni paese⁵.

Le relazioni con le religioni, quindi, vedono declinazioni diverse delle esigenze di integrazione sociale, a seconda che prevalga un criterio più assimilazionista o uno, al contrario, più multiculturale. Le diverse soluzioni adottate negli Stati europei si collocano, con sfumature graduate, tra i due modelli estremi che vengono contrassegnati dalla dottrina con varie aggettivazioni: laicità forte, chiusa o esclusiva; laicità debole, accogliente o inclusiva⁶. L'una impone a tutti gli individui eguali diritti e doveri, a prescindere dall'appartenenza a una qualsiasi religione, non concede alcuna deroga alla normativa comune per consentire di seguire prescrizioni speciali dell'identità religiosa, né ammette alcuna rilevanza pubblica del credo religioso, confinato nella sfera privata. L'altra, al contrario, riconosce il valore antropologico della religione nello sviluppo della personalità e la rilevanza sociale delle confessioni religiose nei rapporti di civile convivenza, cosicché ammette la possibilità di derogare alle disposizioni generali o di prevedere una normativa speciale per sostenere l'attività di istituzioni religiose o per

² S. Ferrari, *Stati e religioni in Europa: un nuovo baricentro per la politica ecclesiastica europea?*, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. 16, 2008, pp. 3-5.

³ Sono messi in discussione principi consolidati del retaggio culturale europeo (quali il principio di laicità, di libertà religiosa, di eguale dignità delle persone, di parità nella reciprocità tra marito e moglie) e stili di vita propri della civiltà occidentale in merito alla rilevanza pubblica delle identità religiose. Sulle sfide poste dalla diversità di presenze religiose, si veda C. Cardia, *Le sfide della laicità. Etica, multiculturalismo, islam*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2007, pp. 147-195.

⁴ Nel patrimonio giuridico comune dei Paesi europei rientrano il rispetto del diritto di libertà religiosa, l'equidistanza tra lo Stato e le religioni, la promozione degli interessi religiosi come istanze di promozione delle persone. S. Ferrari, *Dalla tolleranza ai diritti: le religioni nel processo di unificazione*, in www.olir.it (gennaio 2005); Id., *Chiesa e Stato nell'Europa post-comunista*, in Aa. Vv., *Diritto e religione nell'Europa post-comunista*, a cura di S. Ferrari, W. Cole Durham Jr., E. A. Sewell, il Mulino, Bologna 2004, pp. 501-523.

⁵ Per una panoramica dei diversi sistemi attuali, si rinvia a M. Lugli, J. Pasquali Cerioli, I. Pistolesi, *Elementi di diritto ecclesiastico europeo. Principi, modelli, giurisprudenza*, Giappichelli, Torino 2008, pp. 21-40.

⁶ Tra i numerosi contributi sulla laicità dello Stato, si ricordano: S. Ferrari, *Laicità asimmetrica*, in «Il Regno. Attualità», n. 51, 2006, pp. 200-212; Aa. Vv., *Lessico della laicità*, a cura di G. Dalla Torre, Studium, Roma 2007.

promuovere specifiche esigenze religiose della popolazione, fino al limite compatibile con i principi irrinunciabili dell'ordinamento.

Entrambi gli orientamenti possono presentare controindicazioni sotto il profilo del giusto ordine e dell'armonia dei rapporti sociali. Se nel primo il livellamento forzoso delle condizioni giuridiche può portare a frustrare l'esercizio di legittimi diritti della persona e a produrre, anziché legami di effettiva solidarietà sociale, sacche di emarginazione e reazioni di intolleranza; nel secondo, per converso, la creazione di statuti personali differenziati può indurre discriminazioni o privilegi ingiustificati, ovvero una fossilizzazione della condizione religiosa che porta a far prevalere l'appartenenza confessionale rispetto all'identità nazionale.

In realtà, nessuno dei Paesi europei si attiene rigidamente ed esclusivamente all'uno o all'altro dei due modelli, ma tutti adottano soluzioni di compromesso, ispirate ora in un senso ora nell'altro, a seconda della questione trattata e dell'obiettivo prevalente che ritengono di dover raggiungere. Questa necessità di adattamento ai diversi contesti è ancora più accentuata di fronte alle richieste nuove avanzate dalle religioni di recente immigrazione, che mettono in crisi assetti giuridici precedentemente consolidati.

Occorre, del resto, considerare come le confessioni religiose siano soggetti sociali molto diversi tra loro e dagli Stati. Ogni confessione religiosa, infatti, fa riferimento a un patrimonio dottrinale originale che ispira in modo del tutto peculiare la propria identità e la propria missione. Questa particolarità di visione informa anche la dimensione propriamente giuridica che sussiste necessariamente in ogni formazione sociale, quantunque assuma forme e strutture diverse in base alla specifica concezione che ogni confessione religiosa abbia del diritto e delle sue modalità di funzionamento. Ad ogni confessione religiosa, pertanto, appartiene un apparato di norme che regola l'organizzazione interna del culto e la vita dei credenti⁷.

Rispetto agli ordinamenti giuridici degli Stati, gli ordinamenti religiosi si caratterizzano per essere sistemi originari e primari, fondati su fonti indipendenti da quelle di qualsiasi istituzione secolare, in quanto discendono direttamente da una volontà divina rivelata o da un disegno soteriologico immanente alla realtà. La natura eteronoma dei precetti religiosi comporta una certa rigidità della regola deontologica, che viene concepita come una disposizione necessaria, perché portatrice di contenuti veritativi. La forza vincolante di questo messaggio di verità risulta poi accentuato nella coscienza dei destinatari dalla finalità etica e spirituale

⁷ Sugli ordinamenti giuridici religiosi in prospettiva di comparazione tra di loro e con i diritti statali, si vedano: S. Ferrari, *Lo spirito dei diritti religiosi. Ebraismo, cristianesimo e islam a confronto*, il Mulino, Bologna 2002; F. Messner, *Les droits internes des religions: aspects comparatifs*, in Aa. Vv., *Religioni, diritti, comparazione*, a cura di S. Ferrari, G. Mori, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 75-83; Aa. Vv., *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, a cura di S. Ferrari, A. Neri, Eupress, Lugano 2007; Aa. Vv., *Introduzione al diritto comparato delle religioni. Ebraismo, islam e induismo*, a cura di S. Ferrari, il Mulino, Bologna 2008; G. Long, *Ordinamenti giuridici delle chiese protestanti*, il Mulino, Bologna 2008.

che lo fa apparire indispensabile per il perfezionamento dell'individuo oltre che per la corretta regolamentazione dei rapporti sociali.

Al di là di questi generici caratteri comuni, tuttavia, gli ordinamenti religiosi, proprio perché rispecchiano la singolare visione di ciascuno, sono tra loro molto diversi. Basti considerare, per quanto concerne in particolare le relazioni con gli Stati, l'adesione a una impostazione dualistica, che riconosce la distinzione tra l'ordine spirituale e l'ordine temporale, ovvero a un'impostazione monistica, che subordina il potere politico alla legge religiosa. Ovvero, per quanto riguarda la formulazione delle norme giuridiche, la capacità di alcuni ordinamenti religiosi di condividere con gli ordinamenti secolari argomenti di diritto fondati sulla ragione umana, a differenza di altri che mantengono posizioni più integraliste, che giustificano le norme esclusivamente in base a motivazioni religiose. E ancora, come si è visto, la partecipazione di alcuni ordinamenti confessionali alla formazione della tradizione giuridica occidentale, al contrario di altri che si ispirano a diversi presupposti culturali.

Garantire il pluralismo implica, pertanto, assicurare la legittima compresenza di una pluralità di ordinamenti, religiosi e statali, cercando di comporre le rispettive esigenze, ossia l'universale dello Stato e il particolare delle credenze religiose. L'autorità politica tende a regolare in modo omogeneo lo sviluppo e il benessere della comunità sociale in conformità ai principi di civiltà che ispirano l'ordinamento giuridico. Le religioni, dal canto loro, tendono ad affermare la propria peculiare identità, tanto nell'organizzazione autonoma delle aggregazioni esponenziali, quanto nella coerenza di vita dei propri aderenti. Da un lato, quindi, valori universali che garantiscono i diritti delle persone e l'assolvimento delle funzioni istituzionali dello Stato. Dall'altro, valori particolari che perseguono la specificità religiosa, sia in forma individuale che associata.

Rispettare e armonizzare una pluralità di voci e di presenze all'interno di un sistema condiviso di principi e di regole è la sfida che pone oggi il pluralismo religioso.

2. I conflitti tra Stati e Religioni

La diversità di comprensione dei valori dell'esistenza personale e dei rapporti sociali può generare conflitti tra l'organizzazione civile e le identità religiose. Possono consistere in divergenze etico-ideologiche che pur comportando di fatto tensioni di carattere etnico, culturale o morale, risultano tuttavia componibili nel quadro pluralistico dell'assetto politico-sociale. Oppure, possono provocare veri e propri contrasti giuridici tra i precetti religiosi e le norme dell'ordinamento statale. È opportuno tuttavia considerare come non sia un problema che riguardi solo condotte individuali discordanti dal sistema di diritto comune, ma, piuttosto, coinvolga un conflitto tra norme di diverso contenuto, provenienti da ordinamenti

distinti, quello religioso e quello statale⁸. I conflitti, peraltro, non sono il risultato solo di un modo distonico di regolare formalmente una determinata materia, ma coinvolgono sempre una contraddizione sostanziale tra concezioni diverse in ordine alla persona umana e alle relazioni intersoggettive, circa i valori essenziali e i principi giuridici che devono ispirare la disciplina di una determinata materia.

Bisogna, infatti, sottolineare una connotazione peculiare dei conflitti tra Stati e religioni, rispetto ai conflitti che possono verificarsi tra ordinamenti statali, regolati dal diritto internazionale. Una differenza che deriva dalla rilevanza e dal ruolo specifico degli ordinamenti religiosi, in contrappunto agli ordinamenti statali. Gli ordinamenti giuridici dell'attuale forma di Stato costituzionale, democratico e pluralista, regolano la convivenza sociale tra persone di diverso orientamento ideologico, attraverso la predisposizione di procedure di produzione normativa che promuovono la partecipazione di tutti all'elaborazione delle regole che sono poi adottate in base alla decisione della maggioranza. Tale metodo corrisponde alla finalità di formare regole comuni per garantire l'ordine, la sicurezza e il benessere sociale. Risulta tuttavia evidente, come la necessità di prendere una posizione unitaria a dispetto di una pluralità di opinioni, fa sì che la soluzione adottata appaia alla stregua di un compromesso, una scelta politico-giuridica che non corrisponde sempre alle convinzioni delle persone e potrebbe quindi essere percepita dalla coscienza individuale come un vincolo meramente formale, non conforme o addirittura contrastante con le convinzioni soggettive.

Non è così, invece, per gli ordinamenti religiosi. Le regole dettate dal sistema normativo delle religioni, essendo derivate e coerenti con la dottrina di quella fede, sono pienamente condivise dalle persone credenti. Il diritto è lo strumento che attua la peculiare visione di ciascuna religione nell'organizzazione sociale e nella vita individuale. L'osservanza delle norme religiose, pertanto, non si rivela mai come un semplice rispetto formale di regole estranee, in quanto corrisponde sempre al convincimento più intimo dei singoli aderenti e quindi coinvolge la stessa identità della persona.

Da ciò emerge come in un eventuale conflitto tra norma statale e norma religiosa, la persona tenda a dare prevalenza alle norme religiose. Questa constatazione, di per sé scontata, appare peraltro di grande importanza nel momento in cui si voglia impostare una composizione dei conflitti e giungere a una soluzione che non imponga forzatamente una disciplina solo apparentemente unitaria, ma che favorisca una effettiva integrazione sociale delle diverse identità religiose sulla base di una convinta adesione a una tavola di valori comuni e a regole condivise del vivere sociale.

⁸ Pare riduttivo, considerata l'originarietà degli ordinamenti religiosi, considerare i conflitti solo nella prospettiva interna all'ordinamento degli Stati.

3. Le reazioni ai conflitti

Gli Stati e le religioni possono reagire diversamente ai conflitti, adottando metodi differenti per arrivare a ridurre le divergenze con una regolamentazione uniforme⁹.

3.1. L'imposizione unilaterale dello Stato

Gli Stati che si ispirano a un modello di laicità forte, applicano in modo rigoroso il principio di separazione tra ordine spirituale e ordine temporale, e riconoscono solo l'autorità politica come unica competente a regolare la vita sociale e solo il diritto statale come l'unico diritto valido e vigente. La religione viene relegata a fenomeno della sfera privata, mentre i precetti religiosi non sono considerati norme giuridiche concorrenti con quelle dello Stato, ma, al più, regole di disciplina interna della formazione sociale che opera comunque nell'ambito dell'ordinamento dello Stato.

La soluzione ai conflitti viene quindi imposta unilateralmente dallo Stato, con proprie leggi che sono dirette a far rispettare da tutti, indistintamente, regole comuni di convivenza civile¹⁰. Secondo questo sistema, quindi, il rapporto tra Stati e religioni risulta sbilanciato a favore dello Stato, il quale si arroga il potere di decidere se e come ammettere determinate pratiche religiose nello spazio di convivenza pubblica, nella misura in cui siano ritenute compatibili con i principi e le norme del proprio ordinamento giuridico. È lo Stato, in definitiva, che impone la propria lettura del fenomeno religioso, che giudica dell'impatto dei precetti religiosi sui diritti inviolabili delle persone o sulle esigenze fondamentali della società occidentale, e decide quando e come concedere al credente di praticare la propria identità religiosa nella sfera pubblica.

3.2. L'adattamento volontario delle religioni allo Stato

In alcuni casi si registra la disponibilità delle religioni ad adattare le proprie regole a quelle vigenti nell'ordinamento dello Stato. Questa reazione non si riscontra in tutte le religioni, né si verifica nello stesso modo, né per qualsiasi materia. È comunque un atteggiamento selettivo, motivato da diverse ragioni.

⁹ Sui modi diversi di impostare il problema della compatibilità tra ordinamento giuridico nazionale e diverse identità religiose, si possono vedere M. Ricca, «Multireligiosità», «multiculturalità», «reazioni dell'ordinamento». *Tre segnavia per il diritto interculturale*, in Aa. Vv., *Multireligiosità e reazione giuridica*, a cura di A. Fuccillo, Giappichelli, Torino 2008, pp. 157-174; P. Consorti, *Pluralismo religioso: reazione giuridica multiculturalista e proposta interculturale*, in *ivi*, pp. 197-234.

¹⁰ Significative, in questo senso, sono le diverse leggi che restringono in vari Paesi europei l'uso del velo che copre il volto da parte delle donne musulmane. Sull'argomento si rinvia ai contributi in Aa. Vv., «Burqa» in Europa tra diritto e società, in «Quaderni di diritto e politica ecclesiastica», n. 20, 2012, pp. 3-240.

In particolari frangenti, adeguarsi alle norme dello Stato può corrispondere a una valutazione di opportunità politica, quantunque non sia una soluzione conforme alle proprie basi dottrinali. Quando la religione si trovi in una condizione di minoranza sociale o non abbia comunque la forza di opporsi al potere dello Stato, può ritenere comunque preferibile e più conveniente tollerare una situazione, benché appaia ingiusta o invisa, per evitare conseguenze pregiudizievoli peggiori¹¹.

Altre volte, invece, l'adattamento all'ordinamento statale è percepito e ricercato dalle religioni come pienamente corrispondente ai propri principi ispiratori. Alcune religioni, infatti, riconoscono la competenza dello Stato a regolare determinate materie e in tale ambito rinunciano a dettare regole proprie per rinviare piuttosto all'ordinamento civile¹². Oppure, le religioni, pur non abdicando alla propria autonomia normativa, riconoscono il valore di principi e di istituti giuridici elaborati nell'ordinamento dello Stato e scelgono di recepirli nel proprio sistema normativo, per migliorarne i contenuti e le procedure di giustizia¹³. Tale atteggiamento richiede, quale presupposto, che vi sia una base di dialogo tra lo Stato e le religioni, in quanto siano accomunati da concezioni analoghe circa le esigenze essenziali delle persone e della società, nonché circa il metodo di formazione e di funzionamento degli strumenti giuridici.

3.3. L'adattamento dello Stato alle Religioni

L'apertura dell'ordinamento dello Stato ai precetti religiosi può assumere varia estensione e diverse manifestazioni, a seconda della particolare applicazione, data in ciascun sistema giuridico, al principio di neutralità e di equidistanza in ordine al fenomeno religioso.

Lo Stato, anzitutto, può riconoscere di essere incompetente a ingerirsi di determinati ambiti appartenenti all'ordine proprio delle religioni e rimettere all'autonomia interna delle confessioni religiose la disciplina della propria struttura e della propria attività¹⁴.

¹¹ Un esempio di questo atteggiamento si può riscontrare nel diritto ebraico con il divieto di avere più di una moglie, stabilito nell'XI secolo nei Paesi europei con decreto rabbinico (A. M. Rabello, *Introduzione al diritto ebraico. Fonti, matrimonio e divorzio, bioetica*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 115-116). Ancora, si può ricordare nell'ambito dell'ordinamento della Chiesa cattolica, l'adattamento del diritto con gli strumenti giuridici della *tolerantia* e della *dissimulatio* (P. Moneta, *Introduzione al diritto canonico*, Giappichelli, Torino 2013³, pp. 49-51).

¹² Si veda la progressiva rinuncia delle chiese protestanti a dettare norme giuridiche e ad avere una propria giurisdizione in merito al matrimonio (G. Long, *Ordinamenti giuridici delle chiese protestanti*, cit., pp. 131-136).

¹³ Si veda, in questo senso, l'accoglimento nella Chiesa cattolica di molti ideali condivisi dalla civiltà occidentale, quali il diritto di libertà religiosa, il diritto di difesa, la parità tra uomo e donna.

¹⁴ In questa direzione si colloca l'art. 8, 2 della costituzione italiana, che riconosce l'autonomia di organizzazione interna delle confessioni religiose, mediante propri statuti.

Inoltre, anche nelle materie attribuite alla propria competenza, lo Stato può concedere delle deroghe al diritto comune o stabilire delle norme speciali per consentire agli appartenenti alle diverse fedi religiose di seguire comportamenti o stili di vita che sono prescritti dal loro credo ma che risulterebbero altrimenti contrari alle disposizioni dell'ordinamento civile. Tali adattamenti possono essere disposti in forma unilaterale con leggi dello Stato e in questo caso hanno valenza tendenzialmente generale per tutte le religioni che presentano l'esigenza tutelata dalla norma¹⁵. Ovvero, gli adattamenti possono essere oggetto di una specifica contrattazione bilaterale con le religioni e in questo caso risultano essere norme singolari a favore solo di determinate religioni¹⁶. Il rischio, in quest'ultima ipotesi, è che si dia origine a statuti speciali basati sull'appartenenza religiosa che siano discriminatori tra religioni che abbiano raggiunto l'accordo con lo Stato e religioni che non siano riuscite a ottenerlo.

Una terza modalità di adattamento può derivare, ancora, proprio dal rapporto privilegiato assunto dallo Stato con determinate confessioni religiose, per ragioni storiche, culturali o politico-sociali che sono legate a una particolare nazione. Tale rapporto privilegiato può essere riconosciuto formalmente dall'ordinamento costituzionale¹⁷, oppure può emergere dagli orientamenti effettivi della legislazione ordinaria, della prassi amministrativa e della giurisprudenza¹⁸. Anche in questo caso, l'apertura verso le religioni si può presentare in senso discriminatorio, con un trattamento privilegiato a favore della religione dominante.

L'adeguamento degli Stati alle pratiche religiose può anche manifestarsi in assenza di cambiamenti o integrazioni del sistema normativo, con una tolleranza di situazioni di fatto che non sono pienamente conformi al diritto e che tuttavia l'ordinamento ritiene di non dover reprimere o correggere. La riluttanza a intervenire può essere determinata da diverse valutazioni. Si può trattare, in primo luogo, di comportamenti che possono essere fatti rientrare nella sfera di libertà lasciata all'autonomia individuale, in quanto non vengono a violare esigenze superiori protette dall'ordinamento e quindi, non sussistendo un interesse pubblico a reagire, viene inteso in senso estensivo il diritto di seguire la propria identità religiosa¹⁹. In altre situazioni, invece, può mancare allo Stato la capacità strategica di opporsi a costumi e abitudini radicate in certe comunità religiose, giungendo così a tollerarle, almeno fino a quando non vengano a confliggere con altri valori

¹⁵ Sempre nell'ambito dell'ordinamento italiano, si possono ricordare le disposizioni che regolano gli effetti civili dei matrimoni religiosi per i culti ammessi e quelle che autorizzano le pratiche di macellazione rituale.

¹⁶ Esempi di deroghe speciali sono le disposizioni in merito alle festività religiose stabilite da varie intese con i culti acattolici.

¹⁷ Emblematico è il sistema delle Chiese di Stato, previsto in alcuni Paesi europei (M. Lugli, J. Pasquali Cerioli, I. Pistolesi, *Elementi di diritto ecclesiastico europeo*, cit., p. 25).

¹⁸ Come avviene nei paesi dell'Europa orientale (ivi, pp. 31-35).

¹⁹ Nel caso di comportamenti penalmente rilevanti, viene fatta valere l'esimente dell'esercizio del diritto di libertà religiosa (art. 51 c.p.).

fondamentali, quali i diritti inviolabili delle persone²⁰. E ancora, la tolleranza di situazioni *contra legem* può essere dovuta all'arretramento dei principi fondamentali del sistema giuridico, per tutelare interessi ritenuti meritevoli di protezione e prevalenti rispetto all'osservanza del diritto comune²¹.

4. Per una soluzione conciliativa dei conflitti

Per realizzare una composizione dei conflitti che raggiunga livelli sempre migliori e più adeguati di integrazione tra le società civili e le diverse identità religiose, appare evidente come la soluzione non possa essere imposta arbitrariamente da uno dei soggetti in conflitto, secondo la propria prospettiva di valori, ma debba cercare di armonizzare le diverse istanze, tenendo conto del punto di vista di tutti.

Occorre, anzitutto, effettuare una ponderazione degli interessi in gioco, per valutarne sia il fondamento e la portata, sia il grado di compatibilità nel quadro dei diritti costituzionalmente garantiti. Se dovesse emergere un rapporto di contrapposizione tra principi egualmente protetti, gli uni diretti a tutelare le esigenze di rilevanza pubblica da parte dello Stato, gli altri ordinati a difendere le identità confessionali delle religioni, risulta inevitabile disporre una conciliazione attraverso un bilanciamento che comporta necessariamente compressioni o restrizioni parziali delle posizioni in conflitto²². Tali limitazioni sono da considerare comunque legittime se rispondono ai criteri di ragionevolezza e di proporzionalità, ossia se sono idonee a realizzare l'interesse prevalente, senza comprimere eccessivamente l'interesse recessivo, riducendone il sacrificio alla misura strettamente necessaria e assicurandone comunque l'esercizio nel suo nucleo essenziale²³.

²⁰ Si vedano, ad esempio, i matrimoni religiosi poligamici, trattati come convivenze di fatto, o i matrimoni forzati.

²¹ In questo senso è l'orientamento giurisprudenziale che ritiene il ripudio consensuale equivalente a un divorzio, ovvero riconosce determinati diritti alle mogli del poligamo (G. Conetti, *Il matrimonio: conflitti di leggi o di culture?*, in Aa. Vv., *Islam in Europa/Islam in Italia tra diritto e società*, a cura di A. Ferrari, il Mulino, Bologna 2008, pp. 111-120).

²² L'attività di bilanciamento tra principi costituzionali, in quanto implica valutazioni di natura discrezionale circa le scelte politico-giuridiche della maggioranza democratica, è di competenza del legislatore. Sulla composizione dei conflitti mediante il meccanismo del bilanciamento dei valori, si vedano gli approfondimenti svolti da I. Massa Pinto, *Costituzione e fraternità. Una teoria della fraternità conflittuale: 'come se' fossimo fratelli*, Jovene, Napoli 2011, pp. 131-198.

²³ Alle corti di giustizia costituzionale spetta il sindacato di controllo sulla ragionevolezza dell'equilibrio disposto dal legislatore, secondo il parametro del "mezzo più mite". Pure la Corte europea dei diritti dell'uomo valuta la legittimità delle restrizioni apportate dagli ordinamenti statali al diritto di libertà religiosa secondo il parametro della misura strettamente necessaria in una società democratica (art. 9 CEDU), salvo restando il margine di apprezzamento riservato ai singoli Stati membri nel dettare l'equilibrio degli interessi coinvolti. Sul ragionamento della Corte, si veda F. Tulkens, *Questioni teoriche e metodologiche sulla natura e l'oggetto delle sentenze della Corte europea dei diritti dell'uomo*, in Aa. Vv., *Rapporto sulla giurisprudenza della Corte europea dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 92-97.

Nei rapporti tra gli Stati e le religioni, peraltro, bisogna considerare l'operatività di principi ulteriori e specifici rispetto a quelli che informano i rapporti tra i diritti individuali e le istanze di rilievo pubblico. Se per questi ultimi vale sicuramente il principio di sussidiarietà, che impone di riconoscere la priorità nell'essere e nell'agire in capo alla persona rispetto al corpo sociale, con il conseguente arretramento dei poteri pubblici dinnanzi alla libertà propria del privato²⁴, per le confessioni religiose si deve ravvisare una sfera ancora più ampia di autonomia, in forza del principio di neutralità dello Stato nell'ambito dell'organizzazione interna dell'ordine spirituale. Il rispetto dell'originarietà delle confessioni religiose di fronte allo Stato implica che non si possa prescindere dalla considerazione delle loro ragioni e delle loro valutazioni nel modo di apprezzare le istanze di identità confessionale. Il giudizio di bilanciamento degli interessi protetti, pertanto, non si può basare esclusivamente sulla gerarchia di valori che ispira l'ordinamento civile, né può attribuire sempre prevalenza al diritto dello Stato.

Dare spazio alle ragioni delle diversità è la condizione imprescindibile per il rispetto del legittimo pluralismo. L'ascolto delle alterità religiose costituisce peraltro il presupposto per avviare un dialogo costruttivo che possa, da un lato, allargare i margini di disponibilità dello Stato ad accogliere le diverse identità confessionali, e che riesca, dall'altro, a raggiungere spazi sempre più ampi nella condivisione dei valori di civiltà e nell'osservanza di regole di convivenza comune. La storia, del resto, dimostra come sia possibile un'evoluzione positiva dell'interazione tra Stati e religioni, nel senso di una migliore comprensione e integrazione reciproca. La compresenza di soggetti diversi non è un ostacolo al vivere insieme, anzi, potrebbe essere uno stimolo di progresso verso la realizzazione di un bene comune in accezione pluralistica, che riesca cioè ad armonizzare le istanze generali della collettività con le istanze particolari delle confessioni religiose.

²⁴ Sull'applicazione del principio di sussidiarietà nel conflitto tra diritti soggettivi ed esigenze di rilievo pubblico, si rinvia a I. Massa Pinto, *Costituzione e fraternità*, cit., pp. 183-189.

Un confronto filosofico su pluralismo e dialogo interreligioso

Gerardo Cunico

1. Oltre l'esclusivismo, tra inclusione e pluralismo

Oggi non si sentirebbe parlare tanto spesso di dialogo fra le religioni, se il Concilio Ecumenico Vaticano II non avesse approvato la dichiarazione *Nostra aetate* (1965), che ha riconosciuto elementi di verità nelle religioni non cristiane, ha espresso rispetto nei loro confronti e non solo ha condannato ogni discriminazione e persecuzione, ma ha invitato i cristiani al dialogo e alla cooperazione con gli aderenti ad altre fedi, in modo da «preservare e far progredire i valori spirituali, morali e socioculturali che si trovano in essi». Con questo documento la Chiesa Cattolica ha riveduto una dottrina e una pratica secolari di chiusura nei confronti di tutte le altre religioni.

Il vescovo africano Cipriano aveva enunciato nel III secolo il principio che al di fuori della chiesa non vi può essere salvezza («extra ecclesiam nulla salus»), principio ripreso in senso più ristretto e teocratico (spinto fino ad esigere l'obbedienza al pontefice romano come dovuta da tutti, anche dai re e dai principi) nella bolla *Unam sanctam* del papa Bonifacio VIII (1302). Tale principio è l'espressione più diretta ed esplicita di una concezione *esclusivistica* del possesso della verità e della relazione tra la propria e le altre fedi religiose, secondo la quale vi è un'unica via (dottrinale e sacramentale) di salvezza, ossia un'unica "vera religione", mentre tutte le altre sono false. Questa visione è stata largamente dominante nel passato ed è tuttora difesa da molti, non solo in ambito cattolico, ma anche in altre comunità cristiane e, in termini e gradi diversi, anche in altre comunità religiose.

Ma esisteva anche una diversa tradizione dottrinale ed ermeneutica che, insieme con una più positiva recezione di motivi della filosofia moderna, ha reso possibile la svolta dialogica anche nella Chiesa Cattolica, la quale negli ultimi cinque decenni, attraverso commissioni e organizzazioni centrali e locali, ha avviato una impressionante attività di studi e di incontri interreligiosi. Per quanto i risultati possano apparire ed anche essere effettivamente scarsi, forse perfino deludenti, tuttavia il dialogo è ancora vivo (malgrado le proclamazioni o gli annunci della sua fine prematura). Anche nelle chiese protestanti e ortodosse è iniziato ed è tuttora in corso un periodo di intensi studi sulla teologia delle religioni e di incontri e confronti interreligiosi.

Sia teologi sia filosofi (nonché studiosi che sono l'uno e l'altro) hanno sviluppato concezioni che, in opposizione alla visione esclusivistica, sono comunemente classificati da una parte come inclusivistiche, dall'altra come pluralistiche. Le differenze effettive, che sono più sottili e sostanziali, dovrebbero essere esaminate più in dettaglio. Tuttavia non si può fare a meno di richiamare il senso generale di questa distinzione.

La concezione *inclusivistica* afferma che la propria via è l'unica interamente adeguata, ma anche le altre contengono in gradi diversi qualche tratto di verità, per cui non sono del tutto false e da rigettare, ma vanno considerate come singoli raggi della stessa luce, e quindi sia rispettate sia invitate a riconoscere la pienezza della verità. Questa è in sostanza, a partire dal Concilio, la posizione ufficiale attuale (espressa in molti documenti) della Chiesa cattolica sulla pluralità religiosa e il dialogo tra le religioni. Posizioni simili sono sostenute in molte enunciazioni di altre denominazioni cristiane, di musulmani ed ebrei non fondamentalisti, di molti "saggi" induisti, buddhisti ecc. Possono essere dette inclusivistiche anche concezioni filosofiche che considerano una religione razionale o universalmente umana come destinata ad essere condivisa o addirittura come sostanzialmente già condivisa da tutti gli uomini.

La visione *pluralistica* ammette (almeno come possibile, se non effettiva) una pluralità di vie religiose di salvezza parimenti valide, sia pure in modi estremamente differenziati e magari da prospettive irriducibili. Poiché questa è la prospettiva relativamente più recente, ma anche più provocatoria per l'autocomprensione di molti credenti, sarà quella su cui mi soffermerò in questo contributo, presentando e discutendo come esempio una voce rappresentativa e critica insieme, legata a una tradizione cristiana confessionale, ma capace di sviluppare un discorso originale entro una cornice teologica che implica un rapporto sia ricettivo che conflittuale con il pensiero filosofico e che, proprio con le sue interne tensioni, permette di suggerire infine l'utilità di un approccio universalistico, sul piano della filosofia della religione, per una chiarificazione di questa problematica¹.

2. Pluralismo cristocentrico

Per mettere a fuoco i punti nodali e problematici connessi con una prospettiva pluralistica delle relazioni tra le religioni, propongo qui un confronto critico con John B. Cobb Jr., teologo metodista americano che segue la metafisica processuale di Whitehead, ma è anche influenzato dalla temperie del post-modernismo. Se infatti questa tematica è trattata prevalentemente (o quasi esclusivamente) da teologi (per lo più cristiani), Cobb è uno dei pochi che, pur sostenendo tesi molto lontane da quelle della filosofia della religione in cui mi riconosco, affronta alcune questioni

¹ Per un quadro un poco più ampio della problematica mi permetto di rinviare al mio libro *Oltre Saturno. Dialoghi per il tempo plurale*, Diabasis, Reggio Emilia 2006, pp. 246-274.

filosoficamente centrali del pluralismo e del dialogo interreligioso e avanza a sostegno delle sue tesi anche argomenti di tipo filosofico (oltre ad altri propriamente teologico-confessionali).

Cobb ha iniziato presto a orientare la sua riflessione sulla fede cristiana in senso pluralistico e cristocentrico insieme, collegando l'apertura di attenzione e ascolto verso le altre tradizioni religiose con la prospettiva universale (di oltrepassamento di ogni preclusione particolare) aperta proprio da Gesù. Già nel suo libro del 1975 *Christ in a Pluralistic Age*, Cobb impernia sulla nozione whiteheadiana di "trasformazione creativa" la sua reinterpretazione del cristianesimo come «un'unità entro la quale i molti centri di senso e di esistenza possono essere apprezzati e incoraggiati» e quindi come «una Via, nel caos del nostro tempo, tale che possiamo camminare insieme con gli altri anziché tentare di passare sopra di loro senza riguardi»; da un lato «Cristo è la Via che non esclude alcuna Via», dall'altro «l'apertura alle altre grandi Vie dell'umanità può condurre ad un approfondimento dell'esistenza cristiana»² e perciò ad una sua trasformazione che la rende adatta a rispondere agli interrogativi, alle sfide e alle crisi del tempo presente³.

In questo libro si trovano già indicate le linee successivamente sviluppate ed esplicitate. Il tema del pluralismo è presentato anzitutto come una sfida e una minaccia di oscuramento per la fede in Cristo, perché questa non solo si vede come «una via in mezzo ad altre vie», ma neppure può più fare a meno di riconoscere alle altre vie (specialmente quelle del lontano Oriente) «una loro propria integrità e proprie impressionanti realizzazioni, [...] capaci di offrire molte cose che i cristiani trovano dolorosamente mancare in se stessi»⁴.

Di fronte a tale sfida Cobb scorge profilarsi diverse linee di risposta che giudica inadeguate o inaccettabili. La prima è quella di considerare Cristo e Buddha (per esempio) come «due nomi per la stessa realtà», che sarebbe quella ritenuta sommamente importante per tutti da tutte le persone religiosamente orientate; il che permetterebbe di sostituire al tradizionale rapporto di ostilità o proselitismo con le altre comunità religiose una relazione di «mutuo rispetto»⁵. Questa risposta ha il difetto di non prendere sul serio le differenze tra le diverse vie, irriducibili a nomi diversi, e quindi, implicitamente, di lasciare queste stesse vie irrelate fra loro e perciò immutate al loro interno. Su questa risposta incombe il rischio di cadere in un «relativismo senza qualificazioni», per il quale tutte le credenze e tutti gli atteggiamenti non solo «sono condizionati storicamente, culturalmente e

² J.B. Cobb Jr., *Christ in a Pluralistic Age*, Westminster Press, Philadelphia 1975, pp. 21s.

³ Ivi, p. 22: «comprendere Cristo come trasformazione creativa illumina anche la trasformazione creativa di Cristo stesso mediante la quale egli risponde ai mutevoli bisogni della storia umana senza cessare di essere l'unico e il medesimo Cristo».

⁴ Ivi, p. 18.

⁵ Ivi, p. 19. Anche se Cobb non lo esplicita, il vocabolario usato sembra riferirsi alle tesi sviluppate da John Hick, per cui si veda G. Cunico, *Oltre Saturno*, cit., pp. 253-258. Per una discussione più ampia e dettagliata rinvio a A.N. Blakeslee, *Accounting for Religious Diversity. John Hick's Pluralistic Hypothesis and John Cobb's Process Pluralism*, McGill University, Montreal 2010.

biograficamente», ma anche «ugualmente veri o desiderabili»⁶. Così da un lato si appiattiscono in una tolleranza indistinta tutte le differenze che pur sono riconosciute, e dall'altro soprattutto si porta a far cadere l'assunto, insito in ogni fede, di credere in qualcosa che è sommamente importante proprio nella sua determinatezza particolare.

Una seconda risposta sarebbe quella di insistere proprio sulle differenze e di lasciar riaffermare le pretese particolari senza aperture alle altre, ovvero di chiudere ciascuna tradizione nella propria presunzione di assolutezza; una reazione che viene respinta proprio per la tendenza all'inclusione e all'universalità inerente alle stesse singole tradizioni:

Se Cristo è sommamente importante per i cristiani e se Buddha è sommamente importante per i buddhisti, e se Cristo e Buddha sono differenti, allora sembra che i cristiani debbano chiudersi al pieno significato della tesi buddhista, e viceversa, e che la spinta verso l'apertura, l'inclusività e l'universalità, che è presente sia in Cristo che in Buddha, debba essere contrastata per amore della tolleranza reciproca. Ma se Cristo diventa un principio di chiusura, esclusività e limitazione, cessa di essere ciò che è sommamente importante per il cristiano e l'espressione appropriata dell'efficacia di Gesù⁷.

Cobb parla poi di altre due risposte, che però sembrano due varianti delle prime due. La terza risposta, che consisterebbe nel rinunciare ai nomi particolari (come Cristo), appare una variante della prima intesa a superare il relativismo puntando su un lessico inclusivo, comune e accettabile per tutti⁸. La quarta, propendente per un «politeismo» inteso come il riconoscimento di una pluralità di centri che rinunci a un unico centro (specifico o generico che sia), sembra un tentativo di mediare tra le prime due, ponendo l'accento sull'irriducibilità e irrinunciabilità delle differenze⁹.

Come accennato, Cobb ravvisa qui la risposta adeguata, dal suo punto di vista cristiano, nell'assunzione di Cristo, proprio in quanto storicamente incarnato, come immagine e realizzazione centrale di quel processo di «trasformazione creativa» che mantiene viva la tensione all'universalità attraverso «la relativizzazione storica di credenze, immagini e pratiche» e l'«apertura a tutte le fedi»¹⁰. Se così egli parla da teologo cristiano impegnato a innestare la prospettiva pluralistica nel suo discorso storico-sistematico, questa impostazione può essere estesa, analogicamente, anche ad altre appartenenze religiose, ossia può essere intesa come una proposta adottabile anche in tradizioni diverse, senza volersi imporre come tale né come tesi filosofica né come assunto di base di un dialogo interreligioso.

⁶ J.B. Cobb Jr., *Christ in a Pluralistic Age*, cit., p. 19.

⁷ *Ibidem*. A dire il vero l'illustrazione delle diverse linee di risposta non è del tutto chiarificante.

⁸ *Ivi*, pp. 19s.

⁹ *Ivi*, pp. 20s.

¹⁰ *Ivi*, p. 21.

3. Oltre il dialogo attraverso il dialogo

Se nell'opera del 1975 il tema del dialogo rimane implicito, esso emerge potentemente, in termini originali e in parte provocatori, nel successivo libro *Beyond Dialogue* del 1982, che illustra specificamente un incontro fruttuoso con il buddhismo¹¹. Anche qui Cobb sostiene che giustamente i cristiani hanno per lo più abbandonato, come retaggio del passato, la presunzione di superiorità e l'intento di conversione rispetto ai non-cristiani. Tuttavia, osserva, se occorre superare definitivamente l'arroganza e l'imperialismo religioso, non è ammissibile ridursi a «vedere Gesù come un salvatore tra gli altri», abbandonare «il significato e la verità universale di Cristo» e rinunciare a proclamare la sua centralità, ritirandosi in uno sterile relativismo¹². Si tratta di aprirsi agli altri, per ascoltarli e imparare da loro, ma senza rinunciare a testimoniare loro quello che noi crediamo sia più importante per tutti. Ecco allora che Cobb propone, come del resto fanno le autorità e le commissioni cattoliche dopo il Concilio Vaticano II, di ricordare il dialogo e la testimonianza:

La testimonianza presuppone che si abbia una verità che meriti di essere condivisa. Il dialogo presuppone che il partner meriti di essere ascoltato e interpellato. Non vi è contraddizione, ma vi sono tensioni¹³.

