



teologia politica democrazia e diritto

Massimo Corsale

ILMONDONUOVO.CLUB



teologia politica democrazia e diritto

Massimo Corsale

ILMONDONUOVO.CLUB



Indice

Indice

L'autore	3
Teologia politica e laicizzazione	7
Cristianesimo e laicità	17
Teologia politica e società civile	31
Concetto di laicità	39
Teologia dello Stato-patria	45
Stato di diritto e positivismo giuridico	53
Lo Stato "salvifico"	57
La "Repubblica" personalizzata	77
Teologia politica e movimenti di lotta	87
Il diritto e i suoi usi "alternativi"	99
La "Repubblica dei diritti"	123
La crisi del legame sociale e la vulnerabilità dell'occidente	133
"Il privato è politico": successi e insuccessi	153
La nuova <i>trahison des clercs</i> e il suo riscatto	171
Conclusione	191
Riferimenti bibliografici	199

L'autore

L'autore



Massimo Corsale

Nato a Napoli nel 1935, laureato in Giurisprudenza, assistente di Filosofia del diritto alla “Sapienza” di Roma, poi docente di Sociologia del diritto all’Università di Salerno (dove ha diretto il Dipartimento di Sociologia e

Scienza della politica, nonché un Istituto di Ricerca sull'Organizzazione dei Servizi Sociali del CNR), infine ordinario di Sociologia alla "Sapienza".

È stato consulente del Ministero della Giustizia per le problematiche minorili, nonché membro italiano del *board* del gruppo di ricerca in Sociologia clinica dell'International Sociological Association.

Ha al suo attivo centinaia di pubblicazioni, tra cui una decina di libri apparsi tra il 2010 e il 2025.

Teologia politica e laicizzazione

Teologia politica e laicizzazione

“Vattene dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti mostrerò” (Gen.12,1): e Abramo obbedisce prontamente a quest’ordine divino. Da qui nascerà la storia di Israele narrata nella Bibbia: una storia in cui la *teologia* (il discorso su Dio che si traduce nella “rivelazione della Parola di Dio”), la *politica* (il discorso sull’organizzazione umana intesa come identità collettiva) e la *giustizia* (il discorso sul “corretto” rapporto degli umani tra loro e con Dio) finiscono per essere tutt’uno, dando luogo a un affresco grandioso da cui hanno preso le mosse tutte e tre le “religioni del Libro”, e quindi la cultura di gran parte dell’umanità.

Ma forse potrebbe sorprenderci che a quest’ordine divino possa rifarsi esplicitamente, per darvi ascolto, anche un pensatore politico che, a chiare lettere e fino alla fine, si è dichiarato comunista e si è richiamato alla tradizione bolscevico-leninista per parlare del conflitto di classe e della rivoluzione (come negli anni della guerra fredda facevamo tutti noi, allora trotskisti della IV Internazionale). Eppure è proprio lui, Mario Tronti storico dirigente del movimento operaio e autorevole teorico dell’operaismo che, in uno scritto destinato alla pubblicazione postuma, quasi testamento spirituale (Tronti, 2024), si è felicemente lasciato andare a una rivisitazione tanto spudorata quanto suggestiva dell’intera storia del movimento operaio, al punto da suscitare riflessioni che vanno ben oltre il piccolo cabotaggio dei problemi della politica dei nostri giorni in occidente, e invece ci permettono di ricollocare nella

prospettiva della grande Storia anche questa nostra epoca: tragica e pur poco eroica. Vale quindi la pena di prendere lo spunto da questo scritto per fare considerazioni filosofico-politiche ad ampio raggio sul nostro tempo e sull'eterno ripresentarsi dell'ombra, per molti minacciosa, della *teologia politica*.

Sgombriamo subito il campo da un equivoco che potrebbe scaturire dalle citazioni bibliche, ripetute e partecipate, contenute nel testo citato. Il problema del rapporto di Tronti col cristianesimo non ha nulla a che fare con questa "ombra minacciosa": ovviamente vanno rispettate le idee dei comunisti, così come quelle di chiunque altro, in materia di religione, e il problema della coerenza se lo deve risolvere ciascuno per suo conto. Molto meno commendevoli sarebbero invece le tesi del cosiddetto "catto-comunismo" che, dal mio personale punto di vista, costituiscono un'ideologia capace di mistificare sia il cristianesimo che il comunismo. Ma tutto questo non ha niente a che vedere né con Tronti né con la teologia politica.

Questa fortunata espressione, come è ben noto, è stata posta al centro della riflessione storica, filosofica e giuridica da Carl Schmitt: e quindi, date le note propensioni politiche di questo grande giurista, si è inabissata con lui dopo la seconda guerra mondiale per poi riemergere trionfalmente presso la cultura "che conta" a partire dagli anni '80 del secolo XX, nel corso di una grande Schmitt-*Renaissance*. Ma per fortuna il Nostro non ha dedicato grandi sforzi a definirlo, questo tipo di teologia, lasciando liberi così noi successori di piegarne il concetto secondo le nostre esigenze di pensiero, lasciandoci peraltro obbligati a definirlo noi, volta per volta e accuratamente.

Se intendiamo quindi librarci al livello della grande Storia — quella in cui tutti i fili si intrecciano vorticosa-

mente, offrendo materiale sconfinato alle varie filosofie della storia - allora dobbiamo partire da lontano. E cominciare col farci aiutare da Niklas Luhmann, col suo modello di processo storico della *laicizzazione* (Luhmann, 1972), che a tutta prima sembrerebbe contrapporsi frontalmente a qualunque tipo di teologia politica.

Che vuol dire “laicizzazione”? Cominciamo col vedere come sembra intenderla Luhmann, o meglio come noi interpretiamo il suo modello. Nelle comunità primitive di cacciatori e raccoglitori le esigenze della sopravvivenza fisica della collettività occupavano praticamente tutto lo spazio a disposizione degli umani per il pensiero e le conoscenze. Senonché costoro, diversamente dagli animali, non disponevano solo dell’*intelligenza*, ossia della capacità di cogliere opportunità e individuare tecniche per il loro sfruttamento in vista della sopravvivenza. Decidiamo infatti di chiamare “umani” i viventi a partire dal momento in cui essi danno mostra di possedere anche un’altra attitudine che, in mancanza di meglio, propongo di chiamare “pensiero” (lasciando ai ricercatori nell’ambito della catena evolutiva il compito di individuare il *momento* in cui ciò sarebbe avvenuto); e propongo di chiamare “pensiero” l’attitudine a chiedersi non solo *come funziona* il “mondo” attorno a noi, ma anche *perché e come mai* esso ci sia e funzioni proprio così. Ossia, in breve, il chiedersi quale sia il *senso* di tutto *ciò che c’è*, o quanto meno, *che a noi appare esserci*.

Gli umani, come gli animali, sanno da sempre che le forze della natura sono più grandi di noi, e per sopravvivere occorre sfruttarle o schivarle. A tale scopo generalmente gli animali sono più dotati di noi, ma forse proprio per questo gli umani si sono sempre chiesti anche *perché* ciò avvenga, *a chi si debba* il fatto che ciò avviene. Già, perché in una fase aurorale dello sviluppo del pensiero (come accadeva per i primitivi, ma accade

anche oggi per i bambini e per i “semplici”, ossia per tutti coloro che si trovano a disagio nel maneggiare concetti astratti) chiedersi un “perché” significa poter attribuire a qualcuno la responsabilità di ciò che avviene. Cioè rispondere a quella domanda con una narrazione: un *mythos*.

Di qui sono nate le religioni: le varie forme di animismo, di sciamanesimo e poi di religioni naturalistiche e femminili (la “grande Madre Terra”, il mare come utero materno e così via). In tutte le famiglie di mammiferi infatti il parto, per esempio, è un evento di ordinaria amministrazione; solo tra gli umani esso suscita meraviglia, quel *thauma* di aristotelica memoria da cui zampilla il pensiero: non a caso da qui origina quell’immenso patrimonio di idee e di problemi (e di drammi) che nella storia dell’umanità hanno avvolto la nascita della vita, la sessualità, l’amore, il possesso dell’Altro, la divisione del lavoro sociale in base al sesso, l’organizzazione sociale, la solidarietà e l’inimicizia in base al lignaggio, e quindi la poesia, la letteratura, l’arte, e finalmente il pensiero critico.

Tutto questo viene elaborato nella mente di ciascun individuo (e dove altro, se no?) ma non resta al suo interno: grazie alla *parola* (al *mythos* e successivamente al *logos*: cfr. Corsale, 2025) si traduce in pratiche sociali che ripetendosi si istituzionalizzano dando luogo, per l’appunto, a *istituzioni* ossia (come suggestivamente propone Luhmann) ad “ambiti di significato”. Ciascun comportamento individuale, e quindi anche ciascun discorso, all’interno di una collettività costituisce infatti un *messaggio* che dovrà essere *interpretato* dagli altri membri onde permettere la collaborazione (solidarietà): ossia occorre che gli si attribuisca un *significato*, consistente a sua volta nella previsione dei suoi potenziali effetti. Nella comunità primitiva, osserva Luhmann, esi-

ste un solo “vocabolario”, un solo *ambito di significati* per assegnarne uno a ciascun messaggio: quello fornito dalla *religione*, ossia da quel *sapere*, consistente in miti, narrazioni grazie alle quali il mondo attorno a noi acquista un significato globale, e quindi possiamo attribuirgli una direzione che va dal passato (“chi lo ha fatto?”) verso il futuro (“cosa potrà succedere d’ora in poi?”): ossia possiamo attribuirgli un *sensò*.

La religione costituisce quindi il primo tentativo degli umani di dare un *sensò* al “mondo”, e quindi a se stessi al suo interno: ossia il primo embrione di una *spiritualità*, di un pensiero che vada oltre l’immediato, il quotidiano.

Ma “religione” è parola derivante dal verbo latino *religò*: “legare insieme”. E cosa essa provvede a legare insieme? Lega gli umani alla divinità, ma anche gli umani tra loro: più specificamente, lega tra loro gli umani appartenenti a quella comunità che ha ritenuto di assegnare alla divinità una determinata immagine specifica, storicamente costruita in maniera tale da lasciar immaginare che essa si rapporti in termini preferenziali proprio con quella comunità. E perché proprio con quella? Perché essa è quella dei “buoni”, di quelli che dedicano a questa divinità, così come essi la concepiscono, un *culto*, ossia preghiere, lodi, doni (sacrifici) con apposite cerimonie; o addirittura perché essa la ha individuata attraverso la drammatica cerimonia sacrificale di cui ci ha parlato René Girard (1972, ma anche 1999). E poi (o forse soprattutto) perché gli “altri”, gli estranei alla comunità, generalmente si pongono come concorrenti, o addirittura come pericolosi nemici: la legge generale che regola i rapporti fra tutti gli esseri viventi, e quindi anche tra gli umani, è infatti quella individuata a suo tempo dal grande Eraclito, ossia il *pòlemos*, il conflitto (*mors tua, vita mea*).

A partire dal passaggio dell'umanità ad altre modalità di produzione e riproduzione della vita (agricoltura e allevamento del bestiame) si mette in moto il processo di *laicizzazione* di cui parla Luhmann: ossia nascono *ambiti di significato* (istituzioni) autonome rispetto alla religione. A cominciare dalla *politica*: oggetti (corona, scettro, labaro), cerimonie (cortei, incoronazioni) e nuove gerarchie sociali (re, dignitari) diventano simboli portatori di significati afferenti a un ambito nuovo, rispetto a quello religioso. Successivamente, almeno in alcuni contesti storici (ad esempio nell'antica Roma), anche la regolazione dei rapporti personali e con le cose (diritti *reali* e rapporti contrattuali) viene sottratta alla religione per dar luogo a un ulteriore ambito di significati: il *diritto*. Contratto, sentenza, pretesa, proprietà, negozio: questi e mille altri sono tutti termini che hanno significato in un ambito specifico, quello del *diritto*. Mentre per altro verso anche il sapere sul "mondo" nelle sue varie articolazioni (astronomia, matematica, medicina: *ta physikà*, ma anche *ta metà-physikà*) darà luogo a un sistema di significati autonomi rispetto a quelli religiosi. E questo tipo di sapere, di *sophia* e di *philosophia*, proponendo spiegazioni e soluzioni via via più soddisfacenti, si è andato impadronendo anche di quel mondo della *tecnica* che per millenni era stato dominio dell'empiria elementare: l'incudine e il martello, l'ascia, la ruota, il natante con vela e remi non sono nati in laboratori di ricerca; ma quando si è trattato di costruire ponti e poi cattedrali, non si è potuto fare a meno di una matematica adeguatamente raffinata.

Osservando retrospettivamente questo processo, oggi, a partire da un centro di ricerca aerospaziale o da un laboratorio di neuroscienze, saremmo tentati di dire che questo processo, dopo accelerazioni e rallentamenti, nel corso degli ultimi due secoli è esploso trion-

falmente facendo attorno a sé terra bruciata. A partire dalla prima rivoluzione industriale per arrivare all'intelligenza artificiale passando attraverso l'urbanesimo e la colonizzazione dello spazio, l'ambito dei significati religiosi è stato progressivamente rinserrato in un recinto chiuso, da molti guardato con diffidenza. E del resto si tratta di una diffidenza non del tutto ingiustificata, visto l'attivismo spesso aggressivo delle comunità integraliste (oggi soprattutto islamiche, ma anche cristiane, ebraiche, induiste e persino buddiste).

Ma l'integralismo è una reazione di retroguardia, e come tale da mettere in conto (per poter attivare antidoti efficaci). E invece il reale processo in atto è *toto coelo* differente da come lo vedono i corifei di un illuminismo eterno, della "razionalità scientifica", di un umanitarismo "democratico" universalistico, i quali non hanno mai capito che nulla è meno universalistico della democrazia, e che questo è il vero insegnamento di Socrate (ignorato peraltro) (Corsale, 2025).

In realtà la *laicizzazione* è un modello teorico: utilissimo per *comprendere* (*verstehen*) la Storia, ma non per descriverla. Per esempio, quando Dodds (1951) ha messo diligentemente in fila tutti gli elementi di irrazionalismo che hanno potentemente influenzato la storia della cultura greca, ne ha messo in crisi le letture tradizionali che, malgrado Nietzsche, continuavano ad avere libero corso. Ma non per questo oggi ci sarebbe vietato leggere quella storia *anche* come storia del *logos*.

Quindi i processi di autonomizzazione delle varie *istituzioni* rispetto alla religione, cui ho sopra accennato, sono processi reali e decisivi, per la Storia. Ma non vanno visti come fossero pezzi che si vanno staccando da un tutto preesistente. Al fondo, la dimensione religiosa permane, e non come residuo destinato a ritardare il "progresso" (ammesso e non concesso che que-

sto esista), bensì come condizione imprescindibile per la sussistenza dei soggetti storici reali. E vediamo come.

La religione, come abbiamo visto, costituiva originariamente un sapere globale: offriva una *spiegazione* di ciò che accade attraverso narrazioni (*mythoi*); ma queste narrazioni, avendo per attori dei personaggi sovrumani, non si limitavano a spiegare come funzionasse il mondo, bensì implicitamente proponevano una *legittimazione* del mondo stesso e del suo funzionamento: cioè ne proponevano un *senso*. Questo collegamento stretto di *spiegazione* e *comprensione* (attribuzione di senso) è stato per millenni il punto di forza dell'istituzione religiosa, di tutte le religioni, quello che ha consentito loro di ottenere e conservare per tanti secoli una presa massiccia sui vari popoli, e di ispirarne la cultura in profondità.

Cristianesimo e laicità

Cristianesimo e laicità

Ma nella modernità occidentale questa saldatura se ne è rivelata il tallone d'Achille. Con la nascita della *scienza moderna*, ossia di un nuovo tipo di sapere dotato di approccio, metodi e strutture istituzionalizzate radicalmente innovative rispetto a quelle della scienza ereditata dai Greci, la *spiegazione di come funziona* il mondo è stata infatti cercata ottenendo risultati incommensurabilmente più convincenti e affidabili di quelli precedenti, e peraltro non armonizzabili con la descrizione-spiegazione del mondo fornita dalle religioni, a cominciare da quella cristiana. Sicché, mentre per il passato il processo di *laicizzazione*, ossia l'autonomizzazione delle varie *istituzioni*, procedeva con alterne vicende ma comunque senza delegittimare il sapere religioso, l'effetto "scandaloso" della scienza moderna è stato proprio quest'ultimo; e la descrizione-spiegazione del mondo offerta dal sapere religioso, strutturata (come sappiamo) in *mythoi*, è stata praticamente ridotta al rango di favoletta. Hanno cominciato Copernico e Galileo togliendo la Terra dal centro dell'universo, e ha finito Darwin col sussumere la storia della specie umana all'interno di quella delle altre specie viventi; per non parlare delle potenzialità e dei rischi contenuti nell'attuale integrazione della *Big Science* con la *High Tech*.

A questo punto, almeno per quanto riguarda la descrizione-spiegazione del mondo, il vecchio processo di laicizzazione è stato sopraffatto da un processo nuovo, mai visto nella storia precedente in tutto il mondo: la delegittimazione dei *mythoi*, di tutte le "sacre scritture", trascina con sé anche la dimensione del "sacro" in generale, ossia di ciò che connette l'umano con un qualunque tipo di realtà che la trascenda e che possa darle *senso*. Col

serio pericolo che il problema del *sensu* di questo benedetto “mondo”, una volta messo da parte, venga addirittura anch’esso ridicolizzato lasciando cadere, insieme col *sensu* del “mondo”, anche quello delle sue singole parti, ossia i singoli individui, ciascuno di noi umani, giù nel pozzo tenebroso del non-*sensu*.

Questo processo è stato chiamato “secolarizzazione”, e nel mondo occidentale ha trionfalmente travolto tutti gli ostacoli giungendo a diventare elemento portante del *sensu* comune, del modo di pensare e di vivere dell’uomo della strada (Taylor, 2007). “Secolarizzazione” vuol dire perdita di peso del *sacro*, sia nella vita quotidiana che nei discorsi sul “mondo”. Per darne un’idea immediata, cito qui un discorso ascoltato casualmente di recente nella sala d’aspetto di un ambulatorio dentistico: una signora anziana dichiara che i denti, capaci di procurare molto dolore, sono “maledetti” giacché, come soleva dire sua madre (vissuta evidentemente prima che anche la provincia meridionale italiana venisse investita da una secolarizzazione radicale), “i denti non sono stati battezzati”. Questa frase può far sorridere un ascoltatore di oggi, non più abituato alla frequente citazione di sacramenti o di aforismi biblici nel quotidiano, mentre riporta alla propria infanzia chi ha ancora memoria vissuta di discorsi infarciti di citazioni bibliche, oltre che della *Divina Commedia*, dei *Promessi Sposi* e dei melodrammi ottocenteschi: le nostre radici culturali cristiano-borghesi.

La delegittimazione del sapere religioso sul “mondo” è avvenuta in occidente a cominciare dall’illuminismo e parallelamente all’affermazione del principio di *egualianza fra gli uomini* (Rousseau e la Rivoluzione). Ma ambedue questi processi hanno avuto un lungo decorso: fino ai primi decenni del secolo XX essi hanno essenzialmente riguardato le *élites* intellettuali e sociali dei paesi

europei occidentali, che li hanno dibattuti sostenendoli o avversandoli; mentre le grandi masse popolari (per lo più contadine e sotto-proletarie, ma anche borghesi più o meno piccole) non vi erano coinvolte, e di fatto continuavano a utilizzare le tradizionali categorie religiose per interpretare il “mondo”. È a partire dai primi decenni del ‘900, con la grande industria, il taylorismo, il fordismo e la nascita del *mass-media*, che le grandi masse popolari (a cominciare dagli operai industriali) iniziano ad apparire sul proscenio, dando vita a organizzazioni sindacali e politiche, conquistando prima o poi il suffragio universale e aderendo alle ideologie elaborate dagli intellettuali dell’800: la democrazia liberale (i borghesi) e soprattutto il socialismo o magari la “dottrina sociale” elaborata *ad hoc* dalla Chiesa cattolica (le masse popolari). Negli anni ’60 del ‘900 un prestigioso intellettuale socialista come Gilles Martinet (1962) considerava sorprendente che nel suo tempo lo scontro politico a livello globale ruotasse ancora attorno a queste ideologie di origine ottocentesca. Ma guardato più in profondità, dalla prospettiva del nostro secolo, questo fenomeno apparirebbe molto meno sorprendente: e qui torna in ballo la *teologia politica*.

Abbiamo visto che le religioni, tutte, legano insieme ciascun popolo di fedeli con le rispettive divinità. Questo meccanismo produce degli effetti macroscopici, ma cui raramente viene rivolta adeguata attenzione. Il primo di questi effetti è la sua influenza sul *legame sociale*: i membri di una collettività di fedeli si sentono uniti in quanto “governati” dalle stesse divinità, e quindi protetti nei confronti di potenziali nemici (governati da altri dei), ma anche soggetti a vincoli di solidarietà interna che, se infranti, producono pesanti conseguenze.

Questo meccanismo ha un peso decisivo nel garantire l’ordinato svolgimento del traffico sociale

all'interno della comunità, al punto da aver reso non sempre necessaria a tale scopo la *laicizzazione del diritto*: di fatto, storicamente, moltissimi popoli hanno continuato ad avere le loro "sacre scritture" come criterio operativo di regolazione sociale. Ma anche laddove il diritto, attraverso alterne vicende, si è laicizzato (come è avvenuto lungo la storia dell'occidente) i principi ispirati alla religione dominante hanno continuato a lungo ad avere un ruolo centrale non solo nelle sfere penalistica e costituzionalistica, ma persino nei rapporti privatistici, dove hanno rafforzato l'*effettività* delle norme (si pensi al ruolo della *buona fede* e della *fiducia* nel rendere *effettivo* lo *juris vinculum* derivante dalle obbligazioni, o al ruolo del *giuramento*).

Mentre quindi la religione ha un'importanza decisiva nel rafforzare il legame sociale all'interno della comunità dei fedeli, la sua funzione è di segno opposto per quanto riguarda i rapporti fra le diverse comunità, specialmente quando (come avviene per lo più) queste professano religioni differenti. Mi riferisco all'effetto *identitario* della religione, quello che spiega l'impegno dei profeti ebraici nella difesa della purezza della loro fede contro i pericoli di commistioni con le religioni dei popoli vicini; ma dà ragione anche della grande diffidenza dei Romani verso la prima religione universalistica apparsa in occidente, quella cristiana; e infine paradossalmente si insinua di continuo persino in questa religione universalistica, con le ricorrenti tendenze nazionalizzatrici: chiesa anglicana, "*God bless America...*", "*Bon Dieu de la France...*" e gallicanismo, patriarcati nazionali ortodossi. Per non parlare della inestinguibile ostilità (mascherata di tanto in tanto da proclami di facciata) tra popoli cristiani e musulmani, tra ambedue questi ultimi e gli ebrei, tra musulmani e indù, e infinite altre più circoscritte.

Il secondo effetto del legame religioso di un popolo al suo interno e col suo Dio è la *difesa contro gli abusi del potere*: a partire dalle epoche più arcaiche e fino all'avvento delle teorie giusnaturalistiche sul *diritto di resistenza* e, successivamente, del costituzionalismo ottocentesco, contro la “legge ingiusta”, contro la prepotenza dei sovrani, era l'accusa di *empietà* quella che incideva gravemente sulla legittimazione di chi deteneva il potere politico.

Come si vede, nonostante i percorsi di laicizzazione e il moltiplicarsi di importanti istituzioni sociali autonome rispetto alla religione, questa ha continuato molto lungo a esercitare un'influenza decisiva in ordine al mantenimento dell'omeostasi sociale.

Ma paradossalmente, persino gli sforzi per fondare concettualmente la laicità della politica in occidente hanno finito per favorire forme più moderne e persistenti di *teologia politica*. Alludo a quel grande processo culturale, lento e complesso, che ha fatto nascere lo “spirito laico” sul finire del medioevo, processo magistralmente ricostruito da Georges de Lagarde nella sua opera monumentale dedicata a questo argomento (1960).