È in queste tensioni che si può intravedere la linea originale di Cobb. Per lui, infatti, la finalità della testimonianza, che comporta la speranza di cambiare la posizione dell'altro, va riconosciuta per entrambe (cioè tutte) le parti in dialogo, e tale riconoscimento implica non solo la disponibilità a correre il rischio di essere trasformati dal colloquio col partner, ma anche e proprio l'apertura positiva a tale trasformazione.

Il titolo del libro (*Oltre il dialogo*), precisa l'autore, «non intende screditare il dialogo», ma segnala soltanto che «il dialogo che non intenda andare oltre se stesso diventa stagnante», anche se è «solo attraverso il dialogo che si può andare oltre il dialogo»¹⁴. Se questo «oltre» è riassunto dai termini «testimonianza» e «trasformazione» già incontrati, Cobb indica anche altri obiettivi ed esiti possibili e auspicabili del dialogo:

Attraverso il dialogo le persone vengono a comprendersi meglio l'un l'altra e imparano a cooperare meglio. Nel dialogo possono persino imparare, l'una dall'altra, idee e intuizioni capaci di arricchire le loro diverse Vie¹⁵.

¹¹ J.B. Cobb Jr., *Beyond Dialogue. Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*, Fortress Press, Philadelphia 1982; Wipf and Stock Publishers, Eugene OR 1998.

¹² Ivi, pp. vii-viii.

¹³ Ivi, p. viii.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

Fino a che punto possa e anzi auspicabilmente debba giungere questo processo di scambio e apprendimento reciproco, secondo Cobb, è indicato da un passo significativo:

Invece dobbiamo passare attraverso un dialogo nel quale noi udiamo veramente la verità che l'altro ha da insegnarci.

Udire in modo autentico la verità che l'altro ha da insegnarci è essere trasformati da quella verità. Una volta che abbiamo udito la verità dell'islam, la nostra testimonianza cristiana non può rimanere quello che era. [...] Inoltre, solo quei cristiani che siano stati trasformati dall'appropriazione della verità universale trovata in altre Vie religiose possono proclamare la verità universale di Gesù Cristo senza un falso imperialismo. Sarà nel processo di trasformazioni multiple, attraverso e oltre un dialogo multiplo, che il movimento cristiano nella sua globalità acquisterà un'adeguata comprensione della verità universale di Gesù Cristo su un livello nuovo e più credibile¹⁶.

Questa formulazione dell'incisività trasformante del dialogo sembra riecheggiare, in termini più sistematici, un'affermazione di un documento cattolico ufficiale del 1968 che Leonard Swidler, il principale interlocutore di Cobb nel libro *Death or Dialogue?*, ha definito «assolutamente sorprendente per la sua liberalità»¹⁷, perché, partendo dalla premessa che persino «il dialogo dottrinale» dovrebbe essere affrontato con «sincerità coraggiosa», con la massima «libertà e rispetto», vi si giunge ad asserire:

Il dialogo dottrinale richiede anche un certo coraggio, sia per esporre con tutta sincerità la propria posizione, sia anche per riconoscere la verità dove si trovi, anche quando ciò impegna gli interlocutori alla revisione di alcune posizioni dottrinali e pratiche¹⁸.

La trasformazione cui ci si apre nel dialogo non significa dunque l'abbandono della propria fede, ma arricchimento e integrazione, e tuttavia non esclude una radicale messa in questione, almeno della presunzione di esaustività.

¹⁶ Ivi, p. ix.

¹⁷ L. Swidler, *Dialogue on Dialogue*, in J.B. Cobb Jr., M.K. Hellwig, P.F. Knitter, L. Swidler, *Death or Dialogue? From the Age of Monologue to the Age of Dialogue*, SCM Press, London, Trinity Press International, Philadelphia 1990, p. 67.

¹⁸ Segretariato per i non-credenti, *Il dialogo con i non-credenti [Humanae personae dignitatem, 28.08.1968]* § 2 (<http://www.cultura.va/content/cultura/it/archivio/documenti/dialogononcredenti.html>). Swidler cita una traduzione inglese molto più forte (*Humanae personae dignitatem, On Dialogue with Unbelievers*, in A. Flannery (ed.), *Vatican Council II. The Conciliar and Post-Conciliar Documents*, Liturgical Press, Collegeville MN 1975, pp. 1002-1014, p. 1010): «Doctrinal discussion requires recognizing the truth everywhere, even if truth demolishes one so that one is forced to reconsider one's own position, in theory and in practice, at least in part».

4. Il dialogo tra confronto e complementarità

Nel saggio del 1990 *Dialogue*, scritto per il volume “dialogico” a quattro voci *Death or Dialogue?*¹⁹, Cobb approfondisce la sua posizione teorica, sviluppando l’idea fondamentale che il dialogo è un passaggio essenziale della relazione costruttiva fra le posizioni e tradizioni religiose diverse, ma non è l’unico mezzo né può essere fine a se stesso.

Qui Cobb presuppone una nozione di dialogo come forma specifica di comunicazione, quale viene definita più esplicitamente da Leonard Swidler come «comunicazione a due vie tra persone che sostengono vedute significativamente differenti su una certa materia, con il proposito di imparare dall’altra parte ulteriore verità intorno a quella materia»²⁰.

Anzitutto al dialogo Cobb affianca il confronto oppositivo (*confrontation*) come mezzo, da un lato, per ottenere attenzione sulle proprie tesi o posizioni (anche fuori o prima del contesto dialogico), dall’altro per conseguire chiarezza sulle differenze tra le parti (durante il dialogo), o infine per opporsi in maniera decisa e conflittuale a posizioni ritenute inaccettabili²¹.

Inoltre, se dal dialogo e dal confronto emerge per una o tutte le parti l’esigenza di accogliere istanze e proposte altrui o comunque di cambiare o reinterpretare formule o rivedere pratiche tramandate, Cobb osserva che qui deve inserirsi una fase di riflessione e di rielaborazione all’interno di ciascuna comunità o tradizione, distinta dal dialogo e dal confronto.

Viene poi tracciata una sorta di schema generale del procedere del dialogo, dal confronto iniziale (in cui si prende conoscenza delle differenze) al chiarimento delle rispettive posizioni (in cui spesso si riscontra una minore antitetività delle differenze) che porta a un primo livello di comprensione reciproca che può avanzare fino a un’intesa su obiettivi e strategie di azione comune (con un significativo «progresso creativo») o anche mirare ad approfondirsi sul piano delle centrali convinzioni di fede, misurando, attraverso il dialogo e il confronto, la tenuta e la completezza della propria visione, la sua eventuale necessità di essere integrata e trasformata alla luce dei punti di forza delle esperienze e visioni diverse e la compatibilità di queste con la propria.

A questo punto Cobb vede risorgere il pericolo («l’acido corrosivo») del relativismo, che «accetta l’apparenza iniziale che le esigenze dei due gruppi [...] siano essenzialmente incompatibili», cui egli obietta che, se questo «non può essere negato a priori», pure «non è vero sempre»²². Così egli giunge a una prima tesi importante sull’obiettivo finale del dialogo interreligioso come ricerca di una conciliazione delle differenze senza sopprimerle né esasperarle, una tesi che coincide con quello che

¹⁹ J.B. Cobb Jr., *Dialogue*, in J.B. Cobb Jr., M.K. Hellwig, P.F. Knitter, L. Swidler, *Death or Dialogue?*, cit., pp. 1-18.

²⁰ L. Swidler, *Dialogue on Dialogue*, cit., p. 57.

²¹ J.B. Cobb Jr., *Dialogue*, cit., pp. 1s.

²² Ivi, p. 4.

chiama un «assunto cristiano per il dialogo», per cui «quel che è vero in un'altra tradizione non può essere incompatibile con quel che è vero nella propria»²³:

Perciò è un serio errore accettare l'incompatibilità come definitiva in ogni caso dato, senza i più intensi sforzi per trovare un'altra soluzione. L'impulso insito nel dialogo è quello di procedere fino al punto in cui le intenzioni e convinzioni *centrali* di entrambi i partner possano essere affermate senza contraddizione. Questo certamente comporterà molti cambiamenti nelle credenze di entrambi. Nel caso di sistemi completi è molto improbabile che tutto ciò che è detto in uno di essi sia compatibile con tutto ciò che è detto nell'altro. Ma non è altrettanto improbabile che siano compatibili fra loro le intuizioni più profonde di ciascuno di essi²⁴.

Anche qui egli presenta il programma «di andare attraverso il dialogo oltre il dialogo»:

Vale a dire: noi cominciamo con lo sforzo di comprendere. [...] Ma al di là del cogliere accuratamente il pensiero dell'altro vi è la questione di che cosa se ne possa imparare. In alcuni casi si può semplicemente aggiungere una o due credenze al corpo delle opinioni già possedute. Ma tale caso è raro. Normalmente quel che sembra che valga la pena di imparare è una sfida per quel che si credeva finora. [...] L'obiettivo è di trovare come le verità di entrambi possano stare insieme²⁵.

Molto spazio dedica Cobb alla confutazione o relativizzazione di una diversa visione, secondo cui «l'altra tradizione avrebbe a che fare con gli stessi aspetti della realtà della propria», mentre egli sostiene che è importante tenere presente che «le differenti tradizioni religiose hanno di mira in alcuni casi la stessa parte, entità, principio [...], pur apprendendola in modi differenti, mentre in altri casi hanno di mira altre parti o entità»²⁶. Invece, puntando alla «l'identità di vedute sottostante alla diversità delle espressioni», si rischia di ridurre l'esito del dialogo a due sole opzioni: o adattare il messaggio del partner al proprio, o viceversa le proprie credenze a quelle del partner. In entrambi i casi non si prendono sul serio le differenze realmente sussistenti (come quelle, ad esempio, tra il Dio biblico e il Vuoto buddhista): o ci si preclude di imparare qualcosa dall'altro imponendogli un significato estraneo o ci si sbarazza della propria identità²⁷. Sebbene Cobb insista molto su questo punto anche nelle repliche successive, non mi sembra sia riuscito a renderlo convincente, perché di fatto nessuno propone di ignorare le differenze evidenti per assolutizzare le comunanze. Sembra semmai che Cobb abbia ragione a osservare che non è molto sensato esigere di partire dal riconoscimento previo di comunanze che possono emergere eventualmente solo nel corso degli incontri e dei

²³ Ivi, p. 5.

²⁴ Ivi, p. 4.

²⁵ Ivi, p. 5.

²⁶ Ivi, p. 5; J.B. Cobb Jr., *Response II*, ivi, p. 115.

²⁷ J.B. Cobb Jr., *Dialogue*, cit., pp. 5s.

colloqui, anche perché è bene essere aperti al dialogo con tutti i partner disponibili, senza preclusioni e senza esigere precondizioni troppo impegnative.

Anche in questo saggio Cobb riprende quanto aveva già detto sul nesso tra dialogo e testimonianza. Ora aggiunge alcuni rilievi circa l'inevitabilità del momento del confronto (oppositivo) e sottolinea che il «dialogo non è in contraddizione con la persuasione», precisando che l'intento della persuasione in questo ambito non è la «conversione» unilaterale, ma la trasformazione reciproca:

Il dialogo [...] presuppone che nell'altra tradizione vi siano dei valori, che la loro obliterazione sarebbe una perdita piuttosto che un guadagno. Mira a persuadere gli aderenti all'altra tradizione della verità della fede cristiana, più che a farli uscire dalle loro comunità ed entrare nella chiesa cristiana. La trasformazione delle altre tradizioni assurge qui a obiettivo più alto che il loro superamento. [...] nel dialogo, e oltre il dialogo, i cristiani cercano di essere trasformati e di trasformare gli altri mediante la reciproca testimonianza²⁸.

Certamente la cosa più originale del saggio è la seconda parte, in cui viene affrontato di petto il problema delle «pretese esclusive» delle singole tradizioni, e in particolare di quella cristiana, di possedere la verità assoluta, l'unica e definitiva via di salvezza, ovvero di essere depositari dell'unica vera rivelazione divina. Si tratta di pretese che sembrano porre limiti molto stretti ai dialoghi interreligiosi e il cui abbandono sembra pregiudicare l'adesione e la fedeltà alla propria fede, tradizione e comunità.

Cobb inizia notando che «non tutte le pretese di supremazia esclusiva sono intese come affermazioni letterali» e prosegue rimarcando che, anche quando vengano sollevate esplicitamente in senso diretto, quasi mai si riferiscono a superiorità nello stesso campo, sullo stesso tema o aspetto. Nei rari casi in cui le pretese assolute si escludono a vicenda (Cobb fa l'esempio delle convinzioni dei musulmani e degli induisti su ciò che ha somma importanza decisiva), il prosieguo del dialogo presuppone che provvisoriamente si mettano tra parentesi queste convinzioni, che ci si apra teoricamente alla possibilità che l'altra parte abbia delle buone ragioni e la si ascolti per vedere se sia possibile imparare qualcosa dalla sua esperienza. Questo significa certo «rinunciare alle proprie pretese esclusivistiche» come preclusioni del dialogo, non invece rinunciare alle proprie credenze di fondo (senza le quali il dialogo non avrebbe più contenuto), né ai propri intenti di persuasione (che peraltro vengono esposti ai simmetrici intenti degli altri)²⁹.

Questa proposta di soluzione della difficoltà viene illustrata soprattutto in riferimento ai dialoghi dei cristiani con gli induisti e con gli ebrei. Questi casi sono ben differenti fra loro, eppure in entrambi la difficoltà nasce dalla pretesa cristiana dell'unicità della incarnazione di Dio in Gesù Cristo. In prima battuta Cobb ricorre a distinzioni storico-ermeneutiche, rammentando che la tesi «dell'unicità metafisica di Gesù è sorta da asserti dossologici che non avevano di mira una concettualità

²⁸ Ivi, p. 9.

²⁹ Ivi, pp. 10-12.

metafisica» e che persino le formule cristologiche del credo di Calcedonia possono essere interpretate come tentativi di fissare l'unicità della pienezza (in Gesù) di quella presenza di Dio che altrimenti è nota come grazia³⁰. Poi però argomenta che neanche una rigida assunzione dell'unicità dell'incarnazione impedisce il dialogo con gli induisti, perché per costoro l'interesse religioso principale cade su altri punti, come la liberazione dalle illusioni che ci irretiscono, e allora dal confronto e colloquio reciproco entrambe le parti possono imparare qualcosa, dato anche che le rispettive pretese, per quanto esclusive, non possono contraddirsi, vertendo su temi diversi:

Il punto in tutto ciò sta nel dire che nel dialogo con persone di altre tradizioni religiose, se le tradizioni sono sufficientemente differenti, la probabilità di assolute contraddizioni è remota. [...] Non vi è contraddizione tra la pretesa dell'uno che il problema A è risolto da X e la pretesa dell'altro che il problema B è risolto da Y. Entrambe le pretese possono essere del tutto esclusive senza generare conflitti. Le pretese sono complementari piuttosto che contraddittorie³¹.

Rispetto alle credenze ebraiche, prosegue Cobb, vi sarebbe contraddizione assoluta se i cristiani pretendessero che «non possano essere perdonati i peccati a chi non abbia riconosciuto Gesù come salvatore personale», ossia che «Dio ha abolito i patti fatti con Abramo e Mosè»; ma questa pretesa da parte cristiana è stata avanzata solo raramente e comunque è tutt'altro che necessaria³².

Il clou di questo saggio è però il paragrafo finale in cui Cobb mette alla prova la sua prospettiva del dialogo proponendo una interpretazione innovativa e aperta (peraltro già implicita in alcune enunciazioni precedenti) di un testo cristiano centrale «che è stato spesso usato per enfatizzare l'esclusività di Gesù contro tutti gli altri: "Io sono la via, la verità e la vita" (Gv 14,6)»³³. La rilettura parte dal rilievo che a parlare qui non è il Gesù storico, rinvenibile nei Vangeli sinottici, ma «il Gesù di Giovanni», che è «il Gesù della fede, il Gesù dell'immaginazione della chiesa primitiva», quel Gesù che è presentato fin dall'inizio del quarto Vangelo come «l'incarnazione del Verbo», della «Parola che era stata con Dio fin dal principio, la Parola che era Dio»³⁴. Affermare, prosegue Cobb, che «nessuno giunge al Padre se non attraverso quella Parola» incarnata in Gesù «non può significare che la Parola sia presente e attiva *solo* in Gesù», perché nel prologo del Vangelo è detto che in quella Parola originaria ed eterna «vi era la vita» e «anche la vera luce che illumina tutti», ossia ogni uomo che viene nel mondo, fin dal principio³⁵. La pretesa esclusiva di quel detto non invalida né esclude altre verità, di portata scientifica, sapienziale o

³⁰ Ivi, p. 14.

³¹ *Ibidem*.

³² Ivi, p. 15.

³³ Ivi, p. 16.

³⁴ Ivi, p. 17.

³⁵ *Ibidem*.

anche religiosa, ma può completarle additando la loro «fonte più profonda», che è la luce emanante dal Padre di tutti.

Cobb sostiene che questo versetto, quantunque il suo contesto storico originale possa essere stato una polemica antiggiudaica, non può essere usato in senso esclusivistico, perché esso riassume «il cuore della pretesa cristiana», che «non contraddice le affermazioni centrali delle altre tradizioni»³⁶. Il messaggio secondo cui la «pienezza unica» della verità sia data in Cristo «non predetermina quale conoscenza della Parola potrà essere trovata altrove» e può offrire uno spunto di riflessione e uno stimolo al completamento a quelle tradizioni (come quelle induiste e buddhiste) che non condividono in partenza la centralità dei temi cristiani³⁷.

Come si vede bene da questo esempio, Cobb cerca di risolvere il nodo più aggrovigliato della relazione tra le religioni arricchendo la prospettiva pluralistica con elementi di inclusivismo e di complementarietà, in modo da venire incontro anche alle istanze di chi insiste sulle differenze e sulle pretese di unicità esclusiva, che vengono accolte in quanto relativizzate, così come le pretese di assolutezza vengono mantenute in quanto private della loro polemica implicazione di completezza escludente:

Il punto, però, non è se uno sostenga qualche verità come assoluta, ma se supponga di essere in possesso di tutta la verità che merita avere. Molti di coloro che pensano di avere *qualche* verità assoluta, tuttavia, riconoscono che vi è ancora qualcosa di più da imparare. Non sono chiusi alla prospettiva di imparare. [...] Per esempio, si può credere il credo di Calcedonia in senso del tutto assolutistico e tuttavia volere imparare qualcosa di più su Dio, su Gesù Cristo, sull'umanità in generale, sul mondo naturale o su se stessi³⁸.

5. Pluralismo differenziale, oltre l'essenzialismo

In una sua conferenza del 2004 Cobb dice di essere «fortemente legato al pluralismo religioso», se significa che «si dovrebbero rispettare e apprezzare» tutte le tradizioni religiose, «invece di supporre che una è vera e buona e le altre sono false e cattive»³⁹. Egli però si oppone a un'interpretazione del pluralismo secondo cui «le varie tradizioni religiose sarebbero mezzi più o meno ugualmente efficaci di pervenire a un fine comune o di colmare un bisogno comune»; per lui «questa forma di pluralismo non è abbastanza pluralistica»⁴⁰.

In un importante saggio del 1990 egli respinge l'assunto di base che «vi sia un'essenza della religione» come «una caratteristica comune di tutte le "religioni" e

³⁶ Ivi, p. 18.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ J.B. Cobb Jr., *Response I*, ivi, p. 82.

³⁹ J.B. Cobb Jr., *Beyond 'Pluralism'*, testo on-line (<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=3347>) di una conferenza tenuta al Bangor Theological Seminary nel gennaio 2004.

⁴⁰ *Ibidem*.

loro tratto centrale o normativo»⁴¹. Rifiutando ogni «approccio essenzialistico», Cobb si attesta sulla più modesta convinzione che «vi sia una famiglia di tratti o caratteristiche che guida l'uso del termine "religione" per la maggior parte delle persone»⁴². Perciò condivide l'idea di una "somialianza di famiglia" proposta da Hick, benché paia opporsi alla sua versione del pluralismo⁴³. Cobb rileva che non esiste «una cosa come la "religione"» e che esistono «soltanto tradizioni, movimenti, comunità, persone, credenze e pratiche che hanno tratti associati da molti con quel che essi intendono per "religione"»⁴⁴. In questo egli concorda con Panikkar⁴⁵, ma va oltre, perché di regola preferisce parlare di "tradizioni religiose" anziché di "religioni" o di "religione". Qualche volta giunge perfino a negare l'aggettivo "religiose" rispetto a certe tradizioni, a causa del loro essere "religiose" solo «fra molte altre cose»⁴⁶. Per esempio, egli dice, si può definire la religione come «un modo di ordinare la vita intera» oppure come «il modo più fondamentale di essere nel mondo»⁴⁷, ma questo "modo", per determinate società o culture storiche, include anche altre aggregazioni integrative, che non siamo propensi a chiamare "religiose". In ogni caso, qualunque cosa si pensi di simili asserzioni fattuali, il problema filosofico di definire in qualche modo il "religioso" rimane intatto e semmai risulta soltanto spostato.

Cobb propugna «un pluralismo che permetta a ciascuna tradizione religiosa di definire la sua propria natura, i propri propositi e il ruolo degli elementi religiosi che contiene»⁴⁸. È vero che una filosofia della religione deve partire dall'autocomprensione delle persone che si dicono o possono dirsi "religiose" e cercarne una formulazione concettuale in cui tutti possano riconoscersi; tuttavia va pure rilevato che per far questo non può fare a meno di andare al di là del dato empirico e di proporre interpretazioni possibilmente adeguate, che, per essere accettate come universalmente valide, rimangono soggette a una verifica dialogica.

Comunque Cobb non vuole eludere la questione «se tutte le grandi tradizioni abbiano valore e validità grosso modo uguali», ma la riduce alla domanda «se i loro diversi scopi siano realizzati ugualmente bene»⁴⁹. Rifiutando, o meglio ritenendo impossibile qualsiasi criterio di valutazione universalistico, sul piano della forma o del contenuto, egli finisce per riconoscerne uno, apparentemente rispettoso della varietà e relatività, ma di fatto altrettanto connesso a una pretesa di oggettività: riallacciandosi implicitamente alla tradizione pragmatistica, egli imposta una

⁴¹ J.B. Cobb Jr., *Beyond "Pluralism"*, in G. D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered*, Orbis, Maryknoll 1990, p. 81-95, qui 81; ristampato in J.B. Cobb Jr., *Transforming Christianity and the World*, ed. by P.F. Knitter, Orbis, Maryknoll 1999, p. 61-75, qui 62.

⁴² Ivi, 1990, p. 82; 1999, p. 61.

⁴³ Si veda la nota 5.

⁴⁴ J.B. Cobb Jr., *Beyond "Pluralism"*, cit., 1990, p. 83; 1999, p. 63.

⁴⁵ Si veda G. Cunico, *Oltre Saturno*, cit., pp. 258-267, spec. 261 ss.

⁴⁶ J.B. Cobb Jr., *Beyond "Pluralism"*, cit., 1990, p. 84; 1999, p. 64.

⁴⁷ Ivi, 1990, p. 83; 1999, pp. 63s..

⁴⁸ Ivi, 1990, p. 84; 1999, p. 65.

⁴⁹ Ivi, 1990, p. 83; 1999, p. 64.

questione di valore come una questione di successo empirico, fattualmente constatabile.

In un testo più recente Cobb riconosce di valutare personalmente le altre comunità e tradizioni in base al contributo che esse hanno dato o possono dare al compimento della “salvezza”, alla attuazione del “regno di Dio”; sottolinea tuttavia che questo criterio deriva dalla sua fede cristiana in senso confessionale, ossia è inevitabilmente particolare, e che la sua stessa fede però gli impone di accettare «il diritto di altri di operare per obiettivi che sono differenti dai miei, di formulare differenti criteri di che cosa sia desiderabile, e di valutare il cristianesimo ed altre comunità in quei termini»⁵⁰. Altri criteri «condivisibili» non sono ritenuti impossibili, ma poco rilevanti⁵¹.

Ciò di cui Cobb va in cerca è dunque una forma di pluralismo che sfugga sia all'essenzialismo che al relativismo. Per evitare entrambi i pericoli egli fa ricorso all'argomento empirico che «il corso effettivo del dialogo non supporta né l'uno né l'altro», perché «si entra nel dialogo sia come un credente convinto delle pretese di una tradizione religiosa sia come un essere umano aperto alla possibilità che si abbia qualcosa da imparare dai rappresentanti di un'altra tradizione religiosa» o addirittura «che si è aperti a imparare dagli altri proprio *in quanto* credenti, credendo che la pienezza della sapienza vada al di là di quanto già possieda qualsiasi tradizione»⁵². Forse avrebbe dovuto semplicemente rimarcare che il pluralismo e il dialogo non richiedono una comparazione valutativa. Ciò però non decide ancora se il pluralismo conduca al dialogo o se sia il dialogo a presupporre il pluralismo.

Il relativismo è criticato perché concepisce l'innegabile «circolarità tra le credenze e le norme» (per giudicarle) «come un sistema statico, auto-inclusivo»; Cobb concorda sul fatto che non vi sia nessuna posizione neutrale e nessuna norma assolutamente oggettiva e universale, ma argomenta che «il pensiero normativo entro ciascuna tradizione può essere espanso ed esteso attraverso l'apertura al pensiero normativo di altri»⁵³, cioè attraverso il dialogo. Questa espansione dialogica più inclusiva rimane una possibilità legata a condizioni storiche; non raggiunge criteri ultimi e assoluti, ma implica «una norma relativamente oggettiva che può essere astratta da questo processo» nella presente situazione pluralistica e nell'effettiva esperienza del dialogo⁵⁴. Questa norma è in realtà un criterio di giudizio valutativo e consiste nella capacità delle grandi tradizioni religiose di «espandere la loro comprensione della realtà e le sue implicazioni normative», in altri termini in una «disponibilità a dialogare e imparare»⁵⁵ (un criterio che ricorda il consiglio del giudice del *Nathan* di Lessing).

⁵⁰ J.B. Cobb Jr., *Concluding Reflections*, in Id., *Transforming Christianity and the World*, cit., pp. 179-186, qui 182.

⁵¹ Ivi, pp. 182s.

⁵² J.B. Cobb Jr., *Beyond "Pluralism"*, cit., 1990, pp. 85s.; 1999, p. 66.

⁵³ Ivi, 1990, p. 86; 1999, p. 66.

⁵⁴ Ivi, 1990, p. 86; 1999, p. 67.

⁵⁵ Ivi, 1990, pp. 87s.; 1999, p. 68.

Come si vede, Cobb lega insieme pluralismo, relativismo, valutazione e dialogo. È interessato primariamente a mostrare che il «pluralismo radicale [...] non deve necessariamente portare al relativismo, perché la maggior parte delle tradizioni sono aperte all'influsso della verità e della saggezza contenute nelle altre»⁵⁶. L'effettiva apertura al dialogo sarebbe quindi un argomento contro il relativismo; ma a sua volta, circolarmente, il pericolo di un relativismo chiuso potrebbe essere considerato implicitamente come un argomento in favore del dialogo.

Eppure, per mostrare l'atteggiamento intrinsecamente dialogico del cristianesimo, Cobb ripropone la tesi (in accordo con Panikkar e in opposizione a Hick) che «il cristocentrismo fornisce la più profonda e piena ragione per l'apertura agli altri»⁵⁷. Da un lato, seguire «il Gesù storico» significa condividere «la sua speranza nell'avvento del Regno di Dio» che «include l'amore verso gli aderenti ad altre tradizioni religiose» e «l'ascolto di ciò che essi hanno da dire»⁵⁸. Dall'altro lato, la fede in «Cristo, inteso come la realtà divina in quanto incarnata» e la presenza di Cristo nel mondo devono ricordarci la nostra finitudine, spezzare «la nostra tendenza a pensare che le nostre opinioni siano definitive e adeguate» e permetterci di «imparare dagli altri qualunque verità abbiano da offrirci e di integrarla con le intuizioni e la saggezza che abbiamo imparato della nostra eredità cristiana»⁵⁹.

Perciò Cobb afferma che «la fede cristiana» ci offre una «motivazione unica e risorse uniche» per il compito di integrare «la saggezza di tradizioni altrui» nella propria visione; questo significa affermare la «unicità cristiana», ma al tempo stesso anche quella del «confucianismo, buddhismo, induismo, islam ed ebraismo»⁶⁰. Così il suo pluralismo radicale implica l'ammissione che l'unicità di ciascuna tradizione «include una superiorità unica, ossia la capacità di compiere quanto è più importante secondo le proprie norme storiche». Questo sembra non far altro che rendere equivalenti tutte le tradizioni, riportando a quella forma di pluralismo che si voleva criticare e superare. La risposta di Cobb a questa obiezione è un rinnovato ricorso alla «oggettività relativa» della norma già menzionata, consistente nella «capacità di una tradizione, in fedeltà al proprio passato, di essere arricchita e trasformata nella sua interazione con le altre tradizioni»⁶¹. Un argomento circolare che non sembra evitare il paventato relativismo.

Finché Cobb si limita a dire che si può essere aperti agli altri e al dialogo «senza il requisito di un terreno comune o di uno scopo comune» e che non è opportuno esigere dai partner in partenza una formulazione consensuale di tale terreno o scopo⁶², non vi sono problemi particolari. Il problema nasce dal fatto che egli vede le proposte di individuare una «essenza comune» a tutte le religioni come

⁵⁶ Ivi, 1990, p. 88; 1999, p. 68.

⁵⁷ Ivi, 1990, p. 91; 1999, p. 71.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Ivi, 1990, p. 91; 1999, pp. 71s.

⁶⁰ Ivi, 1990, pp. 91s.; 1999, p. 72.

⁶¹ Ivi, 1990, p. 92; 1999, p. 72.

⁶² J.B. Cobb Jr., *Concluding Reflections*, cit., pp. 180s.

tentativi di imporre agli altri un modo di pensare che è altrettanto particolare. Il sospetto è che Cobb si sia fatto un concetto alquanto dogmatico delle enunciazioni della filosofia della religione che egli denuncia come “essenzialismo”. In effetti la proposta di indicare in un problema reale quale la “salvezza” dai mali, e insieme dalla radice di tutti i mali, la matrice di tutti quei complessi di atteggiamenti, credenze, pratiche e regole che (a partire dall’Occidente latino) chiamiamo “religiosi” non può essere intesa come un appiattimento delle differenze e al contempo può essere legittimamente avanzata come un contributo specificamente filosofico per favorire il dialogo interreligioso. Può essere un contributo minimale quanto si vuole, ma non è irrealista e non è neppure l’unico (la filosofia, per esempio, può contribuire a chiarire l’inevitabilità e l’indispensabilità della relazione dialogica tanto per l’esistenza umana in generale quanto per la sua specifica modalità religiosa). Può, fra l’altro, ma anzitutto, aiutare i partner a capire in che senso devono riconoscersi (e rispettarsi) reciprocamente come interlocutori “religiosi” di un colloquio che presuppone una dimensione “religiosa” (altrimenti si potrebbe fare a meno di queste qualifiche e parlare semplicemente di relazioni, conversazioni e cooperazioni inter-umane).

Il rifiuto di Cobb di inserirsi nella discussione sulla “essenza” della religione e addirittura di impiegare il termine generale-collettivo “religione” è inquadrabile nella vicenda della teologia protestante del Novecento, che è segnata dalla vigorosa reazione barthiana alla teologia liberale con la contrapposizione dell’unicità cristiana della rivelazione, della fede e del kerygma a uno sbiadito concetto “universalmente umano”. Questo implicherebbe da un lato il rifiuto di lasciarsi coinvolgere nella riflessione filosofica e dall’altro la sdegnosa chiusura in una cittadella confessionale. Si è visto che Cobb non è affatto disposto a questa seconda conseguenza. È lecito ipotizzare che la sua apertura al pluralismo e al dialogo dipenda anche dalla sua permeabilità agli stimoli della filosofia. La cosa è evidente e riconosciuta rispetto ai concetti decisivi di “sviluppo” e “trasformazione creativa”⁶³. Ma i suoi accenni alla questione ermeneutica lasciano intravedere anche qualche possibilità ulteriore, non ammessa né esplicitata. Ciò traspare dal fatto, altrimenti poco spiegabile a partire dal saggio *Beyond “Pluralism”*, che Cobb ha acconsentito alle “Formule di consenso” esposte al termine del libro *Death or Dialogue?*, nelle quali per ben due volte è accolta la definizione “funzionale” di religione proposta da Leonard Swidler⁶⁴, che si presenta sì in termini quasi incidentali e minimali, ma non per questo meno netti e caratterizzanti: nella tesi 12 si legge che «la funzione della religione/ideologia è quella di fornire una spiegazione del significato ultimo della vita e di come vivere di

⁶³ In questa sede posso e debbo limitarmi a questo, senza analizzare più da vicino il debito rispetto a Whitehead, che dovrebbe essere oggetto di uno studio specifico. Si veda per esempio il testo di Blakeslee citato alla nota 5.

⁶⁴ L. Swidler, *Introduction*, in J.B. Cobb Jr., M.K. Hellwig, P.F. Knitter, L. Swidler, *Death or Dialogue?*, cit., pp. vii-viii.: «Ciò che concepiamo come spiegazione del significato ultimo della vita, e di come vivere di conseguenza, è ciò che chiamiamo religione, ovvero, se tale spiegazione non è basata su una nozione di trascendenza, possiamo chiamarla ideologia».

conseguenza»⁶⁵; la formula è chiarita e ancor meglio specificata nella tesi 7: «non ci è però necessario affermare nulla di più che la comune ricerca umana del significato della vita e di come vivere di conseguenza, ossia [...] la ricerca umana di “salvezza”, di una vita sana, integra»⁶⁶.

Cobb ha sempre respinto tutti i tentativi di definire la “religione” o la “religiosità” e quindi ha criticato (più o meno esplicitamente) anche la filosofia della religione che su tale questione è imperniata, o che comunque non può aggirarla. L’uso di termini generali come questi è inevitabile e richiede, almeno in ambito scientifico e filosofico, un’analisi e un chiarimento dei loro significati, in chiave tanto storica e descrittiva quanto teoretica e normativa. Cercare di formulare perché si distinguano determinati atteggiamenti, credenze e comportamenti come “religiosi” è un compito lecito e a un certo livello doveroso. Questo non significa ritenere che esista una “cosa” che si chiama “religione” e che abbia una “essenza” come un dato naturale oggettivo. Si nominano così esperienze umane personali e comunitarie che dipendono (o almeno possono dipendere) da una struttura di fondo dell’esistenza umana che può essere specificamente distinta e che va individuata attraverso una interpretazione sensata delle sue manifestazioni fenomeniche. Perciò anche i criteri di inclusione/esclusione e di valutazione che ne discendono non sono che proposte di autocomprensione e autochiarificazione riflessiva sorte in contesto ermeneutico e soggette alla discussione ermeneutica. Non possono valere come formulazioni oggettive, dogmatiche e definitive. Valgono solo come tentativi di dare forma a quel livello di domande “ultime” che ci costituiscono come esistenti umani e che hanno una curvatura “religiosa” specifica.

In qualche testo Cobb chiarisce che il suo “pluralismo differenziale” riconosce una pluralità irriducibile di «ultimità» (*ultimates*), ossia di termini ultimi di distinte problematizzazioni filosofiche e religiose, a cui si possono ricondurre le differenze insormontabili fra le diverse tradizioni religiose o almeno le loro famiglie principali⁶⁷. Egli afferma di riconoscere tre siffatte «ultimità» che identifica e descrive ricorrendo a nozioni ed esempi tratti dalla storia della filosofia e delle religioni: si tratta dei concetti di «Dio», di «Essere stesso» (cioè l’*ipsum esse* degli scolastici e dei mistici, apparentato al Brahman induista) e di «totalità delle cose che sono». Ammette che si tratta di entità non del tutto irrelate o separabili fra loro, ma insiste sulla loro reciproca irriducibilità e soprattutto sul fatto che non possono essere ricondotte ad una «ultimità» che stia dietro, sotto o sopra di quelle tre. Ribadisce infine che per lui va ritenuto «imperialismo religioso» non solo considerare tutte le religioni teistiche nonostante i loro termini di riferimento esplicitamente diversi, ma anche pretendere di sapere che sono tutte rivolte a una «realtà ultima» comune.

⁶⁵ J.B. Cobb Jr., M.K. Hellwig, P.F. Knitter, L. Swidler, *Consensus statements*, in *Id.*, *Death or Dialogue?*, cit., pp. 148s. Sul significato di “ideologia” qui sotteso, che non è antitetico a quello di “religione”, si veda il passo citato alla nota precedente.

⁶⁶ *Ivi*, p. 147.

⁶⁷ J.B. Cobb Jr., *Concluding Reflections*, cit., pp. 184-186.

In realtà noi non possiamo sapere (in senso forte) in che cosa consista una "realtà ultima" (o se ve ne sia una sola), ma non abbiamo neppure bisogno di saperlo per intendere come "religioso" un atteggiamento rivolto a una siffatta realtà. Lo stesso Cobb, che pure voleva contestarlo, sembra costretto ad ammetterlo.

Il rischio dell'alterità e la sfida della condivisione. Considerazioni preliminari per un inquadramento

Alberto Pirni

1. La sfida identitaria

Il nostro tempo appare sempre più caratterizzato da un'acuta quanto spesso ineguale consapevolezza della differenza, della diversità, dell'alterità. È questo, indubbiamente, uno degli effetti più rilevanti dei molteplici processi che siamo soliti racchiudere sotto l'etichetta della globalizzazione. La percezione ravvicinata di ciò che – *prima facie* – ci risulta incommensurabilmente distante sotto il profilo etico, culturale e politico produce però anche, contestualmente, la rinnovata conferma del bisogno di definire noi stessi. È sicuramente anche la presenza dell'"altro", che ci è ora divenuto prossimo (innanzitutto fisicamente) a stimolare tale bisogno, ed è in un linguaggio differente da quello che la tradizione ci ha abituati ad usare che a tale bisogno deve essere oggi cercato un riscontro.

A partire dalla convinzione che il rimando alla tradizione non possa esaurire la comprensione della novità e dell'emergenza problematica del contemporaneo – pena il ricadere in quel senso di inadeguatezza che spesso accompagna il nostro pensare ed agire – appare utile tentare una strada che prenda da subito in considerazione la necessità di un approccio interdisciplinare quale primo riscontro alla complessità del presente. Cercando dunque di tenere più sullo sfondo la lezione dei classici e più vicino il contributo delle scienze umane, ci si propone in ciò che segue di tratteggiare i contorni di un tentativo di risemantizzazione di alcuni concetti guida che informano il nostro vivere sociale.