Come è ben noto, il rapporto della religione cristiana con la politica è stato per molti secoli assai più complesso di quello di quasi tutte le altre religioni. Essa infatti non è nata come religione di un popolo, pensata su misura per tutelare quest'ultimo contro i nemici esterni e contro le discordie intestine; anzi, guardandola laicamente come fenomeno storico, addirittura si può dire che sia nata per un insieme di vicende fortunosamente (o miracolosamente) convergenti ma non programmate: dapprima la predicazione e le vicende tragiche di un Profeta che si proponeva come riformatore dell'ebraismo (e infatti consapevolmente non prevedeva alcuno sbocco politico per il suo insegnamento); successivamente, l'ini-

ziativa di alcuni predicatori (primi fra tutti Giovanni evangelista e Paolo di Tarso, poi i Padri greci e latini) che hanno strutturato il suo messaggio dandogli un'impalcatura teologica mutuata da un platonismo riletto attraverso i filosofi ebrei di ambiente alessandrino ed efesino (Dunn, 1998; Busi, 2024, Brown, 1988), la cui elaborazione dottrinale andava incontro a un diffuso bisogno di nuovi stimoli spirituali: la spinta creativa dell'ellenismo si era infatti assai indebolita e pullulavano culti misterici di provenienza medio-orientale.

Questa religione "cristiana" durante i secoli delle persecuzioni era comunque riuscita a darsi una struttura istituzionale gerarchica (vescovi, presbiteri, diaconi) di cui Costantino e i suoi successori si avvalsero poi largamente anche per la gestione amministrativa dei territori. È qui che nasce il *cristianesimo costantiniano*: quello che, pur tra scismi, riforme e controriforme, concili e "bolle" papali, eresie e dibattiti dottrinali a non finire, abbiamo di fronte ancora oggi in tutta la sua complessità e articolazione ma, che ci piaccia o no, anche con tutto il suo straordinario peso culturale condizionante. All'interno del quale un ruolo di assoluto rilievo è esercitato proprio dalle specifiche modalità del rapporto che la religione vi intrattiene col potere politico, e che ci permettono di parlare ancor oggi di *teologia politica*.

Abbiamo visto che questo rapporto fra Chiesa cattolica e autorità politica è nato, con Costantino, come collaborazione vantaggiosa per entrambe: la Chiesa otteneva il ruolo di religione addirittura esclusiva, mentre l'Impero si poteva avvantaggiare dell'articolazione territoriale ecclesiastica anche per i propri scopi amministrativi e di controllo sociale. Ma naturalmente l'istinto di sopraffazione (il meccanismo universale e incoercibile che opera nei rapporti umani a tutti i livelli, micro e

macro, e provoca la *distruzione creatrice*, non solo nel capitalismo ma su tutti i terreni) spingeva già lo stesso Costantino a cercar di assumere un ruolo guida nei confronti della Chiesa: indicendo concili e cercando di guidarli. E i suoi successori a Costantinopoli hanno finito per imporre il modello cesaro-papista: l'imperatore è il capo supremo della chiesa.

Ma la Chiesa romana, grazie alla precoce caduta dell'Impero d'occidente, ha fruito di una posizione affatto particolare. E alla fine del V secolo papa Gelasio poteva teorizzare che due sono (*"Duo quippe sunt ..."*) le autorità che governano il popolo: quella dell'imperatore e quella del papa, l'una *in temporalibus* e l'altra *in spiritualibus*, ciascuna indipendente sul suo terreno. Si è avuta così la prima formulazione esplicita di quello che sarà il principio cardine dei rapporti fra stato e chiesa cattolica nei secoli futuri, e che in ultima analisi discende dal famoso aforisma evangelico "Date a Cesare quel che è di Cesare ..." (Mt. 22,21). Senonché dietro la reciproca autonomia formale c'è una riserva insuperabile, per chi professa una fede centrata sull'interiorità (come per l'appunto quella cristiana): lo "spirituale" riguarda anche l'interiorità dei capi politici, insomma il re si dovrà pur confessare, e in questa sede non potrà utilizzare gli strumenti propri dell'intrigo politico (simulazione e dissimulazione, minaccia e promessa, negoziazione e ricatto). Da questo momento in poi il governante cattolico (che si tratti di un imperatore o di un presidente democraticamente eletto) sarà costretto a ricorrere a una doppia morale: una relativa al suo rapporto personale con Dio, l'altra come responsabile laico (in tutti i sensi) del governo della cosa pubblica. E a trovare nella sua interiorità il modo di conciliarle, ciascuno il proprio.

In ogni caso però una religione istituzionalizzata ben difficilmente rinuncia a sostenere il principio che ogni

potere, ogni autorità, in ultima analisi derivi da Dio. E non vi ha rinunciato nemmeno il cristianesimo (quello storico, quello che abbiamo visto essere nato con Costantino, e a cui faremo sempre riferimento in questo nostro discorso, prescindendo rigorosamente dalla personale sensibilità religiosa di chi scrive). Del resto, non troviamo nel testo evangelico l'esplicita attribuzione alla nascita chiesa cristiana del potere di "legare e sciogliere" in nome di Dio ("*tibi dabo claves ...*": Mt. 16,19)? Dunque, che il potere *in spiritualibus* derivi direttamente da Dio (una volta riconosciuti i Vangeli come "parola di Dio") non ci può essere dubbio. Ma quello *in temporalibus*? Per questo manca un'esplicita delega divina; ce n'è solo una indiretta contenuta nel "date a Cesare ...". Ma questo Cesare, da dove lo prenderà il suo potere?

Attorno a tale questione si è snodato il confronto lungo tutti i secoli del medioevo, tenendo presente che i sostenitori dell'autonomia del potere temporale si trovavano in una posizione di relativa debolezza. Infatti il papa disponeva di un apparato gerarchico distribuito su tutto il territorio occupato dalla cristianità occidentale: i vescovi rispondevano a lui e in caso di insubordinazione potevano essere destituiti o addirittura scomunicati, e quindi delegittimati radicalmente nei confronti della loro comunità di fedeli. A meno che questi ultimi non si orientassero anche loro verso dottrine "eretiche" (come nel caso degli Albigesesi): ma allora si poteva mobilitare il braccio armato del potere temporale per ricondurli sanguinosamente all'ordine (come poi si è fatto).

Sul fronte "temporale" la situazione era radicalmente diversa. Una molteplicità di regni e di potentati corrispondenti ad altrettante etnie germaniche sovrapposte a popolazioni già romanizzate, in perenne conflitto reciproco, rispetto ai quali un Impero Romano resuscitato come Sacro da Carlo Magno e poi "rinnovato" dagli

Ottoni svolgeva un ruolo unificante poco più che simbolico: tutto questo finiva per trovare una configurazione istituzionale, paradossalmente, nell'anarchia feudale prima e nell'insubordinazione sistematica delle rinascenti città borghesi (i *comuni*) successivamente.

È evidente come una situazione del genere potesse favorire, in ambiente ecclesiastico, la tendenza a rivendicare una sostanziale unificazione del potere nelle mani del "vicario di Cristo", il quale lo riceverebbe direttamente da Dio per poi delegarne la parte *in temporalibus* all'autorità laica: abbiamo così il cosiddetto *curialismo*, sostenuto in particolare dai due papi Innocenzo (il III e il IV), ambedue insigni giuristi vissuti nel XIII secolo.

Costoro erano dei cultori del diritto canonico, ossia di quello che regola il funzionamento della Chiesa. Ma, come si addice a tutti i veri giuristi, non ne erano solo *conoscitori*, bensì anche *produttori* nella misura in cui il giurista, di fatto, propone ridefinizioni dei vari concetti giuridici volta a volta evocati, e in tal modo contribuisce a rielaborare il sistema delle fonti su cui si appoggerà la prassi giurisprudenziale successiva. Il nostro maestro Norberto Bobbio ne parlava fin dagli anni '50 del secolo scorso, nelle sue lezioni sulla teoria della scienza giuridica. E successivamente Luigi Lombardi Vallauri ne ha suggestivamente ricostruito l'intero percorso storico nel suo *Saggio sul diritto giurisprudenziale* (1966).

Senonché questo tipo di elaborazione dottrinale negli ultimi secoli del medioevo non ha riguardato solo il diritto canonico bensì anche, e con effetti straordinariamente rilevanti, il diritto civile e di qui, indirettamente, la teoria dello stato moderno (Lagarde, 1960).

Come è ben noto, il diritto romano, di formazione giurisprudenziale, aveva ricevuto una definitiva sistemazione nel VI secolo d.C. per ordine dell'imperatore Giustiniano nel quadro di una grandiosa opera in quattro

parti, di cui la seconda era interamente dedicata al diritto civile e aveva ricevuto il nome di *Digesta* (in italiano: *Digesto*) Quest'opera conteneva una raccolta di *rescripta* degli imperatori, ossia di soluzioni di casi giuridici complicati, richieste da funzionari provinciali all'Imperatore e formulate da famosi giuristi romani all'uopo interpellati. Tali soluzioni erano accompagnate da quelle argomentazioni che per noi costituiscono finalmente la *summa* del sapere giuridico accumulato dai Romani nei secoli.

Mentre nell'Impero d'oriente la cultura giuridica dopo Giustiniano ha continuato a evolversi per suo conto allontanandosi, anche linguisticamente, dalla tradizione romana, in Europa occidentale il latino ha continuato a fungere da lingua franca (lo farà fino al XVIII secolo) ma nel corso delle ben note e tempestose vicende politiche del primo medioevo i manoscritti che contenevano il testo del *Digesto* finirono in fondo alla biblioteca di qualche sperduto monastero benedettino, dimenticati per secoli. Riscoperto casualmente alla fine dell'XI secolo, il *Digesto* è diventato ben presto però appassionante oggetto di studio, al punto che attorno ad esso si è venuta costituendo a Bologna una *universitas*, una comunità di studiosi e studenti che ha assunto, per prima, questa fortunata denominazione: una Università dedicata specificamente allo studio e al commento di quel testo, nonché allo sforzo di interpretarlo in modo da renderlo utilizzabile anche per risolvere le controversie che nascevano nella nuova epoca.

Ben presto però questo *usus modernus* dell'antico testo ha cominciato a essere esercitato non solo per controversie private ma anche per quelle che riguardavano l'autorità imperiale, proprio su sollecitazione di quest'ultima. La quale, come sappiamo, era coinvolta soprattutto nel conflitto di legittimazione con la Chiesa

romana: i giuristi bolognesi finivano pertanto col fornire all'Imperatore argomentazioni autorevoli per opporsi alle pretese curialistiche.

È così che comincia a nascere, nel cuore dell'Europa medievale quello che Lagarde (1960) ha chiamato *l'esprit laïque*: e noi potremmo parlare di un primo, discreto ma deciso tentativo di limitare la pervasività della *teologia politica*.

La fine del medioevo e il nascere della modernità (secc. XV e XVI) vede il declino della centralità e del prestigio del papato e la fine delle ambizioni curialiste, parallelamente alla fine dell'universalismo imperiale (quello da ultimo teorizzato da Dante nel *De Monarchia*). Mentre si vanno progressivamente rafforzando le monarchie territoriali: Francia dopo la guerra dei cento anni, Spagna dopo la *Reconquista*, Portogallo, regno aragonese di Napoli e Sicilia, Inghilterra scismatica intenta a sottomettere le isole britanniche, Austria, Ungheria, Danimarca, Prussia, Baviera, Sassonia, Svezia, Polonia, e infine la Russia degli Czar che proponeva Mosca come "terza Roma" dopo la caduta di Costantinopoli in mano turca.

Ognuna di queste monarchie cetuali (in quanto fondate sui *ceti*, su un patto tra corona, feudalità e città borghesi) ricava la sua legittimazione di fatto dalla forza delle armi, ma poiché fino alla pace di Westfalia (1648) nessuno in Europa poteva permettersi di dichiararsi pubblicamente estraneo alla fede cristiana in qualcuna delle sue svariate confessioni (ne ha saputo qualcosa il filosofo italiano Giulio Cesare Vanini, mandato a morte con orrende torture per non aver voluto rinunciare al suo dichiarato ateismo), tutti i vecchi e nuovi potentati, grandi e piccoli, reclamavano dal diritto divino una legittimazione formale. Insomma la fine del curialismo e il tramonto dell'idea gelasiana del "*Duo quippe sunt*" non

hanno posto fine alla *teologia politica*. Anzi, la progressiva affermazione dell'assolutismo monarchico contro il condizionamento da parte dei ceti (aristocrazia e borghesia rappresentati nei vari Parlamenti e Diete) si è appoggiata proprio sul diritto divino. Il Trono e l'Altare si sorreggono a vicenda: trionfo della *teologia politica*.

Abbiamo già visto però come, nei due secoli precedenti la Rivoluzione francese, ossia proprio nello stesso periodo in cui si consuma questo trionfo, la scienza moderna avesse progressivamente smontato la visione del mondo proposta dal cristianesimo costantiniano, mettendo quest'ultimo all'angolo quanto meno presso i ceti colti, se non presso le grandi masse contadine e provinciali. Sicché i sopraggiunti governi rivoluzionari non hanno durato gran fatica per smantellare, politicamente e giuridicamente, l'alleanza fra Trono e Altare: ma ciò non ha significato automaticamente mandare in soffitta la *teologia politica*.

Teologia politica e società civile

Teologia politica e società civile

Innanzitutto infatti, dobbiamo evitare di guardare la storia isolandone gli eventi più clamorosi, le svolte che in prospettiva si riveleranno decisive (come, ad esempio, la Rivoluzione o l'impresa di Colombo) ma dimenticandone il corso complessivo, lento e limaccioso, percorso da correnti contraddittorie, che coinvolge le grandi masse: le quali anche quando appaiono (in superficie) del tutto passive esercitano comunque un grande peso, se non altro di freno, e quindi di condizionamento.

In secondo luogo, grazie al concetto di *laicizzazione* e al modello interpretativo proposto da Luhmann, sappiamo che la *politica* costituisce solo uno degli ambiti di significato, una delle *istituzioni*, di cui si compone il sistema della cultura, e che concorrono quindi a dare senso alla vita umana su questa terra. Quelli di noi che hanno vissuto intensamente l'esperienza storica del '68 e dintorni ricorderanno che all'epoca uno degli slogan più ricorrenti era "tutto è politica": tutto ciò che accade, comprese le vicende del nostro privato, si spiega alla luce di meccanismi che riguardano la storia della collettività, e in questo senso si può dire "politico". Ma questa lettura (che purtroppo si è incistata presso troppi nostalgici di quell'epoca) non teneva allora e non terrebbe oggi conto del fatto che già nel corso del '700 Adam Ferguson in Scozia scriveva una *History of Civil Society* considerata dal nostro Bobbio (in un'illuminante conferenza tenuta nel 1964 presso l'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma) come la prima tematizzazione delle distinzioni fra "stato" (e quindi "politica") e "società civile". Distinzione che riceverà la sua classica

sistemazione nei *Lineamenti di Filosofia del Diritto* (1821), l'ultimo e definitivo tassello della grandiosa costruzione filosofica di Hegel, tassello dal quale poi prenderà le mosse quella di Karl Marx.

In termini attuali, possiamo provare a definire la *società civile* come una intricatissima rete di rapporti tra esseri umani, attivati da *passioni* e da *interessi* (i quali sono stati definiti da Hirschman come “passioni depotenziate”: 1977) scaturenti da ogni tipo di motivazione: sopravvivenza, arricchimento, affermazione di sé, potere sulle cose e potere sugli altri, erotismo, bisogno di rassicurazione, ricerca di svago, ricerca del *sapere*, bisogno di spiritualità, e altro. L'insieme di questi rapporti attiva a sua volta una molteplicità di *pratiche sociali* da cui nascono *istituzioni* destinate a incanalare e rendere più efficienti le modalità di soddisfazione dei *bisogni* da cui nascono *passioni* e *interessi*.

È nell'ambito delle modalità di funzionamento della *società civile*, e non della *politica*, che si collocano anche i problemi della vita privata di ciascuno di noi. E anche le dinamiche della vita politica dei diversi paesi sono decisamente influenzate dal funzionamento della *società civile* in ciascuno di essi. Vorrei richiamare l'attenzione, a questo punto, sul fatto che proprio il concetto di *società civile* costituisce l'aggancio decisivo per un'effettiva laicizzazione della politica (e non solo). Non a caso tale concetto è emerso parallelamente al processo di marginalizzazione della religione in occidente, e proprio in quelle isole britanniche dove il capitalismo da un lato e la scienza moderna dall'altro progredivano più velocemente che altrove: non a caso Adam Ferguson era contemporaneo e conterraneo, oltre che di Adam Smith fondatore della scienza economica moderna, anche di quel James Watt alla cui inventiva e intraprendenza si deve l'invenzione e l'applicazione produttiva

della macchina a vapore, e quindi l'avvio della rivoluzione industriale.

Ma in che modo l'emersione della *società civile* (come realtà concettualizzata) ha favorito la laicizzazione della politica? Riconducendo al proprio interno passioni e interessi legati alla religione (da che il mondo è mondo la religione muove le passioni più feroci) e quindi permettendo alla politica e alle istituzioni che ne dipendono di non interferire nella dimensione religiosa ma anche di non subire interferenze da questa: il modello cavourriano di "libera chiesa in libero stato". È questo che ha reso possibile il moderno stato aconfessionale e quindi anche l'art. 3 della nostra costituzione. È il rifiuto di questo, per esempio, che rende drammaticamente problematiche le esperienze attuali dell'Iran, ma anche di Israele.

Senonché, come ho già sottolineato, la laicizzazione non è un processo unidirezionale bensì uno di andata e ritorno continui. Facciamo bene, anzi benissimo, a tenere rigorosamente distinti *stato* e *società civile*, ma non possiamo dimenticare che la politica governa (o almeno si sforza di farlo) quella stessa società civile da cui riceve la necessaria legittimazione. E quindi non può non tener conto di passioni e interessi che si agitano al suo interno: anzi, in ultima analisi proprio da queste è attivata. E da cosa altro se no? È in questo senso che si potrebbe (o dovrebbe) intendere la tesi marxiana secondo cui la politica (e il diritto) farebbero parte della "sovrastruttura della società".

In questa stessa società civile però si muovono anche passioni e interessi attivati dalla religione. È questo forse ciò di cui i marxisti scolastici non tenevano adeguatamente conto. E invece un politico sopraffino come Togliatti ne ha tenuto ben conto quando, valutando il peso straordinario che ancora nell'immediato dopoguerra avevano la pratica religiosa popolare e le orga-

nizzazioni del mondo cattolico in Italia, machiavellicamente ha votato l'art. 7 della costituzione. E bisogna ricordare che il suo epigono Berlinguer ancora nei primi anni '70, quando già la società italiana aveva compiuto un balzo clamoroso verso la secolarizzazione (testimoniato poi dal referendum del '74), continuava a ispirarsi a quella valutazione proponendo alle ragazze italiane (sedotte dalla minigonna di Mary Quant) il modello della povera Maria Goretti, e soprattutto immaginando la strategia del "compromesso storico" come passaggio necessario per "introdurre elementi di socialismo" nella società italiana.

Senonché quel diavolo di Togliatti ne aveva inventata anche un'altra, di segno opposto ma geniale (occorre riconoscerlo): il modello di "partito nuovo" cui si poteva aderire anche non condividendo l'ideologia marxista e professando una religione. Partito perfettamente laicizzato, almeno a prima vista, ma modellato ricopiando coscienziosamente la struttura del cosiddetto "mondo cattolico": al centro il Partito, duro e impermeabile (secondo la tradizione leninista e poi staliniana, ma come partito di massa, non più solo di avanguardie rivoluzionarie), diretto con mano ferma dal cosiddetto "gruppo dirigente", struttura informale e in quanto tale con competenze illimitate; tutt'attorno, le "organizzazioni di massa", destinate a dar voce politica ai diversi settori della società civile: "case della cultura", Unione Donne Italiane, sindacati, cooperative, Istituto Gramsci, case editrici, giornali e riviste fiancheggiatrici. Insomma, una mega-organizzazione in cui viene data attuazione, in pratica, sia alle teorie di Tocqueville (sulla democrazia pluralista) che a quelle di Gramsci (sull'organizzazione della cultura). Con la differenza che le prime vagheggiavano il pluralismo come canale per trasmettere domanda politica dalla società civile alla

politica (liberalismo) mentre le seconde (prescindendo dalle intenzioni di Gramsci) predisponavano canali perché la politica condizionasse la società civile (democrazia *diretta*, sì, ma dall'alto: il vero modello, del resto esplicitamente rivendicato dal PCI).

Concetto di laicità

Concetto di laicità

Comechessia, abbiamo visto che il modello perfetto di laicità della politica è di fatto irrealizzabile perché auto-contraddittorio. Ma forse a questo punto vale la pena di mettere a fuoco cosa intendiamo davvero quando parliamo di *laicità*.

Essere “laico” infatti, propriamente, non vuol dire essere “irreligioso”, “ateo” (o magari “mangiapreti”) e comunque estraneo se non ostile alla dimensione religiosa, come di solito viene inteso nel dibattito politico-giornalistico corrente. Vuol dire invece: essere capace di ragionare prescindendo da logiche di appartenenza (religiosa, o ideologica, o settaria, o mafiosa). La prima e più autorevole formulazione di questo concetto di *laicità* è dovuta a un grande giurista olandese conosciuto col nome latinizzato di Ugo Grozio, che nel XVII secolo formulò il primo sistema di diritto internazionale (*jus belli ac pacis*) con l’ambizione dichiarata che esso potesse rimanere valido anche se (per ipotesi secondo lui assurda) Dio non esistesse. In questo senso quindi noi possiamo affermare, per esempio, che la scienza moderna è *laica*, non in quanto atea e magari materialista, bensì in quanto le sue dottrine sono valide (quando lo sono) *a prescindere* dall’esistenza o meno di Dio: esse fanno a meno dell’*ipotesi di Dio*, come si suole correttamente dire. Essa invece diventa assai meno *laica* quando (come spesso avviene) si applica a dimostrare che le sue dottrine demolirebbero i fondamenti della religione: in effetti esse possono mettere in crisi la descrizione del mondo, le *mitologie* proposte dalle diverse religioni, tra cui il cristianesimo costantiniano, ma non l’idea di religione intesa come ricerca del *senso del mondo* (bisogno di Dio).

Ma quest'ultima idea di religione (a cui chi scrive si sente particolarmente legato) non avrebbe a che fare con la teologia, con qualunque teologia, nella misura in cui quest'ultima è un *discorso sopra la "Parola di Dio"*, ossia sopra una (ipotetica) *rivelazione*, che si sostanzierebbe in narrazioni (*mythoi*) e regole di vita, contenute nei testi sacri (appunto, le fonti della *rivelazione*) delle varie religioni. L'idea di *rivelazione* del resto è molto antica: nella storia dell'occidente, la troviamo al centro di un testo che sta all'origine della filosofia occidentale, il *Perì Physeos* di Parmenide, in cui una proposta di natura specificamente filosofica viene presentata come "rivelata" all'autore da parte di una Dea (per un'analisi dettagliata di questa proposta e dell'intreccio tossico tra storia della filosofia e storia delle religioni in occidente, mi permetto di rinviare al mio "*In pellegrinaggio verso Delfi*", 2025).

Credo sia indiscutibile peraltro che, storicamente, parlando di *teologia* ci si sia riferiti, almeno fino all'età moderna, esclusivamente alle religioni e, per quanto riguarda l'occidente, a quella cristiana. E che, se di fatto ogni religione istituzionalizzata ha avuto la sua teologia, peraltro i suoi effetti sul rafforzamento del *legame sociale* (di cui abbiamo ripetutamente parlato) possono essere ottenuti anche se al posto di una vera e propria divinità immaginata come soprannaturale si trovasse un oggetto, materiale o ideale, dotato di un prestigio che trascenda la vita comune, un oggetto mitizzato se non addirittura divinizzato. E non mi riferisco solo agli oggetti materiali che nelle culture primitive potevano funzionare da *teofanie* (il manifestarsi del "divino" nel mondo, come lo definisce Eliade: 1965), ma a ben altro.

Già durante la tempesta rivoluzionaria in Francia, e ancor più nel corso dell'entusiasmante epopea napoleonica che, accompagnata dallo *Sturm und Drang*, ha

investito l'Europa intera, ma persino durante una Restaurazione percorsa dai furori del romanticismo, nasceva e si andava consolidando una nuova mitologia: non legata a religioni istituzionalizzate, ma non per questo *laica*. Alludo alla mitologia della *Patria-Nazione-Stato*.