Provando a mettere in atto tale tentativo, il primo e, a mio avviso, principale concetto che deve rientrare in esso è quello di *identità personale*. Conformemente a quanto appena premesso, il concetto di *identità* non sarà qui direttamente impiegato nei significati aristotelici di «unità di materia» e di «unità di sostanza»¹ – anche se resta al fondo del discorso che si andrà sviluppando il rimando all'unità e all'unitarietà, costitutivo di ogni possibile costrutto identitario – né in quello, di

¹ Aristotele, *Metafisica*, tr. it. e cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 217 (Δ, 9, 1018 a 5-7).

derivazione leibniziano-wolffiana – ma che giunge fino a Carnap e a Quine² – di *uguaglianza*, intesa come perfetta sostituibilità di un termine ad un altro all'interno di una qualsiasi proposizione o insieme di fattori, rispetto al permanere immutato del significato complessivo o del risultato finale.

Piuttosto, si intende in questo contesto tenere presente l'accezione di identità che il dibattito filosofico contemporaneo, attraverso sue numerose ed autorevoli voci, ritiene più adeguata per tornare oggi a riflettere sul concetto moderno di *soggetto*, in quanto *conoscente* ed in quanto *agente*. Per altro, rispetto a tale duplice dimensionalità costitutiva, è alla seconda che si dedicherà qui attenzione specifica. Ripercorrere con rapido tratto alcuni dei principali assunti elaborati da due "classici contemporanei" quali Charles Taylor e Paul Ricoeur può certo condurre a meglio precisare il quadro teorico al quale ci si intende preliminarmente richiamare.

L'identità personale, secondo Taylor, coincide con la comprensione ermeneutica di sé che il soggetto elabora nel contesto del proprio agire e che, in linea con il modello gadameriano, implica immediatamente la dimensione linguistica. L'attenzione verso quest'ultima si concentra però eminentemente sul piano etico: il linguaggio dell'auto-comprensione che il sé articola è un linguaggio fondamentalmente valoriale (si tratta appunto di un «*vocabulary of worth*»); il sé giunge a comprendere chi è veramente scoprendo il proprio agire come orientato verso una tra le possibili fonti di bene che la mappa morale della modernità ha articolato³. Si tratta dunque di un linguaggio innanzitutto interiore che, tuttavia, sorge, si nutre e si incrementa anche dalle e nelle concrete occasioni di dialogo tra parlanti. Da questo punto di vista, la costruzione dell'identità implica la presenza della dimensione dialogica e il suo costante esercizio quale fonte prima del costituirsi, ovvero del consolidarsi dell'individualità del sé attraverso un'apparentemente paradossale continua trasformazione⁴.

Tra gli autori contemporanei, com'è noto, è stato innanzitutto Ricoeur a sottolineare il nesso fondativo che lega l'io alla sua espressione narrativa e dialogica. Dialogare (anche ed innanzitutto con noi stessi) è centrale per comprendere la realtà che ci circonda ma, in primo luogo, per comprendere attraverso la narrazione e il dialogo la nostra posizione in essa, divenire consapevoli delle dinamiche di mutamento che, in senso diacronico, ci attraversano e provare ad interpretarle offrendo ragioni e motivazioni del loro prodursi, estendersi – ma anche esaurirsi. La dimensione dialogico-narrativa è insomma essenziale per elaborare quel «racconto di

² Cf. R. Carnap, *La costruzione logica del mondo: pseudoproblemi nella filosofia* (1928), tr. it. e cura di E. Severino, UTET, Torino 1997, spec. § 159; W.W.O. Quine, *Da un punto di vista logico. Saggi logico-filosofici* (1953), tr. it. a cura di P. Valore, Cortina, Milano 2004.

³ Su questo punto è divenuta di preliminare riferimento per l'attuale dibattito l'opera di C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993. Per l'efficacia della sintesi, mi sia consentito il rinvio ad un meno noto testo dello stesso autore: C. Taylor, *La topografia morale del sé* (1988), tr. it. e cura di A. Pirni, ETS, Pisa 2004.

⁴ Per un più dettagliato confronto con la teoria dell'identità elaborata da Taylor mi permetto di rinviare ad A. Pirni, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé, etica e modernità*, Milella, Lecce 2002.

sé» fondamentalmente unitario, irriducibilmente individuale ed intrinsecamente coerente che costituisce la nostra identità⁵. Per altro, la dimensione del dialogo porta con sé una non trascurabile implicazione, maggiormente esplicitata da Taylor e solo successivamente sondata anche da Ricoeur: implica infatti la possibilità – certo pur sempre esposta alla sua negazione – che i dialoganti possano riconoscersi e siano *riconosciuti* in quanto tali, ovvero che siano considerati, tutti, con identico rispetto⁶.

Inquadrato sotto questo profilo, il bisogno di unitarietà dell'io e di integrazioni tra le varie porzioni del proprio racconto identitario risulta necessariamente esposto al confronto – quand'anche non allo scontro – con ciò che esso trova di fronte al suo farsi, ciò che risulta già chiuso, compiuto, già (da altri) determinato, ovvero un'insieme complessivo e, *prima facie*, compatto di concrezioni sociali e culturali che definisce, caratterizza e, appunto, (pre-)determina lo spazio che l'io rinviene dinanzi a sé e alla propria capacità di agire.

2. Alterità vs estraneità?

La sfida dell'identità personale si configura dunque come un processo ermeneutico fondato sull'interazione, costantemente reiterantesi, tra l'io e tutto ciò che, fenomenologicamente, lo circonda, ovvero tra l'io e le infinite forme di *non-io*, le molteplici figure dell'alterità che abitano il nostro stesso spazio e il nostro stesso tempo. Conviene forse partire da qui per approfondire e tentare uno sviluppo ulteriore di quel bisogno di ridefinizione e risemantizzazione del concetto di soggettività individuale dal quale abbiamo preso avvio. Ci si propone, detto altrimenti, di muovere esattamente da ciò che costituisce l'opposto diametrico del concetto di identità personale: quello di *alterità*. Tale punto di partenza persegue l'obiettivo di contribuire ad instillare un'assunzione di consapevolezza che sembra non avere ancora raggiunto l'ampiezza che merita, all'interno del dibattito contemporaneo, nonostante due fondamentali premesse teoriche che quest'ultimo ha decisamente contribuito a fissare.

Come già anticipato nel paragrafo precedente, a partire dal contributo offerto dall'ermeneutica gadameriana, il dibattito contemporaneo ha ormai da alcuni anni compreso l'accresciuta problematicità del concetto di *identità personale* nell'attuale temperie ed ha quindi affinato una lettura più articolata, complessa e sfaccettata del concetto di identità, lontana da facili generalizzazioni e tendente a evidenziarne la

⁵ Il riferimento è qui a P. Ricoeur, *Tempo e racconto* (1983-1985), tr. it. e cura di G. Grampa, Jaca Book, Milano 1986-1988 (3 voll.) e a Id., *Sé come un altro* (1990), tr. it. e cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1993.

⁶ Su questo punto cfr. innanzitutto C. Taylor, *La politica del riconoscimento* (1992), ora in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it. di L. Ceppa e G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano 2005⁶, pp. 9-62; quindi P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi* (2004), tr. it. a cura di F. Polidori, Cortina, Milano 2005. Altro testo imprescindibile rispetto al tema è, come noto, il lavoro di A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento* (1992), tr. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.

costitutiva pluralità ed il carattere di progettualità aperta e strutturalmente indefinita. La tematizzazione del concetto di identità del soggetto agente, che ha subito un'importante impulso a partire dagli sviluppi del dibattito sulla *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*⁷ per trovare nel contesto del confronto tra *liberals* e *communitarians*⁸ il suo alveo più fruttuoso, ha rapidamente esplicitato l'imprescindibile nesso che lega la domanda sul sé alla domanda sulle visioni del bene, ovvero sui modelli di vita (morale) che un determinato contesto spazio-temporale ha elaborato e reso disponibili. Il secondo termine della questione, ovvero le modalità a partire dalle quali articolare concezioni del bene, non ha quindi tardato a chiamare in causa il concetto di "cultura" e le sue implicazioni problematiche.

I coevi e successivi sviluppi del dibattito hanno così legittimato una più ampia apertura interdisciplinare che, accanto ai contributi provenienti dalla psicologia, ha comportato l'intervento di sociologi ed antropologi. Grazie innanzitutto a questi ultimi (alludo qui almeno agli importanti contributi di Clifford Geertz e, in Italia, a quelli di Francesco Remotti⁹) si è così avviata – anche e soprattutto al di fuori dello *specimen* disciplinare antropologico – l'acquisizione di una maggiore consapevolezza delle implicazioni sottese al concetto di cultura, che ha comportato l'abbandono dell'impiego in senso rigidamente monista o riduttivamente monolitico del termine.

In altri termini – e qui la seconda premessa teorica alla quale sopra si faceva riferimento, che una ulteriore fase del dibattito ha fatto propria (alludo almeno a Gerd Baumann, Sheila Benhabib, Zygmund Bauman¹⁰) – si è via via reso evidente e metabolizzato, anche nel campo filosofico, l'assunto che la cultura è innanzitutto un processo mai concluso, un campo di battaglia, una rete di reti di interlocuzione tra soggetti viventi, un'insieme di usi, abitudini, modelli di vita difficilmente descrivibili da un punto di vista esterno e, comunque, mai in via definitiva.

A partire da queste premesse sviluppate dal dibattito contemporaneo, l'assunzione di consapevolezza che si vorrebbe contribuire ad instillare prevede un allargamento del convincimento anti-monadico ed anti-monolitico che coinvolge

⁷ Pur consapevole di una bibliografia amplissima sul tema, mi limito qui a segnalare la prima e indubbiamente più significativa raccolta di testi che riflette i diversi orientamenti di tale prolifico dibattito e le posizioni dei principali suoi animatori: M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Freiburg i.Br. 1972-1974, 2 voll.

⁸ Un ampio inquadramento di tale dibattito, scandito anche attraverso la voce dei suoi più significativi protagonisti è rinvenibile in M.J. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, London, Blackwell 1984; S. Mulhall, A. Swift (eds.), *Liberals and Communitarians*, Oxford, Blackwell 1992; A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992 (2002²).

⁹ C. Geertz, *Interpretazione di culture* (1973), tr. it. di E. Bora e M. Santoro, intr. di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna 1987 (1998²); Id., *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo* (1996), tr. it. di A. Michler e M. Santoro, il Mulino, Bologna 1999 (2007⁵); F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996 (2009⁸).

¹⁰ Cf. G. Baumann, *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni* (1999), tr. it. di U. Livini, il Mulino, Bologna 2003; S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale* (2002), tr. it. di A.R. Dicuozzo, il Mulino, Bologna 2005; Z. Bauman, *Intervista sull'identità* (2003), a cura di B. Vecchi, Laterza, Roma-Bari 2003.

ora, a diverso titolo, sia il concetto di identità, sia quello di cultura; un allargamento che vorrebbe racchiudere in quel convincimento un ulteriore concetto fondamentale rispetto all'ambito problematico identitario, quello, appunto, di alterità.

Anche l'alterità – al pari dell'identità – non è un monolite; questa, in estrema sintesi, la tesi che si vorrebbe sostenere, e che, a partire da quanto sopra rilevato, implica un tentativo di scomposizione, ovvero di ri-fluidificazione e re-inserimento nel processo ermeneutico anche di quel *determinatum* – ovvero tutto ciò che non è, né può essere ricondotto all'io – che necessariamente indirizza e limita l'agire individuale.

La sostenibilità di tale tesi rende per altro necessaria una più ampia riconsiderazione del concetto di alterità. Per avviare un tentativo di riscontro a tale esigenza, si vorrebbero qui rapidamente delineare tre figure idealtipiche di alterità, funzionali a configurare altrettante modalità di relazione con la dimensione identitaria. Per altro, si farà riferimento solo a quella dimensione dell'alterità che possiamo predicare di una persona umana "altra", ovvero non coincidente con quella che si pone in prima persona la domanda "chi sono io?".

Una prima figura è quella che potremmo qualificare dell'*alterità-muro*. È questa la figura di alterità che fenomenologicamente precede ogni altra. In questa dimensione, l'altro è innanzitutto percepito come un limite, uno sbarramento contro il quale cozza ed è costretta ad arrestarsi la nostra volontà e capacità d'azione. Da un punto di vista morale, l'altro risulta ai nostri occhi una zona d'ombra, un enigma, un insieme di pensieri e pre-comprensioni valoriali che, di per sé – e al di là di segni esteriori comunque rivelatori – non si apre a noi, non ci è *prima facie* evidente ed esplicito, bensì, lungo una gamma di ascendente estraneità, ci risulta semplicemente celato, volutamente distante, potenzialmente ostile. In questa prima modalità l'altro diviene l'estraneo, il dissonante, il contrastante: il *determinatum* nel senso sopra chiarito.

La seconda figura è quella dell'*alterità-specchio*. Si entra qui in contatto con un'ulteriore dimensione che coinvolge costitutivamente l'agire quotidiano, ovvero una delle possibili dimensioni in cui si esplica il riconoscimento. L'altro è colui che ci riconosce perché, innanzitutto, siamo simili a lui, e che noi, per lo stesso motivo, riconosciamo immediatamente. Con l'altro condividiamo modelli di vita, comprensioni valoriali di fondo e finalità del vivere insieme. Riconosciamo entrambi come significative certe interpretazioni del nostro passato, possiamo avere in comune forme di vita, lingua e tradizioni. In questa modalità, l'alterità ci appare dunque, *prima facie*, come un altro-me-stesso dal quale posso avere più conferme che smentite di quello che sono e che vorrei essere. È un altro, per così dire, eufonico, consonante, per lo più in sintonia con la mia lunghezza d'onda valoriale¹¹.

¹¹ Per tratteggiare le prime due forme di alterità ho preso spunto dai saggi di F. Cerutti (*Identità e politica*, in Id. (a cura di), *Identità e politica*, Roma-Bari, Laterza 1996; *Identità politiche e conflitti. Definizioni a confronto*, in F. Cerutti, F. D'Andrea (a cura di), *Identità politiche e conflitti. Etnie, nazioni, federazioni*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 13-28) e di B. Henry (*Fra identità politica e individualità*, in F. Cerutti (a cura di), *Identità e politica*, cit., pp. 167-183; *Mito e identità. Contesti di tolleranza*, ETS, Pisa

È per altro possibile distinguere una terza figura di alterità, quella che si vorrebbe qualificare come *alterità-ponte* o *alterità-porta*¹². Il ponte, in primo luogo, allude alla capacità, tipicamente umana, di unire, di congiungere estremi altrimenti discontinui ed incomunicanti, ovvero, metaforicamente, di raggiungere una sintesi, un'intesa tra due o più polarità inizialmente distanti tra loro.

La simbologia sottesa al concetto di porta risulta invece più complessa. Illuminante mi pare al proposito un passo di Simmel:

[La porta] rappresenta in modo decisivo come il separare e il collegare siano soltanto due facce dello stesso e medesimo atto. [...] Per il fatto che la porta pone in un certo modo una cerniera tra lo spazio dell'uomo e tutto ciò che è fuori di esso, essa supera la separazione tra interno ed esterno. [...] È essenziale all'uomo nel senso più profondo porre a se stesso un limite, ma con la libertà di poterlo di nuovo togliere, di potersi porre al di fuori di esso¹³.

Se l'*alterità-ponte* allude dunque alla capacità dell'altro di rendersi *medium unificationis* di estremi tra loro scissi, di creare "connessioni" tra diversità¹⁴, di legare ciò che prima risultava sciolto, l'*alterità-porta* sviluppa questa immagine e ne accentua il senso processuale, volto a riconoscere la costitutiva duplicità e dualità della figura dell'altro che si pone e, non di rado, si impone dinanzi all'io: l'essere al tempo stesso il più sigillato degli scrigni e la più aperta delle valli, totale chiusura e piena apertura, limite e sua esatta negazione, assoluto impedimento ed assoluta possibilità.

Quest'ultima figura dell'alterità consente di tracciare un preliminare bilancio. Tutte e tre le dimensioni implicano la possibilità di una risposta alla questione identitaria, ovvero alla domanda "chi sono io?"; divergono tuttavia profondamente le modalità entro le quali tale risposta si articola. Rispetto alla domanda identitaria avanzata da parte del singolo soggetto agente, mentre la prima figura di alterità legittimerà una modalità di risposta oppositiva o *per contrasto* (da modelli tipo "io non sono l'altro" a "io sono *contro* l'altro"), la seconda proporrà invece una modalità di

2000, spec. pp. 80-85; *The Role of Symbols for European Political Identity. Political Identity as Myth?*, in F. Cerutti, E. Rudolph (eds.), *A Soul for Europe*, Vol. 2: *On the Cultural and Political Identity of the Europeans. An Essay Collection*, Peeters, Louvain 2001, pp. 49-70; *Identities of the West. Reason, Myths, Limit of Tolerance*, in H. Friese (a cura di), *Identities*, Bergahn Books, New York 2002, pp. 77-106). Deve tuttavia essere precisato che sia Cerutti sia Henry attribuiscono le espressioni *muro* e *specchio* al concetto di *identità (politica) di gruppo* e fanno precedere la dimensione dello specchio a quella del muro.

¹² Il riferimento è qui al troppo poco noto saggio estetico di G. Simmel, *Il ponte e la porta*, in Id., *Saggi di estetica* (1957), tr. it. di M. Cacciari e L. Perucchi, a cura M. Cacciari, Liviana, Padova 1970, pp. 3-8, che inserisco in questo contesto a partire dalle riflessioni interpretative proposte da F. D'Andrea, *I problemi culturali dell'interazione. Legame sociale, multiculturalità e globalizzazione*, in F. D'Andrea, A. De Simone, A. Pirni, *L'io ulteriore. Identità, alterità e dialettica del riconoscimento*, Morlacchi, Perugia 2004 (2005²), pp. 39-45 e da A. De Simone, *L'ineffabile chiasmo. Configurazioni di reciprocità attraverso Simmel*, Liguori, Napoli 2007, spec. pp. 127-132.

¹³ G. Simmel, *Il ponte e la porta*, cit., p. 5.

¹⁴ Il riferimento è qui a M. Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture* (2001), tr. it. di M. Aime, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

risposta convergente o *per consonanza* ("io sono *come* l'altro"). Tali modalità, complessivamente intese, appaiono per altro piuttosto prevedibili e risultano dunque, per lo più, statiche o a bassa dinamica di interazione.

Parzialmente differente risulta il discorso che è possibile ricavare dalla terza figura di alterità. Quest'ultima inaugura infatti la possibilità che l'altro, per così dire, "venga a noi", entri con noi all'interno di una forte dinamica di relazioni, il che, come sottolineato, implica innanzitutto l'implementarsi di un'inesauribile dialettica dentro/fuori, apertura/chiusura, ma legittima anche, in senso diacronico, una certa porosità – indeterminabile a priori – di quei confini che egli pone di fronte a noi e che noi erigiamo nei suoi confronti¹⁵. Conseguentemente, la modalità di risposta a quella domanda risulta qui relazionale o *per processo* ("io sono *con* e *attraverso* l'altro"): noi diveniamo consapevoli di chi siamo non solo a partire da noi stessi, da chi non siamo o da come gli altri ci vedono, ma anche a partire da chi incontriamo sulla nostra strada, con chi ci relazioniamo, attraverso quali interlocutori filtra e matura la nostra esperienza di noi stessi, secondo una processualità spazio-temporale che ricorda lo sviluppo della dialettica hegeliana, in base alla quale il momento della sintesi non può mai dirsi sovrapponibile a quello della tesi né avrebbe potuto essere senza quello dell'antitesi.

3. Cosa condividere?

L'identità personale è questione costitutivamente connessa alle molteplici figure dell'*altro* di fronte alle quali si colloca il suo porsi individuale ed il suo svolgersi biografico. Compresa nella sua scaturigine originaria, la dinamica auto-poietica di costruzione del sé, che poteva *prima facie* dirsi questione demandata esclusivamente al singolo, si scopre ora inscindibilmente intrecciata con un'ulteriore dinamica, che si sviluppa invece con e attraverso ogni altro e che lo coinvolge entro un orizzonte di condivisione. Su questo punto bisogna tuttavia essere cauti e comprendere innanzitutto in che termini ed entro che limiti quell'orizzonte si apre di fronte al sé individuale.

Deve in primo luogo essere chiarito che, nell'epoca attuale, nel contesto dell'irrimediabile eclissi di ogni orizzonte metafisico e valoriale unitario che connota la nostra contemporaneità, la nozione di "condivisione" rimanda sempre più all'idea del mettere fuori, dell'esplicitare, ovvero dello spostare qualcosa nella sfera pubblica – intendendo con questo concetto ora, semplicemente, l'intera dimensione esterna

¹⁵ Ho cercato di sviluppare questo spunto in A. Pirni, *Vom Umgekehrten ausgehen: Alterität, Anerkennung und Freiheit*, in B. Henry, A. Pirni (Hrsg.), *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften*, Transcript, Bielefeld 2012, pp. 187-207. Sul tema rimando qui ai lavori di P. Gomasasca, *I confini dell'altro. Etica dello spazio multiculturale*, Vita e Pensiero, Milano 2004; Id., *Meticciato: convivenza o confusione?*, Marcianum Press, Venezia 2009 e di F. Riva, *La rinuncia al sé. Intersoggettività ed etica pubblica*, Ed. Lavoro, Roma 2002; Id., *Il bene e gli altri. Differenza, universale, solidarietà*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

all'io – e allude sempre meno immediatamente al raggiungimento di un accordo su ciò che si è esplicitato o messo in comune; su ciò che riempie quello spazio pubblico. Condividere, insomma, significa sempre più “esternare” e sempre meno “approvare”. Ma se “condividere” significa innanzitutto “mettere in comune”, “immettere nello spazio pubblico” prima che “concordare”, non deve essere dimenticata la possibilità di interpretare quel verbo anche nel senso del “dividere tra più persone senza che ciò che è diviso diminuisca in alcun modo”; non, quindi, “suddividere”, bensì “distribuire conservando”, al fine di agire in conformità di ciò che si è messo in comune ma senza per questo dismettere la responsabilità individuale per ciò che si è fatto.

La prospettiva fin qui tratteggiata ha contribuito ad aprire una delle questioni immediatamente connesse al discorso sulla dimensione comunitaria, ovvero la domanda sul *come condividere* qualcosa tra più esseri dotati sì di ragione ma anche di differenti specificità emotive, etiche, religiose, linguistiche e, non da ultimo, etniche. Si tratta insomma della domanda sulle modalità, variamente ampliate, di porci, rimanere e agire in uno spazio comune e “abitato” anche da altri. Non è tuttavia ancora stata affrontata una seconda questione, non meno fondamentale, relativa al *cosa condividere* e che concerne i possibili contenuti di tale condivisione.

Rispetto a tale questione, sembra fruttuoso proporre un riferimento a Kant e, in particolare, ad una distinzione terminologica che si è soliti far risalire alla Scolastica sei-settecentesca, ma che il filosofo di Königsberg ha avuto il merito di sviluppare in una forma rimasta paradigmatica. Ci si riferisce alla distinzione tra *doveri perfetti* e *doveri imperfetti*, alla quale l'autore accenna nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), per riprenderla nella tarda *Metafisica dei costumi* (1797). In estrema sintesi, mentre il «dovere perfetto» è «quello che esclude ogni eccezione a favore dell'inclinazione»¹⁶, il «dovere imperfetto», per converso sarà quello che contempla tale possibilità. Deve per altro essere ricordato che i «doveri perfetti» rimandano a quella che Kant qualifica come un'«obbligazione stretta», tipica del diritto, ovvero assoluta e incondizionata, mentre i «doveri imperfetti» si attesterebbero su un'«obbligazione larga», nel senso che «nella pratica (nell'osservanza), <lasciano> al libero arbitrio un certo spazio (*latitudo*), vale a dire che non <possono> indicare in modo determinato come e quando si deve agire»¹⁷, prerogativa, quest'ultima, tipica dei «doveri perfetti». Ciò comunque non significa che il «dovere imperfetto» sottintenda il permesso di sottrarsi ad esso – si tratta pur sempre di un «dovere»: esso contiene soltanto il permesso «di limitare la massima di un'azione doverosa con un'altra (per esempio l'amore del prossimo in generale con l'amore per i genitori)»¹⁸,

¹⁶ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), tr. it. e cura di N. Pirillo, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 102.

¹⁷ Ivi, p. 240 (tr. it. modificata).

¹⁸ Ivi. Si è in questa sede tenuta sotto traccia un'ulteriore distinzione, posta da Kant nel medesimo contesto in cui distingue tra «doveri perfetti» e «doveri imperfetti» e che incrocia la precedente: sia i primi sia i secondi devono infatti essere pensati entro un'ulteriore duplice declinazione: «verso se stessi» e «verso gli altri», fatto che sortisce una complessiva quadripartizione dell'insieme dei doveri.

ovvero di rendere possibile contemplare nella condotta di un singolo individuo il rispetto di più massime, di più esigenze morali.

Nella rivisitazione del modello kantiano che qui si propone si cerca di riprodurre il senso di tale distinzione, utilizzando, rispettivamente, i verbi dovere e potere, sia in positivo sia in negativo. Tra i doveri perfetti, si potrà in questo modo distinguere una questione su cosa *dobbiamo* condividere e una su cosa, invece, *non dobbiamo* condividere. In maniera complementare, ripensando invece ai doveri imperfetti, dovrà essere contemplata una questione su cosa *possiamo* condividere e quindi una su cosa *non possiamo* condividere.

Il punto di partenza è, ancora una volta, il sé, ovvero l'identità del soggetto, pensata come costituentesi in senso dialogico e scandita all'interno di una dinamica, costantemente riproponentesi, tra accettazione e rifiuto di ciò che è altro da sé. All'interno di questo orizzonte, allora, rispetto ai cosiddetti «doveri imperfetti», *non possiamo* condividere ciò che è altro da noi e pretende di coinvolgere il *centro* del nostro sé, mentre, per converso, *possiamo* condividere ciò che è altro da noi e giunge a integrare la *periferia* del nostro sé. Al tempo stesso, sul versante dei «doveri perfetti», *non dobbiamo* condividere tutto ciò che offende la dignità (e l'integrità) dell'uomo mentre, per converso, *dobbiamo* condividere tutto ciò che la promuove.

Questa schematica partizione necessita ovviamente di essere accompagnata da alcune precisazioni. Innanzitutto, può essere notato che entrambe le declinazioni in positivo del «dovere di condivisione» si configurano come altrettante forme di *integrazione del sé*, aventi per fine l'arricchimento spirituale e morale del singolo soggetto agente; esse tendono dunque costitutivamente ad innescare una dinamica produttiva, estensiva e protensiva del sé, che stimola al dialogo ed al confronto con l'altro, a partire dalla conservazione di ciò che si è già acquisito ed articolato sul piano della propria identità. In maniera reciproca e contraria, entrambe le declinazioni in negativo si propongono invece di bloccare altrettante forme di *stravolgimento del sé* che, invece di interessarne e stimolarne la componente dialogica, sarebbero finalizzate ad un tentativo, rispettivamente, di sostituzione e di annientamento di ciò che noi siamo e siamo diventati.

Quello appena presentato in forma sintetica costituisce un tentativo puramente fenomenologico, che non pretende, anzi programmaticamente esclude di definire l'aspetto contenutistico della risposta alla domanda sul *cosa condividere*, ma che non per questo rinuncia all'idea di prospettare una cornice di fondo entro la quale comprendere e, di volta in volta, tentare di rispondere ad essa¹⁹. Complessivamente considerata, la dinamica sottesa al concetto di condivisione così sviluppata implica innanzitutto un corposo ed impegnativo esercizio di tolleranza, che si pone e si impone a partire dall'irriducibile diversità con la quale entriamo quotidianamente in contatto. Sotto questo profilo, la domanda sul *cosa condividere*, che

¹⁹ Per una più ampia disamina su questo punto e sulle relative implicazioni mi sia consentito il rinvio ad A. Pirni, *Rethinking Community in the Aftermath of Communitarianism: Outlines of a Phenomenological Path*, in «Ethic@. An International Journal for Moral Philosophy», 2013 (in pubblicazione).

si apre e si amplifica poi in ulteriori quattro domande, soggiace ad una sorta di “imperativo categorico della post-modernità globalizzata”, che forse meglio di altri Clifford Geertz ha saputo sintetizzare in una formula: «dobbiamo imparare a comprendere ciò che non possiamo accettare»²⁰. Dobbiamo cioè partire da un orizzonte di tolleranza globale che implica, innanzitutto, la sospensione o la preliminare messa tra parentesi di ogni nostro giudizio valutativo nei confronti dell’altro e l’apertura di una dimensione che unisce la capacità di attesa alla volontà di ascolto e alla disponibilità a relazionarsi. È in questo quadro che si sviluppa la quadricotomia sopra tratteggiata tra *dovere/non dovere* e *potere/non potere* condividere ciò che l’altro esprime ed incarna e che, al tempo stesso, si apre e trova senso ogni nostro tentativo di risposta all’inesauribile ricerca identitaria che costitutivamente ci appartiene.

Qui il *rischio* sotteso ad ogni posizione dell’alterità con la quale siamo chiamati a confrontarci si rivela per quello che, al fondo, è o dovrebbe essere: l’occasione per interpretare la *sfida* della condivisione e, magari, cercare di vincerla nell’unico modo possibile: insieme. È una sfida che resta al di là di ogni posizione irenistica e al di sopra di ogni, pur legittima, tentazione alla riduzione del conflitto²¹. Le modalità del porsi di quel *rischio* sono certo e per necessità contestuali; le direzioni di interpretazione di esse nella forma di una *sfida* di condivisione non possono però solo essere lasciate alla libera concertazione – non di rado asimmetrica – tra gli attori in campo e appaiono dunque bisognose di una direzionalità normativa condivisa. Se si dovesse stilare un’ipotetica lista dei compiti teorici che il nostro presente non può evitare di assumere su di sé, credo si farebbe fatica ad escludere da essa l’impegno per una costante ridefinizione di tale direzionalità.

²⁰ C. Geertz, *Gli usi della diversità* (1986), tr. it. e cura di G.B. Clemente e A. Perri, in «La società degli individui», III, n. 8, 2000, pp. 71-89, p. 89; succ. ripreso in Id., *Antropologia e filosofia. Frammenti di una biografia intellettuale*, tr. it. di U. Livini, il Mulino, Bologna 2001, pp. 85-106, p. 105.

²¹ Per una più ampia, differenziata ma al fondo “corale” mappatura di tale ambito problematico mi sia ancora consentito rinviare ai saggi raccolti in B. Henry, A. Pirni (Hrsg.), *Der asymmetrische Westen. Zur Pragmatik der Koexistenz pluralistischer Gesellschaften*, cit.

Tra giudizio ed espressione. Per un'a(ntro)pologia della rappresentanza

Giacomo Pezzano

0. Rappresentare la rappresentanza

Non è forse nel torto chi sostiene che tutti i problemi filosofici siano riconducibili a due questioni fondamentali, che già il Platone delle dottrine non scritte ha lasciato in esplicita eredità al pensiero occidentale: il passaggio dallo "zero" all'"uno" (dal nulla all'essere) e quello dall'"uno" al "due" dunque ai "molti" (dall'essere al divenire). Tutto ciò sembra avere una qualche corrispondenza anche nell'ambito della filosofia politica in senso stretto o del politico in quanto tale, perché anche qui i problemi fondamentali sembrano essere due e possedere analoga struttura: il passaggio dallo "stato di natura" allo "stato civile" e quello da uno "stato civile" a un altro (da "stato civile1" a "stato civile2") dunque *agli* altri. È evidente che se l'antichità sembrava più interessata al secondo aspetto, la modernità si presenta come un'assunzione radicale del primo, perché fa della questione della "fondazione" dello "stato civile" la questione politica per eccellenza (*il politico* in quanto tale). È però altrettanto evidente che tale approccio porta a far credere che nel politico sia ogni volta in questione "l'originario", che sia cioè in gioco la "creazione" di un ordine e non piuttosto la sua *trasformazione*, cioè appunto *il passaggio da un ordine a un altro*. Allora, è forse proprio per questo che la categoria moderno-contemporanea per eccellenza della politica, la "rappresentanza", è oggetto da un lato di una celebrazione acritica (*fonda* il politico), dall'altro lato di una demonizzazione altrettanto acritica (*dissolve* il politico): in altri termini, passa in secondo piano il fatto che il vero problema politico (o una delle due sue fondamentali facce) è quello del passaggio non solo e non tanto da un sistema "rappresentativo" (democratico, demagogico, populista, repubblicano ecc. che sia) a uno "non rappresentativo" (aristocratico, tirannico, totalitario, oligarchico ecc. che sia), ma anche e forse soprattutto da *una forma di rappresentanza a un'altra*. Sfugge cioè che sono i modi e le funzioni della "rappresentanza" a dover essere indagati e colti in modo più articolato e sino in fondo critico. Il presente contributo intende proprio muovere in tale direzione, offrendo un primo momento di discussione e di esplicitazione in particolare del nesso – possibile – tra "rappresentanza" ed "espressione".

Il punto di partenza è allora il fatto che tale categoria, prettamente moderna appunto, appare percorsa da un'ambiguità di fondo che si riflette anche nei

numerosi dibattiti contemporanei sulla tensione tra “populismo/demagogia” da un lato e “tecnicismo/burocratismo” dall’altro lato¹: la “rappresentanza” pone – concettualmente e praticamente – il problema della *distanza tra realtà e sua rappresentazione*, ossia – in termini più strettamente politici – del *rapporto tra cittadino e istituzione*, tra *elettore ed eletto*. Spesso si cancella di diritto (teoria politica) e di fatto (pratica politica) questa distanza, il problema del “rapporto”, perché da un lato si considera necessaria una *partecipazione diretta* che annulla però ogni distanza tra “popolo” e “classe dirigente” (ogni politico “professionista” è in quanto tale parte di una “casta”), mentre dall’altro lato si considera necessaria una *conduzione superiore* della “cosa pubblica” che dilata però all’infinito la distanza tra “elettore” ed “eletto” (ogni politico “tecnico” è in quanto tale esente persino dalla “verifica elettorale”). In entrambi i casi scompare ogni forma di reale rappresentanza, di rappresentazione di interessi e bisogni fedele a essi ma capace al contempo di sganciarli dalla loro immediatezza: entra così in crisi (teoricamente e praticamente) l’intero asse della politica moderno-contemporanea (la democrazia parlamentare-repubblicana).

Nella teoria politica in senso stretto, questa cancellazione della distanza e del rapporto trova spesso spazio – da un lato – nella riproposizione di forme di comunitarismo organicista e fusionale, e – dall’altro lato – nella costruzione di strutture di razionalità “formali” e “discorsive” che sembrano fermarsi al mero aspetto “procedurale” delle decisioni e delle azioni politiche. Da un lato scompare la distanza rappresentativa, dall’altro lato essa è pressoché dilatata all’infinito. Per tener vive tanto l’esigenza di non dilatare eccessivamente tale distanza quanto quella di non cancellarla del tutto, prenderemo in esame una critica radicale alla dimensione rappresentativa in quanto tale, che però sembra offrire – forse prendendola alle spalle (“incolandola”)² – anche gli strumenti per ripensarla politicamente senza rinunciarvi.

Tale critica può condensarsi nel carattere “antiraffigurativo” della filosofia deleuziana³, che esprime il rifiuto della funzione critica del giudizio, il rifiuto di quell’“immagine del pensiero” che altro non è se non *la rappresentazione come pensiero*: è

¹ Duplice equivoco composto da due facce di una stessa medaglia, da due momenti in solidarietà antitetico-polare: credere che il rappresentante semplicemente “rappresenti” il rappresentato nel senso che *è come lui* (“ogni nazione ha il governo che si merita”) e credere invece che il primo “sia meglio” del secondo nel senso che *è radicalmente diverso da lui* (“ogni nazione deve avere un governo migliore di quello che merita”).

² «Concepire la storia della filosofia come una specie di inculata o, che poi è lo stesso, di immacolata concezione. Mi immaginavo di arrivare alle spalle di un autore e di fargli fare un figlio, che fosse suo e tuttavia fosse mostruoso. Che fosse davvero suo, era importantissimo, perché occorreva che l’autore dicesse effettivamente tutto ciò che gli facevo dire. Altrettanto necessario era però che il figlio fosse mostruoso, perché occorreva passare attraverso ogni tipo di decentramenti, slittamenti, rotture, emissioni segrete che mi hanno procurato non poco piacere» (G. Deleuze, *Pourparler* (1990), tr. it. di S. Verdicchio, bibliografia di G. Deleuze a cura di F. Polidori, Quodlibet, Macerata 2000, pp. 14s.).

³ Cfr. R. Braidotti, *Trasposizioni. Sull’etica nomade* (2006), tr. it. di D. Attanasio, M. Leonardi, S. Bre, V. Viganò, S. Petrigiani, S. Pellegrini, Luca Sossella, Roma 2008; T. May, *The Moral Theory of Poststructuralism*, Pennsylvania State University Press, University Park Pennsylvania 1995.

in ultima istanza il *rifiuto della rappresentazione*, della struttura del “qualcosa sta per qualcos’altro”. Ma tale struttura è anche quella del “qualcuno sta per qualcun altro”: *il rifiuto della rappresentazione è il rifiuto della rappresentanza*, o così sembrerebbe. Potremmo anche dire, è il rifiuto di una democrazia rappresentativa che si affida al “giudizio degli elettori” per “testare” l’efficacia della propria rappresentanza: ciò, peraltro, trova un ulteriore riscontro nel fatto che quello che “ontologicamente” è il mondo delle «anarchie incoronate» e delle «singolarità» ed “etologicamente” è il «mondo molto selvaggio» dell’univocità dell’essere che introduce «sconvolgenti disordini» nelle «strutture sedentarie della rappresentazione»⁴, “politicamente” è nient’altro che l’anarchia, seppur in una veste tutt’altro che superficialmente individualista⁵. Eppure, c’è qualcosa di ben più profondo in gioco che non una “critica anarchica” alla democrazia o al capitalismo, soprattutto se si considera che l’anarchismo contemporaneo, segnando il passaggio da *anarchismo dei produttori* (l’unico stirneriano “produttore di se stesso”) a un *anarchismo dei consumatori* (gli atomi “soli in massa” e “consumatori – prima di tutto di se stessi – per i fatti propri”)⁶, è spesso un anarco-capitalismo (come si evidenzia chiaramente nella sua matrice libertaria)⁷: a essere allora e ben più radicalmente in gioco è una critica della “rappresentanza” che si spinge ben oltre al dibattito politico sulla “crisi delle istituzioni”, sull’atrofia degli spazi pubblici o sulla distanza tra eletti ed elettori (soprattutto nella nascente Unione Europea) e così via.

“Ben oltre” perché non è una critica della rappresentanza *politica*, ma – a monte – una critica della rappresentanza *in quanto tale*, per così dire, ossia del fatto stesso che sia dato per scontato che pensare, percepire e in generale rapportarsi al mondo significhi *rappresentare, rapportarsi rappresentativamente, porsi con una postura rappresentativa*. Attenzione: non è che tale rapporto vada semplicemente negato, perché non sussiste in alcun modo, il punto è che *la postura rappresentativa*, proprio in quanto “maniera di” pensare, concepire, percepire e così via, non è altro che *una maniera*, ossia *uno dei tanti possibili modi di*. O anche, politicamente: diventa *una delle diverse possibili maniere* di concepire la “scena pubblica”, nel senso che la “rappresentanza” non deve *coincidere con essa*, senza per questo dover per forza smettere di farne parte. Vale a dire che non si può escludere *a priori* (sarebbe

⁴ Cfr. in particolare G. Deleuze, *Differenza e ripetizione* (1968), tr. it. di G. Guglielmi, revisione di G. Antonello e A. M. Morazzoni, Raffaello Cortina, Milano 1997; Id., *Cosa può un corpo? Lezioni su Spinoza* (1978-1981), tr. it. a cura di A. Pardi, Ombre Corte, Verona 2010.