Teologia dello Stato-patria

Teologia dello Stato-patria

Durante le epoche della monarchia cetuale e dell'assolutismo le aree geografiche sottoposte, insieme alle relative popolazioni, alla potestà di un re o di un altro potentato erano considerate "possedimenti". Così ne parlava Machiavelli, ma così ragionava ancora un monarca illuminato del secolo XVIII come Federico II di Prussia. Durante la Rivoluzione invece, proprio nel corso della guerra difensiva condotta dalla neonata *République* contro le potenze restauratrici, Leconte de Lisle componeva un canto destinato a diventare l'inno nazionale francese per tutto l'avvenire; e lì i Francesi sono convocati, in quanto *citoyens* e non più sudditi, a prendere le armi in difesa della patria (*patrie*), quella di cui essi sono figli (*enfants*), ragion per cui sono tenuti ad avvertire quella fratellanza (*fraternité*) destinata a far parte della triade di parole-concetti che saranno per sempre il simbolo della *République*.

Al canto della *Marseillaise* Napoleone travolgerà l'Europa con la sua *Grande Armée* suscitando reazioni apparentemente contraddittorie, ma significative. Un Goethe, incontrandolo di persona, ne resterà ammirato; Hegel si affaccerà alla finestra per veder passare a cavallo, con lui, lo "spirito del mondo"; gli intellettuali illuministi napoletani tenteranno la loro tragica esperienza di rivoluzione liberale; persino i Russi, nonostante l'incendio di Mosca, ne resteranno intellettualmente soggiogati, come traspare dalle pagine di *Guerra e Pace*. Ammirazione per un personaggio nato vincitore (per poi cadere rovinosamente, come vogliono di necessità i destini), ma anche entusiasmo per una grande ventata di modernizzazione che vuole spazzare via la polverosa cultura parruccona ereditata da secoli di Trono e Altare. E

Napoleone resterà per sempre nel cuore dei Francesi (e non solo), come testimoniano l'*Arc de Triomphe*, l'*Avenue de la Grande Armée* e il sacrario degli *Invalides*.

In realtà però quest'idea di *nazione* si può considerare concepita prima ancora che le si desse un significato politico-militare-statuale. Di solito in proposito si fa riferimento alle tesi sostenute da Herder nel '700 tedesco, riguardo al rapporto fra le varie lingue, la cultura e l'identità dei vari popoli: è da lì che avrebbe preso il via il concetto di *nazione come identità culturale*, successivamente ripreso e teorizzato anche da Meinecke: concetto che avrebbe avuto la sua fortuna soprattutto nei territori in cui più problematica appariva la prospettiva di una corrispondenza tra unità nazionale e unità politica: per esempio, in Germania e in Italia.

In quel tempo per esempio in Germania Fichte scriveva i suoi *Discorsi alla nazione tedesca*, intesa ovviamente, in quell'epoca, come nazione in senso culturale, ma con la pretesa (dichiarata) di svolgere un ruolo egemonico nei confronti delle altre nazioni in quanto unica vera erede moderna del lascito inestimabile della grande cultura e filosofia greca. Questa del resto era un'idea che in quel torno di anni, tra la fine del '700 e l'inizio dell'800 circolava parecchio nella cultura tedesca (e vi permarrà fino almeno alla seconda guerra mondiale): da Hölderlin fino a Heidegger, senza escludere la grande filologia classica: Wilamowitz-Moellendorff e Jaeger. Quanto a quest'ultimo, basti pensare al ruolo che svolge nella sua *Paideia* il concetto greco di *kalokagathia* (bellezza e bontà, fuse insieme), già presente in Hölderlin e nello *Sturm und Drang*.

Nel corso dell'800 tedesco l'idea di *nazione* però non è rimasta confinata nella dimensione del mito (*mythos*), della poesia e dell'impegno etico-politico. Essa è stata progressivamente elaborata soprattutto da un punto di

vista giuridico-costituzionalistico, dando luogo a una grande dottrina dello stato: Albrecht, Gerber, Mommsen, Laband e altri, di generazione in generazione tra l'inizio e la fine dell'800, hanno contribuito a formare quel concetto di "Stato di diritto" (*Rechtsstaat*) che non è nato in vista di una sua gestione più o meno democratica, bensì di un'accurata definizione del ruolo dei suoi diversi organi, e quindi di un'efficace trasmissione del comando dall'alto verso il basso (oggi diremmo: del rapporto *top/down* nelle *policies*).

Questo processo accompagna e si confonde con quello dell'affermazione, lungo tutto il XIX secolo, del *positivismo giuridico*, ossia dell'ideologia giuridica che sta a fondamento della grande *teologia politica* della modernità. E riassumere un processo complesso e grandioso come la formazione del positivismo giuridico in poche righe è davvero molto impegnativo; ma lasciamoci tentare dalla sfida.

Il processo inizia in Francia su un piano politico con la Rivoluzione, e in particolare con l'avvento al potere dei giacobini: il *giacobinismo* - l'ideologia secondo cui un autorevole governo centrale guida le trasformazioni della *società civile* indirizzandole efficacemente nella direzione voluta - è rimasto per più di due secoli l'*arrière-pensée* indiscussa delle classi politiche occidentali, soprattutto europee continentali e, naturalmente, quelle orientate all'innovazione. Quindi esso è stato in particolare l'ideologia di tutti i riformisti: ricordiamo il nostro Pietro Nenni quando aspirava ad accedere alla (ipotetica) "stanza dei bottoni" per trasformare la società italiana, e quando proclamava (non a caso in francese) "*politique d'abord!*".

Dietro il giacobinismo dei giacobini e, successivamente, di Napoleone c'era, più o meno consapevolmente, l'idea di derivazione illuministico-massonica

secondo cui lo Stato non ha più bisogno di legittimazione da parte di Dio perché esso stesso è Dio. A questo proposito spesso sono stati richiamati, come legittimi antecedenti, Hobbes e addirittura Ockham: ma il volontarismo di Ockham era riferito a Dio (quello vero, il cui “regno non è di questo mondo”), la *volontà* che precede la *ragione* era quella di Dio, non quella di governanti umani; e quanto a Hobbes occorre ricordare che il suo Leviatano aveva unicamente il compito di mantenere la pace sociale, di frenare il *bellum omnium contra omnes*, non di elaborare delle *policies*. Prima che si affermasse il capitalismo moderno nessuno chiedeva “riforme” e quindi *policies*, la politica consisteva nel fare guerre per difendersi o per espandersi (o per fare razzie) da un lato, e nell'imporre tasse per finanziarle, dall'altro: non a caso questi due (guerra e tasse) erano stati i soli argomenti di competenza dei Parlamenti nelle monarchie cetuali pre- e proto-moderne.

Lo sviluppo del capitalismo moderno, reso possibile dai traffici e dalle predazioni nelle Indie occidentali e orientali, ha fatto nascere le politiche commerciali (mercantilismo, “Compagnia delle Indie”), e poi quelle riguardanti l'ordine pubblico e la repressione penale (segregazione della “follia” dapprima, e *panopticon* di Bentham poi, come teorizzate dal Foucault della *Storia della follia* e di *Sorvegliare e punire*). Il nuovo Stato-Dio si presenterà autorevolmente col Napoleone che promulga il *Code civil* (1804), primo vero codice moderno e bibbia dei civilisti dei paesi latini in tutto l'800; poi con quello che promulga nel 1810 un codice penale destinato a restare in vigore fin quasi alla fine del secolo successivo; e infine con quello che effettua la radicale riorganizzazione amministrativa del territorio francese sulla base dei *Départments*, col potere locale affidato ai *Préfets*, pubblici funzionari allevati (ancora oggi) nella

Ecole Nationale d'Administration (ENA) nel culto della *République*. Quelli napoleonici sono solo i primi passi del moderno *stato amministrativo*, peraltro in continuità ideale con l'embrione di centralizzazione burocratica realizzata a suo tempo dal Re Sole, e interpretata suggestivamente da Tocqueville (nel suo *L'Ancien Régime et la Révolution*) come un prodromo della Rivoluzione: e quindi, potremmo aggiungere, del *giacobinismo*. Del resto, mettendo insieme il classico aforisma "*l'Etat c'est moi*" con la altrettanto classica definizione di "*Roi Soleil*", in qualche modo potremmo intravedere già a partire da Luigi XIV una prefigurazione dello Stato-Dio. Ma lo *stato amministrativo* promosso da Napoleone si candida autorevolmente a far fronte, nei decenni successivi, al travolgente mutamento sociale determinato dalla rivoluzione industriale, per poi diventare, nella prima metà del '900, quello *stato sociale* teorizzato da lord Beveridge: stato padre e madre, promotore e gestore, soggetto e oggetto di corruzione, presenza necessaria ma sempre più incombente (e peraltro sempre più inadeguata a compiti così macroscopici) nella vita dei cittadini di oggi.

Stato di diritto e positivismo giuridico

Stato di diritto e positivismo giuridico

Nel frattempo invece i tedeschi, dal canto loro, un codice civile moderno lo hanno avuto solo nel 1898: in precedenza i giuristi risolvevano i casi sulla base del *Digesto* di Giustiniano, recepito negli stati tedeschi nel XVI secolo addirittura come diritto vigente. Da questo ha preso le mosse un *usus modernus pandectarum* (“Pandette” è un altro nome del “Digesto”), che nei secoli ha permesso lo sviluppo di un sapere giuridico imponente: un’elaborazione raffinata, a partire dal diritto romano, di quei concetti della teoria del diritto (*Begriffsjurisprudenz*) destinata a essere utilizzata, nel tempo e ancor oggi, dai giuristi di tutta Europa. E peraltro questo ha favorito l’affermazione egemonica del cosiddetto “metodo giuridico”, consistente nel trattare i problemi utilizzando esclusivamente categorie elaborate dalla scienza giuridica, prescindendo quindi da ogni possibile riferimento a concetti e a categorie appartenenti ad altri saperi (economia, sociologia, psicologia, storia ecc.).

Insomma, il percorso ottocentesco della cultura giuridico-politica francese, da un lato, e di quella tedesca dall’altro, alla fine hanno trovato un punto di convergenza decisivo in una concezione del diritto e dello stato come “*superiorem non recognoscens*”: in pratica, Dio in terra.

In Italia lungo tutto l’800 la cultura francese la aveva fatta da padrona. I nostri scrittori e pittori si erano auto-definiti in rapporto all’esperienza napoleonica (da cui prenderà le mosse il Risorgimento) e alla letteratura e all’arte francese; anche se quest’ultima continuava a prendere ispirazione a sua volta dal plurimillenario

deposito culturale italiano attraverso la diffusissima pratica dei *prix de Rome* (finanziamento pubblico di *stages* annuali per scrittori e artisti francesi, con residenza nella villa Medici a Trinità dei Monti, ormai di proprietà dello stato francese). Nella biblioteca del mio bisnonno avvocato nel Regno delle Due Sicilie i giuristi francesi predominavano, e a sua volta il primo codice civile del Regno d'Italia (1865) era stato ricalcato sul *Code Civil* del 1804, per non parlare della nostra organizzazione amministrativa, ricopiata da quella franco-napoleonica e anch'essa imperniata sulla figura del prefetto.

Tra la fine dell'800 e l'inizio del nuovo secolo però si verifica un ri-orientamento della scienza giuspubblicistica italiana, dall'indirizzo francese verso quello tedesco. Un ruolo eminente in questa conversione va riconosciuto a Vittorio Emanuele Orlando: giurista autorevole e successivamente anche capo del governo *pro tempore* del Regno d'Italia, e finalmente nel 1946 membro dell'Assemblea Costituente della nuova Repubblica. Non credo sia privo di significato che qualcuno di tanto autorevole possa essersi trovato a riversare, in una esperienza costituzionale radicalmente nuova, ancora molto del vecchio vino dello Stato-Dio. E se ne sente forte il sapore.

Lo Stato “salvifico”

Lo Stato “salvifico”

Nel 1946-48 in Italia è nato uno stato che si premura di proporsi come radicalmente “laico” (art.3 cost.) ossia neutrale rispetto a tutte le confessioni religiose. E sotto questo profilo gli si deve riconoscere grande coerenza, perché alla discussa costituzionalizzazione dei Patti Lateranensi si sono affiancati, nel tempo, accordi sostanzialmente equipollenti con le altre confessioni religiose presenti in Italia, e soprattutto la pratica delle istituzioni pubbliche si è spinta molto avanti nel rispetto dei culti che, per ora almeno, sono minoritari.

Ma a questo proposito si dovrebbe riconoscere anche che questo tipo di *laicità* dello stato e delle sue istituzioni è stato favorito in misura decisiva dal processo di *secolarizzazione* in atto: nella *società civile* (quella italiana, ma in pratica quella di tutta l'Europa occidentale) e quindi tra gli interessi, le passioni, le ideologie e gli orientamenti culturali che vi si intrecciano, la dimensione del *sacro* si è rarefatta fino a diventare quasi invisibile. Per il cittadino medio delle nostre città grandi e piccole (e ormai la società è in grande maggioranza urbanizzata), la *religione* non costituisce un problema in nessun senso: non ha importanza che vi si creda o no, che ci si comporti coerentemente con essa oppure no, mentre ci si aspetta che le istituzioni pubbliche formalmente la rispettino; e per questo non è un problema che una donna porti il capo velato oppure no, che si osservino il *Ramadan* o il “precepto pasquale” o altri riti. Molto spesso i bambini vengono peraltro battezzati (nelle famiglie che si considerano cattoliche) non tanto per fede, quanto soprattutto perché il rito è l'occasione per un festeggiamento familiare del nuovo nato.

Questo discorso vale, in ciascun paese occidentale, soprattutto per la confessione religiosa predominante. Quelle minoritarie, dovunque si trovino a esserlo, rimangono generalmente più legate alla tradizionale funzione coesiva e identitaria propria delle religioni, e quindi in quei contesti la secolarizzazione si diffonde più lentamente, e con essa anche lo spirito di tolleranza laica. Naturalmente questa vistosa disparità di atteggiamento tra le popolazioni occidentali eredi di una tradizione cristiana ormai scarnificata (tranne che presso le minoranze integraliste, le quali si comportano come quelle appartenenti alle altre confessioni, ossia in modo intollerante) è destinato a comportare, alla lunga, serissimi problemi di convivenza delle diverse confessioni nonché, in ultima analisi, di coesione sociale complessiva. E questa problematica appare completamente ignorata nel dibattito pubblico contemporaneo.

In occidente comunque, dove ormai quasi dappertutto la coesistenza di una pluralità di confessioni religiose è un fatto irreversibile, ci si illude generalmente di aver realizzato la *laicità* dello stato. Senza rendersi conto che questa sarebbe in teoria possibile, forse, solo in uno stato hobbesiano puro, in cui il Leviathan si occupi esclusivamente di impedire che i cittadini si uccidano tra di loro: e anche in questo caso la scelta fra le diverse possibili modalità di realizzazione di tale protezione non sarebbe comunque *laica*.

Il paese che si è spinto più avanti nel cercare di realizzare uno stato radicalmente “laico” in occidente è notoriamente la Francia. Ma il suo, piuttosto che *laicità*, si dovrebbe chiamare “laicismo”: le diverse confessioni religiose presenti nel paese diventano giuridicamente irrilevanti perché sovrastate e sostituite dalla religione atea dominante, quella della *République*; mentre le altre (soprattutto quella che in Francia era tradizionalmente

maggioritaria, la cattolica) tendono a essere rigorosamente rinchiusi nella sfera privata individuale.

Anche la scuola pubblica statale (invenzione francese ricopiata dai nostri liberali post-risorgimentali e riproposta nella nostra costituzione repubblicana) costituisce, del resto, una plateale negazione della *laicità*.

È ovvio infatti che in una società industrializzata e urbanizzata sia diventato necessario che tutta la popolazione condivida un minimo indispensabile di alfabetizzazione, informazione e formazione. Perciò il sistema di istruzione preesistente allo stato moderno (scuole parrocchiali, collegi religiosi, precettori privati, maestri artigiani, padri e madri di famiglia) non funzionava più perché non copriva sistematicamente tutte le fasce di popolazione in maniera standardizzata con un'informazione adeguata a una società urbano-industriale: occorre un servizio *pubblico*, ossia rivolto a tutti. Ma una scuola ha capacità realmente formativa, come tutti sanno, se risponde a un *disegno pedagogico*, cioè se si chiede quale tipo di essere umano, e per quali finalità, essa intende formare. In Francia la scuola della Terza Repubblica, in Italia la scuola gentiliana, nell'ex-URSS la scuola progettata da Makarenko sono stati esempi significativi di successo in questo senso. Ma anche la scuola pubblica italiana post-risorgimentale, animata dallo spirito che informa il libro *Cuore* di De Amicis e le poesie di Giosuè Carducci, aveva un senso ben definito: quello di realizzare il progetto indicato da Massimo D'Azeglio, cioè "fare gli Italiani": ossia trasformare un insieme di popolazioni che parlavano lingue diverse (i dialetti) ed ereditavano tradizioni storiche e culture molto differenziate, in un unico popolo, quello italiano, dotato di identità specifica e senso di appartenenza. (Ricordo che nella mia scuola elementare, prima del 1945, anche io avevo letto *Cuore* e imparato a memoria

una quantità di poesie di Carducci; oggi credo che queste cose siano ignote alla quasi totalità degli studenti italiani: il disegno di Massimo D’Azeglio, di Francesco De Sanctis, di Ruggero Bonghi e di Giovanni Gentile è completamente svanito).

Quelli sopra riportati sono certamente esempi preclari di scuola pubblica, ma tutt’altro che di scuola *laica*, anche se estranea a ogni confessione religiosa. Nella Francia sconfitta del 1870, la classe dirigente di formazione napoleonica (cresciuta nelle *Grandes Ecoles* istituite a quell’epoca) doveva neutralizzare, da un lato, una consistente minoranza cattolico-integralista e di simpatie monarchiche (già blandita da Napoleone III, e ancora oggi nocciolo duro dei sostenitori di Le Pen), e dall’altro lato, la crescente influenza delle idee socialiste testimoniata dalle tragiche esperienze del 1848 e della Comune di Parigi. A tale scopo la religione di una *République* al tempo stesso erede della *Révolution* ma anche titolare di un impero planetario ha funzionato molto bene, lasciando fortissime tracce persino in quella che sarà la V Repubblica. E di questa religione la scuola pubblica e l’enorme apparato di promozione culturale francese nelle ex-colonie e all’estero sono stati i fondamentali supporti.

Quanto alle esperienze preconizzate rispettivamente da Makarenko e da Gentile, non necessitano molti sforzi per evidenziarne la *non-laicità*. In ambedue i casi infatti esse si inserivano in un regime totalitario, il quale peraltro è giunto anche a perseguire i fedeli delle varie confessioni religiose, ma lo ha fatto per affermare la propria.

“Totalitarismo” non equivale a “dittatura” o a “tiranide”, o comunque a regime illiberale. Il totalitarismo è un fenomeno specifico, nato nel ‘900 in conseguenza della politicizzazione delle masse, favorita a sua volta

dalla progressiva attuazione del principio di eguaglianza. I contadini russi appena emancipati dalla “servitù della gleba”, ma anche quelli dei regni borbonici (italiano, spagnolo, francese) avevano continuato a vivere a lungo chiusi all’interno del loro circoscritto orizzonte di vita: quello disegnato per loro dalla “volontà di Dio” e interpretato dai parroci e dai *pope*. Non così le masse urbanizzate: operai, artigiani, addetti ai servizi, disoccupati, ammassati nei ghetti-dormitorio o nei quartieri degradati non subiscono più la presa del clero di base, e intravedono nelle grandi trasformazioni che si verificano sotto i loro occhi la prospettiva di qualche tipo di riscatto: “il sol dell’avvenire”.

Il socialismo è stata la grande prospettiva offerta loro a livello planetario (“Proletari di tutto il mondo, unitevi!”), e la catastrofe del regime zarista nella prima guerra mondiale ha offerto a Lenin e ai bolscevichi la grande occasione per mobilitare le masse attorno ai *soviet* (consigli di operai e soldati, cioè di contadini in divisa). Ma questo nuovo regime presupponeva la formazione di un “uomo nuovo”, sottratto alle lusinghe del capitalismo e dello spirito di accumulazione: quindi occorreva una scuola funzionale a questo progetto.

Quando si vuole formare un “uomo nuovo”, cioè intervenire modificando i meccanismi storicamente radicati dell’agire collettivo, occorre un regime politico che cerchi di penetrare all’interno delle coscienze: cioè un regime *totalitario*, che investa la totalità dell’essere umano e non si limiti a gestire solo alcuni aspetti, quelli propriamente politici, della sua vita di relazione (Arendt, 1951).

Storicamente, la parola “totalitarismo” è stata inventata in Italia negli anni ‘20 da un giornalista e avvocato sarnese di orientamento liberale, Giovanni Amendola, per qualificare il nascente regime fascista che egli com-

batteva, proprio perché da liberale ne condannava gli sforzi di penetrare nell'interiorità dei cittadini allo scopo di crearvi l'“uomo nuovo”.

Senonché proprio questo, invece, era l'obiettivo orgogliosamente dichiarato dal nuovo regime, e teorizzato da Giovanni Gentile nel suo classico *“Origini e dottrina del fascismo”* (successivamente controfirmato da Benito Mussolini e inserito, come voce “Fascismo”, nella prima edizione dell'Enciclopedia Italiana). E qual era questo “uomo nuovo”? Era (voleva essere) il cittadino membro del “popolo italiano”: e quindi il vero obiettivo era la formazione del “popolo italiano”, proprio quello che a suo tempo D'Azeglio aveva propugnato e che lo stato liberale pre-fascista si era sforzato di realizzare, con modesti risultati, e che infine avrebbe trovato nelle trincee della prima guerra mondiale una prima vera *chance* di realizzazione.

Non a caso infatti il nucleo originario del movimento fascista era costituito da reduci che faticavano a reinserirsi nella vita civile e che mal sopportavano il contrasto tra la retorica patriottica in nome della quale avevano rischiato la vita in trincea, e la sua obnubilazione nel dopoguerra. In questo diffuso disagio si era inserita l'ambizione politica di Mussolini, che non andrebbe vista come una conversione o un tradimento degli ideali socialisti coltivati prima della guerra, bensì come sbocco di un'evoluzione storicamente comprensibile (anche se non condivisibile) che ha interessato l'intero movimento operaio nei primi decenni del secolo.

Ricordiamo infatti che l'evoluzione dell'Internazionale Socialista in senso riformista aveva messo capo, alla vigilia della Grande Guerra, alla sua catastrofica spaccatura sulla base delle appartenenze nazionali: quello che i bolscevichi bollavano come “socialpatriottismo”. Il Mussolini militante socialista e fervido interven-

tista aveva aderito in pieno all'orientamento socialpatriottico, e quindi l'embrione di un'ideologia fascista si può trovare proprio lì. Non a caso, e non del tutto illegittimamente Stalin negli anni '30 definirà "socialfascismo" il ruolo dei partiti socialisti riformisti. E persino Hitler introdurrà il richiamo al socialismo addirittura nel nome del partito da lui fondato: Partito Nazional-socialista dei Lavoratori Tedeschi.

Ma Giovanni Gentile è andato ben più a fondo nella definizione del fascismo, non solo caratterizzandone l'obiettivo come "completamento del Risorgimento", ma rivendicandogli addirittura una legittimazione "democratica" sulla base di una filiazione di tutto rispetto: Giuseppe Mazzini.

Che Mazzini sia stato un democratico, e che i mazziniani si considerino dei democratici allo stato puro non ci dovrebbe essere dubbio. Ma una volta appurato questo, dobbiamo chiarire meglio cosa intendiamo per "democratico". A tale scopo il riferimento a mio parere obbligato non può essere che Guido De Ruggiero con la sua classica *Storia del liberalismo europeo* (1925).

Mentre oggi nel linguaggio corrente "democratico" vuol dire automaticamente "titolare di tutte le virtù politiche" (mentre "fascista" vuol dire solamente "pessimo soggetto, fautore delle peggiori nequizie") nell'800 quel termine aveva un significato definito ed era quindi utilizzabile per un'analisi storico-politica. I *democratici* si contrapponevano ai *liberali* in quanto si rifacevano a un filone dottrinario che partiva da Rousseau, passava attraverso i rivoluzionari più radicali e si orientava verso istituzioni politiche repubblicane che garantissero l'incidenza politica effettiva della volontà di tutto il popolo, compresi gli strati sottoprivilegiati. In questo quadro però passavano di fatto in seconda linea i valori della libertà individuale di pensiero, di parola, di reli-

gione, di azione politica ma anche di iniziativa economica: valori che invece erano al primo posto per i *liberali*, richiamantisi a loro volta a una tradizione risalente a Montesquieu, passante per i rivoluzionari “girondini” e approdante alla teoria di Benjamin Constant, in cui la distinzione tra *liberalismo* e *democrazia* viene espressa nella maniera più limpida appoggiandola su due definizioni di “libertà”.

Per Constant infatti nella storia si sono affermati alternativamente due concetti di *libertà politica*: “libertà come partecipazione”, privilegiata dagli antichi (e oggi dai *democratici*) da un lato, e “libertà come diritto individuale di compiere scelte in autonomia rispetto al potere politico”, concetto corrispondente, secondo Constant, al reale interesse degli uomini (i borghesi) del suo tempo (e privilegiata dai *liberali*).

Mazzini era dichiaratamente e senza residui un *democratico*, nel senso di cui sopra. Ma, come abbiamo già ricordato ripetutamente, nessuna scelta è senza prezzo, neanche quella per la *democrazia* (quella vera, non l'ircocervo di cui si parla oggi quando la si cita a colazione, pranzo e cena). Il prezzo della democrazia è il fatto di aver bisogno di fondarsi su un fortissimo *sentimento di appartenenza*: non a caso, come abbiamo ricordato, i *citoyens* in quanto *enfants de la patrie* si devono considerare come fratelli. Questa *fraternité* non ha niente a che vedere con la fratellanza cristiana, perché proviene da un'altra religione: quella della *Patria-Nazione*, integralmente condivisa anche da Mazzini. Vale la pena a questo proposito riportare le seguenti parole del Nostro (non a caso ricordato giustamente come “padre della Patria” italiana), tratte da un'opera intitolata significativamente “*Dei doveri dell'uomo*”: opera ovviamente dimenticata in un'epoca come la nostra, in cui si blatera esclusivamente del “diritto di avere diritti”.

“Noi cademmo come partito politico. Dobbiamo risorgere come partito religioso. L’elemento religioso è universale, immortale: universalizza e collega. Ogni grande rivoluzione ne serba impronta, e lo rivela nella propria origine o nel fine che si propone. Per esso si fonda l’associazione. Iniziatori d’un nuovo mondo, noi dobbiamo fondare l’unità morale, il cattolicesimo Umanitario” (ed. Mursia, p.51).

Poche parole, ma che ci fanno capire ogni cosa: la democrazia (“associazione”) non può esistere senza un “elemento religioso”, il quale fonda quella “unità morale” premessa del “cattolicesimo” (ossia dell’universalismo) “Umanitario”. Quindi, per definizione, niente *laicità*, niente autonomia spirituale (che si opporrebbe all’unità morale), e invece sì alla religione dell’Umanità (massoneria? Religione “civile”?). Insomma, trionfo della *teologia politica!*

Ma anche apertura della strada al *totalitarismo*: aveva ragione Giovanni Gentile che, mentre rivendicava orgogliosamente la natura *totalitaria* del fascismo, ne sottolineava il collegamento ideale con Mazzini e con la vera tradizione *democratica*. Del resto Mussolini proveniva da una cultura romagnola (la stessa da cui proveniva Nenni: originariamente erano compagni di lotte), una cultura profondamente intrisa di mazzinianesimo.

Vale la pena a questo punto di far notare un paradosso, almeno apparente, della storia. Il ‘900, come è noto, è stato il secolo dei totalitarismi, ma anche quello della loro *débaçle*, sottolineata da Francis Fukuyama con l’infelice definizione di “fine della storia”. E a questa *débaçle* ha corrisposto il trionfo di una certa idea di *democrazia*: quell’ircocervo cui accennavo poco fa (che lo sia, mi sembra dimostrato dalle contraddizioni e dalle *défaillances* che tutti oggi denunciano). In che consiste allora quest’ircocervo, e come mai hanno vinto dap-

prima i totalitarismi e poi l'ircocervo? Cerchiamo di andarci un po' più a fondo.

Il '900 si annunciò portandosi appresso e sviluppando alcune straordinarie eredità del secolo precedente. Innanzitutto quella lasciatagli dal *costituzionalismo*: lo "stato di diritto" caratterizzato da una qualche forma di separazione dei poteri (notoriamente quella perfetta sarebbe irrealizzabile), da una discreta tutela giuridica delle libertà individuali, e da una qualche forma di rappresentanza popolare attraverso parlamenti elettivi (a suffragio limitato).

In secondo ma più ingombrante luogo, esso ha ereditato dal secolo precedente una rivoluzione industriale travolgente: la grande fabbrica, l'organizzazione scientifica del lavoro (taylorismo), lo sviluppo dei trasporti collettivi e della comunicazione sociale, il cinema e i consumi di massa, l'urbanizzazione dilagante e le sue conseguenze in termini di disorganizzazione sociale e devianza (quelle che hanno fatto nascere la sociologia americana a Chicago). In terzo e definitivo luogo, ha ereditato (e incrementato) la *mobilizzazione* (spostamenti) e la conseguente *mobilizzazione* (trasformazione in soggetto politico) delle grandi masse popolari, che ha dato luogo alla nascita di due istituzioni decisive per la vita sociale, culturale e politica del nuovo secolo: i sindacati e i grandi partiti politici, che hanno trasformato le ideologie ottocentesche (liberalismo, democrazia e socialismo) in orientamenti di massa.

In questa nuova situazione gli schemi della lotta politica e della gestione del potere ereditati dall'800 non erano più in grado di funzionare: ne occorrevo di nuovi, capaci di gestire il consenso delle grandi masse. Il totalitarismo, pur nelle sue diverse varianti ideologiche, propone comunque a queste ultime un futuro modellato sulle vistosissime caratteristiche del nuovo mondo:

piazza pulita del vecchiume amato dalle vecchie *élites* sociali, grandi novità tecnologiche, quindi *futurismo*.

I totalitarismi promettono alle masse però un benessere in prospettiva, condizionato dalla costruzione preventiva di un mondo e di un uomo “nuovo”: questo veniva proclamato nell’Unione Sovietica, mentre il fascismo e il nazionalsocialismo lo condizionavano a un nuovo equilibrio geopolitico, da realizzare con la guerra (e quindi con una grande mobilitazione di massa). Converrà ricordare peraltro che sia in Russia che in Italia e in Germania dopo la Grande Guerra e i suoi strascichi (guerra civile, spartachismo e Trattato di Versailles, “biennio rosso”) si partiva da condizioni di miseria generalizzata, che non permettevano promesse mirabolanti di benessere a breve termine. Ma in ogni caso i regimi totalitari hanno praticato un’acculturazione di massa attraverso organizzazioni capillari che mobilitavano giovani e adulti, uomini e donne, e quindi hanno realizzato, a loro modo, forme di promozione culturale delle masse popolari: il comunismo in misura notevole, il fascismo in misura minore ma comunque significativa, il nazionalsocialismo in misura infima anche per via della durata effimera di quell’esperienza.

Ma la cosa forse più interessante è la modalità con cui è stato gestito l’avvento delle masse in politica nei paesi che hanno conservato lungo tutto il XX secolo regimi di democrazia rappresentativa.

Quando si parla di democrazia generalmente si convoca, in qualità di modello ideale primigenio (nel senso della prima, illuminante esperienza storica), quella ateniese della fine del V secolo a C.: secondo la (posteriore) definizione aristotelica, “governo di popolo”, ovvero popolo che si autogoverna. Lasciamo da parte le ulteriori riflessioni di Aristotele sulle sue potenziali degenerazioni e osserviamone il funzionamento ideale, pre-

scindendo anche dai condizionamenti materiali (diseguaglianze di fatto tra cittadini, comunque solo maschi, adulti e liberi).

La prima condizione perché abbia senso un governo di popolo è che sussista un forte *legame sociale*, un grande senso di appartenenza a quella collettività. In assenza di questo, le decisioni prese a maggioranza (anche nel caso di una democrazia diretta, come quella ateniese) sono destinate a trovare renitente la minoranza. Mentre invece il presupposto perché la democrazia funzioni è il principio del “centralismo democratico”: si discute liberamente sulla decisione da prendere, ma una volta deciso, chi perde si adegua lealmente alla scelta maggioritaria. Vale il classico aforisma per cui “*right or wrong, it's my country*”, e questo valeva anche secondo Socrate quando egli rifiutava di sottrarsi a una condanna ritenuta ingiusta, perché essa era stata comminata secondo le leggi della repubblica, e sottrarvisi avrebbe significato misconoscere quelle leggi.

È evidente che condizioni di questo tipo si realizzano assai di rado (quasi mai) e soprattutto appaiono fuori della realtà nel caso dell'accesso di nuove grandi masse scarsamente acculturate ed estranee a ogni tradizione di lealtà politica verso istituzioni che hanno sempre vissuto, e continuano sostanzialmente a vivere, come oppressive ed escludenti. C'è di fatto un'unica strada per coinvolgerle nel sistema politico, o quanto meno ottenerne un'adesione passiva: promettere e (nella misura del possibile) concedere benefici concreti. Del resto queste grandi masse vivevano, dappertutto, in condizioni materiali pesantissime, spesso di mera sopravvivenza (neanche sempre garantita): e quindi innanzitutto di provvidenze materiali avevano bisogno.

Detto in altre parole, la presenza condizionante di grandi masse costringe la democrazia a “comprare” il

loro consenso. Non c'è nulla di scandaloso in tutto ciò: le dinamiche reali sono quelle con cui tutti siamo tenuti a fare i conti. Ma le cose vanno chiamate con il loro nome, e una democrazia che “compra” il consenso sembra difficilmente riconducibile al modello ideale socratico e aristotelico: è un'altra cosa. E naturalmente il successo arride, come sempre, a chi dispone di più risorse da mettere in campo.

Le “democrazie” occidentali avevano risorse sufficienti già nella prima metà del XX secolo. Negli USA il fordismo accompagnato dal taylorismo (la famigerata “catena di montaggio” satireggiata da Charlot, poi bestemmiata dai marxisti nel secondo dopoguerra, e oggi rimpianta dagli intellettuali “progressisti”) ha permesso alle grandi masse operaie urbane un accesso progressivo al benessere (l'automobile “modello T” della Ford), mentre in UK lord Beveridge teorizzava il *Welfare State*, il cui primo modello veniva attuato dai governi laburisti e ricopiato da quelli socialdemocratici in Francia, Belgio, Olanda e paesi scandinavi. In Spagna, paese ormai privato del suo impero e povero di risorse, un tentativo analogo da parte di un governo repubblicano verrà travolto dalla reazione dei ceti proprietari, appoggiati dalle dittature di destra ormai predominanti nel resto d'Europa.

Dopo la guerra il modello di *Welfare* diventerà vincente, con effetti politicamente stabilizzanti, anche nei paesi sconfitti e devastati, ma successivamente investiti da una grande ondata di sviluppo economico e sociale grazie al convergente effetto degli accordi di Bretton Woods, del piano Marshall e della formidabile voglia di riscatto delle popolazioni interessate; senza contare l'apporto di una generazione di imprenditori, *managers* e intellettuali cresciuti sotto i preesistenti regimi totalitari (che erano però culturalmente orientati all'innova-

zione), ansiosi comunque di mettere alla prova la loro creatività nella nuova temperie politica e spirituale.

Ma qui emergono una serie di paradossi e di contraddizioni che, a mio parere, vanno per quanto possibile esplicitati, se si vogliono comprendere meglio le problematiche attuali.

Innanzitutto, attraverso tutti questi passaggi e trasformazioni un dato che possiamo considerare permanente è proprio la *teologia politica*. Laddove con questa espressione alquanto scivolosa intendiamo, qui, una cultura politica in cui le istituzioni pubbliche, anche quando non pretendono una legittimazione di natura religiosa, sono comunque circonfuse da un'aura sacrale in quanto caricate di una funzione *lato sensu* "salvifica": realizzare o difendere l'indipendenza e la coesione nazionale, o la giustizia sociale, o farsi portatrici di un sistema di valori da affermare nel mondo.

Lo stato nazionale ottocentesco per svolgere le funzioni "salvifiche" volta a volta prescelte aveva generalmente adottato una struttura ispirata al *costituzionalismo*, ossia a una regolamentazione giuridica (attraverso *costituzioni* per lo più scritte) sia dei rapporti fra stato e cittadini che di quelli reciproci tra organi dello stato stesso. Ma a esercitare la funzione di teorici e custodi di questa moderna forma di teologia politica, anziché sacerdoti e teologi di professione, sono stati i giuristi: i grandi pandettisti e i teorici del *Rechtsstaat* in Germania, i giuristi positivisti in Francia e i gelosi custodi dell'autonomia del *common law* nei paesi anglosassoni. Costoro, pur nelle radicali diversità di contesto culturale e istituzionale, hanno tutti chiamato a raccolta i loro popoli dietro le rispettive bandiere. Anche gli italiani hanno fatto altrettanto nello stesso periodo (i primi sessant'anni dell'unità d'Italia). L'elemento unificante delle rispettive dottrine, soprattutto per quanto riguarda i

paesi europei continentali, è stato il *positivismo giuridico*: una dottrina per cui il diritto è *positivo*, cioè formalmente vigente, nella misura in cui proviene dallo stato attraverso i suoi organi (legislativi, amministrativi e giudiziari) e ne concretizza il *progetto*, ossia la funzione individuata, volta a volta, come “salvifica”.

Per quanto riguarda questa funzione, teniamo presente che la Rivoluzione si era conclusa in Francia ben prima che fosse importata sul continente, a sua volta, la rivoluzione industriale. Non a caso quindi, mentre nelle isole britanniche Adamo Smith prima e David Ricardo poi già ponevano le basi di una scienza economica orientata al capitalismo industriale, in Francia a cavallo tra '700 e '800 la fisiocrazia era ancora la dottrina economica dominante: l'agricoltura era ancora considerata l'unica attività economica capace di produrre nuova ricchezza. Quindi la missione “salvifica” del nuovo stato post-rivoluzionario (che Napoleone cercherà di esportare nel resto d'Europa) sarà solo quella di garantire un nuovo rapporto con i cittadini: a questi vengono concesse garanzie giuridiche (*liberté* e *égalité*) ma in cambio di una nuova lealtà filiale verso la patria (*fraternité*). Su quale base infatti i cittadini avrebbero dovuto, in caso di necessità, mettere a disposizione dello stato le loro vite? Dal medioevo fino alla Rivoluzione infatti le guerre erano state combattute da mercenari professionali o da contadini per cui il servizio militare faceva parte delle *corvées* feudali, e quindi indirettamente dipendeva dalla “volontà di Dio”. Ma il nuovo stato aconfessionale e post-feudale ha bisogno di nuove motivazioni e nuovi meccanismi per esercitare il suo potere di vita e di morte sui cittadini (obbligati così a non commettere reati, pagare le tasse e andare in guerra).

Saranno le trasformazioni radicali della società derivanti dalla rivoluzione industriale ad assegnare al nuovo

stato la decisiva funzione “salvifica” di provvedere al *benessere dei cittadini* assicurando loro, grazie alla sua amministrazione, condizioni materiali che rendano possibile la vita. Il massiccio urbanesimo derivante dalla rivoluzione industriale provocava infatti aumento delle dimensioni urbane e quindi nuove costruzioni di case e strade, necessità di trasporto pubblico (diversamente dai contadini e dagli artigiani, gli operai non abitavano più in prossimità del luogo di lavoro), smaltimento dei rifiuti e delle acque reflue, approvvigionamento di generi alimentari, di acqua e di fonti di energia (principalmente carbone), illuminazione stradale, mantenimento dell’ordine pubblico nonché dell’igiene e della sanità (quindi quella “nascita della clinica” raccontata da Foucault), alfabetizzazione di massa e definizione di *curricula* formativi per le nuove e vecchie attività professionali: tutte attività che finiscono per diventare di competenza delle istituzioni pubbliche. Quindi lo stato, cui tutte le istituzioni pubbliche fanno capo, acquisisce questa nuova funzione “salvifica”, che gli fa acquistare centralità e prestigio presso i cittadini di una società industrializzata: si allenta la presa di massa dell’istituzione religiosa, l’aspettativa nella Divina Provvidenza, ma nasce al suo posto quella nell’*Etat-Providence*. La *teologia politica* cambia interlocutore, ma resta decisiva.

L’avvento del *Welfare State* troverà quindi già preparate le infrastrutture principali su cui appoggiarsi per svolgere le proprie funzioni provvidenziali. A partire dagli anni ’20 del nuovo secolo, e ancor più per rispondere alla terribile crisi economica degli anni ’30, la nuova divinità terrena quindi si è enormemente sviluppata anche nei paesi totalitari: nell’URSS la strategia dei piani quinquennali aveva sottratto alla logica liberale del mercato la vita economica, mentre lo stato provvedeva gratuitamente all’educazione e all’assistenza sanitaria

per tutti; in Italia venivano fondate istituzioni previdenziali (INPS, INAIL), assistenziali (Opera Maternità e Infanzia) e di ricerca scientifica (CNR) nonché quell'Istituto per la Ricostruzione Industriale (IRI) destinato ad avere un'importanza decisiva per aiutare il paese ad attraversare la grande crisi, rimanendo poi dopo la guerra per altro mezzo secolo uno dei pilastri della politica industriale del paese.

A questo proposito, un significativo paradosso consiste nel fatto che il regime fascista, per natura autoritario e accentratore, tuttavia aveva collocato al vertice della magistratura amministrativa (Consiglio di Stato) un grande giurista siciliano, Santi Romano, il quale peraltro aveva teorizzato per primo in Italia il *pluralismo giuridico*, una dottrina che negava il monopolio statale nella produzione del diritto: contraddicendo in tal modo uno dei capisaldi di quel positivismo giuridico su cui riposava l'ideologia dell'*Etat-Providence*. E per di più in questo, durante quel ventennio, Romano non rimase del tutto isolato: del resto il corporativismo fascista, frutto dell'ansia di ricondurre tutte le forme di vita associata all'interno della gerarchia istituzionale, conteneva in sé paradossalmente anche una dimensione pluralistica giacché le *corporazioni* nascevano come istituzioni della società civile, e anche le dottrine giuridiche dell'epoca non hanno potuto non tenerne conto (specialmente nell'ambito del diritto commerciale). Come si vede, le dinamiche reali delle società finiscono sempre per avere ragione di tutte le velleità ideologiche più o meno autoritarie.

La “Repubblica” personalizzata

La “Repubblica” personalizzata

Dopo la guerra la dialettica tra dirigismo centralizzatore statalista e pluralismo delle istituzioni della società civile prosegue, anche se in un mutato clima politico-culturale. L'*Etat-Providence* viene addirittura costituzionalizzato col nome di “Repubblica”: il nuovo testo costituzionale (1946-48) a partire dal suo art.3 assegna a quest'ultima una grande quantità di compiti inerenti alla conduzione della vita economica, sociale e culturale del paese, mettendo bene in evidenza così il forte orientamento teologico-politico dei “padri” e delle “madri” della costituzione repubblicana.

D'altro canto però lo stesso testo di legge, assegnando un ruolo decisivo alle autonomie locali (a cominciare da quel *monstrum* istituzionale che è l'ente Regione, passando per la centralità dell'ente Comune, per finire alle Comunità montane e, in prospettiva, ai distretti scolastici e sanitari) ha dato la stura a un pluralismo istituzionale vorticoso e di fatto ingovernabile oltre che costosissimo, destinato peraltro a essere ulteriormente aggravato dalla riforma del Titolo V Cost. intervenuta successivamente. E in questo pluralismo la molteplicità e spesso la contraddittorietà degli interessi, non tutti limpidi, operanti nella società civile hanno trovato un meraviglioso terreno di coltura.

Del resto tutto ciò è anche frutto (avvelenato) del compromesso di fatto stipulato a suo tempo tra le due forze politiche di gran lunga dominanti lungo tutto il dopoguerra, il partito dei cattolici e quello comunista: il primo, in quanto sostenitore da sempre del ruolo dei “corpi intermedi” contro uno stato laicizzato (“corpi”

costituiti dall'intreccio tra interessi economici, compresi quelli clericali, e istituzioni tradizionali come la famiglia e la piccola proprietà coltivatrice); il secondo, in quanto consapevole del fatto di non essere maggioranza nel paese e pertanto speranzoso (con ragione) di poter sfruttare l'autonomia locale governando quanti più territori possibile in direzione alternativa a quella prevalente a livello nazionale.

Il compromesso costituzionale tra PCI, DC e sopravvivenze del mondo pre-fascista del resto non implicava solo quello fra *Etat-Providence* e pluralismo istituzionale, bensì anche l'introduzione in Italia di una versione destrutturata della "separazione dei poteri". La paura del "governo forte" ha infatti prodotto un potere esecutivo totalmente subalterno a quello legislativo e una magistratura come "corpo separato": l'istanza originaria della teoria di Montesquieu, cioè quella di mettere un freno all'onnipotenza dell'esecutivo (ossia del Re) si è così capovolta nella totale subalternità del governo al parlamento, e in prospettiva, quella di ambedue queste istituzioni al potere giudiziario.

Di fatto poi, in barba ai testi di legge, la nostra "Repubblica democratica fondata sul lavoro" ha funzionato in maniera accettabile solo finché il potere decisivo effettivo è rimasto accentrato nelle mani dei ristretti gruppi dirigenti dei partiti dominanti: quelli che formavano e disfacevano i governi rispondendo ai loro equilibri interni e manovrando in tal senso i comportamenti dei rispettivi gruppi parlamentari. In altri termini, questo tipo di democrazia ha funzionato finché ha funzionato la "partitocrazia": ossia una delle mille forme che hanno adottato le *oligarchie*, cioè le vere dominatrici in tutti, ma proprio tutti i tipi di regime politico apparsi nella storia.

A ben guardare infatti, dai Faraoni al Celeste Impero,

dalla repubblica romana a quella veneziana, dal Re Sole alla Terza Repubblica francese, dall’America dei Federalisti a quella trumpiana, da Napoleone a Caterina di Russia, da Stalin a Churchill e a de Gaulle, da Mao Tse Tung a Pol Pot fino a Xi Jin Ping, in tutti i regimi anche gli eventuali leader più o meno carismatici non avrebbero potuto reggere se non in quanto esponenti di punta di un ristretto gruppo sociale di portatori di interessi specifici. I membri di questi gruppi si sono via via presentati in veste di ministri, sacerdoti, capi militari, *vizir*, finanziatori, alleati, ispiratori, consiglieri, pretoriani, ideologi, capibastone ma soprattutto in quanto esponenti e portavoce di qualche forma di potere economico decisivo. Ce lo insegna la storia degli intrighi di corte, dei rapporti fra re e vassalli, tra papi e cardinali, tra leader politici e i loro svariati tipi di *politbjurò*, tra presidenti repubblicani e detentori di potere economico, come il “blocco militare-industriale” di cui parlava Wright Mills (1955), ovvero i *big* della *High Technology* di oggi.

D’altra parte, tutto ciò è ribadito dal fatto che esperimenti democratici radicali come quelli della Atene del tardo V secolo abbiano avuto vita effimera ed effetti catastrofici, mentre le repubbliche destinate a lunga e gloriosa durata siano state tutte rigorosamente aristocratiche: da Roma antica a Venezia e Genova, dalla Ginevra calvinista agli Stati Uniti preindustriali. Del resto Aristotele lo aveva saggiamente previsto nella sua *Politica*: la democrazia degenera facilmente in demagogia aprendo così la strada alla tirannide, destinata a sua volta a essere spazzata via da una rivoluzione aristocratica: cioè da un nuovo potere di *élite*. Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto, in realtà, non sono mai davvero morti, malgrado i frettolosi funerali che sono stati loro variamente apprestati.

Ma le *élites* possono restare al potere senza farsi

odiare come affamatrici del popolo solo se riescono a legittimarsi presso le masse con opportune concessioni: non tanto di spazi di decisione politica (cioè di aperture *democratiche* in senso stretto), quanto piuttosto di benefici materiali. Ricordo un'assemblea politica di base, molti anni orsono, in cui un intervenuto apertamente dichiarava (in dialetto stretto): "La politica non ci interessa, vogliamo i soldi!". Affermazione questa che potrebbe perdere buona parte della sua volgarità se si tenesse presente che la "politica" agli occhi dell'uomo della strada (in senso stretto) molto spesso si presenta come intrigo personalistico, mentre i benefici economici potrebbero anche essere concepiti come ragionevole frutto di una saggia politica.

Quindi lo scambio politico destinato a legittimare le oligarchie può funzionare anche in modo diverso da quello delle borboniche "tre F" (feste, farina e forza), o delle moderne facilitazioni pensionistiche, dei "redditi di cittadinanza" o delle mance elettorali, o addirittura del voto di scambio. Esso può dar luogo a vere e proprie strategie politiche, come protezionismo piuttosto che liberismo, imposte dirette piuttosto che indirette, sanità pubblica piuttosto che di mercato, e così via.