⁵ Cfr. I. Bruer, *Fluchtlinien aufspüren. Die anarchistische Denken des Gilles Deleuze*, in I. Bruer, P. Leusch, D. Mersch, *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*, Rotbuch, Berlin 1996, pp. 61-73; G. Pezzano, *Stirner, Deleuze, Esposito: la maschera del diritto e il vitalismo anarchico*, in «Lessico di Etica pubblica», I, n. 2, 2010, pp. 87-96.

⁶ Cfr. C. Preve, *Dalla Rivoluzione alla Disobbedienza. Note critiche sul nuovo anarchismo post-moderno della classe media globale*, in «Praxis», giugno 2003, n. 32.

⁷ Cfr. p.e. M. N. Rothbard, *Power and Market. Government and the Economy* (1970), Institute for Humane Studies, Menlo Park 1977; Id., *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto* (1973), Collier, New York 1978; R. Nozick, *Anarchia, Stato e utopia. I fondamenti filosofici dello “Stato minimo”* (1974), tr. it. di G. Ferranti, pres. di S. Maffettone, il Saggiatore, Milano 2008.

nuovamente un caso di pre-giudizio in senso deleuziano) che la rappresentanza rivesta un ruolo (anche importante) nella “sfera pubblica” (dando qui per scontata tale formulazione dello spazio politico), a patto però di non pensare che essa da sola sia sufficiente.

Più banalmente, equivarrebbe a dire che – per esempio – gli spazi di “democrazia rappresentativa” devono essere *affiancati* e *integrati* (non tanto superficialmente *sostituiti* come tendono spesso a enfatizzare i sostenitori della democrazia “diretta”) da spazi di “democrazia partecipativa”, perché – deleuzianamente – tanto i primi quanto i secondo farebbero capo a una qualche *tendenza* (o *forza*) che esige espressione ed esige un “sistema di mezzi” per trovare “soddisfazione”. Il che ci dice anche che un’ipotetica situazione di totale democrazia *diretta* significherebbe di fatto *la cancellazione della dimensione della mediazione*, che non solo appare difficile politicamente, non solo è ancor più impossibile dal punto di vista della strutturazione della soggettività o del processo di individuazione, ma è soprattutto *contraria alla natura umana in quanto tale*. È questo, inoltre, a consentire un ripensamento “espressivo” ed “estensivo” della categoria della rappresentanza. Il tentativo di chiarire questo plesso di nessi sarà oggetto delle pagine che seguono.

1. “Ti (rap)presento il rappresentare...”

È ricorrendo a uno schema che si può spiegare in modo forse molto più efficace di qualsivoglia analisi teorica ciò che caratterizza lo “spazio pubblico” moderno in quanto “rappresentativo” rispetto a quello “partecipativo” classico⁸. Il modello (pur solo ideale) della *polis* è quello circolare della città *isonomica* perché il tragitto che ogni cittadino deve compiere per raggiungere il centro (l’*agorà*) è per definizione sempre lo stesso (il raggio), mentre però quello tra i singoli cittadini varia a seconda della lontananza dal centro (“ $a-b < a^1-b^1 < a^2-b^2$ ” ecc.): quest’ultimo rappresenta dunque insieme il luogo di con-vergenza dei singoli cittadini (uguaglianza di accesso alla parola pubblica, alla presa di parola, alla decisione, di fronte alla legge e così via) e quello di di-vergenza, nel senso che non nega la diversità e la differenza tra *politai* e i “gruppi” di riferimento, anzi si propone di renderla possibile proprio offrendosi come “porto franco” e “zona neutra” per l’incontro, il dibattito e la deliberazione [fig. 1]. Invece, lo schema della città moderna potrebbe essere meglio reso con uno schema quadrangolare in cui i rapporti si capovolgono: da un lato la distanza dei singoli “cittadini” dal centro varia (secondo tre principali direttrici), dall’altro lato quella tra gli stessi singoli è sempre identica indipendentemente dalla loro distanza rispetto al centro (“ $a-b = a^1-b^1 = a^2-b^2$ ” ecc.), ossia rispetto al “pubblico” (per questo sono tutti ugualmente “individui” e “privati”) [fig. 2]. Nell’antichità, insomma, l’uguaglianza e lo spazio del riconoscimento erano nel e rispetto al

⁸ Per quanto segue rielaboro F. Farinelli, *Geografia. Un’introduzione ai modelli del mondo*, Einaudi, Torino 2003, pp. 152-171, da cui riprendo anche le figure.

“pubblico”, mentre nella modernità diventano nel e rispetto al “privato”, ma questo significa anche che se nel primo caso il rapporto tra i singoli doveva essere mediato dallo “spazio pubblico” al quale però l’accesso era “diretto”, nel secondo caso gli individui possono rapportarsi “immediatamente” tra di loro (scambiandosi informazioni e – soprattutto – merci e beni: il mercato come luogo dello scambio alla pari, come luogo della trasparenza della relazione) senza dover passare attraverso il “pubblico”, al quale occorrerà però ora accedere “indirettamente” *tramite* la “rappresentanza”. In questo senso, emerge nella modernità con ancora più nettezza il problema della *quadratura del cerchio*, che di fatto è il problema del rapporto tra “privato” e “pubblico”, tra “economico” e “politico”: è cioè il problema dell’“inquadramento” dell’economia (come offrire un “quadro” all’economico che non faccia della non-equidistanza dal centro “pubblico” una sua cancellazione o messa in secondo piano?)⁹ – ma anche, da altro versante, dei meccanismi del governo politico (come non “accerchiare” l’economico nella “cerchia (infinita)” del comune tenendo però vive le istanze di questo?).

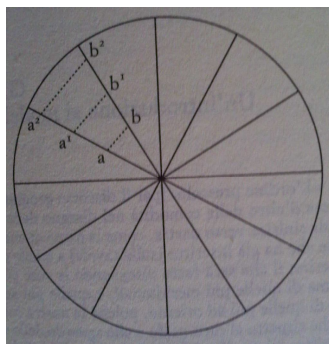


Fig. 1. Città antica

⁹ Si veda su ciò J.-M. Ferry, *La République crépusculaire. Comprendre le projet européen «in sensu cosmopolitico»*, Éd. du Cerf, Paris 2010, dove il termine *ratrapage* pare indicare la necessità di una “cattura” dell’economico da parte del politico, un “riacciuffamento” che ri-prende qualcosa precedentemente sfuggito di mano: quel gesto che “rincorre” qualcosa che è corso via, che “recupera” qualcosa ormai quasi del tutto perduto, che “rimette a fuoco” e dunque “chiarisce con nettezza” (“cattare” un’immagine) i confini di ciò che precedentemente “strabordato”, “sconfinato” e così cancellato precedenti limiti e spazi di percorrenza. Che va “rimesso in quadro”. Correntemente, il *ratrapage* economico indica la “ripresa economica”, la “crescita economica” o il ritorno a essa: si potrebbe allora distinguere una dimensione più strettamente “soggettiva” del *ratrapage* “dell’” economico (l’economico che ritorna sui suoi soliti binari della produzione illimitata ecc., muovendosi dunque sempre al proprio “interno”) da una più propriamente “oggettiva” del *ratrapage* “dell’” economico (l’economico che viene fatto oggetto di qualcosa di “esterno” a esso che ne governa e circoscrive i processi). Dunque *ratrapage* dell’economico *da parte del politico* o anche *nel politico*: un bisogno di “limitare” l’economico in direzione di un suo “(re)inserimento” all’interno del tessuto sociale, culturale e politico (il *re-embedement* di Karl Polanyi); non tanto una (irrealistica) “cancellazione”, quanto un “cancellamento” inteso come costruzione di un “cancello” che limiti e circoscriva, fornendo al contempo uno “spazio di manovra” (un “margine”) e un “valico inoltrepassabile” (un “argine”) – un hegeliano *cantonnement* (cfr. *ivi*, p. 22), ac-cantonamento che mette in un quartiere, dunque “inquadra” (come una fotografia, appunto) e “confina”, “restringe” i confini e lo spettro di possibilità (cfr. anche gli usi di *ratrapage* a p. 53 e di *encadrer* a p. 33).

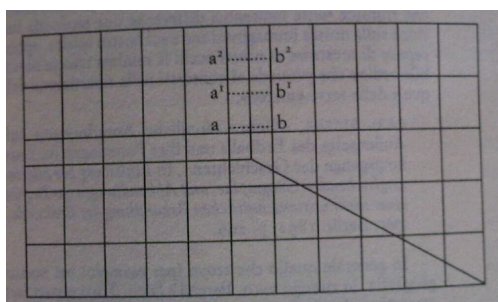


Fig. 2. Città moderna

Tutto ciò trova d'altronde conferma nelle prese di posizione dei più importanti pensatori politici moderni. Infatti, secondo la visione di Constant¹⁰, già *in nuce* contenuta in Hobbes, *libertà e partecipazione non coincidono*, anzi, la specificità moderna sarebbe quella di aver colto o costruito una libertà frutto della *non partecipazione*: è infatti "l'astensione" dal "politico" per occuparsi degli "affari propri" a essere considerata la massima libertà. In tale prospettiva la partecipazione si risolve di fatto in una *libertà dello Stato* che nulla ha a che vedere con la *libertà dei cittadini*, la quale anzi si traduce in una libertà *dallo* stato: qui la distanza – *la rappresentazione-rappresentanza* – è la matrice della libertà, e la politica diventa un'attività a sé, ossia una "professione" che si affianca alle altre con lo scopo specifico di lasciare agli altri la libertà di occuparsi proprio delle altre attività e professioni. In tale contesto, appunto, la rappresentazione-rappresentanza diventa lo strumento giuridico-politico più adatto per rendere possibile la "specializzazione" politica, all'interno di un'ottica di "divisione del lavoro" che richiede di collegare "fittiziamente" (ossia, in maniera artificiale e creativa) la "società civile" e lo "Stato" (il privato con il pubblico, il sociale con il politico ecc.)

Ricalcando in parte l'ormai classica distinzione tra "libertà di" e "libertà da", potremmo anche dire, e sarà il passaggio da Hobbes a Rousseau, che la mancanza di distanza (la partecipazione diretta) è la *libertà come legge*, ossia come partecipazione alla posizione della legge (o libertà strettamente *politica*), mentre la presenza di distanza (la non-partecipazione diretta) è la *libertà dalla legge*, ossia dalla "norma comune" concepita come limitazione degli spazi di manovra dei singoli. Certo, la sovrapposizione è solo parziale, perché è noto che nella visione moderno-liberale la *freedom from* è la preconditione per una *freedom of* concepita – per così dire – in termini di *attiva partecipazione al proprio interesse "privato" e non allo spazio politico "pubblico"* (ossia come libertà *civile*), ma il punto è notare che da un lato la partecipazione diretta è colta come intrinsecamente "(pro)positiva", mentre dall'altro è vista come un vero e proprio "intralcio". Questo peraltro sembra spiegare molto bene anche perché la contemporanea crisi della rappresentanza si

¹⁰ Per le coordinate generali della storia moderna del pensiero politico in merito in particolare al problema della rappresentanza cfr. G. Duso, *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milano 1988; J.-M. Ferry, *La République crépusculaire*, cit., soprattutto pp. 161-234.

traduce di fatto in una crisi del politico *tout-court*: da un lato l'incrinatura del meccanismo della rappresentanza rivelerebbe che lo spazio politico non può in alcun modo essere concepito nei termini di una partecipazione solo indiretta; dall'altro lato l'inefficienza di tale meccanismo stesso mostrerebbe che lo spazio politico è per sua stessa essenza "parassitario" e "anti-libertà". Sembra quasi allora che la (filosofia) politica moderna sia costruita su questa polarità che non può che condurre all'aporia di "partecipazione senza politico" da un lato (la partecipazione *coincide con* il politico) o di "non-partecipazione senza politico" dall'altro lato (la non-partecipazione *apre* lo spazio della libertà in quanto a-politica): *nessuna distanza* da un lato, *troppa distanza* dall'altro lato, di modo che sembra venire meno lo *spazio della relazione e del rapporto* che è lo spazio "di mezzo". Da un lato, *scompare l'altro*; dall'altro lato, *è tutto talmente altro da non lasciare altra scelta che ritornare al solo io*.

Ciò diventa evidente anche solo se guardiamo a Rousseau e Hobbes: il primo, in aperta polemica con il secondo, esclude la rappresentanza-rappresentazione per eliminare del tutto ogni forma di "alterità" e costruire lo spazio comune come un'estensione dell'"autismo originario" dell'Io (il "corpo compatto" della unica volontà generale); il secondo, afferma la rappresentanza-rappresentazione per salvaguardare il rapporto con l'"alterità" tanto da costruire lo spazio comune come un "assoluto altro" (il Leviatano) che deve però di fatto garantire (come espliciterà nettamente Constant) il più ampio movimento agli Io, in ultima istanza *al mio Io*. Detto altrimenti, se affermare la rappresentanza-rappresentazione sembra addirittura un modo per riconoscere il rapporto con l'altro ed evitare la sua totale cancellazione, in quanto essa è *il riconoscimento del fatto che qualcuno/qualcosa "sta in luogo di" o "al posto di" qualcun/qualcos'altro* e la salvaguardia di quella *distanza mediale* che è lo *spazio del rapporto*, essa deve essere adeguatamente "modulata" per evitare il doppio pericolo di "alterazione" del politico (letteralmente, il politico che diventa un assolutamente altro auto-referenziale e totalmente sovrano) e di "egologizzazione" dell'altro (letteralmente, tutto ciò che è altro da me è appunto altro-da-me e può essere concepito solo in funzione del mio Io). In termini più strettamente "politici", è il problema che c'è tra, da un lato, il *rifiuto dell'alterità del politico* (l'assenza dell'istituzione come "terzietà") dunque (anche) del meccanismo delegante e rappresentativo (produttore di *élites* o "caste" parassitarie), che si traduce in quella continua e costante partecipazione diretta totale che pur nascendo per intensificare discussione e decisione "blocca" di fatto ogni forma di deliberazione, e, dall'altro lato, la considerazione del *politico come altro* (l'istituzione come altro-da-me nel duplice senso di "ciò che non mi riguarda" e "ciò che è tale solo in funzione di me") che produce il duplice effetto di rendere "sfera pubblica" e "spazio privato" di fatto tanto indipendenti l'uno dall'altro da perdere ogni forma di comunicazione e di rapporto, con la prima a tradursi nuovamente in *élite* (o "casta" parassitaria) e il secondo in indifferenza e disinteresse per quanto non risponde al *proprio interesse* ("non sono affari miei").

Da una parte "X" non può e non deve "stare in luogo di" "Y", "W", "Z" ecc., tanto che, se così si può dire, "Y", "W", "Z" ecc. *si ritrovano tutti "addensati" nello*

stesso luogo che avrebbe dovuto occupare "X" e lo "intasano" (lo spazio dell'assemblea è riempito da tutti i cittadini e non esistono più "rappresenta(n)ti": la decisione si blocca); dall'altra parte "X" può o deve "stare al posto di" "Y", "W", "Z" ecc., tanto che, se così si può dire, "Y", "W", "Z" ecc. *finiscono con il non ritrovarsi in alcun modo in uno stesso luogo per lasciarlo occupare solo da "X" e sbrigare le proprie faccende* (lo spazio dell'assemblea è frequentato – sempre meno assiduamente – solo da "rappresentanti" svogliati, lontani dai "rappresentati" alle prese con i propri affari e a loro volta per lo più auto-interessati: la decisione perde il suo carattere intersoggettivo). O il "teatro" politico diventa troppo pieno perché tutti sono sul palco, al contempo autori, attori e spettatori, o si svuota perché gli autori si occupano d'altro, gli attori sono stanchi di recitare e gli spettatori si annoiano (del "teatrino" della politica, come si usa ormai dire), fino a che non resta altro che il palco stesso – inesorabilmente e tristemente vuoto.

In entrambe le prospettive, pare dunque scomparire tanto *il rapporto cittadino-istituzione* (coincidono da un lato, si ignorano o si combattono dall'altro) quanto *il rapporto cittadino-cittadino* (non si distinguono tra di loro e rispetto a uno "spazio terzo" da un lato, si ignorano o si combattono dall'altro): scompaiono, per così dire, tanto *il legame politico* quanto *il legame sociale*. Perché è di "mediazione" e di "spazio relazionale" che si nutrono entrambi, tratti che l'istituzione *in quanto funzione* (non in quanto determinata forma-istituita, che sia parlamentare, assembleare, giuridica ecc.) condensa, perché si presenta come quello "spazio terzo" che sorge solo se si riconosce (meglio: *il cui sorgere segna la possibilità di riconoscere*) il "due/secondo" anche solo nella forma del *rapporto-tra due* "uno/primo" che però *non vengono a loro volta ricondotti a un "uno/primo" – "Stato" o "Io"* che sia – e che consente una presa di distanza *rispetto a qualcosa* (dunque "crea" la distanza) e con ciò la tessitura della relazione (è la "funzione-Zero" dell'istituzione).

È esattamente quanto ci troviamo di fronte in Europa e in Italia in particolare, dove – spesso si nota – alla "crisi economica" si somma la "crisi politica": da una parte l'istituzione è destituita del suo significato perché ingiusta e auto-referenziale (al più si nota che è la modalità del suo essere "costituita" ad aver smesso di funzionare e a richiedere una nuova "costituente", capace però di non "ossificarsi" a sua volta mai del tutto); dall'altra parte l'istituzione è destituita del suo significato perché rappresenta un ostacolo allo sviluppo e alla modernizzazione (al più si nota che occorrono istituzioni "invisibili" capaci prima di tutto di *regolarsi*, vale a dire di *regolare il proprio non-interventismo*). Ossia e in senso ampio: "cittadini" (ma di cosa?) VS "istituzione" e "mercanti" (ma in quale spazio?) VS "istituzione". Non a caso l'anarchia è il tratto che pare accomunare le espressioni più estreme dei "cittadini arrabbiati" e dei "capitalisti incalliti", che si ritrovano nel grido "lo Stato è stato!".

Di fronte a un tale scenario, prenderemo ora in esame una prospettiva, quella deleuziana, che da un lato pare radicalizzare il rifiuto del meccanismo della rappresentazione/rappresentanza tanto da spostarlo su un piano più ampiamente *ontologico*, mentre dall'altro lato però radicalizza altrettanto la dimensione della

“mediatezza” sino a inscrivere la natura dell’animale umano. A partire da ciò, cercheremo poi di capire, in senso più squisitamente politico, da un lato cosa va rifiutato e dall’altro lato cosa c’è di “salvabile” o persino necessario nel meccanismo della “rappresentanza”.

2. Nessuno mi può giudicare...

Nella critica deleuziana del giudizio possiamo ritrovare accenti analoghi all’altra grande radicale “critica alla rappresentazione”, quella heideggeriana, per la quale a essere tipicamente moderno (a segnare la nascita della “modernità”) è il *vorstellen* o meglio il *Subjekt* in quanto colui che “pone davanti a sé” (*vor-stellt*, appunto) l’*Objekt* nonché se stesso in quanto “soggetto”, chiamando-lo/si a (cor)rispondere a tale “posizione”, ossia – come esplicherà pienamente Kant¹¹ richiamando Bacone – esponendo entrambi al *giudizio del tribunale della ragione che detta le condizioni e le regole* tanto del domandare quanto del rispondere¹². Saremmo di fronte a un incalzante e costringente “processo” di “imputazione” che delinea un ambito «inquisitorio» tale per cui «l’ente è interrogato riguardo a ciò che è, e perciò “imputato” di questo o di quello: giudicare è accertare la verità di una data imputazione»¹³. Sarebbe presente un tratto intrinsecamente pre-potente in questo “indagare”, perché esso mira a predisporre e a esercitare un potere preliminare, che per Deleuze si traduce nella sottomissione a un «debito infinito» e «impagabile», cioè a un giudizio “senza appello”¹⁴, a un processo affidato di fatto a «una trascendenza infinita»¹⁵, a un ordine e a un’organizzazione sempre troppo “più alta” di quanto sia possibile raggiungere.

Il giudizio detiene un potere di distinzione che opera presupponendo «sempre dei criteri preesistenti che si presentano come dei valori superiori e da sempre dati» e proprio per questo «incapaci di cogliere il nuovo nell’esistente, il delinearli di un differente modo di esistenza»¹⁶, come Deleuze rimarca:

¹¹ Il senso della “rivoluzione copernicana” kantiana, infatti, è come noto quello di affermare che l’oggetto è concepibile e persino percepibile solamente in relazione a un soggetto che *lo rappresenta*, che *se* lo rappresenta perché in ultima istanza *si autorappresenta* (l’*Ich denke* come “appercezione trascendentale” ossia come *auto-rappresentazione originaria*).

¹² Da quest’ottica, l’intera riflessione heideggeriana o perlomeno quella del “secondo” Heidegger, andrebbe riletta come un radicale e problematico corpo a corpo con la questione della “rappresentanza” politica: *solo a partire da qui* può aver senso l’interrogativo circa il rapporto tra *la filosofia di Heidegger* e il nazionalsocialismo (si veda però l’analisi radicale e quasi impietosa di E. Faye, *Heidegger, l’introduzione del nazismo nella filosofia* (2005), tr. it. di L. Profeti, L’Asino d’Oro, Roma 2012).

¹³ G. Chiurazzi, *Teorie del giudizio*, Aracne, Roma 2005, p. 17.

¹⁴ Cfr. G. Deleuze, *Per farla finita con il giudizio*, in Id., *Critica e clinica* (1993), tr. it. di A. Panaro, Raffaello Cortina, Milano 1996, pp. 165s.

¹⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore* (1975), tr. it. di A. Serra, Quodlibet, Macerata 1996, p. 81.

¹⁶ U. Fadini, *Deleuze plurale. Per un pensiero nomade*, Pendragon, Bologna 1998, p. 87.

il giudizio impedisce l'avvento di qualsiasi nuovo modo di esistenza. Questo infatti si crea con le proprie forze che sa captare, e vale per se stesso, nella misura in cui fa esistere la nuova combinazione. Forse è qui il segreto: far esistere, non giudicare. Se giudicare è così disgustoso, non è perché tutto si equivale, ma al contrario perché tutto quel che vale non può farsi e distinguersi se non sfidando il giudizio. [...] Noi non dobbiamo giudicare gli altri esistenti, ma sentire se ci convengono o ci sconvengono, ossia se ci apportano delle forze oppure ci rimandano alle miserie della guerra, alle povertà del sogno, ai rigori dell'organizzazione¹⁷.

Il giudizio "rappresenta" e pre-figura l'esistente dunque non lo lascia esistere, ne pre-giudica le capacità e ne pre-rappresenta l'essenza e lo sviluppo, non comprende ma "moralizza"¹⁸, produce una «concezione giuridica del mondo» secondo la quale vi è la «necessità di una mediazione»¹⁹ per potersi accostare a se stessi – tanto "gnoseologicamente", mediazione rappresentativa "razionale" o "concettuale" ecc., quanto "politicamente", mediazione rappresentativa "repubblicana" o "democratica" ecc. Giudicare è pre-destinare e pre-indirizzare, il "destino" – come Benjamin ricordava – è proprio un giudizio a cui è impossibile sottrarsi, che ha del tutto pre-giudicato l'avvenire ipotecandone la qualità: giudicare è confinare per impedire «di compiere il movimento reale» e di occuparsi di ciò che più riguarda, la propria potenza²⁰. Nel giudizio tutto «viene sempre prima, tutto è già presente, e la legge già nota prima di ciò cui viene applicata»: si apre «il gioco di prestigio dialettico, in cui non si fa altro che ritrovare quel che è dato sin dall'inizio, e in cui da ogni cosa si estrae solo quello che vi è stato messo»²¹. Potremmo dire che da questo punto di vista *il giudizio funziona da "microscopio"* (mira cioè a "controllare" e "verificare" le proprie "ipotesi" per ritrovarle, dal "grande" del Giudizio al "piccolo" dei casi) *e meno da "telescopio"* (non si preoccupa cioè di "estendere" e di "ingrandire" capacità e possibilità, dal loro "piccolo" portandole al "grande" dell'esposizione, come vedremo)²². Per questo «meglio essere uno spazzino che un giudice»²³, cioè bisogna «farla finita con il giudizio»²⁴ e «invece di giudicare, cioè di criticare, è meglio analizzare, descrivere e inventare»²⁵ – soprattutto inventare.

¹⁷ G. Deleuze, *Per farla finita con il giudizio*, cit., p. 176.

¹⁸ Cfr. Id., *Spinoza. Filosofia pratica* (1981), tr. it. di M. Senaldi, Guerini e Associati, Milano 1991, pp. 34-36.

¹⁹ Id., *Prefazione*, in A. Negri, *Spinoza* (1981-1998), prefazioni di G. Deleuze, P. Macherey e A. Matheron, DeriveApprodi, Roma 2006, pp. 6-8: 6.

²⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka*, cit., p. 80.

²¹ G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni* (1964), tr. it. di C. Lusignoli, D. De Agostini, Einaudi, Torino 2001, p. 98.

²² Cfr. *ivi*, pp. 131s.

²³ G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni* (1977), tr. it. di G. Comolli e R. Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 1998, p. 15.

²⁴ Cfr. anche G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani, Capitalismo e schizofrenia II*, tr. it. di G. Passerone, prefazione di M. Carboni, intr. di M. Guareschi, Castelvecchi, Roma 2010, pp. 202-222.

²⁵ L. de Sutter, *Deleuze e la pratica del diritto* (2009), tr. it. di L. Rustighi, post. di S. Chignola, Ombre Corte, Verona 2011, p. 92.

È come se Deleuze sottolineasse che per «debordare la forma del giudizio» occorre «distruggere in primo luogo la fissità temporale della copula, che aggancia il contenuto giudicato a un *momento* del tempo e lo tien fermo come una base rispetto alle sue determinazioni»²⁶, un “momento” che diviene “infinito” dunque eterno, *destino* in senso pieno perché cancella ogni senso immanente al divenire, il divenire in quanto tale. Il giudizio infatti, attraverso «la fissità *temporale* della copula»²⁷, “fissa” ed è vittima delle proprie stesse “fissazioni”, esprime verità “già fatte” e “già dette”, tale che «chi possiede tali verità non ritiene più necessario rimetterle in discussione, anzi, le pone a fondamento di ogni discussione e, mediante esse, crede di poter giudicare e condannare qualsiasi persona o avvenimento»²⁸. Giudicare significa *richten* e *absprechen*: ogni giudizio diventa “catechismo” e “proverbiale”, come nota ancora Hegel, produce verità che rivendicano la pretesa di essere prese per vere «in forza del loro mero carattere affermativo»²⁹. Un giudizio non è un semplice enunciato, bensì un’*asserzione*, ossia un enunciato che asserisce (è la distinzione fregeana tra “–Fx” e “⊢Fx”), ma non in un modo qualsiasi, bensì nella forma della “sintesi” che mira a “mettere assieme”: giudicare è ricondurre la molteplicità all’unità, la differenza all’identità – è prima di tutto fondare unità e identità. Eppure, unendo le critiche al giudizio hegeliana e deleuziana³⁰, il suo tentativo di sintetizzare tramite “separazione” e “divisione” (*krinein*) produce di fatto un sistema di ripartizioni e delimitazioni che distribuisce spazi ben circoscritti, finendo con l’identificare ciò che occupa un posto con il posto stesso che è stato “assegnato” come suo “contrassegno” – rendendolo in ultima istanza “(r)assegnato” perché incapace di fuoriuscire dai confini messi in atto dalla s-/ri-partizione.

²⁶ G. Chiurazzi, *L’esperienza della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2011, p. 46.

²⁷ Ivi, p. 43.

²⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), tr. it. a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2000, p. 133.

²⁹ G. Chiurazzi, *L’esperienza della verità*, cit., p. 44.

³⁰ Tanto vicini da dare entrambi centralità alla *sintesi disgiuntiva*, con la fondamentale differenza che se Hegel accentua la dimensione *esclusiva* della “o” (*aut aut*), Deleuze invece ne celebra quella *inclusiva* (*vel vel*), concepandola di fatto come una “e”: «la Natura come produzione del diverso può essere soltanto una somma infinita, cioè una somma che non totalizza i propri elementi. [...] La Natura non è attributiva, bensì congiuntiva: si esprime nell’“e” e non nell’“è”. Questo e quello: alternanze e intrecci, somiglianze e differenze, attrazioni e distrazioni, sfumature e rudezze. [...] Né identità né contraddizione, bensì somiglianze e differenze, composizioni e scomposizioni [...]. Coordinazioni e disgiunzioni, tale è la Natura delle cose» (G. Deleuze, *Logica del senso* (1969), tr. it. di M. De Stefanis, Feltrinelli, Milano 1975, pp. 234-236; sulla «e creatrice» e il «pensare *con* E, invece di pensare È, di pensare *per* È» cfr. anche G. Deleuze, C. Parnet, *Conversazioni*, cit., pp. 62-64). In tal senso, «mentre l’“oppure” pretende contrassegnare scelte decisive tra termini impermutabili, il “sia” designa il sistema di permutazioni possibili tra differenze che sono sempre lo stesso spostandosi, scivolando» (G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia I* (1972), tr. it. a cura di A. Fontana, Einaudi, Torino 1975, p. 14). Per Deleuze, in ultima istanza, *est* ed *et* vengono a coincidere nell’*e(s)t*, in un peculiare “(è) sia... (è) sia” che afferma “e sia!”: cfr. anche G. Pezzano, *L’antropologia filosofica e le sfide dell’ambientalismo: tra persona e impersonale*, in A. Poli (a cura di), *Il soggetto ecologico nelle filosofie ambientali*, Limina Mentis, Villasanta (VB) 2012, pp. 271-301.

È forse vero che “giudizio” *si dice in molti modi*³¹, ma è altrettanto importante qui evidenziare che giudicare e rappresentare fanno tutt’uno: «noi abbiamo delle rappresentazioni *a priori* proprio «grazie alle quali giudichiamo», e “rappresentazione” significa «sintesi di ciò che si presenta», ossia il fatto che «una diversità è rappresentata, vale a dire posta come racchiusa in una rappresentazione»³². In ogni giudizio (“S è P”) è in atto il tentativo di “attribuire” a un “soggetto” (“Socrate”) un “predicato” (“mortale”) facendo riferimento a un “concetto” *al di sotto del quale* poter far sussumere entrambi (“l’uomo”), vale a dire che entrambi vengono *rappresentati a partire da* qualcosa che li pre-condiziona³³. O, anche, dire “S è P” significa dire “S rappresenta/è rappresentato da P”, dar vita a una sovrapposizione o identificazione: è in questo senso che «il primato dell’identità, comunque sia essa concepita, definisce il mondo della rappresentazione»³⁴.

La rappresentazione è contraddistinta da quattro aspetti principali, che compongono la «quadruplica radice dell’identità e dell’opposizione, dell’analogia e della somiglianza» che si propone di «“salvare” la differenza rappresentandola e di rappresentarla riferendola alle esigenze del concetto in generale» dando vita a una «prova selettiva che deve determinare quali differenze, e come, possono essere iscritte nel concetto in generale»: «l’identità nella forma del concetto *indeterminato*, l’analogia nel rapporto tra concetti *determinabili* ultimi, l’opposizione nel rapporto delle *determinazioni* all’interno del concetto, la somiglianza nell’oggetto *determinato* del concetto stesso»³⁵. È dunque questa la subordinazione alla «quadruplica imposizione della rappresentazione»: *identità nel concetto, opposizione nel predicato, analogia del giudizio e somiglianza nella percezione*, che compongono il mondo della rappresentazione definendone le «quattro dimensioni che lo misurano e lo coordinano» e che «costituiscono le quattro radici del principio di ragione» riflesse rispettivamente nella *ratio cognoscendi*, nella *ratio fiendi*, nella *ratio essendi* e nella *ratio agendi*³⁶. Sono «quattro rami» su cui «la differenza viene posta in croce» tramite una «quadruplica gogna ove può essere pensato come differente ciò che è identico, simile, analogo e opposto, *in*

³¹ Cfr. G. Chiurazzi, *Teorie del giudizio*, cit.

³² G. Deleuze, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà* (1963), tr. it. di M. Cavazza, Cappelli, Bologna 1979, pp. 65-69.

³³ Esiste un «nesso costitutivo tra i concetti di attribuzione (*to attribute*) e di imputazione (*to impute*)», in quanto «attribuire a qualcuno, o a se stesso, qualcosa [...] non è mai indipendente dal giudizio morale che tale attribuzione comporta», e ogni *giustificabile* rimanda a un *giustiziabile* (R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino 2013, pp. 124-126).

³⁴ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 1.

³⁵ Ivi, p. 45.

³⁶ Ivi, p. 337. «L’identità del concetto qualsiasi costituisce la forma dello Stesso nel riconoscimento. La determinazione del concetto implica la comparazione dei predicati possibili con i loro opposti, in una duplice serie regressiva e progressiva, percorsa da una parte dalla rammemorazione e, dall’altra, da un’immaginazione che si prefigge di ritrovare, di ricreare (riproduzione memoriale-immaginativa). L’analogia si fonda sia sui più alti concetti determinabili, sia sui rapporti dei concetti determinati con il loro rispettivo oggetto, e si richiama alla potenza della ripartizione nel giudizio. Quanto all’oggetto del concetto, in sé o in rapporto con altri oggetti, esso rimanda alla somiglianza come requisito di una continuità nella percezione» (ivi, p. 180).

quanto sempre in rapporto a un'identità concepita, a un'analogia giudicata, a un'opposizione immaginata, a una similitudine percepita la differenza diventa oggetto di rappresentazione»³⁷. Il punto è che il mondo della rappresentazione è «convergente, monocentrico», sottopone a un «quadruplico giogo» che pone le istanze «dello Stesso, dell'Opposto, dell'Analogo e del Simile»³⁸, cioè quelle dell'identità o "stessità" che fonda un'«identità suprema» in quanto «ciò che ha, lo è e lo ha in quanto primo» e fonda così «la pretesa di coloro che vengono dopo, di tutti quelli che, nel migliore dei casi, possiederanno in secondo grado»³⁹.

L'istanza «in grado di proporzionare il concetto ai termini o ai soggetti di cui lo si afferma» è il *giudizio*, che svolge in tal senso due funzioni essenziali «e soltanto due: la distribuzione, che assicura con la *spartizione* del concetto, e la gerarchizzazione, che assicura con la *misura* dei soggetti»: se alla prima corrisponde la facoltà del «senso comune», alla seconda quella del «buon senso», che costituiscono «la giusta misura, la "giustizia" come valore del giudizio»⁴⁰. Se il secondo «esprime l'esigenza di un ordine secondo il quale bisogna scegliere una direzione e attenersi a essa» ("prevede" un "senso unico"), il primo rappresenta «un organo, una funzione, una facoltà d'identificazione, che riferisce una diversità qualunque alla forma del Medesimo» ("identifica" un "unico senso")⁴¹. È una distribuzione orientata a

³⁷ Ivi, p. 180.

³⁸ Ivi, pp. 339-341.

³⁹ Ivi, p. 349.

⁴⁰ Ivi, 50.

⁴¹ Id., *Logica del senso*, cit., pp. 73-75. Cfr. anche Id., *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 174-199. Il legame tra giudizio e "senso comune" è pienamente esplicitato dal recupero arendtiano proprio della dimensione politica perché "pubblica" e "condivisa" del modello del giudizio *riflettente* rispetto a quello *determinante* (cfr. l'efficace ricostruzione in F. Sollazzo, *Crisi della facoltà di giudizio e modello democratico*, in "Babelonline/print", n. 3, 2007, pp. 137-154). La prospettiva kantiano-arendtiana è al centro della proposta di un "modello giudiziaria" sostitutivo di quello "giustizialista", concependo un giudizio slegato da principi, che anzi li negherebbe in forza dell'*eccezionale esemplarità* di cui si farebbe portatore: eppure, proprio tale "esemplarità" pare amplificare la forza impositiva del "caso eccezionale", di fatto irripetibile e infinitamente "più alto" di qualsiasi sua "imitazione" o "emulazione" – chi penserebbe per esempio di poter "riprodurre" l'esemplarità "eccellente" dell'Università di Harvard al di fuori del suo contesto? Sulla costruzione del modello "giudizialista" cfr. soprattutto A. Ferrara, *Giustizia e giudizio. Ascesa e prospettive del modello giudiziaria nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2000; Id., *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008; il numero monografico sul tema "Validità esemplare, estetica e politica. Discutendo *La forza dell'esempio* di Alessandro Ferrara" della rivista «Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale», VI, 2009. In altre parole, la "politicizzazione" del giudizio a discapito della sua "estetizzazione" per superare il modello del "giustizialismo politico" sembra tradursi in una concezione ambigualmente giuD/STizialista in cui la dimensione "dal basso" del giudizio (riflettente e non più determinante, "dall'alto") appare comunque volta a un'ascesa verso l'alto che produce una vetta talmente più eterogenea rispetto al "resto del basso" da non poter più nemmeno determinare "verso il basso": come già Kant stesso aveva esplicitato, tanto al giudizio determinante quanto a quello riflettente è comune il fatto di pensare il particolare come incluso in un universale, come orientato all'universale (per quanto "già dato" in un caso, "da dare" in un altro).

definire il dominio del “riconoscimento” e che «procede per determinazioni fisse e proporzionali, assimilabili a “proprietà” o territori limitati nella rappresentazione» in quanto misurati «secondo il loro grado di prossimità o di lontananza rispetto a un principio»⁴². Rappresentare, giudicare fanno tutt’uno con il “categorizzare”: ogni giudizio è “categorico” perché – secondo il significato letterale di *kategorerein* (*kata agourein*) – “chiama a rispondere pubblicamente” proprio mentre “mette sotto accusa” e suggerisce “capi di imputazione” mentre fa scorrere lo sguardo “dall’alto in basso”. “Categorizzare” è “produrre differenze”, pre-incanalandole dunque impedendone l’affermazione: è pro- anzi im-porre una “tassonomia”.

All’interno di questo sistema diventa persino impossibile percepire il mondo senza allo stesso tempo giudicarlo⁴³, ossia sottoporlo a un’operazione selettiva di riduzione preliminare, alla violenza della “mappatura” (di cui l’ultimo esempio è il *mapping* genomico)⁴⁴, attribuirgli una direzione che è “quella giusta”, la “retta via”: il giudizio ha sempre a che fare con il di-ritto, con la “rettitudine” e il “rettilineo” che intendono “raddrizzare” ciò che è “storto” e “curvo”, “rettificare” e così prevenire da ogni possibile de-viazione o dif-ferenza rispetto a ciò che è cor-retto (contenere lo s-viamento e lo smarrimento della “giusta via” da parte del *clinamen*, «elemento differenziale generatore»)⁴⁵. Il massimo che può essere concesso è una “sospensione” del giudizio che però non fa altro che “metterlo tra parentesi”, ossia quasi finge di cancellarlo o di non tenerne conto per poi in realtà proteggerlo e riservargli un posto sicuro, inattaccabile e immediatamente riconoscibile, custodito e segnalato dall’“abbraccio” della parentesi.

Ogni giudizio investe perlomeno un doppio “chi” e un doppio “cosa”: *chi giudica* e *chi viene giudicato*, *cosa viene giudicato* e *in nome di cosa*: c’è sempre una certa “teatralizzazione” in questa “messa in scena” (in questa “rappresentazione”)⁴⁶, tipica di un “giudicare” che fa tutt’uno con “punire”, perché segna una “distinzione” che “relega” e “isola” (il “distintivo” è non a caso l’emblema della polizia). È in questo senso che la “forma giudizio” altro non è che ciò che permette di distinguere ciò che altrimenti è confuso, di operare una *dia-crisis*, un giudizio-che-separa (bene/male, giusto/ingiusto, vero/falso, dentro/fuori, alto/basso ecc. e i loro “rappresentanti”)⁴⁷. Quando anche venisse meno il “giudizio finale” di Dio

⁴² G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 54s.

⁴³ Cfr. G. W. Leibniz, *Discours préliminaire de la conformité de la foy avec la raison* (1710), tr. it. a cura di M. Mugnai, E. Pasini, *Discorso preliminare sulla conformità della fede con la ragione*, in Id., *Scritti filosofici*, UTET, Torino 1967, vol. I, pp. 401-456: 430.

⁴⁴ Cfr. p.e. R. C. Lewontin, *Biologia come ideologia. La dottrina del DNA* (1991), trad. it. di B. Continenza, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

⁴⁵ G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., p. 579.

⁴⁶ Cfr. A. Garapon, *Del giudicare. Saggio sul rituale giudiziario* (1997), tr. it. a cura di D. Bifulco, Cortina, Milano 2007; P. Heritier, *Estetica giuridica*, 2 voll., Giappichelli, Torino 2012.

⁴⁷ In uno dei testi più noti e importanti di Foucault assistiamo a una ripetuta sovrapposizione tra il “punire” (*punir*) e il “giudicare” (*juger*): cfr. M. Foucault, *Sorvegliare e punire. La nascita della prigione* (1975), tr. it. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino 2005. Si veda anche E. De Conciliis, *Il senso del giudizio. Bourdieu, Foucault e la genealogia del diritto*, in «Kainos», n. 9, 2009.

resterebbe sempre intatto quel “giudizio primo” che ha la funzione di *dissuadere preventivamente dai possibili*, anzi l’assenza del primo consente il proliferare delle diverse manifestazioni del secondo⁴⁸. Un giudizio (in questo sempre molto ipo-crita) pre-dica dunque pre-dice, dice “la cosa” proprio in quanto “cosa” prima che essa sia davvero e così facendo ne pre-giudica le possibilità, ossia le pre-clude il suo sviluppo rinchiudendolo appunto nell’essere “cosa” in generale e quel “qual-”cosa in particolare: se «i concetti elementari della rappresentazione sono le categorie definite come condizioni dell’esperienza possibile», esse risultano «troppo generali, troppo larghe per il reale», come a dire che «la rete è così allentata che persino i più grossi pesci riescono a sfuggire»⁴⁹. Ogni ingresso in un “campo giuridico” segna l’ingresso in un’uni-forme, nella “forma universalizzante” del giudizio, che in-forma di sé perché trasforma “ciò che si fa regolarmente” in “ciò che è di regola fare”⁵⁰: il giudizio dice “sì/no”, dice “(co)sì!”, ha sempre a che fare con la *rappresentazione* di un “così” (“così è”, “così si fa”, “così si deve”, “così sarà” ecc.)⁵¹. Ogni giudizio *determina* e in tal senso esclude, e la verità che organizza nega, «seppur con discutibile diritto», ciò che non è stato in grado di plasmare: «il giudizio, che qualcosa è così, respinge potenzialmente che la relazione del suo soggetto e del suo predicato sia diversa da quella espressa nel giudizio»⁵².

Rappresentare significa “fare con-vergere” verso uno stesso mondo, direzione od oggetto, è in ultima istanza “rin-chiudere” e “co-stringere” «in un’identità preliminare» che non ha «che un solo centro, una prospettiva unica e sfuggente [...] un centro unico che raccoglie e rappresenta tutti gli altri, come un’unità di serie che ordina e organizza una volta per tutte i termini e i loro rapporti» perché risponde alla «forma d’identità, che costituisce ora l’in-sé del rappresentato (A è A), ora il per-sé del rappresentante (Io = Io)»: *re-* in *re-praesentatio* richiama «la forma concettuale dell’identico che si subordina le differenze» de-limitandole – il

⁴⁸ Cfr. P. Virilio, *Il giudizio primo* (1972), tr. it. a cura di V. Cuomo, in «Kainos», n. 9, 2009.

⁴⁹ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., p. 93.

⁵⁰ Cfr. P. Bordieu, *I giuristi, custodi dell’ipocrisia collettiva*, tr. it. a cura di G. Brindisi, in «Kainos», n. 9, 2009.

⁵¹ Manifestando una «*attitudine censorea*» o «inclinazione sia ad approvare che a disapprovare, a dire “è così” o “non è così”» (H.-G. Moeller, *La filosofia del Daodejing* (2006), tr. it. di M. Biondi, Einaudi, Torino 2007, p. 149) alla quale possono opporsi un «oculato contenimento del giudizio» e una «accettazione del cambiamento» che «esclude ogni parzialità», facendo risultare «impossibile affermare cosa sia buono e cosa sia cattivo» o – in termini anche più strettamente deleuziani (che *distingue* notoriamente l’opposizione “Bene/Male” da quella “buono/cattivo”) – riconoscendo «l’estraneità delle nozioni di bene e di male» rispetto alla distinzione-differenziazione (ivi, pp. 110s.). D’altronde, sempre rivolgendoci al pensiero cinese, è la stessa natura umana a includere «la capacità di “operare delle distinzioni”» (A. Cheng, *Storia del pensiero cinese. I. Dalle origini allo “studio del Mistero”* (1997), tr. it. di A. Crisma, Einaudi, Torino 2000, p. 219), la capacità di “separare” e “ripartire”, “tagliare” e “sezionare” (*fen*), «dividere, demarcare, tracciare linee di pertinenza fra simile e dissimile» (ivi, p. 225), di produrre quindi la *legge* (*fa*) intesa come «norma cui riferirsi o modello cui conformarsi» (ivi, p. 237). Solo chi può *normare* produce qualcosa di *normale*.

⁵² T. W. Adorno, *Dialettica negativa* (1973), tr. it. di P. Lauro, a cura di S. Petrucciani, Einaudi, Torino 2004, p. 20.

che comporta sul piano "politico" l'esigenza di «conservare, prolungare un ordine costituito nella storia» o «istituire un ordine storico che sollecita già nel mondo le forme della propria rappresentazione»⁵³. Ciò evidenzia che il *logos* "apofantico", di cui il giudizio non è tanto "organo" a disposizione quanto produttore, *costruisce distinguendo* (come, nuovamente, anche Heidegger aveva indicato)⁵⁴ l'opposizione vero/falso (con ciò che ne consegue) – ossia *costruisce la distinzione: giudica* –, e lo fa *mettendo in competizione* un insieme di "pretendenti", delineando un "agone" di "giudiziabili" (il doppio "chi" e il doppio "cosa" sopra richiamati: *chi può giudicare ed essere giudicato, cosa può essere giudicato e in nome di cosa può esserlo*) che opererà una sorta di "partizione originaria" (*Ut-teil*) che opporrà "superiori" a "inferiori", "inclusi" a "esclusi" ecc., in senso certo "teor(et)ico" ma non solo. Che, cioè e da versante più "sociologico", riproporrà e insieme contribuirà a costruire (si potrebbe dire a pieno titolo *rappresenterà*) dei "reali" (in senso quasi marxiano potremmo dire) rapporti di potere, delle concrete relazioni sociali.

Proprio in questo senso per Deleuze il sistema rappresentativo è animato da una «volontà di selezionare, di scegliere» che mira a «selezionare stirpi: distinguere pretendenti, distinguere il puro dall'impuro, l'autentico dall'inautentico [...], il vero pretendente da quelli falsi» (il presentabile dall'"impresentabile" dunque "irrepresentabile") instaurando una «dialettica dei rivali o dei pretendenti» che ha bisogno di «erigere un modello in base al quale i diversi pretendenti possano essere giudicati», cioè di rintracciare quel «criterio selettivo» che delinea il grado di «partecipazione elettiva» – che distingue tra «l'impartecipabile, il partecipato, il partecipante» e che in ultima istanza *giudichi i pretendenti e commisuri le loro pretese*⁵⁵. Viene così fondato un sistema in cui tanto "ontologicamente" quanto "politicamente" si può "partecipare" solo *nella misura in cui* si cor-risponde alla Misura Superiore e di per sé in-commensurabile, ossia solo se si possiede quel *quid* che consente la partecipazione, *nel cui nome* poter rivendicare e pretendere di "prendere parte a" o "essere parte di". Tradotto nei termini della politica moderna, potremmo forse dire che questo sistema "giuridico-rappresentativo" produce a partire dalla *rappresentanza* la distinzione tra *rappresentante* e *rappresentato*, nel senso che fa della *rappresentazione/rappresentatività* il cardine della vita associata, intendendolo però non – come vedremo – nel senso "orizzontale" del "per esprimermi passo tramite qualcuno/qualcosa", ma in quello "verticale" del "senza rappresentatività non sono". Meglio ancora: fa sì che si possa accedere alla "rappresentanza" solamente se *ci si può rappresentare* in un insieme di "qualità" o "caratteristiche" ("maschio libero" prima, "cittadino borghese" poi, "consumatore attivo" oggi; o

⁵³ G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit., pp. 73-80.

⁵⁴ Cfr. p.e. M. Heidegger, *Domande fondamentali della filosofia. Selezione di "problemi" della "logica"* (1937-1938), tr. it. di U. M. Ugazio, Mursia, Milano 1988; Id., *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo, finitezza, solitudine* (1929-1930), tr. it. di P. Coriando, a cura di C. Angelino, il Melangolo, Genova 1992.

⁵⁵ Cfr. G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., pp. 223-234.

anche, da altra prospettiva, l'appartenenza alla *polis* prima, allo Stato poi, al libero mercato oggi), ossia di fatto se *si è già pre-rappresentati da esse* dunque *le si pre-rappresenta*.

Il punto – per Deleuze – è che non è tanto qualcuna di queste determinazioni a dover essere “rovesciate”, quanto piuttosto l'intero edificio giuridico-rappresentativo, il giudizio-rappresentazione in quanto tale, quel «campo della rappresentazione» in cui si costruisce una gerarchia tale per cui «la rappresentazione percorre e copre tutto il campo che va dai generi più alti alle specie più piccole» o addirittura la si rende «*infinita*» per «fare conquistare a essa l'infinitamente grande come l'infinitamente piccolo, aprendola sull'Essere al di là dei generi più grandi e sul singolare al di qua delle specie più piccole»: “rappresentare” significa così cercare di soddisfare «la duplice esigenza del Medesimo e del Simile», avere di mira «la selezione dei pretendenti, l'esclusione dell'eccentrico e del divergente, in nome di una finalità superiore, di una realtà essenziale o, anche, di una senso della storia»⁵⁶.

«Si tratta di un riorientamento di tutto il pensiero e di tutto ciò che significa pensare: *non vi è più profondità né altezza*»⁵⁷: si tratta allora invece di riconoscere che «non c'è punto di vista privilegiato più di quanto non ci sia oggetto comune a tutti i punti di vista» e che «nessuna gerarchia è possibile: né secondo, né terzo...», ossia che «non c'è più alcuna selezione possibile» e che diventano impossibili, nel «mondo delle distribuzioni nomadi e delle anarchie incoronate», tanto «l'ordine delle partecipazioni», quanto «la fissità della distribuzione» e «la determinazione della gerarchia»⁵⁸. Non c'è un “primo”, “secondo”, “terzo” e così via perché manca quell’“in primo grado” rappresentato dal fondamento *inconcussum* che apre la “gradazione” e di una “classificazione”, del “secondo grado” o “terzo grado”, che non a caso corrispondono ai “livelli” del giudizio anche da un punto di vista giuridico o alla “predica” del “moralizzatore” che “censura” atteggiamenti e comportamenti (“mi ha fatto il terzo grado”).

Non è questa la sede per approfondire in che senso per Deleuze tale prospettiva non si risolva tanto nella non-selettività/gerarchizzazione o nel semplice caos, cioè nel “relativismo” per come è comunemente inteso, quanto piuttosto nella selettività/gerarchizzazione legata alla *capacità di produrre effetti o di esprimere* (di “creare”)⁵⁹. È qui sufficiente infatti tenere presente che viene rifiutata la prospettiva

⁵⁶ Ivi, pp. 228s.

⁵⁷ Ivi, p. 118.

⁵⁸ Ivi, p. 231.

⁵⁹ Nonché, da altro versante, alla sostituzione del giudizio con la *giurisprudenza*, per la quale «si moltiplicheranno i principi, se ne tirerà sempre fuori uno dalla manica, e con questo accorgimento se ne cambierà l'uso. Non si domanderà più quale oggetto dato corrisponda a tale principio luminoso, ma quale principio nascosto corrisponda a tale oggetto, cioè a questo o a quel “caso irrisolto”» (Id., *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), tr. it. a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, p. 112; ma cfr. più analiticamente L. de Sutter, *Deleuze e la pratica del diritto*, cit.). Più in generale, per Deleuze occorre sostituire la *morale* con l'*etica* mettendo al centro la categoria di *modo (di vita)*; potremmo dire che tutto si gioca appunto *sul modo* con cui si pronuncia (*sul tono*) la domanda “ma come si fa?”, se con quello scettico-giudicante volto a una sdegnata presa di distanza o con quello curioso-comprensivo volto a un partecipato tentativo di sperimentazione. Il primo cela la negazione

per cui «tutto si svolge in altezza», ossia su un piano di *ascensione verticale* intesa come «movimento del volgersi verso il principio dell'alto da cui esso procede e di determinarsi, di riempirsi e di conoscersi in base a tale mozione»⁶⁰, ed è chiaro che partendo da tali assunti si scorge un tratto intimamente aristocratico nella rappresentanza, colta come ciò che conduce a ridurre il molteplice a unità, ossia la moltitudine a popolo, costruito attraverso meccanismi rappresentativi che mirano a ritradurre pluralità ed eterogeneità in compatta unità (sia quella di un *leader*, di un gruppo dominante o di un ideale), accompagnando tale processo con una sorta di sintesi disgiuntiva tale per cui non solo rappresentanti e rappresentati sono separati ma il secondo dipende di fatto dal primo o persino risulta inesistente senza di esso⁶¹.

3. Sempre lì, lì nel mezzo...

Abbiamo così visto la radicalità della critica deleuziana alla rappresentazione, ma dobbiamo ora spiegare come essa si accompagni alla centralità riconosciuta alla mediazione nell'insieme dell'esistenza umana.

Infatti, se l'animale non umano si relaziona in maniera immediata con il proprio ambiente vitale specifico, l'animale umano non può che rapportarsi a tutto ciò che lo circonda in maniera mediata: Deleuze distingue tra «istinto» e «istituzione», laddove se il primo è espressione di una tendenza (che ha la forma dell'*urgenza*) che trova una soddisfazione immediata, attraverso cioè qualcosa che è proprio della specie di appartenenza e in tal senso immediatamente naturale («potenza di sintesi originaria»), la seconda è da intendere come un «sistema organizzato di mezzi», ossia di *percorsi obliqui e indiretti* che *soddisfano* una tendenza (che prende la forma di *esigenza*) in modo mediato ma non sono spiegabili attraverso la tendenza stessa (il bisogno sessuale non spiega le molteplici forme di unione e di sua istituzionalizzazione prodotti e producibili dall'animale umano) né spiegano questa (c'è un elemento di produttività creativa e di elaborazione *tra* tendenza e ciò che la soddisfa, quest'ultimo non si riduce alla prima così come la prima non si esaurisce con un mezzo che la soddisfi). Pertanto, se certo la tendenza «*non è mai astratta dai mezzi che si organizzano per soddisfarla*», essa comunque «è generale» e «non spiega il particolare, nemmeno quando trova in questo particolare la forma della sua soddisfazione», di modo che «c'è istituzione quando i mezzi mediante i quali una

sotto la domanda: "ma come si fa?(!)"; il secondo veicola l'affermazione con la domanda: "ma come? allora si fa!", è appunto interessato al *come del fare*, al *modo di fare* e al *fare in modo di*.

⁶⁰ G. Deleuze, *Logica del senso*, p. 116.

⁶¹ Cfr. A. Negri, M. Hardt, *Comune* (2009), tr. it. di A. Pandolfi, Rizzoli, Milano 2010, pp. 304s., nonché E. Laclau, *Emancipazione/i* (1996), tr. it. a cura di L. Basile, Orthotes, Napoli 2012; Id., *La ragione populista* (2005), tr. it. di D. Ferrante, a cura di D. Tarizzo, Laterza, Roma-Bari 2008. Il carattere "aristocratico" della rappresentanza moderna è affermato anche, seppur con intenti critici diversi rispetto alla messa in discussione della rappresentanza in quanto tale, in B. Manin, *Principi del governo rappresentativo* (1995), tr. it. di V. Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2010.

tendenza si soddisfa non sono determinati né dalla tendenza né dai caratteri specifici»⁶², tanto che essa viene trasformata per introduzione «in un ambito nuovo»⁶³ e che «l'uomo è un animale che si sta spogliando della specie»⁶⁴: è un *animale* (dunque a tutti gli effetti *natura*) che però trova la sua intima naturalità nello *spogliarsi della specie*, ossia della specificità, dunque nell'aprirsi alla sfera della "istituzionalità", vale a dire dell'*oltre-natura*, di ciò che non è immediatamente naturale – ma lo è comunque, seppur in maniera *mediata*.

Il punto che ora mi interessa esplicitare in funzione del discorso sulla rappresentanza⁶⁵ è che Deleuze dipinge la natura umana alla stregua di una tendenza che "spinge" per trovare "espressione", ossia per essere soddisfatta, e che non può che trovarla in maniera mediata, passando *per un tramite*, attraverso una forma di mediazione, *per qualcos'altro*. Con ciò, non si tratta né di considerare questo passaggio come una semplice "messa in forma" di un qualche "interno" che sarebbe già dato come "pieno" (la tendenza che già specificamente esige questa o quest'altra cosa), né però di vederlo come una "costruzione" totale da parte di un presunto "esterno" che "riempirebbe" un vuoto: detto diversamente, che la tendenza "spinga" e "(si) muova" ricercando un tramite espressivo non dice né che il suo movimento è determinato secondo necessità né però che esso è indeterminato ossia condotto da casualità. Piuttosto, è quell'*attiva, creativa e potenziale* ricerca di ciò che consente di prendere forma e così di riconoscersi in quanto tale, vale a dire ed esemplificando: quando "ho qualcosa in mente" ma non so bene come dirla sono proprio in una situazione in cui "voglio esprimermi" ma mi manca il *medium* adeguato, il "come", che una volta trovato però non sarà soltanto riuscito a mettere in luce il "cosa" (ciò che volevo dire), perché lo avrà a sua volta "rischiato" dunque reso riconoscibile e ulteriormente approfondito. È l'esperienza comunemente fatta per la quale quando ho trovato le "parole giuste" mi rendo conto che esse sono tali (ossia "giuste") perché da un lato "danno voce" a ciò che "avevo dentro", mentre dall'altro lato "prendono parola" rispetto a esso facendomene rendere davvero conto, facendomelo vedere sotto una luce più chiara e dunque facendomi dire "ah, ecco cosa avevo dentro e volevo dire!".

Ciò significa che il passaggio per un tramite, l'attraversamento di una mediazione non è qualcosa di "neutro" che lascia "in-tatto" senza per questo essere però qualcosa di "costruttivo" che "mette mano"; potremmo anche dire, né "rispecchia" (posto che comunque ogni rispecchiamento opera anche un ribaltamento) né "informa" (posto che comunque ogni informazione opera a partire da forme date): mette in atto – cosa importante anche in merito alla rappresentanza,

⁶² G. Deleuze, *Empirismo e soggettività. Saggio sulla natura umana secondo Hume* (1953), tr. it. di M. Cavazza, Cronopio, Napoli 2000, pp. 45-49.

⁶³ Id., *Istinti e istituzioni* (1955), tr. it. a cura di U. Fadini e K. Rossi, Mimesis, Milano 2002, p. 29.

⁶⁴ Ivi, p. 32.

⁶⁵ Rimandando per un primo approfondimento dell'antropologia deleuziana e dei concetti di "aggiunta" ed "estensione" a G. Pezzano, *Natura e nature, unità e pluralità. L'antropologia filosofica e la questione del pluralismo*, in «Lessico di Etica pubblica», III, n. 1, 2012, pp. 10-55.

come vedremo – un processo di *aggiunta e aumento*, o per meglio dire di *estensione*, in quanto avviene un movimento di as-secondamento che riprende il movimento “tendenziale” per elevarlo come “alla seconda”. Proprio in questo senso da una parte «che *nell’istituzione* la tendenza si soddisfi è indubbio», mentre però dall’altra parte «l’istituzione non si spiega *con* la tendenza», così come d’altronde le istituzioni «non scatenano e non determinano la tendenza intenta a soddisfarsi»⁶⁶.

La tendenza umana dunque, tramite la sua irriducibilità tanto al “pieno” (“tutto dentro”) quanto al “vuoto” (“tutto fuori”), unisce in maniera certo ambigua e paradossale le due dimensioni della mediatezza e dell’espressività, tanto che il modo forse migliore per connotarla è dipingerla come *parziale*⁶⁷, vale a dire che non è né semplicemente “carente” né semplicemente “completa”⁶⁸: è *di parte*, dunque non tanto “una parte” che presuppone un “tutto” rispetto al quale qualcosa continuerebbe sempre a mancare⁶⁹, quanto piuttosto qualcosa di “attivo” e dotato di caratteristiche e consistenza proprie che però necessitano di un’*integrazione*, perché non è in essa già tutto dato⁷⁰ – senza che però appunto ciò che è “già dato” lo sia in vista di un tutto o di un completamento. La tendenza, la natura umana, l’essere umano in quanto tale sono dunque “parziali” perché se da un lato possiedono una “carica” propria, dall’altro lato questa non è né già di per sé realizzata né già di per sé chiara a se stessa: necessità di un’opera di integrazione che fa tutt’uno con l’attraversamento di qualcosa, con il passaggio per un tramite, con la consegna al “mediante”.

⁶⁶ G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., pp. 29s.

⁶⁷ Traggo libero spunto per tale caratterizzazione dagli stimoli numerosamente presenti in U. Fadini, *Il futuro incerto. Soggetti e istituzioni nella metamorfosi del contemporaneo*, Ombre Corte, Verona 2013.

⁶⁸ Perché è appunto la natura umana a non essere né semplicemente “manchevole” o *degenere* né semplicemente “perfetta” o *genetica* bensì *generica* dunque insieme “imperfetta” e “complessamente eccedente”, così come sono gli esseri umani a non essere né semplicemente manipolati o manipolabili dalla società né semplicemente atomi individualistici: su questi punti mi permetto di rinviare a G. Pezzano, *Ripensare (con) Marx: la natura umana tra filosofia, scienza e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012; Id., *L’antropologia liberale tra individuo e comunità. Libertà individuale come libertà esposta e relazionale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012; Id., *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012; Id., *Nati per diventare davvero umani. Humanitas e(s)t philosophia*, Postfazione a C. Preve, *Lettera sull’Umanesimo*, Petite Plaisance, Pistoia 2012, pp. 193-243. Per una ricostruzione più strettamente storica del concetto di *Mängelwesen* sono utili M. Marino, *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, intr. di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 2009; P. Wöhrle, *Metamorphosen des Mängelwesens: Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens*, Campus, Frankfurt a.M. 2010.

⁶⁹ È il modello del *Simposio* platonico e persino del pensiero occidentale in blocco, dal quale Deleuze ha sempre cercato di prendere le distanze affermando la costitutiva creatività e non mancanza di nulla del desiderio e della sua potenza affermativo-concatenativa (non manca di qualcosa di specifico e più in generale non “manca-di”): cfr. soprattutto G. Deleuze, F. Guattari, *L’Anti-Edipo*, cit.

⁷⁰ Anzi, proprio per questo diventa possibile se non necessaria la “creatività relazionale” alla quale Deleuze non cessa mai di richiamare, rispetto alla quale l’intera filosofia deleuziana va persino considerata un inno.

Parzialità significa allora né chiusura autoreferenziale e perfezione priva di rapporti con l'esterno (la sfera parmenidea), né apertura totalmente consegnata al "fuori" priva di qualsiasi "immanenza" o per cui anzi quest'ultima è subordinata a una trascendenza: significa nient'altro che *integrazione*, allo stesso modo per cui io in quanto singolo non sono né un individuo che trova tutto quanto in sé (un atomo che nasce "già fatto" senza il bisogno di passare per altro, del rapporto con gli altri), né però un "dividuo" consegnato alla scissione totale e all'impossibilità di trovare una qualche consistenza che mi consenta l'auto-riconoscimento (un materiale duttile nelle mani della società), bensì una singolarità che riesce a cogliere e realizzare se stessa solo *integrandosi* con gli altri e la società – o, meglio, che riesce in tal modo a *espandersi*⁷¹. Non dunque "mi identifico con l'altro", né però "mi identifico con me stesso", bensì affermazione della relazione che "apre" e "differenzia" tutto ciò che è identitario nel senso di coesione e compattezza indifferenziata. Insomma, da una parte c'è già qualcosa che però non ha già forma compiuta e non sa nemmeno bene di sé cosa sia, di modo che dall'altra parte non c'è già tutto e qualcosa manca, o – per essere più precisi ed evitare la riduzione a un supposto tutto – *manca il "come"*.

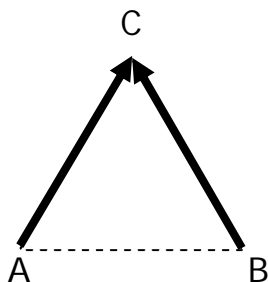
4. *Lasciami esprimere tramite te!*

Da un lato, alla luce di tutto quanto sin qui visto si può dire che – muovendosi all'interno di tali coordinate "deleuziane" – ogni parlare "in vece di", del "delegante", "elettore", "oppresso" ecc. si traduce di fatto in un parlare "invece di", cioè *al posto di*. Come a dire che la rappresentazione prende il posto del mondo che dovrebbe semplicemente "rappresentare", ne ricomprende e assorbe tutti i luoghi perché li ha già pre-raffigurati, perché ne anticipa le fattezze e ne pre-configura l'esistenza stessa⁷². Il pensiero rappresentativo moderno penetrerebbe in tutti gli ambiti della vita e della riflessione: la "carta" *sta per* il "mondo" (cartografia-geografia), il "cadavere" *sta per* il "corpo" (anatomia-medicina), il "parlamentare" *sta per* il "cittadino" (rappresentanza-politica) e così via. In quest'ottica rappresentare

⁷¹ Non dobbiamo considerare un caso che il concetto di "integrazione" rivesta in Deleuze un ruolo centrale declinato nel suo senso più strettamente matematico, ossia in riferimento al calcolo integrale che cerca di "sommare" le infinitesime variazioni che per il filosofo francese in ultima istanza sono espressione del potere affermativo-divergente della differenza (da cui anche il ricorrere dei richiami al calcolo differenziale): cfr. soprattutto G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, cit. Più in generale e per esplicitare un nesso decisivo in merito alla questione della rappresentanza intesa come "distanza" tra "rappresentante" e "rappresentato", nell'ottica di Deleuze la differenza fa tutt'uno con la distanza intesa come rapporto: c'è dunque differenza perché c'è distanza certo, ma perché c'è relazione, perché la differenza è proprio il "principio relazionale" per così dire, è cioè generatore di relazione e in questo senso di distanza, è un motore di rapporti non un produttore di "radicalmente Altro".

⁷² Su tali aspetti si vedano gli stimolanti F. Farinelli, *Certezza del rappresentare*, in «Urbanistica», n. 97, 1989, pp. 7-17; Id., *Squaring the circle, or the Nature of Political Identity*, in F. Farinelli, G. Olsson, D. Reichert (eds.), *Limits of Representation*, Accedo, München 1994, pp. 11-28; F. Farinelli, *Geografia*, cit.

equivale a pensare a partire da un centro (a partire da cui tutto si irradierebbe), o meglio da un *vertice*; rappresentare significa *sottoporre a un processo di triangolazione*, non solo perché il triangolo è il modello originario della corrispondenza “cosa-punto-nome” (è la “matrice” di ogni poligono che de-limita spazi chiusi e assegna gerarchicamente nomi ai “vertici”), ma anche e soprattutto perché “triangolare” è ri(con)durre due punti diversi (“A” e “B”) a uno soltanto (“C”) subordinando a questo tanto loro quanto il rapporto tra di loro (il segmento “AB”):

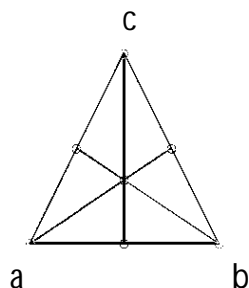


Il triangolo è notoriamente l'immagine-modello per raffigurare la gerarchia e i rapporti di potere (in basso i “molti” e “schiavi”, in alto i “pochi” e “padroni”: la costruzione della piramide è prima di tutto la costruzione di questo rapporto), per questo “l'occhio di Dio” può facilmente inscrivere al suo interno⁷³, unendo il primato della vista che tutto può rappresentare perché tutto sor-vola⁷⁴ a quello del Giudizio che tutto può giudicare, per farli incontrare in quel centro del triangolo che rappresenta la ri(con)duzione all'unità del significato (*Bedeutung*) della molteplicità dei modi del senso (*Sinn*)⁷⁵. Infatti, se conduciamo tre rette *a*, *b* e *c* dai vertici di un triangolo al centro dei lati a essi opposti, notiamo che *a* e *b* hanno lo stesso punto di intersezione di *b* e *c*, vale a dire che il significato riporta a sé, ri(con)duce al centro, due sensi diversi (due “modi di dire” diversi: “punto di intersezione di *a* e *b*” e “punto di intersezione di *b* e *c*”):

⁷³ Cfr. p.e. G. Greshake, *Il Dio unitrino. Teologia trinitaria* (1997), tr. it. di P. Renner, Queriniana, Brescia 2000, p. 623; J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris, pp. 44-50.

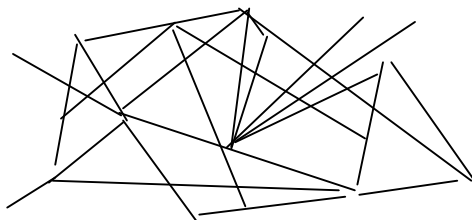
⁷⁴ Sul “primato della vista” cfr. perlomeno A. Gehlen, *Antropologia filosofica e teoria dell'azione* (1983), tr. it. a cura di E. Mazzarella, prefazione di K.-S. Rehberg, Guida, Napoli 1990; H. Jonas, *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica* (1973), tr. it. a cura di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino 1999, in particolare le pagine sulla nobiltà della vista, pp. 179-197.

⁷⁵ Cfr. G. Frege, *Senso e significato* (1892), tr. it. di E. Picardi, in Id., *Senso, funzione e concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, a cura di C. Penco, E. Picardi, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 32-57.



Ed è proprio questa struttura geometrica a offrire spazio all'onnirappresentante e onni-giudicante (l'uno *perché* l'altro) occhio di Dio, così come è proprio questo processo di assegnazione degli spazi che apre la proliferazione dei triangoli (il centro divide il triangolo "matrice" in altri triangoli, che avranno a loro volta un centro e così via): viene cioè a costituirsi una "maglia" che "cattura" a partire da *una vertice originario* e *un centro originario* (in termini deleuziani, da una trascendenza).

A questo modello si contrapporrebbe piuttosto – sempre all'interno della prospettiva deleuziana – quello del *rizoma*⁷⁶, rete di segmenti in cui i punti sono non tanto presupposto quanto prodotto dei percorsi stessi (dei rapporti), il che non significa tanto semplicemente che non c'è nessun "punto fermo", quanto piuttosto che non c'è un punto di partenza unico pre-determinato *a priori* e che non c'è un principio o un punto di chiusura, così come di conseguenza non c'è un "poligono" principe (è, notoriamente, il modello del *web* di *internet*, o la connessione reticolare dei neuroni)⁷⁷:



Si può però scomodare anche l'immagine di Cusano (al cui "piano di totale immanenza" lo stesso Deleuze fa costantemente riferimento) di una sfera il cui centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo, che in fondo è l'immagine di una "democrazia" fatta di "singolarità" che non sono subordinate a nessun Potere perché sono tutte in grado di essere "il centro" (della discussione, della presa di parola, della decisione e via discorrendo) e di non essere considerate semplicemente "periferiche" (confinata nella circonferenza). In entrambe le immagini, com'è chiaro,

⁷⁶ Cfr. soprattutto G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani*, cit., pp. 48-73.

⁷⁷ Si veda G. M. Edelman, *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neuronali* (1978), tr. it. di S. Ferraresi, prefazione di G. Tononi, Einaudi, Torino 1995.

scompare qualsiasi principio rappresentativo, scompare la rappresentazione in quanto tale – o, perlomeno, così sembrerebbe a prima vista.

Ecco allora che se è vero che «chi è stato chiamato a rappresentare la persona riveste la carica di sovrano autorizzato ad agire in nome e per conto di tutti gli altri che all'edificazione della persona hanno partecipato ricavandone solo il ruolo di sudditi»⁷⁸, Deleuze rifiuta proprio questo “in nome e per conto di”, ossia il paradossale e parossistico vortice dell'assolutismo sovrano/sovranità assoluta:

l'autore autorizza l'attore a comandarlo; l'autorità (sovrana) è l'attributo risultante dal processo di autorizzazione; l'autore autorizza l'autorità del sovrano. A una relazione bipolare infrangibile corrisponde una imputazione di responsabilità parimenti infrangibile: gli autori, i sudditi, sono responsabili in modo diretto delle opinioni e degli atti del sovrano. Il sovrano, che risulta dall'autorizzazione data al rappresentante, è indipendente da ogni controllo, il popolo è interamente sotto il controllo del sovrano: si verifica un rovesciamento completo delle posizioni di partenza e un processo irreversibile che assicura definitivamente la separazione delle condizioni di apparizione della sovranità dalle sue condizioni di esercizio⁷⁹.

Dall'altro lato, però, se certo si tratta di rifiutare l'“alienazione totale” rispetto all'istanza terza “trascendente”, resta altresì vero che è in gioco anche il rifiuto della “non alienazione” intesa come cancellazione dell'apertura eteroreferenziale e quello dell'idea di un recintamento in una dimensione compatta e in-differenziata come quella della volontà generale di stampo rousseauiano: il centro della questione è il riconoscimento del bisogno di passare attraverso qualcosa che è altro da sé per pervenire a se stessi. Deleuze rifiuta insomma l'alienazione totale tanto *esteriore* quanto *interiore*, ossia tanto l'idea secondo cui “sono pieno dell'altro” quanto quella secondo cui “sono pieno di me stesso”: *non siamo pieni di niente, non siamo a partire da una supposta “Pienezza” e non siamo “già pieni”*. Piuttosto, come visto, siamo “parziali”, e proprio per questo non possiamo negare la necessità di una qualche “alienazione”, ossia – nei termini che qui più ci interessano – della mediazione e della rappresentanza. Si tratta però di concepire quest'ultima in termini per così dire “espressivi” e non “giudicanti” o – paradossalmente – “rappresentativi”.

Infatti, secondo Deleuze la rappresentazione «avvolge un'espressione»⁸⁰ producendo una (pre)determinazione che “fissa” un significato e “costringe” a pensare (*rappresentare*) a partire da e in funzione di esso, dando in ultima istanza vita a una “geografia” di “altezze” e “profondità” che subordina l'espressione alla rappresentazione. C'è allora «una differenza di natura tra l'espressione e la rappresentazione», legata al fatto che quest'ultima pone un oggetto “x” come «istanza identitaria», mentre la prima riguarda un «elemento non identificabile»⁸¹ non

⁷⁸ N. Iannello, *L'ordine degli uomini. antropologia e politica nel pensiero di Thomas Hobbes e di Jean-Jacques Rousseau*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1998, p. 154.

⁷⁹ Ivi, p. 157.

⁸⁰ G. Deleuze, *Logica del senso*, cit., p. 216.

⁸¹ Ivi, p. 130.

tanto perché non- o a- identitario, quanto piuttosto perché *condizione di possibilità* dell'identità stessa, della sua "rappresentabilità": se l'espressione "precede" la rappresentazione è perché nel suo alveo il senso «fa esistere ciò che lo esprime» proprio mentre «si fa così esistere in ciò che l'esprime»⁸², vale a dire che l'espressione chiama in causa un meccanismo tale per cui ciò *attraverso cui* avviene viene fatto esistere da quello stesso senso (o tendenza, o esigenza ecc.) che tale "tramite" fa esistere perché appunto "lo esprime"⁸³. Ed è solo "dopo" che si può parlare di "identità" (o "non identità") della "rappresentazione", ossia della "(non) congruenza" tra "rappresentante" e "rappresentato". In senso più strettamente politico, ciò equivale a dire che è l'espressione a motivare e animare – come meglio vedremo – il meccanismo della "rappresentanza" e che è solo successivamente che si può porre il problema del rapporto tra "l'espresso" (che *diventa* il "rappresentato") e "l'esprimente" (che *diventa* il "rappresentante") che *si è venuto a creare* proprio tramite l'espressione (da intendere in senso "attivo" e "dinamico" dunque, come "espre-azione", per così dire).

Non si tratta allora (sol)tanto di ribadire che la "rappresentanza" non può essere sganciata e rinnovata dall'"autorizzazione" che la origina e alimenta, o – in altri termini – di affiancare a una "statica" della democrazia (*il potere del popolo: il controllo del potere*) una "dinamica" della democrazia (*il popolo al potere: l'accesso al potere*)⁸⁴, quanto (anche e soprattutto) di cogliere come la rappresentanza non sia una forma di *reductio ad unum* (ricondere diverse volontà a una – Leviatano o Volontà Generale che sia), bensì una modalità di espressione ed estensione delle singolarità. O anche, passando da Hobbes a Spinoza, non uno strumento *contro la paura* – che si nutre a sua volta però proprio della paura della morte e del terrore – ma *a favore della libertà*, cioè non uno strumento "contenitivo-sicuritario" bensì "espansivo-libertario"⁸⁵. Attenzione, però: non libertà *dalla* legge (giacché in tale

⁸² Ivi, p. 148.

⁸³ In questo senso «l'espressione postula una differenza tra i due termini che al tempo stesso unisce, tracciando un movimento singolare che va dall'uno all'altro», e «sembra implicare "due" termini distinti» che però «in seguito fonde in un solo tutto grazie al proprio movimento, generato dal dinamismo»: nell'espressione, in quanto relazione, «non vi sono antecedenti e conseguenti, e non vi è neppure successione in senso stretto, dato che la successione implica già l'identità di natura tra ciò che si succede. [...] Si trova così situata a metà strada tra la causalità e la compenetrazione, o tra l'esteriorità e l'interiorità» (E. Minkowski, *Verso una cosmologia. Frammenti filosofici* (1936), tr. it. di D. Tarizzo, intr. di E. Borgna, Einaudi, Torino 2005, p. 103).

⁸⁴ Su tale acuta distinzione si veda C. Preve, *Il Popolo al Potere. Il problema della democrazia nei suoi aspetti storici e filosofici*, prefazione di G. Giaccio, Arianna Editrice, Casalecchio 2006.