Il paradosso però è costituito dal fatto che la consapevolezza di tutto ciò non sembra aver illuminato nemmeno alcuni tra gli interpreti più acuti della politica e delle istituzioni del nostro tempo.

Mentre i pandettisti tedeschi dell'800 sapevano benissimo a cosa stavano lavorando, ossia a costruire un'immagine "salvifica" per uno "stato di diritto" saldamente conservatore (dominato dagli *Junker* prussiani, che durerà fino alla catastrofe della seconda guerra mondiale), i giuristi italiani del secondo dopoguerra "democratico e antifascista" non saprei fino a che punto siano stati altrettanto consapevoli dell'operazione poli-

tico-culturale cui hanno lavorato. Mi riferisco in particolare, come esempi preclari, a tre di loro alla cui memoria peraltro mi legano consuetudine affettuosa e gratitudine per gli insegnamenti ricevuti e per la stima di cui mi hanno onorato: Norberto Bobbio, Uberto Scarpelli e Stefano Rodotà. Il mio discorso quindi si riferirà piuttosto a un tipo di teorizzazione che alle persone specifiche.

Bisogna ricordare, in via preliminare, che i primi venti anni dopo la fine dell'ultima guerra mondiale sono stati percorsi in Italia da un vivace dibattito stimolato dalla sconvolgente presa di coscienza della strategia concentrazionaria e genocidiaria del Terzo Reich, giustificata in base al *Führerprinzip*: il principio per cui la volontà del capo (il *Führer*), identificata con l'interesse assoluto della nazione, prevale su qualunque norma preesistente. Si trattava di un'interpretazione estremizzata e paradossale del positivismo giuridico, ossia dell'ideologia giuridica corrispondente alla teologia politica dello stato-nazione, una volta privata del paracadute costituito, nell'ormai lontano passato, dalla religione la quale, con la benedizione di san Tommaso, avrebbe legittimato la resistenza ai casi estremi di "legge ingiusta".

Non a caso infatti nel dibattito sopra accennato i giuristi italiani di ispirazione cattolica si schierarono a favore di un recupero di istanze giusnaturalistiche, in base alle quali legittimare nuove forme di diritto di resistenza alla legge "ingiusta". E non a caso del resto dagli Stati Uniti, come estremo soprassalto della loro originaria cultura calvinistica, erano venuti il tribunale di Norimberga contro i criminali di guerra nazisti e la *Carta di San Francisco* istitutiva dell'Organizzazione delle Nazioni Unite: istituzioni in cui il legame con istanze di tipo giusnaturalistico era vistosamente evidente.

Il positivismo giuridico è stato invece in Italia il riferimento culturale specifico per i giuristi cosiddetti “laici”, ossia appartenenti a tradizioni solo indirettamente legate alle radici ebraico-cristiane, radici peraltro comuni all’intera cultura occidentale (Benedetto Croce giustamente sentenziava che “non possiamo non dirci cristiani”): quindi in pratica, esso è stato il riferimento per i giuristi di ispirazione liberale e socialista (nel primi venti anni dopo la guerra i giuristi comunisti nelle università italiane sono stati solo casi isolati). Ma il positivismo propugnato da Bobbio e sviluppato dai suoi numerosi allievi non è stato più quello prussiano dell’800, bensì quello ben più arioso e democraticamente promettente elaborato dal giurista austriaco che ha dominato la scena per quasi tre quarti del ‘900, Hans Kelsen, magari condito con un pizzico di “realismo” di origine scandinava e anglosassone.

Per Kelsen il diritto e lo stato si identificano, nel senso che il *diritto* è un sistema di norme vincolanti, un *ordinamento*, il quale preso nel suo insieme costituisce lo *stato*. Quest’ultimo quindi non *produce* il diritto, ma *si identifica* con esso (concezione felicemente estremizzata, questa, dello “stato di diritto”). E la norma giuridica a sua volta non consiste in un *comando* (tipico prodotto di un’ autorità personalizzata) bensì in una proposizione che ha la forma del *periodo ipotetico*, in cui l’*apodosi* (l’effetto della norma) è conseguenza del comportamento del destinatario. La sostanza *vincolante* (e quindi praticamente *autoritaria*) della norma, di fatto, non cambia ma l’approccio è significativamente differente, soprattutto perché essa viene spersonalizzata: alle sue spalle sembrerebbe essere sparito il Leviatano.

Ma è proprio così? Bisogna tener presente che Kelsen è entrato nel vivo del dibattito italiano solo dopo la seconda guerra mondiale. La prima sua opera tradotta

in italiano, da Renato Treves per Einaudi nel 1961, risale al 1934 ed era la prima stesura della sua *Dottrina pura del diritto* (1961). E dalla relativa *Prefazione* scritta da Treves si evince chiaramente che prima della guerra di lui in Italia si discutesse solo in termini molto generali, filosofici, considerandolo nella sua qualità di esponente del neo-kantismo. E il suo ingresso effettivo nella cultura giuridico-politica italiana è avvenuto passando attraverso quell'ambiente torinese (Treves, Bobbio, Galante Garrone, la casa editrice Einaudi e gli scrittori e redattori che ci lavoravano: Pavese, Calvino, Bollati tra gli altri) in cui grazie al liceo "D'Azeglio" era stata traghettata, passando attraverso il fascismo, la cultura liberale pre-fascista di un Gobetti e, prima ancora, di Luigi Einaudi e Gioele Solari (ma pure Gramsci e Togliatti provenivano da quel mondo).

E da questo mondo proverrà (attraverso Bobbio e Solari) anche Uberto Scarpelli di cui, al di là dei fondamentali contributi alla teoria analitica del diritto, mi interessa qui ricordare un saggio sull'ideologia del positivismo giuridico (Scarpelli, 1965) in cui egli, a mo' di conclusione del neo-illuminismo italiano post-bellico e alla vigilia dell'esplosione di movimenti che lo travolgeranno, riassume il pensiero suo e della scuola di appartenenza. Il diritto è (solo e tutto) il diritto dello stato, prodotto dai suoi organi legislativi, amministrativi e giudiziari, ed è (il solo) oggetto della scienza giuridica, che ne analizza il linguaggio e la semiosi. Il diritto però è costituito da norme vincolanti, come anche Kelsen riconosce: quindi esse pongono il problema della legittimazione dell'autorità che le pone. La soluzione di questo problema, per Scarpelli e per la sua scuola di pensiero, consiste nella *democrazia rappresentativa*: nello stato di diritto tutti gli organi agiscono in virtù di norme, producendo a loro volta norme (tutte vincolanti), ma essi ne

sono legittimati grazie al consenso direttamente o indirettamente espresso dagli elettori. Sarebbero questi ultimi, finalmente, coloro che delegano gli organi dello stato a produrre le norme destinate a vincolare i loro comportamenti.

Non a caso quindi ho parlato di neo-illuminismo post-bellico alludendo a un periodo in cui la “miracolosa” espansione economica italiana era accompagnata dall’ansia di liberarsi delle fumisterie neo-idealistiche e neo-cattoliche e di ricollegare la cultura italiana, compresa quella giuridica, alle grandi correnti che dominavano quella occidentale moderna.

Teologia politica e movimenti di lotta

Teologia politica e movimenti di lotta

Ma a mostrare che si trattasse di una ideologia, ovvero di una falsa coscienza, ci penserà ben presto il grande movimento para-rivoluzionario scatenatosi in tutta Europa almeno a partire dal 1967-68, ma che in Italia (diversamente dagli altri paesi) durerà ben oltre un decennio, impregnando di sé almeno due generazioni di cittadini acculturati, e quindi anche di intellettuali di professione e di giuristi.

Il positivismo giuridico di ispirazione kelseniana aveva messo capo, come abbiamo visto, a una nuova forma di *teologia politica*, costruita attorno a un'idea (ideologia) di "stato democratico". A prima vista il movimento giovanile degli anni '60 si presentava invece come libertario al limite dell'anarchia: altro che teologia politica! Era libertario perché consisteva nell'uscita allo scoperto di un nuovo soggetto sociale collettivo finora sommerso, i *giovani*: sommerso perché precedentemente rinchiuso nei rigidi schemi educativi imposti dal *Super-Ego* e dalla logica del "disagio della civiltà" così come li aveva analizzati a suo tempo Freud (1929).

L'emersione del soggetto-giovani costituisce quindi un evento di rottura rispetto al precedente ordine sociale. E non a caso questo evento comincia a manifestarsi, sotto forma di innovazione del costume, fin dall'inizio dei '60 proprio nei paesi di antica tradizione calvinista e metodista e quindi di cultura fortemente repressiva: Olanda, Regno Unito e USA. I *blouson-noirs* in Olanda, i "figli dei fiori" in California, i Beatles e i Rolling Stones in UK, e tutti insieme a Woodstock e all'isola di Wight, ma anche a Firenze e a Venezia alluvionate nel

1966, si presentavano come un fenomeno capace di portare aria fresca in occidente, ma (almeno in un primo momento) non di minarne le basi: era quella che l'ottimo film di Marco Tullio Giordana ad essa dedicato chiamerà "La meglio gioventù".

Diverso diventerà il discorso quando si passerà alle manifestazioni di piazza al grido di "vogliamo tutto", e ancor più quando il movimento (almeno in Italia) si collegherà con le lotte sindacali: nel corso dello "autunno caldo" del 1969 il movimento giovanile si salderà infatti con quello sindacale mirante a ottenere importanti miglioramenti economici e soprattutto normativi, nella prospettiva della promozione culturale della classe operaia (le "150 ore" pagate, da dedicare allo studio). È qui che il movimento giovanile comincia a intravedere il proletariato industriale come il soggetto collettivo incaricato di trainare un processo rivoluzionario capace di coinvolgere l'intera società. È stato questo collegamento che in Italia ha dato al movimento una spinta durevole (quel collegamento che è invece mancato in Francia, provocandone una fine precoce), ma lo ha anche fortemente connotato in senso rivendicativo, da un lato, mentre dall'altro apriva addirittura la strada a una prospettiva di lotta armata per la conquista del potere ("Potere operaio" dapprima, poi "Lotta continua", quindi "Autonomia operaia" e "Prima linea", e nel frattempo "Brigate Rosse" e Partito Comunista Combattente).

Lungo tutto il quindicennio che va dal '67 all'82 (anno di chiusura della lotta armata) però il filone operaistico-rivendicativo (lotte sindacali unitarie, "statuto dei diritti dei lavoratori") si è affiancato a quello libertario e de-istituzionalizzatore: lotte per il divorzio, per l'aborto, per la riforma carceraria, per l'abolizione dei manicomi e degli orfanotrofi, per un nuovo diritto di famiglia, per un'educazione non autoritaria e così via. E il punto di

giuntura tra i due filoni è consistito nella rivendicazione di nuovi “diritti”.

Per la verità, in partenza il movimento giovanile non rivendicava la soddisfazione di diritti specifici, ma quello generico all’attuazione radicale del *principio di eguaglianza* (Rousseau, che sembrava mettere d’accordo cattolici e marxisti) da cui sarebbe conseguito quello secondo cui è giusto dare il “potere a chi lavora!”. Ma se è difficile trovare un testo più roussoviano militante della *Lettera a una professoressa* di un prete come don Milani, il comunismo rurale cui di fatto metterebbe capo il suo discorso mal si concilierebbe con la dittatura del proletariato industriale propugnata da Lenin e Trotzki, e casomai andrebbe d’accordo piuttosto con le esperienze tragiche delle “comuni rurali” maoiste, oppure con le esperienze ormai malinconicamente esaurite della Cuba castrista.

In realtà, la teologia politica mistificante di Rousseau ha fornito la base ideale al conflitto sociale degli ultimi due secoli e mezzo, dapprima in Europa e poi in tutto il mondo, pur partendo dalla deliberata ignoranza di un dato di fatto decisivo: non è vero che noi umani nasciamo tutti eguali, ma soprattutto è assolutamente vero invece che *non vogliamo* essere tutti eguali. E quindi non appena veniamo collocati (artificialmente) in situazioni di eguaglianza, facciamo di tutto per sopraffarci a vicenda. A ben guardare, la competizione sportiva costituisce l’allegoria più fedele della vita sociale effettiva, che è opposta a quella di cui parlano Rousseau e i suoi seguaci. Perciò il mantenimento di situazioni di eguaglianza (quando faticosamente realizzate) pretende, di fatto, uno sforzo repressivo schiacciante: quello necessario per mettere a tacere, a livello collettivo, uno dei due bisogni umani fondamentali, quello di *riconoscimento*, il quale per l’appunto presuppone il possesso di

meriti diversi da quelli degli altri. Ognuno e ognuna di noi, come diceva Lacan, è animato dal “desiderio del desiderio dell’Altro”, ossia dal bisogno che gli altri lo/la riconoscano come portatore/trice di caratteristiche positive che lo/la rendano differente dagli altri. E tutte le esperienze storiche di cui siamo a conoscenza, nonché quelle private che ognuno di noi può vivere, stanno lì a dimostrare clamorosamente la verità fattuale di queste asserzioni.

Mentre d’altra parte non è affatto vero che il cristianesimo offra appigli decisivi all’egualitarismo e alle strategie inclusive: al contrario, i vangeli parlano di “molti chiamati” a fronte di “pochi eletti”, di grano buono contrapposto alla zizzania da gettare al fuoco, di talenti variamente distribuiti, di “ultimi” che possono diventare “primi” e quindi non eguali agli altri: solo in *dignità* gli ultimi (se lo avranno meritato) saranno equiparati ai primi, i quali a loro volta avranno dovuto meritare il riconoscimento divino, che non ci è mai dovuto per diritto di eguaglianza. L’*inclusione* non è un dato di partenza: nessuno ha *diritto* a essere incluso (nei vangeli non si parla di diritti); l’*inclusione* sarà casomai il risultato di una pratica sociale includente (la pratica dell’*agàpe*: l’amore come dono): i moribondi che Teresa di Calcutta toglie dalla strada non si considerano titolari di un diritto (come accade invece ai cittadini del *Welfare State* che attendono di essere ricoverati).

Ciononostante si dà il caso che, assai più delle riflessioni realistiche e scientificamente approfondite di Marx sulla struttura delle società, ad affascinare il movimento di quegli anni nelle sue varie articolazioni (ma anche i suoi attuali epigoni e nostalgici) sembrano essere state le tesi di Rousseau: quelle che il filosofo francese Michel Onfray, ateo militante, ai nostri giorni definisce (felicitemente) “un cristianesimo per principianti” (che richiama

alla mente, a sua volta, la nota definizione nietzschiana del cristianesimo come “platonismo per i poveri”). Di fatto però, in quella prima fase del movimento l’egualitarismo estremizzato era una bandiera che sventolava forte anche, e forse soprattutto, nelle mani di cattolici tutt’altro che principianti; oltre al citato don Milani, ricordo personalmente dibattiti appassionati nel movimento alla “Sapienza”, in cui miei amici e colleghi cattolici militanti (al punto da essere andati in galera per obiezione di coscienza) lo sostenevano a spada tratta.

Ma torniamo ora a quel *termine* “diritto” che appare a prima vista raccordare tra loro i due grandi filoni in cui si è articolato il movimento.

Questo termine sembra essere entrato nel vocabolario del movimento prescindendo dal *concetto* cui esso avrebbe dovuto corrispondere: abbia cioè percorso una via traversa, approfittando del parallelismo cronologico tra le lotte studentesche e operaie, da un lato, e quelle radical-libertarie dall’altro, e quindi trasferendosi da un filone all’altro per poi tornare al primo, sempre con riferimento a significati scelti *ad hoc*.

Nella seconda metà degli anni ’60 la fase neo-illuministica della società italiana, di cui abbiamo parlato poc’anzi, era infatti appena terminata lasciando in eredità una spinta fortissima allo svecchiamento del costume e delle istituzioni, e più in generale alla secolarizzazione: per averne un’idea icastica basterebbe mettere a confronto come essa veniva rappresentata anche nell’ambientazione dei film italiani dei primi anni ’50 (romanzi popolari con marescialli rubacuori o passioni tragiche, farse con Totò e Peppino) con quelli della fine dei ’60 (abitazioni sofisticate, rapporti personali difficili e contraddittori al limite della psicoanalisi). In tale contesto si inseriva, come un coltello caldo nel burro, l’iniziativa politica del nuovo Partito Radicale fondato da

Marco Pannella al suo ritorno da una lunga esperienza politica parigina (transizione dalla IV alla V Repubblica). E in particolare vi si inseriva un'iniziativa di tipo nuovo, indirizzata innanzitutto a individuare e poi a mobilitare, trasformandoli in soggetti sociali politicamente attivi, i portatori di domande fino ad allora del tutto trascurate dal sistema politico.

I primi a essere mobilitati furono i membri di famiglie di fatto, ricostituite dopo separazioni legali a cui non poteva seguire il divorzio perché nell'ordinamento italiano questo non aveva ancora trovato posto. Per loro fu fondata la Lega Italiana per il Divorzio (LID) e furono individuati due parlamentari aderenti a partiti "laici" (liberale e socialista) come presentatori di un progetto di legge per l'introduzione di questo istituto. Grazie alla mobilitazione popolare e nonostante il tiepido sostegno parlamentare da parte della sinistra, in particolare dei comunisti, dopo un lungo iter il progetto diventò legge alla fine del 1970. Ma il trionfo avvenne quattro anni dopo, quando un referendum abrogativo proposto da settori integralisti del mondo cattolico fu clamorosamente sconfitto, dimostrando a tutti quanto la società italiana si fosse trasformata in profondità, sopravanzando le capacità di lettura da parte di quasi tutto il sistema politico.

Nel frattempo si diffondeva trionfalmente la strategia di lotta politica passante attraverso "collettivi" monotematici, spontaneamente organizzati per "portare avanti" (come si diceva allora, e spesso si continua stancamente a ripetere oggi) obiettivi specifici. Anche all'interno stesso del Partito Radicale, la vita quotidiana passava attraverso la partecipazione ad almeno uno dei *collettivi*: quello anti-concordatario, quello anti-militarista, quello per l'eutanasia, ma (più importante di tutti) quello femminista.

Bisogna tener presente che a livello mondiale, ma a

partire dai paesi di tradizione calvinista, era esplosa nel corso degli anni sessanta la rivoluzione più radicale che si fosse mai determinata nella storia, dopo quella costituita dal passaggio dell'umanità dalle boscaglie all'agricoltura: la rivoluzione femminile.

Si è trattato (e si tratta, perché essa è tuttora in corso) della rivoluzione più radicale perché ha abolito quella forma di divisione del lavoro sociale, su cui da ben più di diecimila anni si erano rette le comunità umane, e che Durkheim aveva teorizzato alla nascita della sociologia scientifica (Durkheim, 1893): quella basata sul criterio per cui il maschio deve provvedere al sostentamento del gruppo e alla sua difesa da attacchi esterni, mentre la femmina provvede alla riproduzione biologica, all'accudimento e alla cura. Questa forma di divisione del lavoro era basata sulle differenti attitudini fisiche dei due sessi e quindi, sia pure con mille varianti, ha continuato a essere considerata *ovvia* fino a quando la maggiore forza fisica (l'*atout* del maschio) è rimasta, di fatto, indispensabile per la produzione dei mezzi di sostentamento, mentre la riproduzione biologica doveva essere molto sostenuta a causa della mortalità precoce, dovuta a malattie infettive e a carenze alimentari, o a morte violenta.

La grande svolta si è determinata solo nel corso del secolo XX, e soprattutto dopo la seconda guerra mondiale, per il concorrere nel mondo occidentale di alcuni eventi decisivi: in primo luogo, l'enorme allargamento del settore terziario in economia, in cui per la prima volta la forza fisica costituisce una variabile trascurabile, e in cui quindi le donne trovano ampie possibilità di impiego produttivo; in secondo luogo, la diffusione di nuovi farmaci che abbattano radicalmente la mortalità infantile nonché quella dovuta a malattie infettive, e contemporanea diffusione di un farmaco specifico (anti-

concezionali), che sottrae le donne al ricatto riproduttivo. A questi fattori si deve aggiungere la motorizzazione di massa, che ha permesso a tutti (e quindi anche alle donne) una mobilità che sottrae al controllo sociale ravvicinato; e ancora, una scolarizzazione di massa, che apre nuove prospettive di autorealizzazione e di mobilità sociale per tutti, ma in particolare per le donne, meglio adattabili alle esigenze di diligenza privilegiate dal sistema scolastico (quella che la *analisi transazionale* chiama “bambino adattato”, orientato cioè a osservare le regole, è stata fino ad oggi una tipologia umana prevalente tra le bambine, mentre tra i maschietti è molto più diffuso il “bambino ribelle”: ma naturalmente non è affatto detto che queste proporzioni siano destinate a mantenersi invariate in futuro).

A questo punto le donne diventano un soggetto sociale attivo che dà luogo, così come accadeva anche a quello dei giovani, a un movimento politicamente acefalo ma capace di avanzare rivendicazioni in molteplici direzioni: tutte teoricamente giustificate dalla ricerca della “parità” (eguaglianza) col maschio, ma nessuna inserita in un progetto complessivo di “nuova società”. Ciò che, per un verso, costituisce un limite grave, giacché uno sconvolgimento così radicale, come quello prodotto dall’abolizione della tradizionale divisione del lavoro sociale, in teoria esigerebbe proprio un progetto di “nuova società”; ma d’altra parte, paradossalmente, costituisce una fortuna, perché i progetti di “nuova società” di solito sono la bandiera di movimenti totalitari.

Senonché, a rafforzare indirettamente le spinte rivendicative dei movimenti di cui ho parlato finora, nello stesso periodo entrano nell’agone complessivo anche una serie di altri movimenti “democratici”, e in particolare due di questi: quello contro la segregazione psichiatrica e quello per un “uso alternativo del diritto”.

Il movimento di “psichiatria democratica” era collegato culturalmente al coevo movimento anti-psichiatrico nato nei paesi anglosassoni, ma se ne distingueva per una declinazione “politica” delle istanze liberatorie. Comunque peraltro, le comuni istanze liberatorie producevano l’effetto di obnubilare quella distinzione fra “salute” e “malattia” che da sempre aveva costituito uno dei principali strumenti per governare le società separando chi sta dentro la “normalità” da chi ne sta fuori. Sicché, grazie a questo potenziale liberatorio, il movimento si opponeva frontalmente a ogni forma di teologia politica. Ma benché io personalmente all’epoca ne fossi attivo militante, devo riconoscere che la sua logica, portata alle estreme conseguenze, avrebbe reso ingovernabile la società in base a un criterio unificato, lasciando libero campo a criteri di inclusione/esclusione “fai da te”, elaborati caso per caso per essere poi delegittimati *ad libitum*. E di questo ho anche avuto occasione, a suo tempo, di discutere di persona con Franco Basaglia.

Quanto all’ “uso alternativo del diritto”, vi sono stato coinvolto personalmente anche per motivi professionali, in quanto all’epoca ero stato assistente e libero docente di filosofia del diritto, e successivamente per molti anni professore di sociologia del diritto, oltre che militante del “movimento” in generale. Quindi mi sento particolarmente stimolato a riflettere sull’uso, spesso sconsiderato, che nell’ultimo mezzo secolo abbondante è stato fatto (e si fa) della parola “diritto”.

Il diritto e i suoi usi “alternativi”

Il diritto e i suoi usi “alternativi”

Ebbene, dobbiamo pensare che del diritto si possano fare usi diversificati? Cioè in pratica, che ce lo possiamo rigirare come ci pare?

La risposta non può essere un “sì” o un “no”: deve essere molto più complessa (è di qui che nasce l’impopolarità del diritto, che il cittadino comune tende a vedere spesso come materia per azzecagarbugli).

Per cercare di rispondere quindi, non si può evitare di partire dal chiedersi che cos’è il diritto e perché gli umani lo hanno inventato. Già, perché infatti nel mondo naturale esso non esiste: quando noi parliamo di “leggi di natura” di fatto compiamo una trasposizione linguistica, un traslato, perché la natura (secondo noi umani, e stando all’attuale nostro livello di consapevolezza) è regolata da automatismi (causalità, o *feedback*, o probabilità) che non responsabilizzano nessuno. Mentre i comportamenti umani sono regolati (come ci ha insegnato Kelsen) dal *principio di imputazione*: ciascun comportamento deve essere *imputabile* a un attore determinato, affinché se ne possa individuare il responsabile, ossia colui che ne deve *rispondere* addossandosene le conseguenze. Tutto ciò, senza addentrarci in discorsi di lana caprina sul “libero arbitrio”, deriva dal fatto innegabile che i comportamenti umani non sono rigidamente prevedibili; mentre la regolazione sociale presuppone un certo grado di regolarità dei comportamenti.

Raramente però noi umani agiamo a capriccio: quando ci comportiamo in maniera intollerabile per gli altri, per lo più lo facciamo perché cerchiamo di impossessarci, sottraendole ad altri, di risorse che secondo l’ordine

costituito non ci spetterebbero. Sicché si presuppone che ci sia un “ordine costituito”, ossia una determinata distribuzione delle risorse (di qualunque tipo, non solo economiche) considerata degna di tutela. Perché mai qualcuno di noi però vorrebbe infrangere questo ordine? O per spirito di sopraffazione (vorrebbe avere più risorse di quelle che gli spettano), o perché ritiene che la distribuzione esistente lo deprivi ingiustamente (e non di rado le due motivazioni si sovrappongono).

A questo punto, se lasciamo che le cose vadano avanti *ad libitum*, corriamo il forte rischio di produrre una situazione di disordine insopportabile per tutti. Ma se invece interveniamo con regole definite che sanciscano la distribuzione esistente, dobbiamo sapere che esse non operano automaticamente, bensì vengono implementate con meccanismi *ad hoc*: quelli del controllo sociale formale, che ahimé è imposto autoritativamente.

È giusto difendere anche con la forza la distribuzione esistente, o sarebbe più giusto cambiarla? Di argomenti a favore dell'una o dell'altra alternativa ce ne sono sempre a disposizione, ma nessuno di essi è definitivo. Alle spalle di quella domanda infatti si profila il famigerato “principio di eguaglianza”, giacché (come ci ha insegnato definitivamente Aristotele) “*giusto* è dare cose *eguali* a persone *eguali*, e cose diseguali a persone diseguali”. E quand'è che le cose, e le persone, sono “eguali” ovvero diseguali? Notoriamente non esiste una risposta dirimente a questa domanda.

Sicché in conclusione, in ogni situazione di fatto esistente ci saranno sempre alcuni soggetti (di solito, pochi) contenti di quello stato di cose, altri (più numerosi) che lo accettano ma restano desiderosi di aumentare le proprie risorse, e altri ancora (di solito, molti) che considerano ingiusta la distribuzione esistente. Il conflitto, aperto o latente, è quindi all'ordine del giorno.

È per questo che gli umani hanno inventato il diritto: non per eliminare il conflitto (cosa impossibile) ma per canalizzarlo entro procedure, pratiche sociali, che evitino lo spargimento di sangue ovvero, in casi estremi, lo permettano solo alle autorità costituite (monopolio della forza).

Ma queste autorità costituite che titolo hanno per esercitare il monopolio della forza? È qui che interviene la *teologia politica*: da millenni e millenni, in tutte le società che non abbiano subito l'influenza della cultura di Roma antica, la legittimazione del monopolio della forza è stata, ed è, di natura religiosa. E quando grandi rivolgimenti politico-sociali hanno portato al potere nuove autorità che rifiutavano di legittimarsi in base alla religione tradizionale, queste hanno dovuto far ricorso a nuove forme di teologia (anch'essa politica) che assegnavano un ruolo salvifico ad attori sociali mitizzati: il *proletariato*, il *partito*, il *politbjurò*, il *Grande Timoniere*, il *Führer*, il *Duce* e simili.

L'esperienza storica di Roma antica non si è sottratta (né avrebbe potuto) a queste dinamiche universalmente valide, ma vi ha introdotto un'innovazione che ha finito per diventare un potente cuneo nella visione classica della norma giuridica come "comando del sovrano" (e quindi in ultima analisi ha anche permesso a Kelsen di proporre la sua visione della norma come "periodo ipotetico").

Anche nella fase arcaica della storia di Roma ciò che fosse da considerare positivamente (*fas*) o negativamente (*nefas*) era stabilito da un corpo sacerdotale, i pontefici, cioè coloro che sorvegliavano la manutenzione dei ponti sul Tevere (una terminologia che peraltro ha trovato in seguito un'autorevole continuazione a S. Pietro, mentre noi usiamo ancora l'aggettivo "nefasto" per indicare qualcosa di gravemente negativo, e

“fausto” il suo contrario). Ma quella romana per gran parte dell’epoca repubblicana è stata una società dominata da una classe di agricoltori, al suo interno relativamente egualitaria: i *patres conscripti* (patrizi) membri del Senato. Ricordiamo il clamoroso esempio di Cincinnato, che dopo aver fatto per sei mesi il *dictator*, occupandosi della *salus rei publicae*, se ne torna tranquillamente alla sua fattoria. Il rapporto dei senatori romani con la terra è stato decisivo per la nascita del *diritto* come istituzione autonoma rispetto alla *politica*.

I Romani sacrificavano agli dei, come tutti i popoli (antichi, medievali, moderni, contemporanei e digitalizzati: ognuno a suo modo), ma li coinvolgevano nelle cose grosse, per esempio nelle guerre. Per gestire invece i rapporti fra eguali (per esempio, la lite col proprietario del terreno adiacente al mio) non ritenevano necessario chiamarli in causa. La sacralità però fondava il loro rapporto radicale con la terra, considerata *res mancipi*: qualcosa che si poteva trasferire solo in forme sacralizzate. Il *mancipium* (tenere in mano una zolla del terreno da trasferire: noi ne abbiamo conservato il ricordo nel verbo “emancipare”) era accompagnato dal passaggio simbolico di un bastoncino (una *stipula*: da cui viene il nostro verbo “stipulare”). La sacralità del rapporto con la terra non è però dello stesso tipo di quella del rapporto con gli dei: manca la dimensione autoritativa mentre resta quella del rapporto vincolante uomo/cosa (*res*, da cui derivano i “diritti reali”, quelli in cui si estrinseca questo rapporto).

Il diritto romano nasce come diritto privato, come regolatore di conflitti tra proprietari terrieri, e quindi dalla pratica giudiziaria. Al concetto di *fas* si affianca quello di *jus*, in cui gli dei non intervengono e che non è più gestito da sacerdoti bensì da un magistrato laico, il *praetor*, il quale peraltro si limita a valutare la fonda-

tezza *prima facie* della pretesa del ricorrente e a dargli la *formula*, ossia la formulazione della sua pretesa in termini di fattispecie giuridica, per poi affidare il giudizio e la sentenza a un privato cittadino, terzo fra i due contendenti. Un meccanismo complesso, ma perfettamente laico, orizzontale e, di fatto, *giurisprudenziale* (cioè capace di far emergere il diritto dalla prassi giudiziaria).

Quello che noi oggi studiamo come “diritto romano” appartiene piuttosto a una fase successiva a quella della società dei *patres conscripti*: e precisamente alla Roma imperiale, in cui (come abbiamo visto *supra*: “Cristianesimo e laicità” a pagina 17) si richiedeva all’imperatore la soluzione dei casi difficili presentatisi nelle lontane provincie, e la risposta era elaborata da un giureconsulto autorevole. Per fortuna della società occidentale gran parte di questi responsi (con le relative motivazioni) ci sono pervenuti grazie alla loro redazione sistematica promossane successivamente da Giustiniano. E su questo *Corpus Juris* si formeranno generazioni di giuristi di cultura europea per secoli: dall’XI ad oggi.

Che cosa vi hanno trovato? E cosa vi si troverebbe ancora oggi (i miei vecchi, cari amici Giuliano Crifò e Federico Spantigati, insieme al sottoscritto, si azzardarono molti anni fa a pubblicare alcuni numeri di una rivista provocatoriamente intitolata “Diritto romano attuale”)? Grazie soprattutto ai Pandettisti tedeschi dell’800 vi hanno trovato i concetti della teoria generale del diritto, in particolare di quello privato, su cui continuano a formarsi tutte le nuove generazioni di giuristi. Ma, come abbiamo visto nelle pagine che precedono (“Cristianesimo e laicità” a pagina 17), fin dal medioevo vi sono stati trovati anche gli argomenti per promuovere la nascita dello “spirito laico”, e quindi indirettamente per fornire le basi alla futura *laicizzazione* dello stato moderno.

Mi permetto di aggiungere che forse la cosa più importante che vi si potrebbe trovare ancora oggi sarebbe la capacità, da parte dei giuristi, di responsabilizzarsi del fatto che il diritto (quello *positivø*: cioè quello *effettivamente* applicato nei nostri contesti sociali, non quello che sta scritto nelle gazzette ufficiali) è tutto *diritto giurisprudenziale* (come era quello romano): cioè è diritto elaborato dai giuristi, sia come *Professorenrecht* che come *Richterrecht* (come direbbero i tedeschi), per indicare sia quello che emerge dalle sentenze che quello elaborato dagli studiosi (che poi generalmente fanno anche gli avvocati).

E mi sembra necessario sottolineare che questo è uno dei due aspetti centrali della attuale crisi delle democrazie parlamentari: ossia le contraddizioni della teoria della “separazione dei poteri” da un lato, mentre dall’altro la totale perdita di senso della “rappresentanza politica” (su cui tornerò in conclusione del mio discorso).

I giuristi romani non convocavano, a fondamento delle loro argomentazioni, nessuna autorità trascendente, ma solo quella che uno di loro, Pomponio, definì “*ars boni et aequi*”: in altri termini, un criterio di giustizia che, seguendo Aristotele, potremmo definire *commutativa*, ossia giustizia tra pari. A ogni *diritto* rivendicato da qualcuno doveva corrispondere un *obbligo* in capo a qualcun altro, e “*obligatio est juris vinculum, quo necessitate adstringimur*”: sicché noi siamo tenuti ad adempiere le nostre obbligazioni non per volontà di Dio, ma per *necessità*, ossia per una logica oggettiva.

Questo è il concetto di diritto che la civiltà occidentale ha recepito e che sta alla base della nostra cultura e della nostra vita quotidiana (indipendentemente dai “garbugli” che vi si possano “azzeccare” sopra).

È questo anche il concetto di diritto che corre di

bocca in bocca da oltre cinquant'anni nei contesti più svariati e improbabili, ma anche presso più o meno illustri *opinion makers*? Non saprei.

La prima e la più classica obiezione, che si può prospettare a questa domanda, evidentemente tendenziosa, è che da un bel pezzo non siamo più in una società di agricoltori appartenenti a una stessa classe sociale, e che il diritto in prima battuta vincola i subalterni ad accettare il loro *status*, e quindi privilegia (assegnando ingiusti vantaggi) i membri della classe dominante.

Qualcuno potrebbe aggiungere che da un bel pezzo il diritto è “diritto legale” (positivismo giuridico), quindi le norme che devono essere applicate nei tribunali non sono di formazione giurisprudenziale, ma al contrario sono leggi statuite dall'autorità politica (potere legislativo), e che questa troppo spesso statuisce nell'interesse delle classi dominanti (la “dittatura dei padroni” mascherata da democrazia parlamentare, cui avrebbe dovuto contrapporsi la “dittatura del proletariato”, via maestra per il socialismo, e quindi finalmente per l'*eguaglianza*: cfr. Lenin e la tradizione dominante nella storia del movimento operaio). E in tutto questo, i giuristi da che parte stanno?

In tutte le culture in cui l'istituzione “diritto” non si è autonomizzata rispetto alla “religione”, la funzione che noi riconosciamo ai giuristi viene svolta, da sempre, da sacerdoti e teologi e quindi i loro discorsi passano per espressione della volontà di Dio, mentre la struttura più o meno gerarchica della società non può che dipendere da quella stessa volontà. Non c'è spazio per usi più o meno alternativi del diritto ufficialmente riconosciuti: anche se ce ne sarà inevitabilmente uno per ciascuna delle situazioni concrete in cui esso viene applicato (ma non sarà mai riconosciuto ufficialmente come alternativo).

Nelle situazioni storiche in cui la religione tradizionale è stata sostituita da una mitologia terrena (Partito, Grande Timoniere, Duce ecc.) di fatto coloro che devono dirimere le controversie giudiziarie fanno riferimento, al di là delle norme scritte, a quella che sembra essere la volontà del Capo: in pratica, una qualche forma addomesticata del *Führerprinzip* di hitleriana memoria (in Italia, per la verità, durante il fascismo le cose non andavano esattamente così, perché il regime non ha mai mandato in soffitta la tradizione romanistica, anche per non contraddire l'esaltazione ideologica della "romanità": come ha osservato Hannah Arendt (1951), persino il Tribunale Speciale fascista ha pronunciato numerose sentenze di assoluzione, cosa inconcepibile per un regime seriamente totalitario).

Ma nella tradizione che non a caso ho chiamato propriamente romanistica, le cose sono andate in maniera molto articolata, che è possibile riassumere qui solo in estrema sintesi.

I giuristi romani dell'età imperiale che hanno fondato il *diritto giurisprudenziale* erano liberi cittadini, che praticavano verosimilmente l'avvocatura. Esprimevano pareri sulla base della conoscenza della tradizione giudiziaria risalente all'epoca repubblicana, nonché della propria esperienza e di una percezione condivisa di ciò che dovrebbe essere quel *bonum et aequum* di cui ci ha parlato uno di loro, Pomponio. Fortunatamente per loro (e indirettamente per noi) questa percezione all'epoca era, per l'appunto, largamente condivisa: opportunità che ai nostri giorni sembra esserci negata!

I giuristi dell'età di mezzo erano anch'essi liberi cittadini, ma in un'età in cui l'indipendenza di pensiero era fortemente condizionata dal predominio assoluto dell'ideologia religiosa: il pericolo di scomunica, con conseguenze gravissime o addirittura mortali, era sem-

pre incombente. Dobbiamo ricordare che nella stessa epoca in cui nasceva l'Università di Bologna come luogo di riferimento dei *legisti* (come si chiamavano in Italia coloro che studiavano i testi romanistici) la Chiesa (sostenuta dai suoi giuristi, chiamati *decretisti*) avanzava con particolare energia la sua pretesa di egemonia totale sulla *Respublica christiana*. I legisti invece cercavano pazientemente nei testi antichi argomenti per sostenere l'autonomia del potere laico (cfr. *supra*, "Cristianesimo e laicità" a pagina 17): anche per questo molti li consideravano cattivi cristiani (*böse Christen*). La loro quindi era una posizione difficile, comunque di dipendenza visto che sostenevano una delle due parti in causa, l'Impero. Questo ha generato, in Europa continentale, la persistente considerazione dei giuristi come un puntello dell'autorità politica, anche quando la Chiesa aveva ormai dismesso le sue pretese di potere universale.

Nello stesso periodo storico (ultimi secoli del medioevo e primi dell'età moderna), in quell'Inghilterra che non si è mai considerata parte del Sacro Romano Impero, le vicende intricate e sanguinose dei conflitti per il potere regio e quelle per l'unificazione o l'indipendenza dei diversi territori delle isole britanniche, non hanno impedito, sul lungo periodo, l'affermazione delle autonomie locali, comprendenti anche l'amministrazione della giustizia. I giudici si formavano all'interno delle corti locali, conservando un forte senso di appartenenza a un ceto separato, indipendente sia rispetto al re che ai potentati locali. Dopo la conquista normanna (1066) e la nascita di un regno inglese unificato, i giudici locali lavorarono a fondere le tradizioni anglosassoni col diritto feudale e le nuove disposizioni regie, ma soprattutto instaurando il principio dello "*stare decisis*", ossia del giudicare attenendosi ai principi stabiliti nelle

sentenze già proferite da corti di grado superiore: dando così origine a quel *common law* (una forma tipica di *diritto giurisprudenziale*) che poi sarà esportato in tutti i paesi di lingua inglese.

I giudici-giuristi inglesi hanno difeso accanitamente la loro autonomia (che peraltro, come abbiamo visto, comprendeva di fatto anche una forma di potere legislativo), opponendosi con successo ai tentativi di re come Giacomo I Stuart, che cercavano di eliminarla instaurando l'assolutismo, e ottenendone alla fine un riconoscimento esplicito dopo la Gloriosa Rivoluzione (1689). Pochi decenni più tardi, la loro indipendenza all'interno della nascente monarchia parlamentare inglese finirà per fornire al barone di Montesquieu l'ispirazione per elaborare il suo modello di stato liberale fondato sulla "separazione dei poteri": paradossalmente, perché come abbiamo visto il sistema inglese non ne realizzava propriamente una separazione.

D'altra parte però, il paradosso scolorirebbe se si tenesse presente che a Montesquieu del sistema inglese non interessava forse tanto la separazione delle tre funzioni regolatrici, quanto la reciproca autonomia garantita dalla separatezza dei "corpi" cui ciascuna di esse era attribuita: laddove per "corpo" all'epoca si intendeva un ceto sociale specifico, un'*appartenenza ascritta* (ossia: assegnata per nascita). Il Re costituiva infatti un "corpo" (*body*), il Parlamento (Lords e Comuni) un altro "corpo", e i giudici un terzo "corpo": tutti, all'interno di una monarchia cetuale, predeterminati nella loro composizione in base all'appartenenza ascritta. Infatti era ancora di là da venire la Rivoluzione che avrebbe ufficialmente azzerato i ceti e i "corpi".

Ma questo discorso sui ceti era destinato a perdurare di fatto (anche senza *ascrizione*) nelle successive società borghesi e in quelle odierne che si pretendono *demo-*

cratiche e aperte (nel senso teorizzato da Popper: 1945). D'altra parte ciò non dovrebbe sorprendere, visto che quanto più una società si configura come *società di massa*, ossia come costituita da cittadini tutti eguali fra loro ("uno vale uno"), tanto più essa di fatto stimola coloro che vi svolgono funzioni delicate, per le quali occorre essere dotati di specifiche risorse (e quindi di *potere*), a costituirsi in *corpo separato*, ovvero in *casta* (come alcuni preferiscono dire) rivendicando esclusive, privilegi e immunità. Questo vale oggi per il *ceto giudiziario*, così come per quello degli *operatori dell'informazione*, mentre quello *politico* ha perso molto potere dopo l'abolizione dell'immunità parlamentare. In passato anche i *baroni* universitari e quelli della medicina costituivano in qualche misura *corpi separati*: oggi le trasformazioni interne alle relative professioni e istituzioni hanno drasticamente indebolito i rispettivi ceti.

Nel nostro tempo in paesi come l'Italia, in cui vige almeno teoricamente il diritto legale e non quello giurisprudenziale, il ceto dei giuristi ha un'articolazione complessa. Ci sono i magistrati appartenenti alle diverse corti (ordinarie, amministrative, contabili, militari), poi ci sono i cosiddetti "pratici" cioè coloro che esercitano professioni forensi (avvocati, notai, consulenti vari), infine ci sono i professori universitari di discipline giuridiche i quali generalmente esercitano anche l'avvocatura (che permette loro di riflettere su "casi" che forniscono materia per elaborazioni dottrinali). Questi ultimi si considerano i veri giuristi, coloro che elaborano la cosiddetta "dottrina", quel *Professorenrecht* sul quale si formano le nuove generazioni di giudici e di pratici e che offre molti degli argomenti utilizzati per motivare le decisioni giudiziarie: quindi mentre contribuisce ad affermare la purezza del "metodo giuridico", di fatto finisce per inquinare quella del *diritto legale* con signifi-

cativi elementi di *diritto giurisprudenziale*.

Nonostante il loro prestigio culturale i giuristi universitari pesano però molto meno dei magistrati nella gestione ordinaria della giustizia, e quindi nella dialettica tra i “poteri” dello stato, perché quell’influenza di cui abbiamo parlato deve passare attraverso l’accettazione da parte dei magistrati che effettivamente adottano le decisioni: cioè quelle che incidono direttamente sulla vita dei cittadini; a meno che questi professori non intrattengano uno stretto rapporto col ceto politico o con quello giornalistico (ad esso strettamente contiguo), grazie al quale possano diventare membri di organi di governo (ministri, capi di uffici legislativi, membri di organi costituzionali o di governo della magistratura) o di corti superiori italiane o internazionali (Corte costituzionale, Corte europea di Giustizia, Corte internazionale di Giustizia). La qualità scientifica e professionale del singolo/a ovviamente costituisce un presupposto necessario per ottenere questo, ma la relazione col ceto politico o con quello giornalistico fa aggio in misura decisiva sul suo destino.

Il vero problema però, relativamente al ruolo dei giuristi in un sistema teoricamente basato sulla “separazione dei poteri”, è quello del rapporto fra “diritto” e “politica”: rapporto che generalmente viene visto essenzialmente come articolazione più o meno conflittuale tra decisioni giudiziarie e vita politica, ma che invece, a mio parere, andrebbe guardato molto più in profondità. E in particolare, andrebbe visto come problema della “politicalità del diritto”.

Noi che abbiamo vissuto in prima persona l’epoca del “movimento” sessantottesco, ci ricordiamo bene di alcuni degli slogan più ricorrenti all’epoca, tra cui alcuni come “tutto è politica” e “il privato è politico”. Qui per “politica” non si intendevano strategie di conduzione

della vita collettiva, e tanto meno conflitti elettoralistici, bensì ci si riferiva alla “rete di rapporti sociali di potere, implicanti forme di soggezione e conflitto tra chi cerca di condurre il gioco e chi si sforza di sottrarvisi”. E questo conflitto si appoggiava su giustificazioni connesse a contrastanti “visioni del mondo” e idee di giustizia.

Credo che questo modo di leggere la dinamica sociale, dato per scontato all’epoca, possa essere pacificamente accolto ancora oggi. Senonché molti all’epoca, se interpellati, avrebbero saputo citare alcuni degli autori, dei testi o piuttosto delle correnti culturali più o meno radicate nella cultura collettiva, che essi consideravano matrici delle rispettive visioni del mondo e idee di giustizia. Ma in realtà allora come oggi, queste idee non derivano mai da un solo libro, fosse anche la *Bibbia* o il *Manifesto dei comunisti* (o *Stato e rivoluzione*, o *Il secondo sesso*): alle loro spalle c’è sempre una tradizione culturale articolata e complessa le cui componenti, spesso reciprocamente poco compatibili, si intrecciano in maniera molto diversificata nella cultura dei singoli, e soprattutto dei membri dei ceti acculturati, di cui fanno parte i giuristi. Ma nelle decisioni dei singoli individui, a tutti i livelli, la configurazione specifica assunta dalla “visione del mondo” e dall’idea di giustizia sta al fondo, pur essendo generalmente data per scontata.

Le persone scarsamente acculturate di solito non tematizzano la pluralità delle visioni del mondo e delle idee di giustizia: per loro, quella che essi professano è ovvia, punto e basta. Le persone più acculturate di solito sono consapevoli di quella pluralità, ma generalmente non ne tengono conto al momento di prendere decisioni, sia quelle impegnative che quelle quotidiane: la correttezza delle proprie idee tende a essere data per scontata. Per avere titolo a considerarsi *intellettuali* in senso stretto invece occorrerebbe non solo essere con-

sapevoli della pluralità, ma riconoscerne la legittimità (cioè essere *pluralisti*) e soprattutto non dare per scontata la correttezza esclusiva del proprio punto di vista, bensì essere disponibili a discuterne: in altre parole, essere *laici*.

Il giudice, o meglio il magistrato giudicante ma anche quello inquirente, di solito non motiva le proprie decisioni partendo da questa pluralità: se lo facesse rischierebbe di essere accusato di partire stucchevolmente “da Adamo ed Eva”. D'altra parte, ben raramente esso viene provocato su questo terreno nel contraddittorio con gli avvocati, giacché questi provengono anch'essi dallo stesso tipo di formazione culturale. È ben vero che in Italia questa formazione prevede di superare obbligatoriamente almeno un esame di filosofia del diritto, ma di solito i docenti di questa disciplina si occupano di molte commendevoli cose, e del resto anche i giuristi di alto livello amano filosofeggiare (lo facevano anche i classici dell'800: penso per esempio allo Jhering de “*Lo scopo nel diritto*”), ma non risulta che amino tematizzare il concetto romanistico di “*ars boni et aequi*”. In altri termini, non si chiedono che cosa intendiamo, nel merito, quando parliamo di *Bene* e di *Equità*, ovvero a quale intendiamo riferirci tra le molteplici versioni, con cui nella storia e nella pratica si presentano questi due autorevoli concetti.

È chiaro che porsi queste domande implica spostarsi su un terreno su cui *jura non succurrunt*: per rispondervi non è più possibile appellarsi ai tecnicismi giuridici, che permetterebbero di avere buon gioco nei confronti di eventuali critici. Occorrerebbe invece esplicitare e motivare le proprie visioni del mondo e idee di giustizia, quelle cioè che permettono loro di decidere *ictu oculi* a quale fattispecie legale ascrivere il *fatto* su cui vengono chiamati a giudicare o a indagare, e quindi come collocarvi i

relativi attori: in altri termini, di prendere la decisione che influenzerà tutto il corso del processo.