⁸⁵ Per una tale lettura politica di Spinoza in contrapposizione a Hobbes, diventata però ormai tanto comune da aver perso il suo carattere di originalità e dall'essere oggetto di diverse declinazioni più ideologiche che non filosofiche si veda su tutti il "deleuziano" A. Negri, *Spinoza*, cit., nonché più in generale sul pensiero politico spinoziano E. Balibar, *Spinoza e la politica* (1985), tr. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1996; Id., *Spinoza e il transindividuale*, a cura di L. Di Martino, L. Pinzolo, Ghibli, Milano 2002; L. Bove, *La strategia del conatus. Affermazione e resistenza in Spinoza* (1996), tr. it. a cura di F. Del Lucchese, prefazione di A. Negri, Ghibli, Milano 2002; R. Ciccarelli, *Immanenza e politica in Spinoza*, Aracne, Roma 2006; A. Deregibus, *La filosofia etico-politica di Spinoza*, Giappichelli,

posizione “reattiva” la legge è colta come etero-noma, posta “dal di fuori” e “dall’alto”) ma neanche libertà *come* legge (giacché in tale posizione “formalistica” la legge è auto-noma, posta “dal di dentro” e “dal basso”): piuttosto, libertà *tramite* legge o, meglio ancora⁸⁶, *tramite* “istituzione” (dunque anche *rappresentanza*) che fa sì che l’“auto” si dia, ma passando tramite l’“etero”.

La democrazia contemporanea sembra preda di un’ambiguità nel rapporto tra “giudizio” ed “espressione”: se infatti da un lato la liturgia del rito elettorale è costruita per far sì che il “giudizio” del popolo dia il suo indiscutibile “verdetto” (il “giudizio” delle urne, appunto), dall’altro lato si usa dire anche che ciò che resta di un’elezione è che “il popolo si è così espresso”, ossia che ha *espresso il proprio giudizio*. Dunque sembra che in parte si riconoscano un ruolo e uno spazio alla dimensione espressiva, ma di fatto si nota come essa appaia subordinata alla dimensione giudiziaria, perché l’espressione non può che produrre e sfociare in un giudizio che cancella la dimensione del rapporto mediale tra “eletto” ed “elettore”. Il popolo che esprime il proprio giudizio nelle “tornate elettorali” è il popolo che è chiamato a dare il proprio consenso in alcuni determinati momenti per poi poter tornare a disinteressarsi tanto dello “spazio pubblico” quanto del proprio rapporto con “il giudicato”. È un popolo che “assegna un compito” a dei rappresentanti e quasi “esternamente” in alcuni momenti prefissati ne “valuta” dunque “giudica” l’operato, o meglio la *performance*, per decidere se proseguire o meno nella “delega” e nella cessione di fiducia.

La mediazione è l’apertura della distanza della relazione, certo, ma questo non può certo significare la posizione di una distanza tanto ampia da impedire e cancellare la relazione stessa: è il confine apparentemente insieme sottile e banale tra due persone che parlano senza sovrapporre le voci o imporre l’una sull’altra la propria voce e per fare questo si mettono l’una di fronte all’altra alla “giusta distanza” (dunque c’è relazione perché c’è distanza) e due persone che si allontanano a tal punto da non riuscire a sentirsi più nemmeno gridando (dunque scompare la relazione per “troppa distanza”). In questo “polifonico” gioco di voci si può allora anche accettare di “prestare la propria voce” per qualcun altro o di “prendere in prestito” la voce altrui, ma questo appunto nel senso che *si parla tramite la voce altrui* e non che *la voce altrui parla per/di me*. Detto altrimenti, un conto è dire (rappresentato) “parli al posto mio” (è la rappresentanza sovrana moderna), che si traduce nella risposta (rappresentante) “ti dirò chi sei”, un conto è dire

Torino 1963; A. Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, Minuit, Paris 1988; C. Signorile, *Spinoza e il primato della politica*, Marsilio, Padova 1968; A. Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-politique*, Aubier, Paris 1984; A. Trucchio, *Come guidati da un’unica mente. Questioni di antropologia politica in Baruch Spinoza*, Mimesis, Milano 2008.

⁸⁶ Posto che per Deleuze mentre la legge «è una limitazione delle azioni», l’istituzione «è un modello positivo di azione» (G. Deleuze, *Istinti e istituzioni*, cit., p. 30): «le leggi imprigionano l’azione: la immobilizzano, la moralizzano. Pure istituzioni senza leggi sarebbero per natura modelli di azione libera, anarchica, in perpetuo movimento, in permanente rivoluzione, in costante stato di immoralità» (Id., *Presentazione di Sacher Masoch* (1967), tr. it. di M. De Stefanis, Bompiani, Milano 1978, p. 75).

(rappresentato) “parlo tramite te”, che si traduce nella risposta (rappresentante) “dirò agli altri chi sei”. Da un lato risulterà di fatto *a-fono*, dall'altro lato ho un *mega-fono*: da un lato *non ho più “voce in capitolo”*, dall'altro lato *la mia voce è amplificata ed estesa perché passa attraverso altro da sé*, un'altra voce (questo è, come visto il ruolo proprio della mediazione: *l'estensione “artificiale” di una tendenza “naturale” per rendere quest'ultima pienamente possibile*). La “delega” dunque deve essere ammessa (come anche Rousseau d'altronde ammetteva distinguendo tra “rappresentanti” e “commissari” e tra la cessione – impossibile – della “sovranità legislativa” e quella – possibile – del “potere esecutivo”) sempre che non assuma la forma del “tu mi rappresenti” bensì quella del “io mi presento (agli altri) tramite te”. È chiaro che tanto da un lato quanto dall'altro il confine tra “voce propria” e “voce impropria” non può essere stabilito *a priori*, ed è proprio il compito e il senso della politica quello di *articolare i modi e le forme* di tale dia-logo e poli-fonia (*gli stili politici*)⁸⁷.

5. “Esporsi” tramite la rappresentanza

“Politico” allora non è “un modo giusto”, cioè “il modo giusto” (“Il Modo”), ma *lo spazio dell'articolazione dei possibili modi alla ricerca del più espressivo*, del migliore in tal senso: il miglior “rappresentante” sarà allora non quello con il quale “mi identifico”, bensì quello con cui *sarà possibile la relazione*, con cui cioè *riuscirò a rapportarmi in maniera produttiva e feconda*, perché avremo a vicenda sempre qualcosa da dirci e da darci, da insegnare e imparare. È solo tenendo le “debite distanze” tra rappresentante e rappresentato che si possono allora evitare le derive tanto “populistiche” (il rappresentante “si appiattisce” sul rappresentato: la mia voce è come “registrata” e fatta ascoltare agli altri trasformandosi in grido fastidioso) quanto “tecnicistiche” (il rappresentato è “sovrastato” dal rappresentante: la mia voce è del tutto “inascoltata” o persino non riesce a “prender corpo” mancando la cassa di risonanza), forme di cancellazione della distanza della relazione e della mediazione dia-lettica in senso pieno – che si traducono nel fatto che in entrambi i casi, in fondo, *non so davvero cosa dico*.

In tale ottica, allora, la “rappresentanza” non è tanto il meccanismo che finisce con il creare o che cerca di colmare una distanza di per sé infinita, quanto quel *passaggio tramite altro* per “raggiungere” me stesso e soprattutto per “estendere” me stesso, per riuscire a dar vita a comportamenti e gesti *politicamente rilevanti* passando *attraverso qualcun altro*. Potremmo anche dire che il “rappresentante” dev'essere in senso al contempo letterale e matematico l'*esponente* del “rappresentato”, perché deve es-porlo al di fuori di sé mentre gli offre “radicamento” e però al contempo lo “eleva” e “potenzia”: “Rappresentante = Rappresentato” e “Rappresentato = $\sqrt{\text{Rappresentante}}$ ”. Il “gioco” politico è legato

⁸⁷ Sull'impossibilità di considerare la democrazia rappresentativa un “ripiego” rispetto al modello ideale di quella diretta cfr. N. Urbinati, *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Donzelli, Roma 2010.

ancora una volta proprio *al modo in cui si attua l'esposizione*, ossia al valore che prende "n", nel senso prima di tutto che può essere "positivo" (la rappresentanza "funziona" e può farlo *in gradi diversi*) o "negativo" (la rappresentanza "non funziona" e "presenta" il rappresentato *in maniera invertita* e nuovamente può farlo *in gradi diversi*: "Rappresentante = $1 \div$ Rappresentatoⁿ"). Questo vale, più in generale, anche nei confronti delle istituzioni e non solo dei suoi (*a loro volta*) "esponenti", nel senso che questo rapporto di mediazione si ripresenta anche rispetto a esse, che devono essere in grado di fornire quel "tramite" produttivo ed espressivo senza rendersi autonome e auto-teliche od ossificate e così via. Come a dire che se le posate sono fatte *per mangiare* e *per mangiare* uso le posate (mangio *attraverso* le posate), non per questo posso o devo mangiare *solo attraverso* le posate o sono queste a determinare senso e qualità del mio mangiare (a indirizzarmi sul "cosa" e "come" mangiare).

C'è dunque una componente "espansiva" nella rappresentanza che è intimamente legata al fatto che è proprio in quanto umani che non nasciamo già pre-dotati di tutte le prerogative, i poteri e le misure per (auto)governarci, risolvere i conflitti e costruire e consolidare relazioni positive⁸⁸: se per noi animali umani, mancanti di una misura immediatamente naturale, l'unico modo per imparare è quello di fare (di tentare e sperimentare), ciò vale anche per il campo politico, tanto che anche la rappresentanza può e deve essere pensata non semplicemente come uno strumento "fatto per" un compito specifico (rappresentare appunto), quanto piuttosto come uno strumento *formativo* o meglio ancora *espansivo* delle proprie capacità partecipative. Attenzione: con ciò non si vuole dire banalmente che il "rappresentante" (il "portatore" o il "supporto" della rappresentanza) possieda o debba possedere una funzione in qualche modo e-ducativa anche in senso letterale nei confronti del "rappresentato", perché piuttosto si tratta di evidenziare come sia più a monte proprio la "funzione-rappresentanza" a essere una modalità espansiva-espositiva (*esponenziale*)⁸⁹.

In definitiva, c'è un'enorme differenza tra denunciare la "crisi delle istituzioni" o invece la "crisi dei rappresentanti delle istituzioni": certo, non possono essere slegate con tanta facilità, ma nondimeno non possono essere affrettatamente

⁸⁸ Cfr. A. Negri, M. Hardt, *Comune*, cit., pp. 374-377.

⁸⁹ Si può a partire da ciò ripensare anche il ruolo della *leadership*, che non deve per forza chiamare in causa una figura carismatica che accentra e spinge all'identificazione con se stessa: piuttosto, un buon *leader* è colui il quale consente l'ingresso in un "nuovo discorso", in un nuovo insieme di buone ragioni che altrimenti sarebbero rimaste precluse o più oscure. In altri termini, lo spazio politico democratico non coincide con lo spazio argomentativo-discorsivo (con la razionalità dialogica del primo Habermas), nel senso che nella sfera pubblica non ci si rapporta esclusivamente con buone ragioni ma anche – soprattutto – con esseri umani: in tal senso, l'ingresso "espansivo" (delle proprie conoscenze, competenze, capacità, percezioni, azioni e così via) nelle buone ragioni può e talvolta deve essere *mediato dal rapporto con* altri soggetti e, in particolare, dal soggetto-guida del "rappresentante" o anche del *leader* appunto. Per un primo significativo affresco dell'insieme di plessi sotteso ai temi della filosofia politica contemporanea cfr. P. Monti, S. Stortone (a cura di), *Le parole della vita pubblica. Crisi e trasformazioni di un orizzonte comune*, Marcianum Press, Venezia 2012.

sovrapposte concettualmente e – soprattutto – “antropologicamente”, vale a dire in merito al ruolo e alla funzione che rivestono da un punto di vista *umano*⁹⁰.

Conclusioni

Se il percorso qui tracciato ha una qualche plausibilità, diventa anche necessario un significativo slittamento rispetto alla concezione deleuziana di immanenza⁹¹, meglio connotabile come “trans-immanenza”⁹²: una sorta di “trascendenza orizzontale”, non certo “trascendenza” ma nemmeno “immanenza” in senso autistico. Inoltre, ha anche i caratteri del “trascendentale”, inteso non come ipostatizzazione dell’empirico o ancillare rispetto al trascendente bensì come attivo principio di organizzazione e posizione di posture e modi di vita⁹³. Ciò ha particolare rilevanza in merito alle questioni del potere e della sovranità.

Da un lato pensare “transimmanentemente” la rappresentanza significa come visto certo sganciarla da qualsiasi referenza trascendente, ma anche evitare l’autismo di un’immanenza a sé che è la conseguenza della sua totale cancellazione (volontà generale, corpo sociale, organicismo, ragion di stato ecc.) – di fatto un’immanenza assoluta finisce con l’assumere sempre le vesti di una trascendenza; dall’altro lato pensare “trascendentalmente” il potere significa fondarlo né sul comando del sovrano né sulla forza, bensì sulla sua capacità di organizzare le condizioni di possibilità della vita sociale⁹⁴, sul suo *essere capace* (non tanto su una presunta “essenza” o “sostanza” in senso statico – *ossia nominal-sostantivo*) di *esprimere* “buoni rapporti”, un legame sociale non tanto “buono” (come fosse una qualità predicata di

⁹⁰ Su ciò si veda l’interessante G. Lingua, M. Pagano, *Crisi e riforma delle istituzioni*, in «Filosofia e Teologia», 2013 (in pubblicazione).

⁹¹ Cfr. soprattutto G. Deleuze, *L’immanenza: una vita...* (1995), tr. it. di F. Polidori, Mimesis, Milano-Udine 2010.

⁹² Concetto centrale in J.-L. Nancy, *L’esperienza della libertà* (1988), tr. it. di D. Tarizzo, intr. di R. Esposito, Einaudi, Torino 2000, ma che mi sembra presente anche in G. Deleuze, *Da Cristo alla borghesia e altri scritti. Saggi, recensioni, lezioni. 1945-1957*, tr. it. a cura di G. Bianco, F. Treppiedi, Mimesis, Milano-Udine 2010, per cui l’uomo è tutto nel suo *movimento di trascendersi*: l’esistenza umana ha modo d’essere nella *trascendenza* e nel *superamento*, laddove «*trascendente* non significa più un essere esterno o superiore al mondo, ma un atto», proprio in rapporto al fatto che i fini che l’uomo realizza sono sì naturali, ma non sono naturali *i modi* in cui li realizza, di modo tale che i fini stessi risultano trasformati, non essere più naturali in senso stretto perché perseguiti *obliquamente* e *in maniere diverse* – anzi, l’uomo *pretende dalla natura di poter fondare la propria esigenza e non solo di soddisfarla*, tanto che allora l’espressione della tendenza (dato il suo carattere come visto non già specifico e pre-determinato) si sgancia dalla semplice necessità di soddisfazione per aprirsi a quella della *rivendicazione* della sua *fondazione* (cfr. *ivi*, pp. 125-139). Se la tendenza animale è una mera *urgenza di soddisfazione* che trova il mezzo immediato e diretto dell’istinto, quella umana si fa anche *rivendicazione di fondazione* che non può che passare *per il tramite* (mediato e indiretto) dell’istituzione: l’animale umano è *obliquamente* tale.

⁹³ Cfr. G. Deleuze, *Lo strutturalismo* (1973), tr. it. a cura di S. Paolini, SE, Milano 2004, pp. 20s.; 38.

⁹⁴ Cfr. A. Negri, M. Hardt, *Comune*, cit., p. 20.

una sostanza), quanto che *avviene bene*, ossia *in maniera feconda e felice* (un av-verbio che modula intensità e produttività del verbo dinamico). Significa insomma non (sol)tanto chiedersi “chi” o “cosa” detenga il potere o eserciti la sovranità, ma anche e soprattutto *come* sia detenuto il primo e *in che modo* sia esercitata la seconda⁹⁵.

Se ciò è vero, in conclusione, la questione fondamentale che ci troviamo di fronte (filosoficamente e politicamente – posto che la distinzione abbia senso) non è tanto quella che cerca di rispondere alla domanda “che cos’è?” la “buona vita”, quanto piuttosto quella che cerca di porre forse per la prima volta in modo esplicito la domanda “*come è*” il “ben convivere”, ossia: *in che modo possiamo vivere bene insieme?* Ed è proprio nello spazio che apre questa domanda che può prendere forma l’interrogativo più pressante per la democrazia contemporanea – a livello perlomeno europeo, ma non è indebito dire a livello globale –, vale a dire: *quale forma* di democrazia è “in crisi”, *quale modo di convivere democraticamente* è messo oggi alle strette? Spesso – è stato il punto di partenza di queste pagine – si crede che sia la democrazia “rappresentativa”, ma è forse il caso di spostare l’obiettivo e chiedersi se non sia piuttosto il *modo di vita democratico nazionale* a dover essere ripensato se non “superato”: ciò è in parte implicito nei sempre più numerosi tentativi di riflessione sul “cosmopolitismo”, il “post-statalismo” inteso come oltrepasamento della “forma nazione” e così via; eppure, l’interrogativo deve assumere la forma esplicita e programmatica dell’affermazione della non necessaria coincidenza fra democrazia *rappresentativa* e democrazia *nazionale*⁹⁶. Insomma, dobbiamo chiederci non se siamo disposti a rinunciare alla prima (o a trasformarla) e in che modo, ma se siamo disposti a rinunciare alla seconda (o a trasformarla) e in che modo, soprattutto se in favore di una (supposta) democrazia “transnazionale” funzionale all’affermazione di interessi economici oligarchici⁹⁷. Questo, *hic et nunc*, è il compito non solo della filosofia, ma di ogni “cittadino” in quanto tale.

⁹⁵ Così la questione della *rappresentanza* coinvolge anche il conflitto e non solo ricerca il consenso: cfr. p.e. C. Mouffe, *Sul politico. Democrazia e rappresentazione dei conflitti* (2005), tr. it. di S. D’Alessandro, Bruno Mondadori, Milano 2007; J. Rancière, *Il disaccordo. Politica e filosofia* (1995), tr. it. di B. Magni, Meltemi, Roma 2007.

⁹⁶ Ricordando anche che rappresentazione e rappresentanza assumono ormai connotazione “manageriale”, “pubblicitaria” ecc., non solo ed esclusivamente “politica” in senso tradizionale.

⁹⁷ Si profila un trilemma legato all’impossibile contemporanea coesistenza di stato nazionale, politica democratica e iperglobalizzazione finanziaria: cfr. G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un’introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 83-94, nonché l’analisi di tale testo in *infra*, pp. 108-119.

Identità, scelta e non-dominio: una prospettiva normativa a partire da Sen e Pettit

Danielle Zwarthoed

Come possono coesistere nella sfera pubblica identità differenti, in particolare religiose? Per rispondere a tale domanda, in questa sede enunceremo una proposta normativa che concerne gli aspetti politici della pluralità delle identità, facendo riferimento contemporaneamente all'opera *Identità e violenza* di Amartya Sen¹ e al concetto di non-dominio elaborato da Philip Pettit². La coesistenza delle identità va incontro alla violenza e alla stigmatizzazione. La soluzione di Sen consiste nell'opporre all'attribuzione esclusiva di una identità a una persona o a un gruppo la tesi della possibilità di un'identità plurale e composta per ciascun individuo. Ma come garantire politicamente la pluralità delle identità e con ciò evitare il riduzionismo?

La nostra tesi è che il riconoscimento della possibilità di scegliere e di stabilire delle priorità tra le appartenenze identitarie dell'individuo dipende dalla forma di appartenenza di questo individuo al gruppo che condivide questa determinata identità. Se tale appartenenza è dell'ordine del dominio, allora sarà necessario pensare delle istituzioni, delle legislazioni e degli incentivi che permettano di scongiurare il dominio. In altri termini, la possibilità di un'affiliazione identitaria subita e non scelta giustifica l'ideale di non-dominio come norma che permette di strutturare istituzioni che accolgano persone che abbiano diverse appartenenze identitarie. Pettit ha fatto del non-dominio la caratteristica stessa del neo-repubblicanesimo. Emergerà come l'appello alla tolleranza lanciato da Sen possa guadagnare avendo come sostegno una solida teoria politica.

Questo articolo è strutturato in tre parti. La prima parte espone una concezione dell'identità che rende possibile il riconoscimento di appartenenze multiple. La seconda parte analizza la natura dell'appartenenza costitutiva dell'identità e distingue le appartenenze scelte dalle situazioni di dominio. La terza parte difende l'ideale neo-repubblicano di non-dominio come garante delle appartenenze scelte.

¹ A. Sen, *Identità e violenza* (2006), tr. it. di F. Galimberti, Laterza, Roma-Bari 2008.

² P. Pettit, *Republicanism*, Oxford University Press, Oxford 1997.

1. Contro la stigmatizzazione: il riconoscimento di appartenenze multiple

L'identità di una persona è rappresentata soprattutto da certi dati di fatto che figurano sulla carta d'identità: nome, data di nascita, luogo di residenza, altezza o colore degli occhi. Alcuni di questi dati rimarranno tali e quali nel corso di tutta la nostra esistenza, altri si modificheranno gradualmente in misura dei cambiamenti fisici e sociali che costruiscono la storia di una vita. Pertanto, si pone la questione della libertà di cui godiamo rispetto alla nostra identità: noi non scegliamo né la nostra altezza, né la nostra data di nascita. Per questo, nella sua opera sull'identità, Sen concentra la propria attenzione sul rapporto tra identità e scelta, avanzando l'ipotesi ardita secondo la quale l'identità potrebbe essere sotto certi aspetti un oggetto di scelta. In questa prospettiva, egli individua due tipi di discorsi prevalenti in questo ambito, discorsi che rappresentano due forme di riduzionismo.

Il primo tipo di discorso, ben conosciuto dall'economista Sen, consiste nell'enunciare ipotesi di razionalità e comportamento che negano del tutto l'affiliazione a un gruppo, a una preoccupazione identitaria o a qualsiasi forma di coinvolgimento. L'*homo oeconomicus* orienta le proprie scelte verso la sola massimizzazione della propria soddisfazione personale. Ma l'identità, tramite la dimensione affettiva e il carattere fluido dei propri confini spaziali e temporali, sfugge al progetto di integrare tutte le scelte e tutte le azioni in un unico schema esplicativo³. Questo "disprezzo per l'identità" riduce notevolmente la portata esplicativa e predittiva dell'*homo oeconomicus*. Tuttavia, se anche si accettano lo stesso queste ipotesi comportamentali per spiegare le azioni e le interazioni di cui si occupa la scienza economica, il problema del "disprezzo per l'identità" riemerge nel momento in cui tale modello esplicativo viene esteso allo spettro degli altri numerosi domini dell'esistenza umana, come quello della pratica religiosa.

All'opposto della pura e semplice negazione del ruolo dell'identità nelle scelte, si è sviluppato un discorso tendente a fare dell'identità il loro solo fattore esplicativo, discorso che deriva dalla caratterizzazione dei gruppi culturali propria delle scienze umane. Quando queste categorizzazioni non sono più viste come uno dei parametri esplicativi tra i tanti altri possibili, bensì come la sola spiegazione di tutti i comportamenti e le pratiche di ciascun membro di un gruppo definito, noi abbiamo a che fare con la negazione di quella che Sen chiama la "pluralità dell'identità". Tale riduzionismo diventa preoccupante nel momento in cui si sovrappone uno schema esplicativo appropriato a un problema definito e circoscritto a un discorso volto a spiegare tutti i comportamenti degli individui.

Quando questi approcci contrastanti sono innestati nel discorso politico-mediatico e nel dibattito pubblico ignorando il carattere inizialmente molto limitato della loro portata esplicativa, conducono a una negazione dell'esperienza individuale

³ In economia hanno avuto luogo dei dibattiti metodologici, sulla natura delle azioni suscettibili di essere oggetto della scienza economica, ma anche a proposito delle ipotesi di razionalità qui brevemente esposte. Il contributo di Sen in questo campo è importante e riconosciuto (cfr. A. Sen, *Razionalità e libertà* (2002), tr. it. di F. Alberti, a cura di L. Zarmi, Il Mulino, Bologna 2005).

della molteplicità delle appartenenze. Sen descrive tale esperienza spiegando che ciascun individuo condivide una storia con altri individui e questa suscita un sentimento di appartenenza. Ma un individuo può, a seconda del contesto, trovarsi coinvolto in diversi gruppi e condividere contemporaneamente o successivamente più storie diverse, con gruppi diversi. Ciascuno di noi sperimenta così una molteplicità di identità, essendo l'identità compresa come l'appartenenza a un gruppo che condivide valori, credenze, pratiche e una storia comune. Questa appartenenza genera dei legami affettivi e talvolta un dovere di lealtà. Sen testimonia così la propria esperienza di cittadino indiano, di origine bangladese e residente nel Regno Unito, allo stesso tempo economista e filosofo, eterosessuale e difensore dei diritti degli omosessuali, ateo e di cultura *hindi*. Contrariamente a quanto implicato dall'ipotesi dell'*homo oeconomicus*, queste appartenenze multiple motivano scelte che non sono per nulla esclusivamente orientate verso la massimizzazione della soddisfazione individuale, perché rappresentano piuttosto degli impegni profondi (*commitments*)⁴. E la molteplicità delle appartenenze e delle identità si oppone agli approcci che sostengono la determinazione esclusiva di una scelta tramite un'appartenenza identitaria. Per Sen, l'individuo non è né una fonte neutra ed esclusiva di giudizi di valore e scelte, né la proprietà esclusiva di un gruppo le cui pratiche e caratteristiche lo determinerebbero passivamente. L'utilità del concetto di identità di Sen è che tenta di conciliare il fatto dell'identificazione con un gruppo e l'ipotesi della libertà della persona. È dunque una doppia scommessa quella che Sen ci propone: la scommessa della natura sociale dell'essere umano, accompagnata da quella umanista della libertà di giudizio e di scelta.

2. *Identità scelta e identità subita*

La definizione di identità che Sen propone si accompagna a una raccomandazione normativa formulata esplicitamente:

oltre a riconoscere la pluralità delle nostre identità e delle loro diverse implicazioni, c'è l'esigenza, di fondamentale importanza, di comprendere quale ruolo giochi la "scelta" nel determinare il peso e la persuasività di identità specifiche, che sono inevitabilmente diverse⁵.

Sen si oppone così alle due concezioni di scelta veicolate dai riduzionismi sopra descritti criticamente. Da una parte, la scelta si effettua a partire da una situazione definita dalle appartenenze identitarie, e non "a partire dal nulla": le nostre scelte si inscrivono in una storia condivisa con altri. Dall'altra parte, la scelta non è riducibile alla semplice rivelazione di un'appartenenza che costituirebbe una componente essenziale della nostra identità. Sarebbe per noi possibile prendere le

⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵ A. Sen, *Identità e violenza*, cit., p. 20.

distanze da certe appartenenze senza con ciò alterare il nostro tipo di esistenza e senza contraddire la nostra esperienza morale.

Quando si mette in rapporto l'analisi dell'identità secondo Sen con i suoi lavori di economia e di teoria della decisione, la concezione della scelta qui difesa si delinea più chiaramente. La scelta è determinata da una valutazione razionale e si effettua a partire da un insieme di opportunità. Scegliere significa innanzitutto attribuire un valore alle differenti opportunità offerte all'agente al fine di costruire una gerarchia di priorità. Ciò significa che la scelta di un'appartenenza identitaria consiste in un primo tempo in una valutazione di quest'ultima. Affinché una tale valutazione non sia meramente arbitraria e corrisponda a tutti gli effetti ai fini perseguiti dall'"agente", è opportuno favorire i ragionamenti, sotto forma di esami critici e informati:

pensare l'identità e prendere decisioni sull'identità implica, a qualsiasi livello, l'uso del ragionamento⁶.

D'altra parte, il contributo della scelta di un'appartenenza identitaria al tipo di esistenza dell'individuo in generale dipende dalla quantità e soprattutto dalla qualità delle opportunità a sua disposizione: detto altrimenti, più un individuo avrà accesso ai mezzi reali per accettare o rifiutare un'appartenenza, più la sua scelta risulterà effettiva espressione di interesse e valore⁷. Queste due condizioni di possibilità di scelta, la valutazione razionale e la qualità delle opportunità proposte, corrispondono alle due tappe della decisione sull'importanza che ciascuno accorda a un'appartenenza:

(1) Decidere quali sono le identità rilevanti e (2) soppesare l'importanza relativa di queste diverse identità⁸.

La concezione dell'identità come scelta difesa da Sen non deve far pensare che noi determiniamo in maniera arbitraria le componenti della nostra identità: la critica del modello esplicativo dell'*homo oeconomicus* mostra l'importanza che Sen riconosce alla dimensione sociale e collettiva della valutazione di un'appartenenza identitaria.

Seppur per molti versi seducente, l'argomentazione di Sen non fa però spazio a un'analisi approfondita di tali appartenenze identitarie. La definizione della relazione che ciascun individuo intrattiene con il gruppo di cui condivide l'identità è

⁶ Ivi, p. 50.

⁷ L'approccio delle *capabilities* difeso da Sen per valutare il benessere collettivo (*well-being*, in opposizione al benessere soggettivo, *welfare*) propone una valutazione della libertà reale degli individui basata sulla descrizione delle loro opportunità, che dipendono allo stesso tempo dalle loro risorse e dalle loro capacità di convertire tali risorse in "funzionamenti", vale a dire in stati e attività. Sulla coerenza del pensiero di Sen, cfr. M. Gilardone, *Amartya Sen sans prisme*, in "Cahiers d'économie Politique/Papers in Political Economy", I, n. 58, 2010, pp. 9-39.

⁸ A. Sen, *Identità e violenza*, cit., p. 41.

pertanto cruciale per determinare la sua libertà di valutazione e di scelta. Infatti, è sorprendente considerare alla stessa maniera l'appartenenza a un genere, che definisce l'identità di "donna" o di "uomo", e l'appartenenza a un club sportivo. In *Identità e violenza*, Sen non distingue così né i gradi delle appartenenze, né la loro qualità. L'assenza di analisi di queste relazioni di appartenenza ci priva della possibilità di esaminare le condizioni reali della scelta delle identità. Ancora, la definizione dell'identità di una persona può sfuggirgli e dar vita a un gioco di potere. Dire cosa sia l'identità di una persona, significa già accrescere o restringere le sue possibilità d'agire. Un'analisi delle possibilità di scelta in materia di identità richiede dunque un'analisi delle relazioni di potere che si esercitano attraverso i discorsi di attribuzione delle identità.

Noi ci soffermiamo qui sul caso in cui la relazione di appartenenza nasconde una forma di dominio, nell'accezione di Pettit⁹: il dominio è una relazione tra due agenti, l'uno dei quali dotato della capacità di interferire con le scelte e le azioni dell'altro. Si può parlare di interferenza quando le azioni di interferenza peggiorano la situazione della persona dominata, nel senso che limitano la sua libertà (e non soltanto il suo benessere). Esse possono limitare la sua libertà tanto restringendo la sua gamma di scelta, quanto diminuendo le prospettive di risultato. Tale interferenza è intenzionale, ma non necessariamente immorale: un agente può interferire con un altro a fin di bene, e restringerne così la libertà. La capacità di interferire costitutiva di una relazione di dominio è una "capacità attuale": essa è sufficientemente sviluppata da poter essere esercitata immediatamente. Perché ci sia dominio, questa capacità di interferire deve essere arbitraria, vale a dire deve dipendere esclusivamente dalla decisione dell'agente dominante, al di là di qualsiasi tipo di controllo da parte dell'agente dominato. La discussione pubblica permette di verificare la possibilità di controllo sulle decisioni di interferenza. Infine, perché ci sia dominio, è sufficiente che tale capacità di interferire su base arbitraria possa esercitarsi su alcune delle scelte del dominato, e non necessariamente su ciascuna di esse.

Definire certe relazioni di appartenenza come delle relazioni di possibile dominio non è cosa semplice: dobbiamo infatti riconoscere che il dominio non concerne in alcun modo tutte le appartenenze identitarie, alcune sono libere da giochi di potere e non rientrano nella diagnosi di dominio, come è il caso dell'identità del "pianista dilettante"¹⁰. Ma com'è possibile assimilare ciò che consente l'"identificazione" a una relazione di potere (essendo il dominio una forma di potere)? In che modo ciò che io sono potrebbe dipendere dalle relazioni con altri, e soprattutto da questo tipo di relazioni, potenzialmente conflittuali? Per rispondere a queste domande, dobbiamo evidenziare due presupposti teorici in grado di caratterizzare certe forme di appartenenza a gruppi definiti da un'identità comune nei termini di dominio: il primo afferma che la definizione dell'appartenenza

⁹ Cfr. P. Pettit, *Republicanism*, cit., cap. 2.

¹⁰ Invece le identità fondate su caratteristiche biologiche non sono immuni dai giochi di potere, tutt'altro: la definizione dell'identità di "donna" può infatti condurre a situazioni di dominio.

identitaria può essere modificata dalle interazioni tra due agenti, e non rappresenta, perlomeno non solo, l'appartenenza degli individui a un sistema. Il secondo consiste nel fatto che la ripartizione delle risorse, materiali ma anche politiche, discorsive e mediatiche, crea uno squilibrio dei poteri tra gli agenti.

Quando la definizione dell'appartenenza identitaria costituisce la posta in gioco di una relazione di dominio, essa presuppone che la scelta e la valutazione dell'importanza dell'identità di una persona possano essere limitate o impediti arbitrariamente dagli agenti, individuali o collettivi, che dominano tale persona. I dominanti possono o meno condividere l'appartenenza identitaria del dominato. Essi detengono un'autorità riconosciuta o accettata che consente loro di definire le caratteristiche di questa identità. In altri termini, la relazione di dominio non corrisponde necessariamente alla relazione di appartenenza a un gruppo.

Il secondo presupposto afferma che certi agenti detengono le risorse che permettono loro di interferire effettivamente nelle scelte degli altri membri, in nome dell'identità definita dall'autorità sopra descritta. Anche in questo caso, questi agenti possono o meno condividere l'identità della persona dominata. Tale tipo di restrizione dipende generalmente dall'equilibrio dei poteri e delle risorse dentro lo Stato disposto ad accogliere l'immigrato e il suo paese d'origine.

L'affiliazione a un gruppo caratterizzato da un'identità comune si delinea così quando i suoi membri non sono in grado di controllare o contestare questa stessa affiliazione. Questo controllo può assumere due forme: o consiste nella rivalutazione e nella discussione della definizione dell'identità di gruppo, in quest'ultimo come nello spazio pubblico; o prende la forma della possibilità di prendere le distanze dal gruppo quando il disaccordo con i valori e le pratiche che lo definiscono diventa troppo importante. Ricordiamo che il dominio che genera la stigmatizzazione non è necessariamente quello dei membri del gruppo identitario al quale la persona dominata appartiene, ma può caratterizzare anche le relazioni tra persone che appartengono a gruppi differenti.

3. *L'ideale di non-dominio e la scelta dell'identità*

Pettit definisce il non-dominio come l'ideale politico proprio della tradizione repubblicana. Ma il suo neo-repubblicanesimo può rappresentare un passo in avanti nella misura in cui è inclusivo: la cittadinanza non è riservata a una parte della popolazione – gli uomini liberi proprietari, per esempio – ma a tutti.

Come il progetto liberale, la nostra proposta – la nostra proposta repubblicana – è motivata dal presupposto che l'ideale è capace di imporre la fedeltà dei cittadini delle società sviluppate, multiculturali, senza tener conto della loro concezione più particolare di bene¹¹.

¹¹ Cfr. P. Pettit, *Republicanism*, cit., cap. 3.

Restano due questioni da chiarire. La prima è quella della compatibilità tra ideale di non-dominio e differenti identità. La seconda concerne la maniera in cui delle istituzioni possono garantire la libertà di scelta in materia di identità.

L'ideale di non-dominio è un "bene", un fine che ciascuno può avere delle ragioni per desiderare. Mentre la distinzione liberale tra il "giusto" e il "bene" proposta da John Rawls¹² ha permesso di evitare il conflitto tra i valori politici di giustizia tradotti nelle istituzioni e le concezioni "ragionevoli" di bene alle quali aderiscono i cittadini, specificando a monte i limiti di ammissibilità di una dottrina, mi sembra invece che la proposta neo-repubblicana di Pettit si trovi in concorrenza con quelle concezioni di bene, perché ne propone una a sua volta.

L'ideale di non-dominio è un bene in un duplice senso. In senso strumentale, esso amplia il raggio delle possibili scelte di una persona liberandola da eventuali interferenze altrui: non contraddice dunque una concezione particolare di bene, la cui scelta costituirebbe l'identità di una persona, anzi, favorisce la scelta consapevole e l'adesione libera a una tale concezione. La sola obiezione possibile è quella secondo cui certe persone sceglierebbero un'identità di "dominati": in tal senso, certe donne sarebbero felici nella posizione di "eterne minori" che le alleggerirebbe dall'inquietudine di dover fare delle scelte e prendersi delle responsabilità¹³. Ma tale obiezione confonde il dominio con l'accettazione di una ripartizione particolare dei ruoli sociali, al cui interno le attività sarebbero divise in modo tale che l'uomo assumerebbe gli incarichi legati all'esterno, al mondo professionale e alla sfera pubblica, mentre le donne si farebbero carico dei compiti nell'ambito della sfera privata e del focolare domestico¹⁴. L'ideale di non-dominio non impedisce in assoluto tale scelta da parte delle donne, piuttosto esclude le situazioni in cui tale "scelta" si tradurrebbe di fatto nella restrizione delle opportunità delle donne, nel senso che certe persone si troverebbero in grado di interferire con le loro decisioni. Questa capacità di interferire non assume solamente la forma di pressioni esercitate dai membri della famiglia entro le mura domestiche; degli attori pubblici o privati che rifiutassero di offrire alle donne (o agli uomini, se nel caso) la possibilità di liberarsi in parte dei compiti all'interno della sfera privata quando fattibile, per esempio offrendo servizi di assistenza, sarebbero di fatto in grado di interferire con le scelte di queste donne in materia di prospettiva ma anche di identità, poiché le forzano a restringere l'importanza della loro identità professionale. Questo esempio illustra gli elementi interessanti dell'ideale di non-dominio: senza pronunciarsi sul contenuto stesso della scelta, esso consente di diagnosticare i fattori di privazione di libertà, grazie ad analisi diversificate del dominio, senza cedere alla tentazione di ridurlo a una sola dimensione.

¹² Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico* (1993), tr. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

¹³ Il "ragionevole" disegna le concezioni di bene che non si oppongono alla cooperazione sociale, senza cui una società giusta non è nemmeno immaginabile.

¹⁴ Bisogna parimenti sottolineare che anche all'interno di questa divisione dei compiti le donne si assumono delle responsabilità e fanno delle scelte; esse sono però semplicemente "invisibili".

Ma il valore specifico dell'ideale di non-dominio non è solo quello strumentale: Pettit sottolinea che è anche quello di un bene che ha un valore intrinseco, in virtù di un «desiderio umano, profondo e universale, di rispetto [*standing*] e di dignità» e di una «disposizione sana e robusta a provare risentimento rispetto alle pretese di superiorità»¹⁵. Provare l'esistenza di un tale desiderio presso tutti gli esseri umani rappresenterebbe un compito arduo, ma provarne l'assenza lo sarebbe ancor più. Noi possiamo suggerire l'ipotesi secondo cui meno le persone si sentiranno dominate, più esse apprezzeranno e difenderanno il non-dominio, cosa che mira a provare la pertinenza di questo ideale. Si può anche rimarcare che coloro che contestano la neutralità di questo ideale raramente stanno dal lato dei dominati.