Non a caso da sempre si discute sulla teoria dell'interpretazione della legge: sull'oscurità, contraddittorietà, ipertrofità, lacunosità delle norme che si dovrebbero applicare al caso. Ma per risolvere questi problemi sono state elaborate, nei secoli, tecniche opportune. Il vero e più problematico oggetto di interpretazione è piuttosto il fatto *sub judice*: e su questo in pratica ci si affida acriticamente al senso comune, al quale così viene ridotta, in pratica, la “*ars boni et aequi*”.

In Italia, per la verità, in quegli anni '60 in cui il processo di modernizzazione post-bellica del paese ha mostrato i suoi primi clamorosi effetti, anche su questa problematica si era accesa una luce. Si era appena costituita in Italia la Associazione Nazionale Magistrati, in contrapposizione alla vecchia, tradizionalista e verticistica Unione Magistrati Italiani. E in un congresso che essa tenne verso la metà di quegli anni, una voce autorevole, quella del magistrato milanese Adolfo Beria d'Argentine, proclamò per la prima volta esplicitamente l'*inevitabile politicità* delle decisioni giudiziarie.

Naturalmente non si trattava di una sottile disquisizione filosofica sul *concetto* di politicità, ma piuttosto di una potente intuizione: destinata però a mettere in crisi il principale strumento di autotutela della magistratura nei confronti di eventuali critiche al suo operato, e cioè il richiamo alla “applicazione rigorosa della legge” (in un regime di *diritto legale*). Anche se dobbiamo tener presente che in tutti i numerosi decenni successivi, fino ad oggi, i magistrati non si sono affatto peritati di continuare a trincerarsi, all'occorrenza, dietro quel principio, benché ormai destituito di fondamento.

Il fato (si fa per dire) ha voluto peraltro che quella intuizione cadesse proprio in un momento storico in cui

i settori più politicizzati della cultura italiana, nel suo insieme, erano egemonizzati da una lettura tardo-marxista e pseudo-gramsciana della dinamica sociale: quella per cui questa ruoterebbe attorno alla frattura dicotomica di classe, sicché gli intellettuali (tra cui i giuristi) si troverebbero automaticamente a essere “organici” a una delle due parti in conflitto. Su questo punto Alberto Asor Rosa con il suo *“Scrittori e popolo”* (1965) costituiva all’epoca un riferimento universalmente riconosciuto.

Quindi i giudici o continuerebbero a operare come giannizzeri della classe dominante (seguendo la tradizione), o dovrebbero schierarsi dalla parte del proletariato. E la *politicità* della pratica giudiziaria, lungi dall’essere consapevolezza critica della pluralità delle visioni del mondo, finiva per consistere, a questo punto, nello schierarsi apertamente dall’una o dall’altra parte della barricata. Questa presa di posizione era talmente rigida da indurre (piccolo episodio marginale, ma significativo) il supplemento letterario di un diffuso quotidiano “progressista” dell’epoca a rifiutare di recensire un mio libro con l’esplicita motivazione che esso proponeva una lettura pluralistica, anziché dicotomica, della dinamica sociale.

In questo clima nascono la corrente di *Magistratura democratica*, rapidamente schierata “senza *se* e senza *mà*”, nonché ovviamente i cosiddetti “Pretori d’assalto”, orientati a decidere le cause di lavoro privilegiando la parte lavoratrice. La giustificazione teorica di tutto questo era la necessità storica (ossia richiesta dalla Storia) e la possibilità pratica di un “uso alternativo del diritto”.

In effetti, un uso alternativo del diritto è perfettamente ammissibile, da un punto di vista concettuale. È ben vero infatti (come abbiamo visto) che il diritto serve a canalizzare l’ineliminabile conflittualità sociale stem-

perandone la virulenza grazie a pratiche sociali istituzionalizzate; ed è anche vero che la prima pratica è quella di certificare e tutelare le situazioni reali e i rapporti esistenti (*certezza del diritto*): quindi di favorire chi possiede *versus* chi non possiede, e per di più di vincolare autoritativamente tutti gli attori sociali al rispetto di queste situazioni e rapporti. Ma dobbiamo ricordare che i giudici entrano in azione quando questi stati di fatto e di diritto vengono messi in discussione nel corso di una *lite* o di un *processo*; ed è questa propriamente l'occasione in cui il magistrato (inquirente o giudicante) deve interpretare il *fatto* applicandovi la sua concezione del *bonum et aequum*: ecco lo spazio oggettivo per proporre una lettura del *fatto* tendenzialmente (o magari tendenziosamente) favorevole alla parte considerata materialmente più debole. E del resto, anche il non fare questa scelta "alternativa" costituirebbe comunque una scelta, non vincolata dal diritto legale.

Quindi una qualche forma di "uso alternativo del diritto" non solo è razionalmente possibile, ma di fatto è inevitabile. Se ne ricava necessariamente che, anche in un regime nominalmente di *diritto legale*, di fatto il diritto cui i cittadini sono soggetti è, in misura rilevante, *diritto giurisprudenziale* (che ci piaccia o no).

A questo punto però viene da chiedersi: cosa c'entra tutto questo discorso sull'uso alternativo del diritto e sul diritto giurisprudenziale con la *teologia politica*? Vediamo!

Una delle caratteristiche principali del diritto è, come abbiamo visto, quella di essere *vincolante*: gli attori sociali sono tenuti a conformarsi alla sue norme. Che cosa li vincola? In prima battuta si potrebbe dire: il timore della *sanzione*, giacché le norme vincolanti prevedono quasi tutte una sanzione di qualche tipo. Pensare in prima battuta al timore della sanzione non è una

forma di cinismo gratuito: tutte le nostre scelte consistono, in ultima analisi, nell'opzione tra due alternative. Nella pratica più o meno quotidiana l'opzione "sanzione giuridica" per fortuna compare raramente perché abbiamo mille altri tipi di motivazione tra cui fare comparazioni. Ma quando il gioco delle opzioni porterebbe a un conflitto frontale, entra in gioco il diritto, cioè la norma vincolante.

Ma tutto questo presuppone che vi sia un attore sociale istituzionalizzato incaricato di rendere effettivo il vincolo giuridico: un titolare del monopolio dell'uso della forza. Senza questo monopolio si vanificherebbe la funzione del diritto, perché la conflittualità risulterebbe di nuovo generalizzata e senza limiti.

Ecco dove torna centrale il discorso sulla *teologia politica*: chi ha titolo per avere il monopolio dell'uso della forza? Max Weber ha messo a fuoco, da par suo, questa domanda declinandola come problema della *legittimazione del potere*: che cosa induce i subordinati a riconoscere quella titolarità?

Tutti conosciamo la sua classica risposta, la sua teoria della triplice fonte di legittimazione del potere. Senonché il *carisma*, la *tradizione* e la *legge* sono idealtipi (sempre per rifarsi alla terminologia weberiana) con cui possiamo concettualizzare il fenomeno storico: ossia il modo con cui si presenta, nelle diverse circostanze storiche, quella pretesa di monopolio. Ma il filosofo non si accontenta di questa concettualizzazione: che cosa spinge infatti gli umani a riconoscere autorità vincolante al carisma, o alla tradizione o infine alla legge? E del resto, che queste non siano domande oziose ce lo prova l'esperienza storica: per esempio, quella che tanti di noi abbiamo fatto in prima persona quando, dopo la seconda metà del secolo XX, abbiamo cercato di dar seguito all'invito di Marcuse in "*Eros e civiltà*" (1955), e abbiamo intrapreso le lotte di

liberazione dalla *repressione addizionale*. Dove finisce la repressione *necessaria* e dove comincia quella *addizionale*? E chi stabilisce quando la repressione è necessaria, e con quale motivazione?

Per dare una qualche risposta a queste domande, all'epoca abbiamo dovuto scavare nei fondamenti della repressione ed elaborare un'antropologia filosofica: cioè in pratica ci siamo posti proprio quei problemi che pocanzi riproponevo con riferimento alla teoria weberiana della legittimazione del potere. E bene o male delle risposte furono date, e conseguentemente le lotte sono state "portate avanti", e alla fine alcuni risultati, magari discutibili ma comunque rilevanti, sono stati ottenuti. Quindi le domande non erano oziose.

E tanto meno lo sono oggi. Per affrontarle partiamo dall'ultima delle tre forme di legittimazione del potere, e proprio da quella che Weber considera la più "razionale" e quindi adatta al mondo moderno: si riconosce titolarità del monopolio della forza a persone che ricoprono ruoli istituzionali previsti in tal senso dalla *legge*. A ben guardare però, qui sembra di trovarci di fronte a un circolo vizioso: *devo obbedire alla legge perché lo prescrive la legge*. Qualcuno però (un cittadino coscienzioso, magari un giurista, e sicuramente Socrate) negherebbe di trattarsi di un circolo vizioso: alla legge si deve obbedire perché corrisponde alla volontà del mio paese, e d'altra parte esso "*right or wrong, it's my country*".

Questo ragionamento si attaglierebbe alla perfezione a un ideale stato *democratico* (la volontà del mio paese corrisponde a quella della maggioranza di cittadini) e *di diritto* (i titolari dei ruoli istituzionali decidono in base al diritto): cioè proprio a quel modello di stato e di diritto che i cittadini (occidentali) del nostro tempo, ma anche Weber, sembrano in teoria prediligere. E perché lo prediligono?

Le motivazioni sono molteplici e tutte ben note, al punto da essere diventate parte del senso comune; ma vale la pena esplicitarle. A mio parere si potrebbero riassumere in due concetti (che peraltro si implicano a vicenda): *razionalità* e *laicità*. Il modello è *razionale* perché *laico*, e viceversa: infatti le scelte legislative non cercano giustificazioni nella sfera soprannaturale ma solo nella razionalità rispetto allo scopo (la *Zweckrationalität* di Weber), e d'altra parte il principio di maggioranza (quello che presiede alle scelte) è il più indipendente da valutazioni meta-razionali, mentre a sua volta la dipendenza degli amministratori pubblici dal diritto rende prevedibili i loro comportamenti.

Il ragionamento sembra teoricamente perfetto; e lo sarebbe se non presentasse una falla, peraltro decisiva, proprio la stessa falla che costituisce il vizio di fondo di tutta la cultura di derivazione illuministica: la *fede* nella *ragione*, o meglio, in una *ragione assolutizzata*. Non a caso i rivoluzionari francesi avevano inventato la Dea Ragione; ma forse quei rivoluzionari erano più consapevoli dei filosofi *laici* nostri contemporanei e dei loro seguaci: la *ragione* può essere assolutizzata solo divinizzandola, e quindi negandole la *laicità* e la *strumentalità*, quella strumentalità così invisibile a Horkheimer e ai francofortesi, ma che è la sua stessa ragion d'essere.

Infatti sappiamo che Weber, analizzando le motivazioni che possono spingere ad adottare un determinato comportamento socialmente rilevante, aveva proposto di ricondurle a una quadruplici tipologia: le emozioni, la tradizione, la razionalità rispetto a un valore e la razionalità rispetto allo scopo. Altrove però (Corsale, 2025) ho cercato di dimostrare analiticamente che quest'ultima (quella *rispetto allo scopo*), benché predominante *di fatto* nei comportamenti dell'imprenditore (l'*eroe* tipico del mondo moderno) ed *auspicabilmente*

anche in quelli dei governanti e dei pubblici amministratori, funziona effettivamente solo se inserita all'interno di una più comprensiva *razionalità rispetto al valore*.

Un comportamento è infatti razionale rispetto allo scopo se è quello che ci permette di raggiungere meglio il nostro scopo. Ma il nostro amore per la razionalità ci spinge a chiederci anche perché dovremmo raggiungere proprio quello scopo; e se rispondiamo dicendo che esso è funzionale (razionale) rispetto a un ulteriore scopo, potremmo porci di nuovo la stessa domanda rispetto a quest'ultimo, e così via indefinitamente. Se non vogliamo perderci lungo la strada, e perdere quindi anche la nostra razionalità, dobbiamo necessariamente stabilire che uno degli scopi via via individuati non funziona come mezzo per un ulteriore scopo bensì come *fine in sé*: esso è degno di essere perseguito per il suo *valore* incondizionato. In altri termini, possiamo concludere che la vera motivazione principe all'agire sociale non è (come il senso comune dei critici di Weber sostiene) la razionalità rispetto allo *scopo*, bensì quella rispetto al *valore*.

Ma a questo punto il rapporto biunivoco tra *razionalità* e *laicità* entra pesantemente in crisi. La scelta del *valore in sé* è inevitabilmente soggettiva, almeno in una società culturalmente articolata come la nostra. La legittimazione del potere sulla base della *tradizione* (un'altra di quelle individuate da Weber, oltre alla *legge*) poteva funzionare in società pre-moderne, in cui il passato faceva aggio sul presente; e comunque non era né laica né adeguatamente razionale. Mentre quella basata sul *carisma* (la terza fra le tre fonti di legittimazione del potere) purtroppo funziona alla grande anche nel mondo contemporaneo, e non solo nei regimi totalitari, ma di certo non ha nulla a che vedere con la razionalità, e men che meno con la laicità.

Se dunque nemmeno la *legalità* riesce a dare un fondamento razionale e laico alla legittimazione del potere, allora dovremmo riconoscere che l'ombra della teologia politica si profila dietro qualunque forma di convivenza politica.

La “Repubblica dei diritti”

La “Repubblica dei diritti”

La forma più recente (e, dal mio personale punto di vista, la più decadente) di “Stato salvifico” teologicamente fondato è costituita dalla cosiddetta “repubblica dei diritti”. A rigore, la si potrebbe considerare una figlia “naturale” (ossia spuria) delle lotte condotte cinquant’anni fa per modernizzare il nostro sistema dei “diritti civili”, ossia la regolamentazione giuridica dello status delle persone e dei loro rapporti reciproci: quindi diritto di famiglia e delle altre forme di convivenza, divorzio, aborto, filiazione e adozione, salute mentale, sessualità e conflittualità interpersonale, trattamento penitenziario, eutanasia e così via.

Una legislazione innovativa di questo tipo può modificare il livello e la qualità della repressione (*necessaria* ovvero *addizionale*: cfr. Marcuse, 1955) esercitata dall’organizzazione sociale sugli individui interessati, senza peraltro interferire (almeno in teoria) nella sfera giuridica dei terzi. Di per sé peraltro, essa non dà luogo ad alcuna rivoluzione, ma solo a una modernizzazione; anche se in determinati contesti (come è avvenuto per l’appunto in occidente, e in particolare in Italia, negli ultimi cinquant’anni) queste modernizzazioni possono dare la stura a comportamenti individuali generalizzati nonché a iniziative politiche di soggetti collettivi informali (per esempio i giovani e soprattutto le donne), che finiscono per produrre trasformazioni addirittura rivoluzionarie.

Ma le mobilitazioni collettive suscitate dalle iniziative politiche a sostegno di questa legislazione innovativa produssero, all’epoca, un’intensa enfasi mediatica sulla parola “diritto”, spesso giocando sull’ambiguità semantica di questa parola, che viene usata sia in senso *ogget-*

tivo (come sistema di norme) che *soggettivo* (come pretesa tutelata dalle norme, nei confronti di qualcuno o di qualcosa). E noi sappiamo (cfr. *supra* “Teologia politica e movimenti di lotta” a pagina 87) che, a partire dall’ “autunno caldo” del 1969 e protraendosi nel decennio successivo, si era sviluppato in Italia un intenso movimento rivendicativo guidato dalle tre grandi confederazioni sindacali e amplificato dall’ala operaista del movimento giovanile. E sappiamo anche che le varie correnti di questo movimento, sia quelle impegnate sui “diritti civili” che quelle operaiste in collegamento col movimento sindacale, si sono spalleggiate e sostenute a vicenda lungo tutta quella fase storica. Si spiega perfettamente quindi come mai anche la terminologia usata nelle loro parole d’ordine e nelle tesi politiche subisse reciproche contaminazioni.

Tanto più che le rivendicazioni sindacali non riguardavano solo miglioramenti retributivi, ma anche una serie di altre dimensioni essenziali della vita dei lavoratori: l’occupazione lavorativa e le modalità di collocamento, l’abitazione, la protezione della salute, l’istruzione e la formazione come potenziali “ascensori sociali” oltre che come condizioni per una partecipazione sociale e politica consapevole. È stato quasi automatico quindi che le rivendicazioni su questi terreni, innovativi rispetto alle tradizioni dei sindacati, assumesero denominazioni nuove, tanto più che per queste gli interlocutori non erano più solo o principalmente i datori di lavoro, ma anche il governo e le istituzioni da esso dipendenti. Anzi, esse consentivano ai sindacati di aspirare al ruolo di veri e propri compartecipi della *governance* complessiva.

Quindi, poiché in uno stato di diritto si governa modificando il diritto, le rivendicazioni di tipo non tradizionale sono state declinate con terminologia giuridica:

nella società auspicata, quella in cui regnino *giustizia* ed *equità* (e quindi in prospettiva ci si approssimi per quanto possibile all'*eguaglianza*: cfr. Rousseau) ogni cittadino, universalisticamente, avrebbe *diritto* a un'occupazione e un'abitazione dignitose e a una vecchiaia tranquilla (e quindi: *diritto al lavoro*, alla *casa* e alla *pensione*), e inoltre a un'istruzione e a una protezione della salute che rendano la vita più degna di essere vissuta (*diritto allo studio* e alla *salute*).

Tutti all'epoca, anche chi non era operaista, condividevamo in pieno queste rivendicazioni, così come ritengo che vadano condivise ancor oggi in quanto obiettivi sacrosanti di politica sociale. Anzi, andrebbe sottolineata anche la novità costituita dall'aspirazione delle grandi confederazioni sindacali dell'epoca a formulare i loro progetti non come *rivendicazioni* (e quindi a partire da una posizione subalterna e particolaristica) ma come *programmi di politica sociale* in una prospettiva universalistica: sia nel senso che interessino l'intera collettività, sia nel senso che siano collocati in una prospettiva non corporativa.

Quest'aspirazione, così innovativa, entrava però oggettivamente in contraddizione col trionfo della tentazione di ricorrere a quella parola "diritto" che tanto successo stava avendo sul fronte dei "diritti civili": e quindi con quella di sollevare la bandiera del "diritto al lavoro", del "diritto alla casa", del "diritto allo studio", del "diritto alla salute" e così via. Questa nuova categoria di diritti ha ricevuto la prestigiosa denominazione di *diritti sociali*, come tali riconosciuti anche dal nostro comune maestro Norberto Bobbio, e protetti, secondo molti autorevoli giuristi, dalla nostra costituzione repubblicana.

Ma che vuol dire avere *diritto* a qualcosa? Stando a tutte le considerazioni che abbiamo svolto poc'anzi (cfr.

supra, “Il diritto e i suoi usi “alternativi”” a pagina 99), vorrebbe dire accampare, nei confronti di qualcuno o su qualcosa, una *pretesa* legittimata dall’*ordinamento giuridico* vigente. Va da sé (anche se non sempre ce lo ricordiamo) che si accampa una *pretesa* solo se qualcuno la contesta: il *diritto* (come istituzione) infatti non esisterebbe se non ci fosse una perenne conflittualità sociale rispetto alle risorse ritenute necessarie per la vita. Quindi anche nel caso in cui la *pretesa* non riguardi il nostro rapporto con *qualcuno* bensì con *qualcosa* (ossia riguardi il godimento di un *diritto reale*: proprietà, usufrutto ecc.), di fatto il conflitto deve riguardare il comportamento di qualcuno che ostacoli quel godimento: non si può litigare con qualcosa, ma solo con qualcuno. Quindi la *pretesa* in cui si sostanzia il mio *diritto* (soggettivo) non può essere esercitata che nei confronti di qualcuno.

Ebbene, qual è l’altro soggetto, la controparte nei confronti della quale io cittadino (per non parlare di uno straniero ospite, a qualunque titolo, sul territorio della Repubblica) posso decidere di esercitare la mia *pretesa* di ottenere una casa e un posto di lavoro dignitosi, protezione per la mia salute e tutto il resto? Certamente non può esservi individuato alcun soggetto privato, individuale o collettivo. Non a caso del resto la protezione di questo diritto non si trova nel codice civile, bensì nella Costituzione: è lì infatti che la “Repubblica” viene impegnata a rimuovere ostacoli e a garantire soddisfazione alle aspettative nei campi sopraindicati.

Se per interpretare e applicare la Costituzione volessimo fare un’indagine storica sul senso che i suoi estensori intendevano dare alle norme coinvolte nella tutela di quelli che, successivamente, sono stati chiamati “diritti sociali”, scopriremmo con tutta probabilità che nessuno pensava di dar vita, con quelle norme, a veri e

propri diritti giustiziabili (ossia oggetto di eventuale tutela in giudizio): si pensava piuttosto di vincolare i futuri governi repubblicani a elaborare adeguati programmi di politica sociale.

Ma noi sappiamo che i testi legislativi, anche quando restano invariati nella lettera, vivono nella storia; e le diverse generazioni sono di fatto autorizzate a trovarvi (quando la lettera lo consente) anche cose diverse da quelle cui pensavano i loro originari estensori (le cosiddette “intenzioni del legislatore”). Quindi la nostra civiltà giuridica consente di cercare nella Costituzione così come in altre leggi la tutela dei “diritti sociali”: salvo naturalmente riuscire poi ad argomentarla adeguatamente.

Ma qui il problema non riguarda solo la giustiziabilità dei “diritti sociali”, bensì piuttosto la natura effettiva del soggetto che dovrebbe fare da “convenuto”: ossia quello che i padri costituenti hanno denominato “Repubblica”. Questo termine evidentemente appariva loro ben più accattivante di quello tradizionale e ovvio, che sarebbe stato “Stato”: infatti mentre quest’ultimo richiamava alla mente i costituzionalisti tedeschi del “Secondo Impero” o, peggio, quelli italiani del periodo fascista appena tragicamente concluso, il termine “Repubblica” alludeva piuttosto alla recente drammatica esperienza della Repubblica spagnola, per la quale diversi membri dell’Assemblea Costituente avevano addirittura combattuto.

Senonché questa scelta terminologica non costituisce solo un fatto sentimentale. Non a caso, all’art.1 Cost. la nascente Repubblica è definita “democratica” nonché “fondata sul lavoro”. In una repubblica democratica il potere appartiene al popolo: e infatti ciò viene espressamente proclamato nello stesso articolo. D’altra parte, a soddisfare le pretese relative a quelli che sarebbero diventati i *diritti sociali* gli articoli successivi impegnano

proprio la “Repubblica”, e non qualche suo organo specifico: quindi impegnano l’intera collettività, costituita innanzitutto dal popolo sovrano, e poi dagli organi costituzionali che ne sono emanazione. L’ideale “convenuto”, in una “lite” instaurata per ottenere la soddisfazione di qualcuno di quei famosi *diritti sociali*, dovrebbe essere quindi l’intera collettività repubblicana: quindi quello stesso popolo che reclamasse soddisfazione, si troverebbe in conflitto con se stesso.

Questa ricostruzione potrebbe apparire come una commedia degli equivoci: ma per la verità, di commedia ce n’è poca, mentre di equivoci parecchi.

E l’equivoco fondamentale nasce proprio dall’uso della parola “diritto”, che richiama immediatamente il concetto di “pretesa” con quel che segue. Convincere il cittadino che la soddisfazione di un suo bisogno costituisce un *diritto* comporta automaticamente la traduzione della legittima domanda sociale in conflitto. E questo enfatizza senza dubbio il ruolo delle organizzazioni che si intestano tale conflitto, ma produce poi l’effetto reale di far entrare la collettività in conflitto con se stessa: chi dovrebbe soddisfare il bisogno è quella stessa collettività di cui il cittadino richiedente fa parte. L’illusione, indotta dall’uso della parola “diritto”, che esista un rimedio giuridico alle carenze avvertite dalla collettività produce solo una frustrazione più cocente, e quindi un inutile aumento del malcontento generale. Che alla lunga non può che ritorcersi (come di fatto sta oggi accadendo) contro quelle organizzazioni politiche e sindacali che ciarlatanescamente avevano sollecitato e solleticato le “pretese”. E, quel che è peggio, si ritorce contro il prestigio delle stesse istituzioni “democratiche”, come è inequivocabilmente testimoniato dal vistoso aumento della disaffezione popolare verso queste ultime.