Nondimeno, l'adesione all'ideale di non-dominio giunge a modificare certe componenti della nostra identità: è così che noi diventiamo cittadini di istituzioni la cui finalità è fare scomparire il dominio. Questa cittadinanza implica l'adozione di «virtù civiche», nei termini di Pettit, propense a favorire l'emancipazione nostra e dei nostri concittadini. Le azioni motivate dal desiderio di diminuire o sradicare una forma di dominio rappresentano questa virtù civica: offrire un servizio di cura dei bambini, insegnare la storia complessa di una comunità stigmatizzata al fine di decostruire certi pregiudizi, informare lavoratori o immigrati dei loro diritti, anche in modo informale, occuparsi di donne sottoposte a violenza, occupare il proprio tempo libero dall'insegnamento per aiutare allievi in difficoltà e così via. Queste virtù si sviluppano nella misura in cui l'ideale di non-dominio è un ideale che non ha davvero senso se non in quanto viene perseguito collettivamente.

Veniamo ora alla seconda questione. Come possono le istituzioni garantire la scelta e il possesso delle nostre identità lottando contro il dominio? Occorre prima di tutto identificare una relazione di dominio così come la portata della scelta con cui essa è in grado di interferire. Questa diagnosi deve spingersi al di là delle osservazioni immediate e dei consensi di facciata, al fine di determinare i fattori in grado di alterare il controllo che ciascuno ha della propria identità. Essa esige anche una descrizione della società alla stregua di una distribuzione delle capacità di interferire su base arbitraria. Abbiamo sottolineato che la definizione delle identità e delle appartenenze costituisce un problema cruciale per il dominio delle identità, e che il privilegio di questa definizione appartiene spesso di fatto a coloro i quali si avvalgono di un'autorità scientifica o morale per farlo. La diagnosi in materia di dominio delle identità potrà così concentrarsi sul dominio attraverso il discorso e pertanto sull'appropriazione delle risorse intellettuali e mediatiche in questo campo.

Questa diagnosi dovrà essere seguita da azioni concrete che permettano di ridurre l'intensità e la portata del dominio ed estendere così il controllo che ciascuno ha della propria identità. Favorire l'accesso allo spazio pubblico di un dibattito sulla complessità delle identità e di una messa in causa dei "luoghi comuni" in questo campo rappresenterebbe un'azione di questo tipo. D'altra parte, una distribuzione

¹⁵ P. Pettit, *Republicanism*, cap. 3.

delle risorse in grado di favorire l'equilibrio dei poteri sarebbe necessaria: la scelta dell'identità dipenda in buona parte dalla posizione socio-economica che si occupa.

Conclusione

La concezione dell'identità proposta da Sen permette di evitare i riduzionismi, fonte di stigmatizzazione e violenza, mettendo in evidenza la molteplicità delle appartenenze e il dominio che noi possiamo possedere attraverso la scelta di diminuire o accrescere la loro importanza. Ma l'estensione di questa libertà di scelta dipende dalle relazioni di dominio all'interno della società, e certi agenti, condividano o meno la nostra appartenenza identitaria, possono pretendere di possedere l'autorità per attribuirci questa o quella identità. L'apporto dell'ideale di non-dominio a un discorso non distorto sulle identità è che questo ideale consente di definire istituzioni che ci mettano nelle condizioni di definire, controllare ed eventualmente contestare le identità che ci vengono attribuite.

Traduzione dal francese di Giacomo Pezzano

Recensione

Giovanni Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 160.

Giacomo Pezzano

C'è ancora una sfera pubblica, oppure essa è stata completamente invasa e pervasa da quella *economica*? Questa, *in nuce*, la domanda che anima e percorre questo coraggioso testo di Leghissa, rispetto a cui va subito evidenziato che, in primo luogo, tale sfera economica è segnata da un modello di razionalità e da uno "stilema" che non sono più semplicemente quelli "classico liberali" bensì "neoliberali" e che, in secondo luogo, tali in- e per-vasione non vanno interpretate come mero «svuotamento della sfera pubblica» che fa sì che «posizioni lasciate libere vengano poi occupate da attori privati», perché piuttosto siamo di fronte alla «necessità di riempire lo spazio pubblico attraverso azioni di governo che mettono gli individui in grado di gestire la propria vita razionalmente» [p. 59] – ossia, non avviene una "colonizzazione" del "mondo della vita" che dall'"esterno" limita coercitivamente l'"interno", bensì una manovra "governamentale" che dall'"interno" stesso dispone e pre-dispone pratiche e possibilità [pp. 103s.; 142].

Per arrivare a meglio chiarire tali punti, Leghissa esplicita introduttivamente che la questione fondamentale con cui fare i conti è la perdita da parte della dimensione politica della propria specificità o persino funzione, ossia la definizione «di obiettivi concernenti il bene comune, o la vita buona» [p. 9]: occorre fare i conti con la (presunta) assenza di alternative rispetto al calcolo economico e con l'imbrigliamento della domanda sulla giustizia (sociale ma anche e soprattutto *globale*, come vedremo). Proprio qui sta la "novità" del *neoliberalismo*: se nell'ottica liberale sfera politica ed economica restano pur sempre distinte, per quanto la prima appaia subordinata alla seconda, per la "condizione neoliberale" «ogni decisione sul governo delle vite passa attraverso il filtro della razionalità economica, rendendo inutile distinguere tra economia e politica» [p. 10].

Leghissa parla appunto più spesso di *condizione neoliberale* che non di "neoliberalismo", cosa che gli permette di affermare in modo netto che il problema non è quello di "dottrine" o "teorie" o anche "ideologie" che si sovrapporrebbero come un "guscio" a un qualche nucleo veritativo sottostante, bensì quello della *governamentalità*, nel senso che il politico, lungi dallo sparire "sopraffatto" dall'economico, diventa la vera e propria posta in palio, il "terreno di gioco" della

razionalità neoliberale. Non, dunque, il politico che si “ritrae” a favore dell’economico, bensì il politico che si “ramifica” e persino “moltiplica” ma assumendo veste e missione esclusivamente economiche. Da questo punto di vista, parlare di *condizione neoliberale* pare una scelta molto efficace perché tiene insieme due versanti che nel testo di Leghissa non a caso sono i veri e propri protagonisti: da un lato, infatti, emerge come a essere chiamato in causa è un *modo di vita* o uno *stile*, vale a dire un insieme di concrete pratiche che costruiscono o strutturano forme di soggettività, mentre dall’altro lato si tiene vivo il fatto che siamo di fronte a un *condizionamento* che è quello dei “registri discorsivi” od “ordini del discorso” in senso foucaultiano, ossia un intreccio “microfisico” di saperi e poteri che letteralmente “mette in forma” il soggetto. Questo perché, da un verso, tale “trama discorsiva” apre il campo a un insieme di pratiche e di condotte di vita, mentre dall’altro verso queste a tutti gli effetti ri-producono la prima.

L’accento posto sui (con)testi discorsivi segna così il “passaggio” dalla questione – certo importante, ma non in grado di esaurire secondo Leghissa la portata di quanto il neoliberalismo chiede di pensare – della *teoria del valore* (capitalismo cognitivo, biocapitalismo ecc.) a quella della «sfera in cui gli umani decidono come dare forma a una vita buona» [p. 28]: potremmo anche dire, dall’*oikonomia* (l’“economicismo” per cui “in origine è la produzione”) all’*ethologia* (l’“eticismo” per cui al centro ci sono le “tecnologie del sé”); insomma, da Marx a Foucault [pp. 26-28]¹.

Il riferimento a Foucault è uno degli assi principali di questo testo, ma non in vista di un semplice interrogativo sulla questione biopolitica (ormai filosoficamente di moda, ma che assume per lo più connotazioni astratte quando non “fumose”), bensì per il recupero e l’approfondimento di quei momenti della ricerca foucaultiana in cui si delinea la forma specifica assunta nel nostro presente da tale “biopolitica”, quella neoliberale appunto. Problematizzare la *naturalizzazione* dell’economico è allora il compito che attende chiunque voglia intraprendere quella seria, rigorosa ma anche o soprattutto *appassionata* ontologia dell’attualità che comporta la

¹ Con tutti i rischi che questo comporta: *certo*, Leghissa stesso riconosce che la prospettiva in cui si situa lascia aperto il problema di come «articolare il nesso che dovrebbe legare il desiderio individuale alla prassi collettiva» [p. 144], per poi individuare nelle dimensioni linguistica (dunque intersoggettiva) e corporea (dunque esposta ai codici sociali) del desiderio le precondizioni per il passaggio dal godimento individuale al desiderio di giustizia globale. *Eppure*, è davvero possibile tale “passaggio” nel momento in cui ci si situa in una prospettiva evidentemente “neo-stoica” come quella di Foucault? Ossia, è davvero nella prospettiva *stoico-imperiale* della “cura di sé”, vale a dire nella declinazione marcatamente “interiorista” dello stoicismo tipica dell’età imperiale romana per la quale data l’impossibilità di cambiare il mondo occorre rivolgersi alla propria coscienza dunque *cambiare se stessi* (non potendo cambiare “la cosa” – il *mondo* – si cambia “il chi”, il proprio atteggiamento disposizionale verso il mondo – il *modo*: declinazione che non a caso è al centro di molte delle “etiche pratiche” della contemporaneità), che possono essere rintracciate le coordinate di un’azione collettiva o addirittura *globale*? La questione è di un’importanza capitale e può qui essere solo accennata, per un approfondimento si veda l’impianto complessivo di C. Preve, *Una nuova storia alternativa della filosofia. Il cammino ontologico-sociale della filosofia*, Petite Plaisance, Pistoia 2013.

«trasformazione dell'ovvio in un problema» [p. 31], con la consapevolezza che se «chiamarci fuori dalle trasformazioni che questa condizione comporta è impossibile», nondimeno «abituarci a pensare che il neoliberalismo non è un destino ineluttabile» quanto invece «una condizione storica, contingente» rappresenta «il primo passo verso una possibile via d'uscita» [p. 11].

L'attenzione alla dimensione "passionale" della critica del presente è data prima di tutto dal riconoscimento che la condizione neoliberale è da un lato malinconica e dall'altro lato speranzosa. *Malinconica* perché chi è vittima del suo stritolamento soffre della *perdita della distinzione tra economia e politica*, ancor prima che della mancanza di ricchezza o di opportunità:

ciò che risulta scomparso dall'orizzonte di aspettativa che delimita il presente è l'idea che la sfera politica, in quanto ambito entro il quale a ciascun individuo può perseguire la felicità, possa venir separata, tanto discorsivamente quanto istituzionalmente, dalla sfera economica, intesa come quell'ambito in cui avviene la produzione e lo scambio dei beni – e in cui, eventualmente, può anche aver luogo l'accumulo di quelle ricchezze che, se non fanno la felicità, servono almeno a compensare la perdita di ciò che supponiamo ci avrebbe reso felici [p. 13].

Speranzosa perché il «mantra "tanto non c'è alternativa"» che rende il male «innomabile» alla stregua di «un'entità metafisica» [p. 15] produce come suo contraltare un forte desiderio di rivolta e di "fuoriuscita" dal capitalismo che, pur difettando di una *exit strategy*, non smette di alimentare quella tensione utopica imprescindibile come supporto e nutrimento all'articolazione di qualsiasi progettualità alternativa, tensione di cui è soprattutto la filosofia a doversi far carico per scongiurare un inaridimento del sogno, una sua radicalizzazione immaginifica o il suo confinamento "economico" in un determinato "settore" della società:

pensare un mondo diverso, più giusto di quello attuale, si riduce o a un sogno con il quale ci si può baloccare per il puro gusto di farlo, oppure a quell'attività a cui si dedicano i professionisti del pensiero, filosofi e scienziati sociali, i quali lavorano all'interno di quella specifica forma organizzativa costituita dalle discipline accademiche. [...] Senza lo slancio utopico che proviene dalla riflessione filosofica, difficilmente la teoria sociale contemporanea sarà in grado di elaborare un discorso critico che si dimostri all'altezza delle sfide che il progetto neoliberale porta con sé [pp. 132; 160].

Ma, come dicevamo, è il rigore a doversi coniugare con la passione, chiarendo per esempio come ciò che sembra scomparire del politico è il suo tratto tipicamente moderno, ossia il fatto che politica è la gestione "artificiale" dei conflitti e non – come accade con la naturalizzazione economicista – la "valorizzazione" dell'elemento spontaneo dunque naturale della concorrenza economica tramite la riduzione del costo sociale del conflitto e finanche del conflitto stesso [p. 96].

Analogo rigore consente a Leghissa (riprendendo i grandi temi dell'antropologia filosofica tedesca contemporanea e non solo, temi peraltro centrali

in altre sue ricerche)² di esplicitare che – filosoficamente e praticamente – *tutto ha origine dall'uomo*, nel senso che l'animale umano «non abita un particolare ambiente naturale, ma si sente a casa pressoché ovunque», avendo “rinunciato” a vivere in quell'«immediatezza che relegherebbe a un unico ambiente» [p. 29]: per questo, lo spazio che abitano i *corpi* umani (*umani* perché «sessuati, segnati dalla differenza di genere, parlanti, quindi inseriti in un universo di significati condivisi» [p. 29]) è «sempre attraversato da istituzioni», da considerare come «il luogo della mediazione» [pp. 29s.]. Ogni individuo dunque “accede” al mondo *tramite* un'istituzione, interagendo dinamicamente con essa, il che significa che essere soggetti rimanda, da un lato, all'essere “assoggettati a” («sottoposti all'influenza di pratiche e discorsi istituzionali che ci precedono, che rispondono a logiche e modelli di razionalità che hanno a volte una durata epocale» [p. 32])³ e, dall'altro lato, all'essere “soggetti di” («la capacità di ciascuno di rispondere al modo in cui le istituzioni ci interpellano, la costitutiva mobilità e duttilità delle condotte singolari, le quali esprimono il bisogno di occupare uno spazio autonomo» [p. 32]). Insomma, tale retroterra antropologico, ancorché solo accennato nella presente opera, da un lato consente di chiarire il motivo per cui i saperi e le pratiche in qualche modo ci attraversino permeando i nostri atti e le nostre percezioni (sensoriali e concettuali), mentre dall'altro lato permette di realizzare che c'è sempre aperto uno «spazio di gioco in cui il soggetto possa plasmare liberamente il proprio ethos» [p. 33; cfr. anche p. 45]:

essere soggetti significa nascere e muoversi entro cornici di senso e ambienti istituzionalmente determinati che delimitano le forme che la condotta del singolo può assumere e, nel contempo, significa modulare i confini di tali cornici e di tali ambienti, spostandoli di un po' non appena ciò sia possibile. Il soggetto è insomma un corpo governabile, ma perché esso sia effettivamente governabile deve sottoporsi alla presa delle istituzioni e dei discorsi che ne governano la condotta. In ciò si mostra, però, anche il fatto che il soggetto dispone di un proprio potere, che è dato dal modo in cui riscrive il testo di quella performance in cui deve recitare la parte che gli è stata assegnata [p. 33].

Che, più specificamente, la «resistenza che possiamo esercitare nei confronti del progetto politico neoliberale» sia soltanto «interna» [p. 70] non solo nulla toglie al fatto che sia appunto una resistenza vera e propria, ma indica anche che essa è in ultima istanza “prodotta” da tale stesso progetto politico e che non dobbiamo pensare di essere di fronte a un «destino inevitabile» [p. 73]:

² Si veda p.e. G. Leghissa, *Il gioco dell'identità. Differenza, alterità, rappresentazione*, Mimesis, Milano 2005.

³ Laddove l'oltrepassamento di una soglia *epocale* significa che «bisogni, esigenze, aspettative e aspirazioni, che a un certo punto non trovano soddisfazione attraverso gli strumenti fino a quel momento in uso, vengono sottoposti a una risemantizzazione e inseriti in un nuovo contesto, al fine di poter disporre di nuovi strumenti concettuali e operativi, così come di metafore e narrazioni» [p. 37]. Lo “slittamento” tra epoche è dunque dato da quell'*Umbesetzung* che mette in atto una ri-occupazione di un luogo che non è semplicemente stato lasciato “vuoto” ma che sollecita la presenza di un nuovo occupante, una ri-strutturazione e un ri-assessment.

si tratta di prendere coscienza del carattere non inevitabile, non necessario, non prescritto da alcun destino ineluttabile, delle politiche che attualmente favoriscono l'incontrollata proliferazione ed espansione, al di fuori di qualsiasi controllo statale, di quella rete societaria che, a livello globale, produce capitale finanziario e minaccia sia di distruggere le reti della produzione materiale, sia la funzione sociale di quest'ultima, intesa quale perno attorno cui far ruotare il benessere collettivo [p. 86].

Senza poter qui ricostruire nel dettaglio l'itinerario finemente percorso da Leghissa, è però importante tener presente il suo senso generale, vale a dire la descrizione di un passaggio decisivo ai fini delle nostre esistenze contemporanee, quello dalla governamentalità liberale alla governamentalità neoliberale. Riprendere e approfondire Foucault qui non significa solo sintetizzare o anche sviluppare le sue ricerche, quanto soprattutto assumerne lo sguardo genealogico [p. 102] e persino la metodologia di lavoro, nel senso che per parlare del neoliberalismo o della condizione liberale occorre fare davvero i conti anche con i sedimenti teorici di tale ordine discorsivo. Occorre cioè un concreto "corpo a corpo" con i testi (in senso foucaultiano) neoliberali, cosa alla quale Leghissa non si sottrae ma su cui anzi incentra il proprio tentativo critico, ed è questo un notevole pregio del suo lavoro⁴, soprattutto se confrontato con i risultati prodotti da molti sguardi critici che si nutrono esclusivamente a loro volta di testi critici e non dei *testi criticati* o *da criticare*⁵. Cercando di schematizzare, il tratto centrale che emerge è che se "liberale" era una sorta di "astensionismo" politico (anti-interventismo) che si nutriva comunque di azioni "indirette", "neoliberale" è l'affinamento di tali interventi "mediati" che fa tutt'uno con la loro estensione a ogni ambito dell'azione individuale e collettiva, dunque con il completo "assorbimento" del politico da parte dell'economico. In altri termini, governare "di meno" richiede un governo "più sottile" ma proprio per questo "più ramificato", che agisce penetrando in ogni interstizio della vita sociale

⁴ Che per esempio consente di distinguere in modo decisamente chiaro tra gli esponenti della "Scuola Austriaca" e quelli della "Scuola di Chicago": se per i primi sfera economica e politica devono essere distinte, per i secondi ciò non avviene; se per i primi l'enfasi è posta sulla creatività umana e sull'incertezza del calcolo che segue all'interpretazione delle opportunità offerte dall'ambiente, per i secondi è posta sul principio del calcolo e sulla sua inesausta applicazione; se per i primi l'individuo è *imprenditore morale* perché non persegue solo il piacere ma diversifica i beni ricercati, per i secondi è *imprenditore economico* perché ha di mira solo merci e non intravede altri tipi di beni; se per i primi il mercato è strutturalmente imperfetto, per i secondi il suo equilibrio è il presupposto dell'analisi economica e non solo [pp. 98-102]. Distinzione peraltro che è molto sentita anche in senso più squisitamente tecnico dagli stessi appartenenti alle due scuole (sui temi del monetarismo soprattutto), come indicano svariati articoli e interventi presenti sul web (e i relativi commenti e rimandi) tra i quali segnaliamo almeno R. P. Murphy, *The Chicago School versus The Austrian School*, in «mises.org», 20 giugno 2011 (<http://mises.org/daily/5390/The-Chicago-School-versus-the-Austrian-School>); L. Baggiani, *Quando gli Austriaci Esagerano*, in «Ideas Have Consequences. Appunti per una scuola italiana di economia austriaca», 6 giugno 2012 (<http://ideashaveconsequences.org/quando-gli-austriaci-esagerano/leo>).

⁵ Simile tentativo di "corpo a corpo" ho provato a compierlo incoativamente in G. Pezzano, *L'antropologia liberale tra individuo e comunità. Libertà individuale come libertà esposta e relazionale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012.

assecondato da un discorso naturalizzante per il quale economico è ogni aspetto dell'esistenza umana:

governare in modo liberale significa non opporsi alla verità dei mercati; in positivo, significa costruire, delimitare e salvaguardare quegli spazi in cui avviene la produzione e lo scambio dei beni. [...] Il principio di autolimitazione che ispira l'arte di governo non è solo una pura e semplice rinuncia a governare, ma è, al contrario, un insieme di azioni che devono rendere possibile la partecipazione attiva dei cittadini al gioco dei mercati [pp. 50s.].

La libertà dunque *va suscitata e prodotta*, il naturale ha bisogno di cornici "artificiali" per poter emergere [pp. 60-66]: l'apparente paradosso⁶ giunge a esiti radicali nel momento in cui il modello della razionalità economica diventa l'unico modello di razionalità in quanto tale o addirittura di ogni atto umano in quanto tale (secondo la *Rational Choice Theory* e i modelli "internamente" critici, che però non ne scuotono le fondamenta anzi si propongono di rafforzarle [pp. 95-115]), da "valutare" (economicamente) esclusivamente sulla base dell'*efficienza* che produce o dall'aspettativa di efficienza che lo motiva. "Neoliberale" dunque non è l'estremo disimpegno dello stato dall'economia, tutt'anzi: è *l'estremo impegno* dell'"autorità centrale" *per* l'economia, nel senso che se «l'intervento deve essere finalizzato a rendere il meccanismo del mercato tanto efficiente da permettere a tutti di parteciparvi» [p. 62], allora esso si rivolgerà non tanto a specifici contenuti *all'interno* della cornice della vita sociale, bensì *alla cornice stessa*. In termini più filosofici, l'intervento di un governo che ha ormai perso ogni altro scopo che non sia quello di *favorire lo spontaneo sviluppo delle forze del mercato* deve agire in maniera *trascendentale* perché si fa carico delle *condizioni di possibilità* del mercato stesso e non di una qualche sua determinazione specifica, o – meglio – si fa carico della "cornice" proprio nel momento in cui si fa carico *di qualsiasi suo contenuto interno* (dalla scuola alla famiglia, dall'azienda alla comunicazione e così via).

Come ho cercato di sintetizzare altrove⁷, il cosiddetto "Stato minimo" è in realtà a tutti gli effetti uno "Stato Massimo" (o, sarebbe forse meglio dire, uno "Stato *trascendentale*"), di modo che non deve sorprendere che per le prospettive più radicalmente neoliberali se da un lato «i mercati sono sempre frenati e repressi, perché poggiano su fondamenta politiche estremamente fragili», dall'altro lato «ciò non significa che i mercati non necessitino di regole», perché anzi «per diventare un gioco equo» e non «l'anarchia della giungla o del selvaggio West», i mercati «hanno bisogno di regole», che «spesso scaturiscono dal processo concorrenziale» ma a volte

⁶ Che – proprio a partire dalle considerazioni di Foucault cui si rifà anche Leghissa – ho preso in esame, per declinarlo in direzione di una tematizzazione più ampia del "naturalismo" in rapporto alla "questione antropologica" in G. Pezzano, *Natura e nature, unità e pluralità. L'antropologia filosofica e la questione del pluralismo*, in «Lessico di Etica pubblica», III, n. 1, 2012, pp. 10-55.

⁷ Cfr. G. Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus. Natura umana e capitale*, Petite Plaisance, Pistoia 2012.

e spesso «devono essere imposte e fatte rispettare da un'autorità superiore»⁸. Proprio per questo «le istituzioni economiche non nascono né prosperano se non c'è la volontà politica», da intendere non solo con «il sostegno al processo di privatizzazione» (politico che “fa spazio” all'economico), ma anche e più “attivamente” con «la creazione di gruppi che beneficiano dei liberi mercati e sono abbastanza influenti da sostenerlo sul piano politico», dando vita al paradosso per cui «i mercati necessitano di sostegno politico, ma il loro stesso funzionamento lo rende instabile» e «stretto tra la Scilla dell'eccessiva intromissione dello stato e la Cariddi dell'indifferenza governativa»⁹. Il punto è che per far prosperare il mercato non si può in nessun modo predicare «una politica di non ingerenza da parte dello stato», in quanto altrimenti «rischieremmo di lasciare in condizioni di sottosviluppo le infrastrutture necessarie, facendo sì che il mercato funzioni male e l'accesso alle risorse sia limitato a pochi privilegiati»¹⁰: il governo più confacente al mercato e in particolare allo sviluppo pieno della finanza «non è necessariamente passivo», e non solo perché «deve quanto meno far rispettare i contratti privati», anzi «spesso può essere chiamato a fare di più», deve cioè spendersi attivamente per creare quelle infrastrutture di cui i mercati, che «non nascono nel vuoto», hanno bisogno per funzionare¹¹.

È quindi «necessario un intervento organizzato per dar vita alle infrastrutture del mercato», che comporta non solo l'esigenza di un'«autorità centrale» che legiferi, applichi e faccia rispettare tali leggi e coordini l'insieme delle transazioni, ma anche quella che tale autorità prenda – per quanto non sempre – la forma dello stato, ossia la legittimazione del governo e delle sue strutture giuridico-istituzionali¹². Insomma, «dobbiamo impegnarci di più per innalzare le difese del mercato»¹³, ricordando proprio che esso non può «prosperare senza il concreto appoggio dello stato, indispensabile per istituire e mantenere le infrastrutture che diano ai partecipanti la possibilità di commerciare in modo libero e sicuro»¹⁴: certo, questo significa innanzitutto che lo stato deve intervenire riducendo la propria capacità «di adottare provvedimenti economici all'insegna dell'inefficienza, a favore di pochi e a discapito della maggioranza dei cittadini», ma anche inoltre che esso non si limita nemmeno soltanto alla creazione dell'«infrastruttura di mercato», perché piuttosto deve impegnarsi attivamente anche nel «fornire l'assistenza necessaria in caso di avversità»¹⁵. Risulta dunque «erronea la percezione che i mercati non abbiano

⁸ R. G. Rajan, L. Zingales, *Salvare il capitalismo dai capitalisti* (2003), tr. it. di S. Suigo, Einaudi, Torino 2004, p. 368.

⁹ Ivi, p. 370.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 188.

¹² Ivi, pp. 190-195.

¹³ Ivi, p. 320.

¹⁴ Ivi, p. 325. Il mercato in tale ottica diventa una forma di «bene pubblico» (o anche “comune”) come l'aria, beneficio per tutti ma invendibile ai singoli e che proprio per questo, cosa «in un certo senso paradossale», ha bisogno per il suo mantenimento dell'«azione collettiva» (*ibidem*).

¹⁵ Ivi, pp. 327-339.

bisogno dello stato», una *mano invisibile* ha bisogno che l'altra sia *visibile* per produrre ricchezza ed efficienza: «i mercati non possono prosperare senza l'intervento visibile dello stato, indispensabile per realizzare e mantenere l'infrastruttura che consenta ai partecipanti di commerciare liberamente e con fiducia»¹⁶. Tutto ciò comporta anche misure che non è esagerato descrivere come radicalmente "interventiste"¹⁷ perché estendono la loro portata "a pioggia" all'intero corpo sociale, rivolgendosi direttamente a *tutti i singoli cittadini in quanto tali*, come «una riforma del sistema del welfare volta a proteggere le persone, non le imprese», ossia «un adeguato sussidio di disoccupazione» che «protegga i lavoratori»¹⁸ e non più il (posto di) lavoro, come ebbe a esprimersi a più riprese anche il Ministro "tecnico" del Lavoro e delle Politiche Sociali della XVI legislatura Elsa Fornero¹⁹.

Se dunque «l'intervento dello stato» risulta «indispensabile per il funzionamento dei mercati», resta nondimeno vero che un intervento "efficiente" e "anti-privilegi" è possibile solo qualora si sia fatto in modo «che più persone ragionino come gli economisti»²⁰. Tutto ciò – ritornando direttamente al testo di Leghissa – spiega anche il senso per cui a essere "neoliberale" può essere non tanto una nuova o più dura forma di "costrizione", perché a essere piuttosto in gioco è la predeterminazione dei «campi delle possibili forme di condotta» [p. 68] dei soggetti, non la determinazione diretta delle loro condotte specifiche. Il controllo non deve essere «coercitivo» perché è «capace di preordinare lo spazio di azione dei soggetti» [p. 131]: proprio questo però produce l'"ingegneria sociale" per la quale «lo spazio dell'azione di governo si riduce alla creazione di uno spazio di scambi e interazioni all'interno del quale si muovono attori che hanno un'unica motivazione, ovvero il perseguimento del proprio benessere individuale» [pp. 95s.]. Ed è proprio sempre a partire da un tale scenario che la domanda sul *cosa* o *chi* governa si può ritradurre in

¹⁶ Ivi, p. 346.

¹⁷ Cfr. ivi, pp. 347-365, dove si articola per esempio anche la proposta di una «imposta patrimoniale», diretta non «sul reddito generato dalla proprietà» bensì «sul valore della proprietà stessa».

¹⁸ Ivi, p. XII.

¹⁹ Fornero ha affermato per esempio in una discussa intervista che «a job isn't something you obtain by right but something you conquer, struggle for and for which you may even have to make sacrifices», affermazione da leggere proprio nel contesto della distinzione tra "posto di lavoro" e "lavoratore", nel senso che se il primo non può essere protetto direttamente dal diritto ma deve essere frutto di competenze, capacità, impegno e sacrificio, il secondo è invece l'oggetto diretto del sistema dei cosiddetti "ammortizzatori sociali" (cfr. C. Emsden, A. Galloni, *Italy's Labor Minister On Reforms*, in "The Wall Street Journal", 26 luglio 2012, <http://online.wsj.com/article/SB10001424052702304458604577490980297922276.html>). Su come la governamentalità neoliberale produca paradossalmente nuove forme di intervento politico, a discapito delle apparenze o di quanto i suoi stessi sostenitori per lo più cercano di dimostrare, cfr. anche D. Harvey, *Breve storia del neoliberismo* (2005), tr. it. di P. Meneghelli, il Saggiatore, Milano 2007, pp. 78-102; M. Lazzarato, *La fabbrica dell'uomo indebitato. Saggio sulla condizione neoliberale*, DeriveApprodi, Roma 2012; Id., *Il governo delle disuguaglianze. Critica dell'insicurezza neoliberista* (2008), tr. it. di G. Morosato, Ombre Corte, Verona 2013.

²⁰ R. G. Rajan, L. Zingales, *Salvare il capitalismo dai capitalisti*, cit., p. 365.

una domanda sul *come* (si) governa (ossia corrispettivamente sul *modo di vita* e *l'arte del vivere*), spostando l'attenzione sulla dilagante *aziendalizzazione del sociale* che produce la figura-soggetto dell'individuo *imprenditore di se stesso*²¹, per il quale tempo della vita e tempo del lavoro diventano indistinguibili e indisciungibili, e la figura-organizzativa del *management*, il cui "totalitarismo della teoria" («la pretesa di esaurire la possibilità dei modi di essere dell'umano» [p. 127]) si traduce nell'articolazione di «forme di controllo interne all'impresa che risultano compatibili con modalità di costruzione del sé basate sull'autonomia e l'autorealizzazione» [p. 130], anche grazie alla diffusione dei testi di *management* o persino *self management* e delle *Business School* che "formano" una «nuova classe transnazionale di giovani aspiranti manager» il cui ruolo di mediazione tra «ecumene globale» e «appartenenza culturale» [p. 133] è a conti fatti analogo a quello che ricoprivano i *missionari* [pp. 117-142]²².

È sempre l'accento posto sul "come" del governo a permettere di comprendere che "globalizzazione" non è "estinzione" dello stato e della sovranità, bensì "dispersione e moltiplicazione" dello stato e della sovranità, ossia un insieme di precisi atti e scelte a tutti gli effetti *politici* che producono un intreccio tra l'elemento "globale" dell'efficienza economica e quello "locale" delle risorse materiali e immateriali che vengono adottate di volta in volta a livello politico per «rendere efficace l'interazione dei centri di potere locali con varie tipologie di attori esterni» [p. 77]. Da questo punto di vista, dunque, la questione «è di natura tutta politica», così come è tramite quest'ultima allora che deve trovare espressione la «necessità di porre un freno al flusso globale del capitalismo finanziario» [pp. 88s.].

²¹ Da questo punto di vista e declinato rispetto alla situazione italiana, la perfetta realizzazione del progetto politico neoliberale è un mondo in cui il "popolo delle partite IVA" coincide con il "popolo dei lavoratori", in cui cioè qualsiasi cittadino, per il solo fatto di esser tale e di essere individuo, offre al mercato del lavoro nient'altro che se stesso e le proprie capacità, di qualunque tipo esso siano. Persino i filosofi che aprono la partita IVA *proprio in quanto filosofi* sono ormai una realtà: "vendono" e "offrono" le proprie capacità analitiche, sintetiche, formative, di *problem solving* e così via (non per forza, peraltro, nella veste di "consulenti filosofici" o di "esperti di pratica filosofica", quanto proprio *di filosofi*, o meglio di individui che hanno studiato filosofia all'Università). Se poi questo non corrisponda piuttosto a una proliferazione della "sofistica" e dei "sofisti", è questione che deve essere rimandata ad altra sede.

²² Da questo punto di vista, peraltro, si può comprendere in che senso il punto focale che la critica deve avere di mira non è tanto o solo l'individualismo ("metodologico" o "reale"), quanto piuttosto il fatto che tale individualismo è tradotto in termini strettamente economici, ossia che l'individuo è considerato realizzato solo e sempre in termini economici (aver successo in quanto imprenditori – di sé – o manager ecc.) e non – per esempio – come coscienza pienamente critica e indipendente nel pensiero e nelle proprie condotte di vita e così via, o anche solo come piena consapevolezza di sé e della propria "autenticità" rispetto alle profondità dei propri affetti o della propria persona ecc. (piuttosto, come già la Scuola di Francoforte aveva lucidamente colto, da questo punto di vista la "libera individualità" critica o autentica è soffocata da un processo di omologazione e di "genericizzazione" – di riduzione in ultima istanza alla *Diktatur des Man* heideggeriana). Fino a che punto, insomma, l'individualismo in senso economicista (l'individuo in quanto funzione di consumo e di imprenditoria, di "agente economico") si oppone alla "massificazione" e fino a che punto invece la favorisce o persino predispone?

Siamo così di fronte a un trilemma dato dal fatto che tra “stati nazionali”, “politica democratica” e “iperglobalizzazione” dobbiamo sceglierne solamente due, vale a dire che solo due su tre sembrano in grado di coesistere [pp. 83-94], ma è proprio a questo livello che prende rilievo particolare il tentativo di articolare una “vi(t)a diversa”, che per Leghissa – mi sembra – passa per almeno tre momenti, uno *economico-politico*, l’altro *filosofico-politico* e l’ultimo *socio-politico*, dove tutti e tre sono proprio accomunati dall’orizzonte politico della “buona vita condivisa” come istanza ultima.

In primo luogo, infatti, emerge con Polanyi la necessità di un *re-embedding* dell’economico all’interno dell’intera cornice culturale e istituzionale, o – meglio – il ritorno alla consapevolezza che il mercato è sempre una parte della più ampia sfera del sociale in generale e con tutte le componenti di questa si rapporta e integra [p. 93].

In secondo luogo, invece, si tratta da una parte di contribuire ad articolare «un’altra mentalità, un insieme di modelli mentali condivisi alternativi rispetto a quelli attualmente dominanti» [p. 93] e, dall’altra parte, di distinguere *aspirazione* e *desiderio* per affermare (come per aspetti diversi ha fatto soprattutto Gilles Deleuze) l’assoluta *incalcolabilità* del secondo e la sua radicale *eccedenza* rispetto al discorso organizzativo senza con ciò fare l’apologia dell’irrazionale, quanto anzi per «isolare un campo d’azione in cui l’autoregolazione dei livelli di aspirazione non comporta un adattamento passivo al reale, ma apre la strada verso forme di autonomia più sostanziale» [p. 142]. Il desiderio che si sottrae a ogni forma di «risposta preventiva alla domanda “che cosa desidero?”» consente di intraprendere l’articolazione di quello «spazio di manovra, margine di libertà – o insieme di controcondotte» [p. 144] che apre all’invenzione di nuove forme di vita, individuali e soprattutto sociali.

In terzo luogo, infine, si tratta di ricominciare a provare e – soprattutto – a dare concretezza a un «desiderio di giustizia» capace di mettere in moto «pratiche alternative di condivisione degli spazi sociali» [p. 143] prendendo di mira «il fantasma dell’illimitato» tipico del neoliberalismo per riaffermare la legge «intesa come cifra del limite, come gestione condivisa del limite, e dunque come condizione di possibilità di spazi in cui si esibisce il legame intersoggettivo» [p. 146]. Ma anche per fare i conti con la necessità di «vivere in assenza di autorità» e di «punti di riferimento tradizionali» dunque «immersi nella pluralità» [p. 152], senza però pretendere di ridurre la complessità instaurando un nuovo «ordine dogmatico» magari «vagamente somigliante all’autorità tradizionale ormai perduta» [p. 152], che è proprio lo spazio che il “dogmatismo” neoliberale ha occupato o sta cercando di occupare. Questo sembra comportare un duplice gesto, insieme *metodologico-formale* e *sostantivale-contenutistico*: *metodologico-formale* perché (con Thomas Pogge) si tratta di «formulare un diritto che dia voce a un desiderio di giustizia globale» [p. 155] e che dunque intervenga tanto sull’assetto istituzionale delle società chiamate sino in fondo ad affrontare le sfide dei diritti umani e della cittadinanza globale quanto sulla connessione tra l’ambito globale e la collocazione nazionale specifica; *sostantivale-contenutistico* perché (con Martha Nussbaum) si tratta di dare “contenuto” e

“sostanza” al tema della solidarietà, della partecipazione, della distribuzione e del riconoscimento, attraverso «la coltivazione delle emozioni che accompagnano l’insorgenza di legami solidali» [p. 151] e l’esplicitazione di un insieme di capacità e facoltà prettamente umane che occorre promuovere e il cui sviluppo va in ogni modo non solo preservato ma favorito.

Per chiudere, intendo evidenziare alcuni aspetti critici del percorso di Leghissa, di cui pur condivido molto sia dell’impostazione che dei contenuti, rimarchi che sono dunque da leggere più come un tentativo di riallargamento e di riapprofondimento delle questioni affrontate che non come una forma di sempre superficiale e sempre ben poco filosofica “correzione”. Data la natura di queste pagine, inoltre, tali rilievi prenderanno per lo più la forma di domande o questioni aperte che non di asserzioni o affermazioni, che per via dell’assenza di un adeguato spazio argomentativo finirebbero con l’aver carattere per lo più apodittico.

Innanzitutto, è davvero possibile conciliare il “recupero” del limite con l’affermazione della dimensione letteralmente “incommensurabile” del desiderio? Detto altrimenti, se il desiderio è irriducibile all’aspirazione e al piacere a essa connesso per via della sua incalcolabilità, non è però vero che la sfera del consumo – solo in parte implosa con la crisi, piuttosto in fase di riposo prima di un prossimo rilancio – è costruita proprio sulla cancellazione dello stesso “principio di piacere” e dunque sull’affermazione dell’“illimitatezza” del desiderare e persino sulla sua creatività? Tanto più che è Leghissa stesso a ricordare come Boltanski e Chiapello hanno evidenziato la “fagocitazione” della critica “espressivo-desiderante” dei movimenti del ’68 da parte del capitalismo neoliberale [pp. 141s.]: non è vero allora che è proprio la “condizione liberale” a spingere per la distinzione tra “desiderio”, illimitato e “incolicabile” perché “incalcolabile”, e “bisogno”, limitato e “colicabile” perché “calcolabile”²³, cercando soprattutto di mettere in secondo piano il secondo?

Oltre a ciò, per quanto concerne lo sfondo antropologico chiamato in causa da Leghissa stesso, personalmente mi sembra sia proprio questo il terreno più fertile per impostare un’“ontologia dell’attualità” che non sia priva di solidi ancoraggi – *umani* e non certo “metafisici”²⁴. Senza dunque voler imputare una qualche “mancanza” al testo di Leghissa ma anzi per dar risalto a significativi riferimenti che nel suo testo per ragioni evidenti di spazio e di scelte vanno in secondo piano, occorre tenere presente che è solo se si articola in maniera compiuta una concezione di natura umana come né *degenere* né *genetica* ma *generica* che si possono per esempio comprendere i) il rapporto aperto tra “molti mo(n)di possibili” (persino potenzialmente “infiniti”) e “non in qualsiasi mo(n)do” tipico dell’esistenza umana,

²³ Distinzione che peraltro attraversa ambiti filosofici che si vogliono “immuni” da caratterizzazioni di tipo sociale come quello fenomenologico, ma che finiscono talvolta con avanzare proposte ingenuie da questo punto di vista e che pertanto rischiano di alimentare l’ordine del discorso neoliberale: cfr. p.e. R. Barbaras, *Le désir et la distance. Introduction à une phénoménologie de la perception*, Vrin, Paris 1999; Id., *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Vrin, Paris 2008; Id., *La vie lacunaire*, Vrin, Paris 2011.

²⁴ Rimando soprattutto a G. Pezzano, *Tractatus Philosophico-Anthropologicus*, cit.

ii) la centralità della questione del *modo e stile di vita*, iii) il passaggio a un'*ontologia modale*²⁵, iv) il parallelismo tra evoluzione culturale ed evoluzione biologica che Leghissa coinvolge come «utile alleato» [pp. 112s.] per “decostruire” il discorso della scienza economica dominante, v) il senso del contributo di un orizzonte antropo-biologico a tale opera di decostruzione²⁶, vi) il contributo che esso può invece dare al tentativo di *re-embedding* dell'economico nel sociale, vii) la necessità di una “fondazione antropo-biologica” della questione dei diritti umani²⁷ e viii) il ruolo giocato dagli “orizzonti di senso” rispetto all'individuazione di vi(t)e alternative, di mo(n)di diversi da quello attuale²⁸.

Detto questo, ricerche come quelle di Leghissa sono da accogliere con entusiasmo e partecipazione, perché possono rappresentare – anzi, rappresentano senza dubbio – uno stimolo per il pensiero e un'occasione di scuotimento dall'indolenza pratica.

²⁵ Cfr. Id., *Per un'ontologia del (post)umano*, in «Vita pensata», II, n. 12, giugno 2011, pp. 15-27.

²⁶ Su questo è in pubblicazione il contributo di G. Lingua, G. Pezzano, *Repenser la rationalité économique : de l'homo oeconomicus à l'homo relationalis*.

²⁷ Cfr. G. Pezzano, *From “right” to “human”: Human Rights through the Philosophical Anthropology's gaze*, in «CriticaMente. Filosofia e Teoria delle Scienze Umane», gennaio-febbraio 2013.

²⁸ Per un primo inquadramento cfr. A. Monchietto, G. Pezzano, *Pesci fuor d'acqua: l'uomo e l'«Als»*, di prossima pubblicazione in un volume collettaneo a cura di Enrico Donaggio (Mimesis, Milano-Udine).

Recensione

Alberto Giovanni Biuso, *Contro il Sessantotto. Saggio di antropologia*, prefazione di E. Mazzarella, Villaggio Maori, Catania 2012 [prima ed. 1998], pp. 171.

Giacomo Pezzano

0. I libri *filosofici* sul “Sessantotto” sono rari, perché – come non può d'altronde non essere – del “’68” si parla maggiormente in senso “sociale”, sottolineando – in maniera anche provocatoria ma non solo – per esempio il legame tra l'ideale della “immaginazione al potere” e la società mass(a)-mediatica¹ o la sua relazione con la svolta “neoliberale” del capitalismo². Se ne è parlato e se ne parla meno da un punto di vista strettamente filosofico, appunto³. Già questo basterebbe a fare di quello di Biuso un testo importante e da leggere con attenzione, perché consapevole che prendere il '68 sul serio significa considerarlo non solo da un punto di vista socio-economico o più in generale culturale (liberazione delle minoranze, “controcultura” ecc.), ma anche da quello filosofico, o meglio, sarà possibile prenderlo sul serio dai primi due versanti se ne saranno prima stati esplicitati i presupposti filosofici, gli assunti di fondo⁴. Ma c'è di più a caratterizzare il presente testo: c'è la questione dell'*umano*, il Sessantotto come *questione antropologica*.

¹ Cfr. p.e. V. Magrelli, *Il Sessantotto realizzato da Mediaset. Un Dialogo agli Inferi*, Einaudi, Torino 2011; M. Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

² Cfr. p.e. L. Boltanski, È. Chiappello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris 1999; J.-P. Le Goff, *Mai 68: l'héritage impossible*, La Découverte, Paris 1998.

³ Fa forse eccezione Costanzo Preve, che in diverse opere ha cercato di unire l'analisi sociale a quella filosofica e persino a quella antropologica, giungendo a individuare una specifica “antropologia filosofica sessantottina” incentrata sull'illimitatezza del desiderio consumistico e sulla demolizione di “legge” e “verità” (in maniera non dissimile da Biuso), senza però descriverla in maniera maggiormente sistematica (a differenza di Biuso): cfr. p.e. C. Preve, *Storia dell'etica*, Petite Plaisance, Pistoia 2007. Ma si veda anche M. Baldassari, D. Melegari (a cura di), *La rivoluzione dietro di noi. Filosofia e politica prima e dopo il '68*, Manifestolibri, Roma 2008 (che contiene peraltro un importante saggio dello stesso Preve dal titolo *L'enigma dialettico del Sessantotto quarant'anni dopo*).

⁴ Un testo che invece pare operare il tentativo opposto, cioè indagare i presupposti socio-culturali delle principali filosofie che hanno “accompagnato” il '68, è R. D'Alessandro, *La teoria e l'immaginazione. Sartre, Foucault, Deleuze e l'impegno politico 1968-1978*, Manifestolibri, Roma 2010.

1. *Contro* il Sessantotto: una posizione allo stesso tempo “comune”, “rara” e “radicale”. *Comune* perché le voci contro il totale “egualitarismo” al centro delle rivendicazioni e delle lotte sessantottine sono state e sono molteplici, soprattutto da versante “liber(al)ista” (ci torneremo); *rara* perché tali voci quasi mai hanno saputo indicare la questione filosofica connessa a tali lotte e rivendicazioni; *radicale* perché in grado di andare all’effettiva “radice delle cose”, ossia l’uomo, individuando nell’*antropologia filosofica* il terreno migliore per interrogare la natura e gli obiettivi del Sessantotto. Questo viene da Biuso chiarito sin dall’Introduzione, laddove – muovendo dalla considerazione che «il Sessantotto vive. È il nostro presente. Molti dei suoi obiettivi sono stati raggiunti, i principi su cui si fondava sono diventati senso comune» [15] – si precisa subito che esso non è tanto «un avvenimento contingente, un soffio della cronaca, un momento storico fra i tanti, uno sfogo, un gioco, un ideale», quanto ben più profondamente «la conseguenza di un’antropologia apparsa nel Settecento e da allora vincente», quella di Rousseau, espressione della «convincione di una natura umana innocente che solo istituzioni imperfette e inique hanno corrotto» [15]. L’uomo del Sessantotto è dunque l’uomo rousseauiano, convinto che l’utopico ingresso nell’età dell’oro sia un «progetto politico praticabile» [15] – cieco dunque rispetto al fatto che «nei rapporti fra l’uomo e l’ambiente animale e naturale non è mai esistita alcuna Età dell’oro» [108].

2. È a partire da tale orizzonte che Biuso fa del *casus* italiano un’occasione per una riflessione di più ampia portata sui fondamenti antropologici dell’intero Sessantotto: l’uomo di Rousseau – per il quale logica e linguaggio vengono subordinati al sentimento – sta al centro della *Lettera a una professoressa*⁵, che per Biuso rappresenta non solo il libro “più letto” durante le diverse occupazioni di scuole e università, ma anche e soprattutto quello che più di tutti ha saputo influenzare la successiva politica della formazione. Un testo che è stato oggetto di una vera e propria “fede” nell’accezione integralista e intollerante – *fanatica* – predicata su tutti da parte di «figli viziati e annoiati della borghesia» dotati di «sconfinata presunzione e mancanza di serietà», «bambini-dittatori ai quali tutto è dovuto senza che essi riconoscano il benché minimo debito, obbligo, dovere verso il lavoro sociale al quale tutto debbono» [23]. Un testo che, soprattutto, ha predicato una «assoluta storicità che nulla riconosce al biologico, all’istinto, ai caratteri innati – e per questo non ammette una reale finitudine», affermando così che «è il sociale soltanto che plasma l’individuo» e che è per questo motivo che l’individuo è sempre e soltanto «la vittima di un qualche sistema»: siamo di fronte a «un’antropologia a cui non importa di *meriti* o di incompetenza ma soltanto di *bisogni*» [24] – o, meglio, di *desideri*, se è vero che il bisogno è sempre limitato mentre è il desiderio a spingere il bisogno oltre al suo limite per renderlo illimitato. Siamo insomma di fronte a «una concezione dell’uomo come essere plasmabile in tutto, i cui principi di comportamento vengono dettati dalla condizione economica, dal contesto sociale, dalla suggestione dei *media*», tanto

⁵ Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1967.

che l'individuo «non ha altro bene e altro male se non quelli che la società gli detta, altro sapere se non quello che il *sistema* gli impone» [26].

3. Per Biuso pertanto il punto nevralgico del Sessantotto è questa convinzione di una *uguaglianza naturale originaria* (natura buona e incorrotta) che sarebbe in seguito stata infranta dallo *storico-culturale* nella forma in particolare dell'*istituzione* e della *legge*, che porta a credere non soltanto che *qualsiasi cosa sia alla portata di chiunque per natura*, quanto ben più problematicamente che *qualsiasi cosa sia alla portata di chiunque per natura allo stesso modo*: «una delle grandi e potenti utopie scaturite dall'antropologia di Rousseau» è infatti «l'immane pretesa di abolire per decreto i limiti cerebrali di una persona, la negazione prometeica della natura, il disconoscimento della molteplicità delle intelligenze e delle conseguenti inclinazioni personali» [32], intrisa di quella *hybris* «che ritiene i singoli una semplice variabile dipendente dall'ambiente, del tutto determinata dall'epoca storica e dalle sue strutture economiche» [111]. In tale prospettiva, la "riuscita" o la "non riuscita" di un qualsiasi atto, tentativo ecc. sono legati alla corruzione del mondo istituzionale storico-sociale, alla presenza di una patina che incrosta quella sostanziale natura "pura" rovinandola per sempre (fino al ripristino finale). Diversi paradossi si incontrano: la natura sarebbe "essenza originaria" uguale per tutti eppure di fatto non esisterebbe perché la "corruzione (altrettanto) originaria" sarebbe sempre in opera come causa di tutte le storture, ineguaglianze, ingiustizie ecc.; l'individuo dovrebbe considerarsi al centro del "credo supremo" del "Libero Sviluppo della Personalità" di contro a tutto ciò che è "società", "autorità", "regola", "sacrificio" e così via eppure di fatto sarebbe un "dividuo" vittima del sistema (della società, delle istituzioni ecc.) e bisognoso di una guida "carismatica" per non perdere la via. Sono proprio queste ambiguità irrisolte che Biuso non smette di evidenziare, con parole anche molto forti ma non per questo meno argomentate: «ed ecco che – quasi come in un laboratorio, quasi *in vitro* – la *Lettera a una professoressa* mostra il suo lato oscuro che è anche la verità di tutte le utopie. La scelta in favore degli ultimi si rivela quale tentativo di sottomettere le menti e le vite a un Maestro che dia loro verità, l'amore per l'Uomo si capovolge in disprezzo per la libertà degli individui» [34].

4. Non si tratta con ciò di negare una importante funzione stimolante rispetto al rinnovamento pedagogico e sociale (in Italia e non solo), quanto piuttosto di non cessare di tener presente che vanno evitate posizioni "estreme" e "utopiche", ricordando per esempio che la violenza è «un atteggiamento innato, una potenzialità che ambiente, famiglia, educazione possono disinnescare o attivare» ma «mai eliminare totalmente», anzi «sperare nel contrario significa ricadere nell'utopismo, nell'irrazionalità, nella retorica» di chi voglia cancellare il fatto che «una natura umana esiste»: certo, «non necessariamente una natura umana eterna e metafisica», bensì «più semplicemente la natura storica dell'uomo così come la conosciamo da quando la storia parla mediante le sue fonti» [37-38]. È proprio questo apparente ossimoro *natura storica* che Biuso cerca di far risaltare quando ricorda che

l'aggressività «pur essendo innata in un mammifero come l'uomo che ha bisogno di esplorare, nutrirsi, difendersi, accoppiarsi» è in grado di «essere controllata e indirizzata verso obiettivi innocui» [38], o – meglio – che essa non solo può essere re-indirizzata (dal male al bene, per così dire), ma anche che un “innaturale” indirizzamento della sua “naturalità” è co-essenziale all'affermazione di tale naturalità stessa: «l'aggressività esplorativa è nel bambino naturale e serve a fargli comprendere fin dove la sua azione possa estendersi» [38], nel senso che questo “naturale” non è in alcun modo sganciato dal “culturale” rappresentato dall'attiva esplorazione del mondo – è anzi tramite esso che può dispiegarsi e ricercare il proprio limite, la propria forma. Non si tratta, cioè, di *contrapporre* il “naturale” al “culturale”, come se il primo fosse “purezza” e il secondo “impurità” o il primo “mancanza” e il secondo “completamento”, si deve invece cogliere il *reciproco legame* tra i due momenti, rifiutando tanto l'*utopismo* per il quale tutti gli uomini nascono uguali e felici, per poi essere “rovinati” dalla società, quanto il *comportamentismo* per il quale «tutti gli umani nascono uguali e tutti come una *tabula rasa* potendo quindi diventare qualunque cosa in mano a chi li forma» [38]. Tali posizioni sono infatti accomunate dal non cogliere il profondo legame esistente tra le «costanti antropologiche che hanno svolto delle funzioni insostituibili per la specie umana» [39] e l'espressione di esse in forme storico-culturali.

5. Il non riconoscimento di tale nesso finisce con il partorire – nel caso del Sessantotto – due figure in solidarietà antitetico-polare: da un lato un «ribellismo narcisistico e acritico» [47] fine a se stesso (la società è il male, devo ribellarmi a prescindere); dall'altro lato la radicale negazione dell'individualismo in favore di un “comunismo organicistico” tradotto nell'appartenenza alla classe, alla nazione ecc. (per natura siamo tutti uguali, tutti parte di un unico “blocco organico” incontaminato). Il tratto d'unione tra i due poli è dato proprio dal progetto rousseauiano «di un'umanità totalmente plasmabile dai suoi educatori, aperta a qualunque forma perché totalmente storica», dalla pretesa «antropocentrica di non subire le determinazioni biologiche comuni a tutte le specie animali» e dalla «certezza di creare, letteralmente, un *uomo nuovo*» [55]. Il punto è dunque che la separazione tra natura e cultura è inesorabilmente legata all'instaurazione di uno schema tripartito in cui *in origine* c'è la natura (“pura” o “*tabula rasa*” che sia, ossia *piena* o *vuota*), *in seguito* c'è la storia nel suo cammino che è al più un male necessario (“incrostazione contaminante” o “manipolazione ideologica”) e *infine* (*il* e *la* fine si incontrano utopicamente) la realizzazione di un “regno paradisiaco” che “ripristina” o “instaura” *ex novo* l'età dell'oro, ponendo fine a infelicità, ingiustizia e ineguaglianza. Ossia: si parte dall'*Expulsion from the Garden* (originariamente “occupato” – pieno/puro – o “vacante” – vuoto/manchevole) per arrivare all'instaurazione di un *Kingdom of Ends*⁶ attraverso la liberazione dalle “pastoie” della

⁶ Cfr. in particolare l'approccio kantiano di C. M. Korsgaard, *Expulsion from the Garden: The Transition to Humanity*, in Id., *Self-Constitution: Action, Identity and Integrity*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 109-131.

storia. Tanto la negazione di ogni "Stato" (anarchismo ribellistico) quanto l'affermazione dell'unicità dello "Stato" (totalitarismo organicista) poggiano su un'antropologia filosofica di fondo nella quale alla natura umana viene negato uno *status* autonomo, ancorata com'è al nostalgico ricordo di un passato mai abitato o alla prometeica tensione verso un futuro utopico da realizzare. Insomma, Biuso ci ricorda ancora una volta che egualitarismo e massificazione [alla quale è dedicato il capitolo terzo: 75-113] si alleano facilmente contro la libertà individuale e l'emancipazione sociale, perché è proprio volendo evitare qualsiasi tipo di "trauma" educativo che si finisce con il rendere «l'individuo irresponsabile, preparato a seguire personalità forti allo scopo di superare la paura e pronto ad addossare sempre la colpa a soggetti esterni, dal padre a dio» [88].

6. Ci ricorda, detto altrimenti, che laddove si fa spazio all'ideologia («la ferrea logica che deduce il mondo da una premessa data» [95]) lì si cancella lo spazio della distanza della critica; ci indica che nella *televisione* questo venir meno dello spazio critico in favore di quello ideologico ha trovato un luogo di espressione totale: «il linguaggio televisivo abitua a un approccio iconico alla realtà. Il fluire inarrestabile delle immagini ostacola sempre più lo sviluppo e l'espressione dei concetti e cioè impedisce di pensare. Il concetto infatti, contrariamente all'immagine, produce una distanza fra percezione e significato. L'universo iconico è il trionfo della finzione, l'immagine manipola i bisogni per conto di interessi costituiti» [63]. Se tali parole sembrano avvicinare dal punto di vista sociale Biuso alle prospettive della "Scuola di Francoforte", va però chiarito che è proprio a livello antropologico che ancora una volta si delinea una netta presa di distanza rispetto a quella «imperdonabile ingenuità» [67] secondo cui l'abbandono di ogni attività produttiva che sarebbe imposta dalla società comporterebbe la liberazione finale della *natura originaria buona e incorrotta* propria dell'uomo. Una simile "liberazione finale", lungi dal ripristinare il "Paradiso perduto" – afferma con risolutezza Biuso – aprirebbe "le porte dell'Inferno", perché la fine del *travaglio storico* (il lavoro, la fatica, la difficoltà dell'esperienza, la limitatezza delle nostre possibilità, la finitudine dell'umana esistenza) si tradurrebbe presto nell'«imposizione di una noia immensa» e in un «intollerabile attestato di inferiorità» [67]. Nuovamente, solo se si separano natura e cultura si può sostenere che il/la fine ultimo/a dell'esistenza umana è *la soppressione della storia* per dar vita alla (ri)costruzione del Paradiso: la storia deve invece essere vista come "teatro espressivo" della natura umana stessa, le cui caratteristiche *biologiche* e *innate* sono tali da richiedere una *traduzione* o – meglio – *espressione* e *configurazione* storica (sociale, culturale ecc.). Dunque va rifiutata ogni «ansia di assoluto» che anima «il bisogno di accelerare la storia verso la sua conclusione *naturale* o *dialettica*» [94]: *né* la storia va superata perché deve far spazio alla natura che *ab origine* rendeva l'uomo felice; *né* la storia va superata perché deve far spazio *ad finem* rappresentato dal compimento dell'utopia.

7. L'utopia in particolare è il rifiuto del realismo analitico, è la cecità figlia della convinzione che «se soltanto si volesse, sarebbe possibile mutare le strutture sociali fino al punto da eliminare ogni iniqua distribuzione dei beni e della fortuna» [68]. Ma non si può rinunciare alla fatica di essere umani, né a quella «di essere individui, di capire da sé e agire per difendere l'irriducibilità dell'io alle strutture che pure lo generano e senza le quali l'io neppure sarebbe pensabile» [71]. Così come non si può produrre «una società senza più conflitti, finalmente libera da ogni ingiustizia e quindi da ogni tensione» [68], in quanto esse rappresentano l'altra faccia dell'esistenza di differenze, della diversità degli individui⁷: utopico è il postulamento della semplicità a fronte della complessità, della perfezione a fronte della finitudine, dell'unità a fronte della pluralità, della certezza dogmatica a fronte dell'incertezza costitutiva del sapere, del trasformismo radicale a fronte dell'insieme di miglioramenti parziali, *della noia assoluta e del cimitero dell'uniformità a fronte dell'imperfetto ma dinamico proiettarsi verso l'insicurezza e il dubbio*. Qua la posizione "elitarista"⁸ di Biuso (che non manca di evidenziare il carattere originariamente "totalitario" consustanziale già al pensiero di Platone) diventa anche esplicitamente vicina al (neo)liber(al)ismo, chiamando in causa quel Ralf Dahrendorf secondo cui l'utopia è laddove si desidera «un mondo chiuso in sé e, per così dire, autosufficiente», vale a dire che «all'utopia appartiene l'idea dell'autarchia, cioè della completezza, interpretata troppo spesso come perfezione» ed essa «non ha bisogno né di un mondo esterno, né di cambiamenti interni», o addirittura «non li tollera entrambi», risolvendosi in «un sistema chiuso diventato monumento»⁹. È dunque qui presente quella stessa critica al "perfettismo"¹⁰ propria di importanti figure del (neo)liber(al)ismo¹¹, e che certo può a prima vista parere indebolire il tessuto argomentativo di Biuso, perché è sempre più sotto gli occhi di tutti che la "lotta

⁷ Mentre è il *pathos* della distanza fra gli uomini «a produrre i frutti migliori in ogni campo: nel costume, nel gusto, nella vita sociale, nella conoscenza, poiché il porre uno spazio fra uomo e uomo è condizione indispensabile per la libertà che crea» [84].

⁸ Con W. A. Henry III e in particolare riferimento all'egualitarismo scolastico viene ricordato che «l'istruzione è elitaria. La civiltà è elitaria. L'egualitarismo celebra la beata ignoranza del giardino dell'Eden, dove non c'erano dei Newton che intuissero l'uso speculativo della caduta di una mela» [89]. Ricordando sempre però che «difendere l'elitarismo contro *questo* egualitarismo significa niente di più che difendere l'evidenza che precede ogni posizione sul mondo, l'inoltrpassabilità della natura che distribuisce diversamente caratteri, facoltà, attrattive; significa difendere l'*élite* della capacità e della competenza. Auspicare il governo di *élite* fondate su altro significa certamente cadere in un qualche fanatismo ideologico, non importa che sia di nazione, classe, etnia, sesso» [106-107].

⁹ R. Dahrendorf, *Uscire dall'utopia* (1958), tr. it. di G. Panzieri, a cura di G. Movia, Il Mulino, Bologna 1971, pp. 3-4.

¹⁰ «Per un ente complesso, contraddittorio e limitato qual è l'uomo e i prodotti che egli crea, aspirare alla perfezione significa spargere molto sangue in nome di un'idea, essere disposti ad accettare e far sopportare qualunque sofferenza pur di ricostituire l'unità infranta dell'età d'oro, l'armonia senza inclinazioni di ogni paradiso terrestre» [120].

¹¹ Cfr. p.e. S. Ricossa, *La fine dell'economia. Saggio sulla perfezione*, prefazione di E. Colombatto, Rubbettino-Facco, Soveria Mannelli-Treviglio 2006.

all'uguaglianza" in nome della libertà individuale e del rischio ha portato a una situazione drammatica e tutt'altro che "umana". Ossia che l'enfasi sulla "responsabilità e differenza individuale" è diventata nient'altro che il rivestimento ideologico di imperativi economici come "sii imprenditore di te stesso" e "lavora prima di tutto su di te" (non potendo cambiare il mondo), espressione – in termini lukacsiani – di una "onnipotenza astratta" accompagnata alla "impotenza concreta".

8. Prima però di tornare su questi aspetti è bene tener presente che il senso della critica all'egualitarismo di Biuso va costantemente rapportato alla questione antropologica di fondo perché la sua opposizione allo "spontaneismo" e – in termini hegeliani – alla "furia del dileguare" è l'opposizione a un «antiumanismo» che «liquida come residui metafisici la ragione, la misura e il limite che costituiscono invece la dimensione etica e non solo metafisica del soggetto» e a un «nichilismo tanto semplicistico quanto arrogante che pretende di cominciare da zero una nuova storia, di segnare l'inizio del tempo» [72]¹². Antumanismo e nichilismo fanno tutt'uno con «un pensiero brillante e retorico, ludico e contraddittorio, pronto a dar la colpa di ogni male alla società giustificando sempre un soggetto ritenuto innocente per definizione» e che con ciò «rende poi disponibile l'individuo così liberato all'ascolto delle sirene che gli promettono fin da subito il paradiso» [73]. Se ciò è vero, il passaggio dalla società senza classi e senza infelicità a quella immaginaria della televisione è insito negli stessi presupposti del Sessantotto: «ecco perché il Sessantotto ha vinto» [73].

9. È nel quarto capitolo, significativamente intitolato *Antropologia* [116-137], che la questione dell'umano trova la sua più ampia tematizzazione. Qui ritroviamo temi affrontati da Biuso in scritti precedenti o successivi¹³, a partire dall'affermazione della *naturale artificialità* dell'uomo:

l'uomo è tecnico per essenza, è un essere culturale che trova nell'artificio, nella formalizzazione, nella distanza fra impulso e azione, la sua stessa identità di animale. Se quest'*animal* è *razionale* ciò è causa e conseguenza insieme della sua tecnicità produttrice di forme, vale a dire di cultura. Questa sua peculiarità fa sì che perfino l'organico abbia nell'uomo una dimensione sociale; a loro volta le società che gli uomini hanno costruito risultano incomprensibile senza il riferimento a ciò che in esse è formalizzazione dell'elemento biologico [115].

Con questo, da un lato, si inizia a comprendere il senso in cui "natura" e "artificio" non sono non debbano essere contrapposte quando si parla di umano, ma anzi debbano essere viste come le due facce di una stessa medaglia che è l'umano stesso;

¹² È in tal senso che «pluralismo non significa relativismo, dato che esso si limita a rilevare la discordanza e l'incompatibilità di progetti e sistemi comunque oggettivi e pieni di significato nel contesto storico nel quale nascono e al quale servono» [120].

¹³ Cfr. su tutti A. G. Biuso, *Antropologia e filosofia. Elementi di propedeutica filosofica*, Guida, Napoli 2000; Id., *La mente temporale. Corpo Mondo Artificio*, prefazione di E. Mazzarella, Carocci, Roma 2009.

mentre, dall'altro lato e in barba all'antropologia "sessantottina", si comprende anche il senso per cui «un'indagine sull'uomo che voglia fare a meno delle istituzioni si priva del suo stesso oggetto» [115]. È per questo che «ogni antropologia della redenzione» (della natura dalla cultura, dell'individuo dall'istituzione ecc.) «rischia di essere una vana e pericolosa sollecitudine che vorrebbe trasformare non solo un modo d'essere contingente e storico bensì la stessa natura umana» [116]: l'uomo è "inguaribile", «è l'essere in cui l'infelicità del mondo diventa coscienza», è un «animale ideologico che maschera in tutte le forme e con ogni strumenti la sua condizione di ente gettato nel mondo, stretto da limiti di ogni genere, sostanzialmente e inevitabilmente finito» [117]. Rimuovere la finitudine è rimuovere il nesso natura-cultura caratterizzato da intrinseca e incancellabile finitudine, è cioè creare «l'utopia col suo necessario corollario: il macello»: «la storia come sterminio è soltanto il naturale esito di tale rimozione del limite, alla ricerca di una perfezione impossibile», della rinuncia a ciò che è «necessario per la vita», «l'attrito, l'urto con le difficoltà» [117]. Infatti, il rifiuto dell'istituzione (della cultura, della storia) è conseguenza diretta della convinzione che essa sia intrinsecamente "cattiva" rispetto alla "buona" natura, ossia ciò che manipola la natura originaria tenendola come in cattività: il rifiuto dell'istituzione è il rifiuto della profonda unione tra natura e cultura, è il non rendersi conto che «le istituzioni rappresentano per l'umanità ciò che l'istinto è nell'animale» [117] – vale a dire la costruzione di comportamenti stabili e in grado di rendere possibile la vita associata. Attenzione, però: non si tratta di affermare semplicemente e "immunitariamente" (come ha messo in luce Roberto Esposito) l'inderogabile necessità dell'istituzione in senso "sacrale", quanto piuttosto di rendersi conto che se un suo rinnovamento è possibile o auspicabile è perché «la continua riforma delle strutture istituzionali coincide con la loro stessa funzione» [118]. È la *funzione* dell'istituzione¹⁴ a essere ogni volta necessaria per la vita dell'uomo, evidenza Biuso, e non tanto una sua *particolare configurazione* («l'una o l'altra delle singole istituzioni che la storia e i popoli hanno prodotto» [118]), che anzi può e deve essere messa in discussione quando viene meno proprio alla funzione per la quale si è costituita (dischiudere l'agire sociale e individuale), e può esserlo proprio in nome del *miglioramento della funzionalità stessa* (tanto la "stabilizzazione" quanto la "espressione")¹⁵.

10. Il punto, al di là di una difesa dell'istituzione che a tratti pare accorgersi di e fondarsi su esclusivamente la sua dimensione e funzione "contenitiva" (forse in

¹⁴ «La straordinaria dovizia delle culture, delle organizzazioni socio-economiche, delle visioni del mondo, si rapprende nelle istituzioni. In esse tale ricchezza si esplica e al suo interno muta. Nelle istituzioni la natura culturale e tecnica dell'uomo diventa vita. [...] Il Sessantotto ha visto nelle istituzioni il soffocamento della libertà creativa, del piacere di ribellarsi, dell'autonomia individuale e ha sostenuto il superamento di ogni contraddizione in una *novella historia* finalmente umana, in un *incipit* tanto nuovo quanto definitivo nell'aprire il regno della libertà» [118-119].

¹⁵ Su ciò cfr. M. Pagano, G. Lingua, *Crisi e riforma delle istituzioni*, in «Filosofia e Teologia», 2013 (in pubblicazione).

maniera “reattiva” rispetto all’anti-istituzionalismo del Sessantotto) ma che a ben vedere è da collocare in un più profondo «culto per le forme – dalle grandi elaborazioni concettuali allo stile quotidiano di vita» [136]¹⁶, è che la prospettiva di Rousseau incappa in contraddizioni insolubili: «i presupposti e le variabili dell’azione educativa sono tanto numerosi, richiedono una somma talmente improbabile di condizioni e circostanze, esigono un soggetto così puro su cui esercitarsi che è quasi impossibile che l’educazione abbia successo» [122]. Detto diversamente, nel momento in cui ciò che è “esterno” ha invaso un “interno” considerato vuoto o ha dissolto irrimediabilmente un “interno” considerato puro (*nel momento in cui “interno” ed “esterno” sono stati pregiudizialmente separati e contrapposti*), il tentativo di “plasmare” per “rieducare” il “legno storto” umano pare destinato ad auto-dissolversi per via della presenza fastidiosa o di qualche “residuo di natura” (malvagia, dunque legato in fondo nuovamente agli effetti corruttivi della storia) che resiste al modellamento o di qualche “traccia di cultura” che non si riesce più a cancellare. D’altronde, se il presupposto è che «tutto è bene quando esce dalle mani del creatore delle cose» e «tutto degenera nelle mani dell’uomo»¹⁷, come si può evitare la contraddizione legata al fatto che il tentativo di *ri-generazione* dovrebbe sempre passare per la mani dell’uomo (di un Uomo per eccellenza conoscitore del Bene e del Meglio)? Scostandomi per un momento dalla terminologia di Biuso, è solo se si parte da una natura umana genetica o *degenere* (non, invece, generica) che si può concludere che essa abbisognerebbe di una qualche *re-generatio* che restituisce il vigore originario in un caso e genera dal nulla nell’altro caso (non, invece, di una specifica determinazione espressiva istituita per tramite della storia); è solo se si parte da una natura umana *formata* o *deforme* (non, invece, *pluri-in-formans*) che si può concludere che essa abbisognerebbe di una qualche *re-formatio* che restituisce la forma originaria in un caso e plasma la forma infelice provvisoriamente assunta nell’altro caso (non, invece, di una particolare con-formazione delineata per tramite della storia)¹⁸. È lo stesso Biuso a ricordare con il Platone del *Teagete* questo intreccio tra configurazione naturale (*innato*) e configurabilità storica (*appreso*) laddove evidenzia come nessuno possa «imparare, capire e migliorarsi se geni e cromosomi non hanno già posto le

¹⁶ Espressioni tutte della *misura*, di quel «nulla di troppo, mai» che ha una portata intrinsecamente politica: «conservare il senso della misura significa cogliere le proporzioni di ogni cosa, intuire più facilmente i rapporti che legano gli eventi fra di loro e dunque più agevolmente dominarli. La capacità di pensare diventa immediatamente valore politico. Di fronte alla complessità dei fatti e al labirinto delle motivazioni che spingono gli uomini ad agire, bisogna cercare di cogliere la varietà delle scelte, di non precludere a se stessi e agli altri le tante possibili soluzioni e alternative, di non aderire a un progetto politico come si crede a una dottrina religiosa. [...] Un’antropologia della misura non può che essere un’antropologia negativa, consapevole dei limiti e pronta ad affrontarli nella loro quotidiana concretezza» [136].

¹⁷ J.-J. Rousseau, *Emilio o dell’educazione* (1762), tr. it. di E. Nardi, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 7.

¹⁸ Storia che in tale prospettiva «non ha alcuna direzione né significato» [130] diversi da quelli che l’uomo stesso decide di assegnarvi. Su ciò si vedano peraltro le mie considerazioni in G. Pezzano, *Note critiche intorno a “Claudio Lucchini, Il bene come processo possibile concreto. Natura umana e ontologia sociale”*, in «Koiné», XIX, nn. 1-4, gennaio-dicembre 2012, pp. 215-236.

condizioni» [133] per poterlo fare, laddove è proprio nel “porre le (pre)condizioni” che può essere rintracciato il *fondamento naturale* rispetto ai diversi possibili *condizionamenti storici*.

11. Veniamo ora all'*ambigua autocritica* che chiude il testo [139-160], scritta nel 2012 a distanza di oltre dieci anni rispetto alla prima edizione del resto dell'opera (1998), che consente di richiamare in causa il rapporto con il (neo)liber(al)ismo sopra emerso. In queste pagine si riconosce «l'“ingiustizia” con la quale ho trattato il Sessantotto», ma anche il fatto che «questo libro ha avuto ragione» [139]. Partiamo prima di tutto da ciò *che resta*: la convinzione della «profonda continuità nella specie umana fra natura e cultura» [141], la «natura tecnica – plasmatrice di forme – dell'umano» [144]. Il che significa soprattutto mantenere invariato il «nucleo antropologico» del testo e con esso «la giustezza della critica a ogni antropologia positiva convinta della infinita plasmabilità storica dell'essere umano e negatrice di qualunque natura della specie», perché viene ribadito che «sul terreno dell'ottimismo antropologico crescono il messianismo, il determinismo contraddittoriamente coniugato al volontarismo, lo storicismo assoluto, il rigetto della tradizione e il culto del nuovo, la celebrazione della modernità anonima e unificatrice delle differenze» [150-151]. Ciò che invece *non resta* è in sintesi, da un lato, una «ingenua» «fiducia nel liberalismo» (politico ed economico) connessa all'«eccessivo peso dato all'individuo separato dalle comunità sociali nelle quali soltanto acquista senso, vigore, vita» [140]¹⁹, nonché, dall'altro lato, il parallelo “istituzionalismo”, ossia l'eccessiva «fiducia alle istituzioni, le quali invece sono spesso criminali quanto le bande mafiose, terroristiche, malavitose» [142]. Soprattutto, Biuso si auto-imputa di non aver dato adeguato riconoscimento al «più grande effetto liberatorio del Sessantotto» [142], cioè la sua capacità di liberare i «corpi desideranti» dalla gabbia dell'«istituzione familiare, vero e proprio luogo oscuro di molte perversioni e infelicità» [142]. Non manca però di mantenere aperta la tensione critica perché ci fa ricordare che il vero “enigma” del '68 sembra risiedere nel fatto che tutte le sue più grandi conquiste sono anche la causa delle sue più grandi “ricadute ideologiche” («anche il diritto al piacere è diventato l'edonismo reazionario delle televisioni» [143]), dell'ingresso in un'incontrollata “estasi della comunicazione” in cui – come prima di tutti Guy Debord ha saputo cogliere – «il principio di simulazione ha sostituito il principio di realtà, l'immaginazione è arrivata al potere» [149] e persino l'insoddisfazione è diventata una merce. Enigma forse legato al carattere intrinsecamente

¹⁹ «Del soggetto ho presentato una visione spesso disincarnata che lo spoglia della sua identità collettiva lasciando al posto della persona e della comunità un individuo la cui pretesa di libertà e di sovranità assoluta si è installata nel cuore delle relazioni sociali contemporanee ma che nondimeno rimane del tutto irrealistica, dato che ogni esperienza umana è segnata dal limite e la persona rimane sempre inserita, impigliata, immersa in un insieme di rapporti e di legami fuori dai quali è una vuota astrazione. Espressione di tale disincarnazione della concreta esperienza dell'esserci nel mondo è – ad altri ma correlati livelli – il prevalere della dimensione finanziaria e speculativa su quella economica e produttiva, vero nucleo della cosiddetta globalizzazione» [140].

contraddittorio del desiderio umano – dell'umano stesso –, insieme incondannabile/insacrificabile e incelebrabile/in idolatrabile. Enigma che dunque *non può essere sciolto* ma nemmeno *rifiutato*, che va più semplicemente controllato e reso il più possibile produttivo e il meno possibile deleterio per l'esistenza umana.

12. Per chiudere, ciò che il testo di Biuso ci lascia in consegna è proprio l'esigenza di ancorare ogni discorso filosofico e ogni pratica politico-culturale a una lucida e non ideologica concezione della natura umana, cosa che vale ancor più per noi "figli del '68": la possibilità di non gettare "il bambino" (la rivendicazione di una società più giusta e meno autoritaria) con "l'acqua sporca" (la traduzione di tali rivendicazioni in mediocrità e spontaneismo) passa proprio per il riconoscimento che al centro di tutto (teoria e pratica) sta la questione *paideutica*, quell'ambigua e aperta tensione tra "interno" ed "esterno" che se nell'*e-ducazione* (un dover far "venir fuori" "da fuori" ciò che "sta dentro") trova la sua più alta espressione è solo perché essa manifesta in modo "chiaro e distinto" la *natura culturale* dell'animale umano, presa nell'intreccio della rete interno/esterno – immediatezza/mediatezza, individualità/socialità ecc. Se, dunque, "con il '68", si deve ricordare che bisogna fare attenzione a non lasciarsi invadere dal "fuori", ciò diventa davvero possibile solo se – "contro il '68" – si ricorda che un "dentro" c'è e – soprattutto – che separare "dentro" e "fuori" significa precludersi la comprensione e la viva esperienza della costitutiva finitezza umana.