Questo discorso sui “diritti sociali” non è nato con

l'entrata in vigore della Costituzione repubblicana bensì solo un quarto di secolo dopo. In quel primo periodo gli italiani (lavoratori e frugali) avevano dapprima ricostruito e poi potentemente sviluppato l'economia e la società di questo paese, approfittando in modo intelligente del sostegno lungimirante da parte di chi ci aveva piegato in guerra, nonché della congiuntura internazionale favorevole. Nella fase successiva invece, mentre la congiuntura internazionale si trasformava radicalmente (crisi petrolifera del '73, caduta di Saigon, e poi società post-industriale e *reaganomics*), gli italiani in controtendenza (per niente frugali, e assai meno lavoratori) scoprivano compiaciuti di vivere in una "Repubblica dei diritti", in cui si aveva addirittura il "diritto di avere diritti".

Certo, in un paese come il nostro, che fino a cinquant'anni prima della "rivoluzione dei diritti" era stato abitato prevalentemente da plebi rurali povere, sottoposte e ignoranti, l'idea che le legittime esigenze dei subalterni fossero rivendicate come diritti anziché come querimonie avrebbe restituito dignità e forza contrattuale. Ma nell'ultimo quarto del secolo XX e nel primo di quello attuale la struttura della nostra società è completamente cambiata rispetto a quella del deamicisiano "Dagli Appennini alle Ande": ci inorgogliamo a ogni pie' sospinto della nostra democrazia e ci consideriamo paese ricco in quanto membro del "G7" e di altri autorevoli consessi internazionali, ma non ci viene assolutamente in mente di rileggere il nostro più importante teorico della democrazia, quel Giuseppe Mazzini di cui abbiamo già parlato (cfr. supra "Lo Stato "salvifico" a pagina 57). Il quale inorridirebbe a sentir parlare di "Repubblica dei diritti" anziché che dei "doveri".

Ma anche prescindendo da teorie che potrebbero apparire (ma non sono) antiquate, sta di fatto che un cit-

tadino che accampa “diritti” nei confronti della Repubblica di cui fa parte si pone automaticamente nella posizione del questuante: magari di un questuante arrogante anziché querimonioso, ma pur sempre questuante. E soprattutto si pone in una collocazione estranea alla democrazia, perché egli si aspetta che i suoi problemi vengano risolti da qualcun altro, e precisamente da questa benedetta Repubblica intesa come “altro da sé”, senza tener conto del fatto che, in quanto cittadino di una democrazia, anche lui dovrebbe contribuire alla risoluzione del problema.

Probabilmente se i problemi di politica sociale venissero oggi affrontati con la consapevolezza di tutto ciò, da tutte le parti in causa, le soluzioni adottate sarebbero più efficaci, e soprattutto la consapevolezza generalizzata della dimensione reale dei problemi renderebbe la vita politica, complessivamente, più costruttiva.

L'ostacolo maggiore a tutto ciò è costituito però proprio da quelle “parti in causa”, cioè dalle organizzazioni politiche e sindacali e dai *media* che le sostengono, giacché esse ritengono che sia proprio loro interesse alimentare la conflittualità, anche (o soprattutto) artificialmente, per lucrare consenso e legittimare la propria ragion d'essere. Cioè per capovolgere quello che dovrebbe essere il motto fondativo di ogni democrazia: “*right or wrong, it's my country*”.

La crisi del legame sociale e la vulnerabilità dell'occidente

La crisi del legame sociale e la vulnerabilità dell'occidente

La "Repubblica dei diritti" - con la sua idea di uno Stato-mamma, di una Provvidenza non più divina ma nei confronti della quale i cittadini beneficiari si pongono comunque come minorenni portatori di *pretese*, inconsapevoli del fatto di essere essi stessi i titolari finali dell'*obbligo* di soddisfarle - è solo una delle più recenti, e scadenti, manifestazioni di una teologia macro-politica estenuata e tuttavia resiliente.

Parlando di teologia *macro-politica* ho inteso mettere in evidenza che, accanto a questa che interferisce nella vita delle istituzioni macro-politiche, ne possiamo individuare anche una *micro-politica*, che influenza gli atteggiamenti politici dei singoli, e quindi indirettamente l'opinione pubblica, e attraverso questa la vita politica collettiva. L'aspetto paradossale, ma molto concreto, di questo discorso è che il secondo tipo di teologia opera anche quando la religione viene trascurata o addirittura rifiutata. Aveva ben ragione Benedetto Croce, filosofo notoriamente ateo, quando teorizzava "perché non possiamo non dirci cristiani" (Croce, 1943): in realtà l'intera cultura occidentale non esisterebbe senza la tradizione ebraico-cristiana, affiancata ovviamente da quella greco-romana, ambedue arricchite dagli influssi ricevuti da tutte le altre culture con cui nel corso dei millenni sono entrate in contatto.

Queste tradizioni, e a livello popolare quella ebraico-cristiana decisamente più delle altre, hanno depositato nel profondo delle coscienze una quantità sterminata di

modelli culturali, che il senso comune ormai da secoli considera praticamente ovvi, e che non hanno più relazione con la condivisione di questa o quella variante della teologia cristiana o di altre teologie: anche gli indifferenti e gli atei li portano con sé, e quando sono adeguatamente acculturati magari li sistematizzano chiamandoli “religione civile”.

A partire dall’ultimo quarto del secolo XX però noi viviamo, almeno in Italia ma sostanzialmente in tutta l’Europa occidentale, in una società radicalmente secolarizzata: una società cioè, in cui la dimensione del *sacro* è, di fatto, vissuta come irrilevante (nemmeno gli atei parlano più di “religione civile”). Nelle pagine che precedono abbiamo visto come ancora alla metà del secolo scorso una forza politica ufficialmente “atea e materialista” come il PCI si preoccupasse, ragionevolmente, di non perdere il contatto con le masse ancora massicciamente influenzate dal “mondo cattolico”, mentre venti anni dopo lo stesso partito, che non aveva aggiornato abbastanza la sua strategia, si sia trovato scavalcato (in occasione del referendum del 1974) da un paese profondamente trasformato. E del resto meno di dieci anni più tardi un altro referendum (quello relativo alla legge sull’aborto) avrebbe confermato e radicalizzato questa trasformazione. Ormai infatti non più di un quinto della popolazione italiana frequenta abitualmente le cerimonie cattoliche, e meno ancora si dispone a seguire le indicazioni del clero nelle scelte concrete di vita.

Ciononostante, come abbiamo visto proprio all’inizio del nostro discorso, un importante esponente del pensiero marxista in Italia come Tronti non si perita, ai nostri giorni, di fare esplicito e convinto riferimento a testi biblici per sostenere il proprio discorso. E lungo tutto il suo libro-testamento i riferimenti, diretti o indiretti, a quella tradizione sono frequenti.

In anni recenti del resto anche alcuni altri intellettuali italiani prestigiosi, malgrado la loro persistente militanza nel campo che impropriamente viene chiamato “laico”, hanno sentito il bisogno di istituire un dialogo a cuore aperto col papa volta a volta regnante: penso a quello di Marcello Pera con papa Ratzinger, e a quello di Eugenio Scalfari con papa Bergoglio. E questi eventi non hanno scandalizzato nessuno: anzi, hanno suscitato interesse e simpatia. Come se in fondo al cuore di molti “laici” facesse capolino una sorta di “nostalgia di Dio”.

Qualche attempato paladino del cattolicesimo tradizionale, qualche nostalgico del card. Ottaviani o semplicemente di papa Wojtyła, ma anche qualche giovane seminarista carico di tensione identitaria, potrebbero vedere in questo una loro piccola rivincita rispetto allo spettacolo della caduta del *sacro* nel pubblico dimenticatoio. E d'altra parte è anche comprensibile che una larga parte del clero in tale situazione avverta il bisogno di essere rassicurato sulle proprie scelte di vita.

Ma la verità è che la grande secolarizzazione non ha solo svuotato le chiese e dato via libera all'utilizzazione della croce come *pendentif* anche sulle scollature più audaci, ma ha aggredito tutti i valori tradizionali, anche quelli che, a partire dalla Rivoluzione francese, avevano sostituito il diritto divino a fondamento dell'autorità politica e della vita civile, sostanziano le varie forme di teologia politica “laica”. Oggi chi si azzardasse a tirare in ballo l'*amor di patria* sarebbe bollato come “sovranista”; chi si richiamasse alla *santità della legge* sarebbe guardato come un reperto fossile, dopo lo scempio che ne fanno da circa un secolo a questa parte sia i Legislatori che gli Amministratori, per non parlare dei Giudici; chi si aggrappasse ai *valori della famiglia* e magari si permettesse anche di rivendicare i ruoli rispettivi del *padre* e della *madre*, sarebbe guardato come un bieco

sostenitore della cultura patriarcale (l'esperienza del gen. Vannacci insegna).

Sia ben chiaro, a questo punto, che con tutto questo discorso non intendo assolutamente rivendicare o addirittura rivalutare tutte queste tradizioni, religiose e "laiche". Intendo invece dire che tutto questo, bene o male (magari più male che bene), ha sorretto il nostro mondo (quello occidentale) fino a mezzo secolo fa. E che ciò è potuto avvenire perché tutto questo aveva alla base una sua logica degna di rispetto, da parte dello storico. Ma che oggi tutto questo lo abbiamo (tutti noi, me compreso) liquidato senza, finora, averlo adeguatamente sostituito.

Al tempo di Bettino Craxi, negli anni '80 del secolo scorso, molti credevano di intravedere, qua e là, "il nuovo che avanza". Ebbene, il "nuovo" è avanzato nella direzione di demolire quello che restava del vecchio, compreso il sistema politico nato con la Repubblica nonché il ceto politico professionale che lo faceva funzionare; e compreso il patriarcalismo, di cui restano ormai solo ruderi sparsi che stridono maledettamente col nuovo equilibrio (si fa per dire) instauratosi nei rapporti di genere. E va bene così. Ma ora?

Ora nella vita collettiva ci mancano quegli obiettivi cui attribuire *valore in sé* e che quindi possano costituire la meta *necessaria* (come abbiamo visto) se vogliamo che il nostro *agire* sia *razionale*: ci mancano obiettivi unificanti, come erano quelli che una volta dettava un Dio immaginato come protettore del nostro popolo, e come erano (in misura minore) quelli della Patria e della Famiglia. Nella secolarizzatissima Europa occidentale, l'epicentro di questa problematica, noi vorremmo realizzare un'unione politica sovranazionale: ma per farlo dovremmo avere una *teologia politica* unificante, dei valori che sottolineino l'importanza dello stare insieme,

del sentirsi uniti, e che rafforzino il senso di appartenenza all'Europa, anche (se necessario) in contrapposizione ad altri, a ciò che è extra-europeo. Invece noi coltiviamo e propagandiamo valori commendevoli come la pace e la tutela dei "diritti umani", e altri meno commendevoli come il modello di democrazia rappresentativa, già in seria crisi dalle nostre parti e comunque totalmente inadatto a popoli di cultura non occidentale: ma in ogni caso, per quanto ci riguarda direttamente, si tratta di valori che non esaltano il senso di appartenenza, anzi tendono a svalutarlo. Come pretendere di unificare se puntiamo ad allentare il legame sociale?

E che il legame sociale sia paurosamente allentato è provato dall'aumento impressionante dei comportamenti individuali che testimoniano, negli interessati, il completo vuoto interiore, la totale mancanza di sensibilità verso il *sensu della propria vita*: gli adulti rincorrono freneticamente obiettivi materiali (reddito, vacanze, pizzeria, *black Friday* ecc.) cercando di non pensare (al senso della propria vita) e senza insegnare nulla ai propri figli; i quali a loro volta annaspiano completamente nel vuoto, tra cellulare, *movida* e motorino, senza un pensiero al proprio futuro (forse anche, ahimé, perché ne hanno cattivi presentimenti). I loro antenati (quelli vissuti prima dell'ultima guerra mondiale) quando non si ponevano obiettivi fuori del comune (arte, ricerca scientifica, esplorazioni avventurose, vita ascetica) riponevano il senso della propria vita nel "metter su famiglia", e quindi da giovani vi si preparavano (uomini e donne, ciascuno a suo modo) e da adulti vi si impegnavano. Oggi le persone comuni, a qualunque età, non sanno a "quale santo votarsi" per trovare un senso alla propria vita. E infatti non lo cercano nemmeno. La secolarizzazione integrale ne ha disseccato le sorgenti.

Questo spiega i reati privi di senso (come le violenze

stradali tra giovani o le risse per un parcheggio), i rapporti di coppia tossici spesso conclusi tragicamente, la guerra tra sessi e l'abisso tra generazioni. I miti di cui le masse hanno bisogno per dare senso alla vita, individuale e collettiva, sono stati tutti rasi al suolo lasciando in piedi solo quelli più insulsi (il pallone, le scarpe griffate, la moto o l'auto luccicanti, ecc.). Ma il bisogno di andare oltre, al di là del proprio *Io* (quello che con termini biblici si direbbe "portare frutto"), questo bisogno che ci portiamo dentro tutti, in fondo al cuore, nei ragazzi di tanto in tanto cerca comprensibilmente sfogo in mobilitazioni di massa per obiettivi spesso discutibili, magari proposti da un dibattito politico spudoratamente ignorante e fazioso (penso ai poveri "bambini di Gaza", vergognosamente strumentalizzati da tutte le parti). Solo una minoranza di adulti e ragazzi riesce a sottrarsi a questi meccanismi devastanti impegnandosi, ad esempio, nel volontariato o in una ricerca spirituale: a dimostrazione del fatto che per dare un senso alla propria vita occorre abbandonare il modello di *vita estetica* e cercare quello di *vita etica*, come proponeva Kierkegaard.

Anche lottare per una "patria europea" sarebbe un modo di impostare una vita etica. Ma in realtà nessuno sembra avere un'idea definita di questa benedetta Europa. Ce l'aveva il generale de Gaulle: un'idea molto limitata (l'Europa delle patrie, con solo sei membri e peraltro egemonizzata dalla Francia), idea che forse piacerebbe a pochi ma che almeno era tecnicamente percorribile. L'Europa a 27, allargabile a volontà in prospettiva, non ha nessun senso politico, e come tale è percepita sia dai suoi cittadini che dai popoli extra-europei: perché non ha una spina dorsale né un cervello che la unifichino e la guidino. Nessuna unificazione è mai avvenuta senza che qualcuno avesse conquistato e sottomesso qualcun altro: anche nel nostro Risorgimento è

andata così, e persino negli USA non è bastata una guerra di liberazione dal dominio coloniale per fondare un'adeguata percezione unitaria: c'è voluta poi una guerra civile per stabilire una volta per tutte chi dovesse comandare, piaccia o non piaccia. Anche se poi alla lunga gli equilibri possono ribaltarsi, ma comunque provvedendo sempre a individuare i nuovi egemoni: e questa peraltro sembra essere proprio la fase storica che gli USA stanno attraversando attualmente. In Europa ci aveva provato (splendidamente) Napoleone, poi ahimé ci stava riuscendo Hitler, infine lo ha vagheggiato de Gaulle. Oggi cerchiamo di annettere magari, perché no, qualche paese asiatico o africano: ma annetterlo a che cosa?

Il fatto è che argutamente la nostra attuale Capo del Governo una volta ha assomigliato la nostra velleitaria Europa a una comunità hippy: mentre il resto del mondo ci guarda, ovviamente, con diffidenza o con degnazione, in attesa di fare di noi un sol boccone (come fecero gli antichi Romani con i Greci) o distribuendosi i vari bocconi (come fecero le potenze europee con l'Italia del Rinascimento). Limitarsi a insegnare cultura e civiltà politicamente rende poco o nulla: tanto più poi se si tiene conto che chi conquista il predominio sarà anche chi impone la cultura propria, come hanno insegnato Alessandro Magno, Giulio Cesare, Solimano il Magnifico, e nel '900 gli USA.

Se veramente volessimo l'unione europea, altro che sovranisti dovremmo essere! Dovremmo decidere a chi concedere l'egemonia e disporci disciplinatamente a dare il nostro contributo. Noi italiani difficilmente potremmo aspirare all'egemonia, ma d'altra parte abbiamo ampiamente dimostrato, nei secoli, di essere bravissimi a dare individualmente la scalata a posizioni di grande rilievo, fuori del nostro paese: Cristoforo Colombo, Leonardo da

Vinci, Alessandro Farnese, il card. Mazzarino, Eugenio di Savoia, Montecuccoli, e più recentemente la grande quantità di scienziati e di manager di valore che esportiamo con successo. Tutti costoro ci permettono di immaginare che, qualora dovessimo subire l'egemonia di altri paesi europei in nome dell'unità, non resteremmo a guardare. Del resto non siamo mai stati un popolo: non siamo riusciti a diventarlo né con la scuola pubblica di Ruggero Bonghi e De Amicis, né con quella di Giovanni Gentile e della Gioventù Italiana del Littorio. Non solo la disfatta del '43 ci ha definitivamente condannato a questo (come giustamente sostiene lo storico Galli della Loggia), ma anche diversi "intellettuali" italiani (*in primis* Umberto Eco) si sono poi vergognosamente divertiti a dileggiare quei tentativi: a ulteriore dimostrazione del mio malinconico assunto.

Dobbiamo mettere a fuoco peraltro che pace, diritti umani, rispetto delle regole e diritto internazionale sono valori senz'altro condivisibili, ma che non ci difendono da chi ha deciso di sommergerci. Parlo di *sommersione*, non di *conquista* perché, contrariamente ai tanti che demonizzano la Russia attuale, non penso a iniziative imperialistiche nei nostri confronti da parte di stati o di gruppi di stati. Penso invece a un processo (peraltro già in atto da tempo) di sommersione da parte di popolazioni inermi e sottoprivilegiate, che quindi provocano la nostra compassione quando cercano (opportunamente aiutate) di approdare alle nostre coste, ma che non hanno alcuna intenzione di integrarsi nella nostra cultura, e sono invece decisissime a conservare e a imporre la propria, che è drasticamente incompatibile con quegli stessi valori che noi ci vantiamo di professare e di voler diffondere. Paradossalmente, proprio esercitando verso questa gente quei nostri valori, stiamo finendo per creare le condizioni per affossarli fino a vederli sostituiti da

quelli radicalmente antitetici, di cui è portatore questo Islam integralista, rozzo e aggressivo. Michel Houellebecq nel suo romanzo *La soumission* ha icasticamente descritto questo nostro prossimo futuro (*rebus sic stantibus*). E Peter Thiel (2007), uno degli ex-golden boys di quella “ideologia californiana” da cui proviene l’attuale mondo digitalizzato, già una ventina di anni fa (commentando il crollo delle Torri Gemelle) preconizzava la fondamentale contraddizione in cui l’occidente si sarebbe trovato, di fronte all’aggressione (in atto) da parte del mondo islamico: quella tra la prospettiva di soccombere di fronte a un aggressore dotato del legame sociale dovuto a una motivazione religiosa fortissima, da un lato, ovvero una difesa all’ultimo sangue che però presupporrebbe la rinuncia agli ideali che noi oggi propugniamo.

I nostri raffinati intellettuali, piuttosto salottieri, argomentano di Islam moderato, di grande cultura islamica (del lontano passato), di dialogo interreligioso, e magari costruiscono bellissime moschee, come quella dell’Acqua Acetosa a Roma. Ma non tengono conto del fatto che da noi non vengono i professori dell’Università di Al Azhar, ma i *mujahiddin* disperati dell’Africa centro-settentrionale o del vicino e meno vicino oriente: per lo più dotati di una conoscenza approssimativa dello stesso Corano, di cui danno l’interpretazione più impropriamente estremista perché (comprensibilmente) sono carichi d’invidia e astio verso i popoli europei, agiati e rilassati nel costume. Per capire qualcosa di più, bisognerebbe andare ad ascoltarli nei loro “centri culturali” nelle periferie islamizzate delle metropoli europee, o nei “non luoghi” in cui si ritrovano nel tempo libero.

Certo, oggi i nostri intellettuali “progressisti” sono paradossalmente nostalgici del passato, di quella catena di montaggio “bestemmiata e pianta” (potremmo dire

parafrasando Carducci) e delle relative, epiche lotte operaie, che oggi sono impossibili perché la classe operaia è diventata un ceto residuale. Anche Tronti riconosceva amaramente questa situazione, ma per fortuna non ha fatto il passo ulteriore, che invece troppi al nostro tempo stanno facendo.

Qual è questo passo ulteriore? Molti nostri intellettuali “progressisti”, ripescando nella memoria gli aspetti più datati del materialismo storico, pensano che la democrazia sia un ottimo strumento nella misura in cui lascia spazio a qualunque iniziativa “antagonista”, anche la più facinorosa (ribattezzata come “legittima manifestazione del pensiero”). Cioè in pratica propongono l’idea che la democrazia sia quel regime in cui ognuno può fare quello che gli pare, e se qualcuno cerca di impedirglielo, è un “fascista”: idea questa che i nostri “antagonisti” (benedetti dai sullodati intellettuali) condividono in pieno con i settori più cialtroni della popolazione, i quali, anche se non politicizzati, cercano di praticare nel quotidiano lo stesso tipo di “democrazia”.

Inoltre, sempre gli stessi intellettuali, e in base allo stesso tipo di lettura del materialismo storico, sono portati a minimizzare il ruolo storico di quel fenomeno “sovrastrutturale” che sarebbe la religione: lo stanno clamorosamente facendo in Francia dove gli eredi del marxismo-leninismo e quelli dell’illuminismo si alleano politicamente con gli islamisti ferocemente patriarcali, oscurantisti, intolleranti e violenti. L’idea è che in questa fase storica, quando non si può più contare sull’operaio industriale per aprire la via alla “giustizia sociale”, dobbiamo rivolgerci a una nuova figura, quella teorizzata dal nostro vecchio amico Toni Negri (intelligente e colto come pochi altri, ma altrettanto ostinato nel pretendere di far prevalere l’ideologia sui fatti): alludo a quell’ “operaio sociale”, che si identificherebbe con tutti i sottopri-

vilegiati, gli scartati, i marginali, le nuove e vecchie figure subalterne incapaci di auto-organizzarsi, i “dannati della terra” di cui parlava Frantz Fanon, individuabili a livello mondiale.

Cinquanta anni fa lessi un libro premonitore e dal titolo inquietante: *Il nuovo Medioevo* (AA.VV., 1970). In un momento storico in cui tutti parlavano di rivoluzione, e quindi di balzo in avanti, un libro in cui si teorizzava che ci trovassimo già in un nuovo medioevo era sconcertante. Tutti e quattro i saggi che esso conteneva erano interessanti: lo erano quelli di Francesco Alberoni, di Umberto Eco, di Furio Colombo, ma lo era soprattutto quello di Giovanni Sacco, che non a caso mi è rimasto impresso nella memoria. In sintesi, esso prevedeva a breve un’umanità divisa in due: da un lato una minoranza di privilegiati, costretti però a vivere asserragliati in cittadelle fortificate per difendersi dall’incessante attacco della maggioranza di disperati, vaganti nei territori circostanti. Nessuna prospettiva escatologica, nessun “destino storico”, nessuna *Aufhebung* hegeliana e neanche marxiana: solo lotta per la sopravvivenza, da una parte e dall’altra, e odio reciproco. È ovvio che in questo quadro le masse deprivate non sono in grado di aggregarsi in soggetti collettivi capaci di proporre una *Aufhebung* rivoluzionaria, un superamento del conflitto in una sintesi universalistica.

Per quanto questa lettura possa apparire schematica (e il mio riassunto lo sia ancora molto di più), la sua capacità premonitrice è impressionante. Naturalmente, non mi azzarderei a proporre io una via di uscita da una situazione anche vagamente somigliante a quella sopra descritta. Ma l’insegnamento che credo se ne possa trarre oggi, in definitiva, è che l’antropologia filosofica e la filosofia della storia di stampo illuministico, ossia l’indiscusso fondamento dell’intera cultura occidentale

negli ultimi tre secoli, hanno fatto il loro tempo; e continuare a riferirci è frustrante ed autolesionistico.

La prima cosa di cui dovremmo liberarci è l'imperativo sartriano secondo cui il cittadino consapevole (e *a fortiori* l'intellettuale), rispetto alla conflittualità sociale interna o internazionale, sarebbe tenuto a *schierarsi dalla parte giusta*. Siamo ancora dominati dall'imperativo per cui "non possiamo rimanere indifferenti davanti all'ingiustizia": davvero? E siamo sicuri di individuare correttamente chi ha ragione e chi ha torto? Ma soprattutto che esista davvero una sola "ragione" e quindi un solo "torto"? E che invece non abbiano ragione tutti, ognuno dal suo punto di vista, che però è oggettivamente incompatibile con quello degli altri? E che quindi non abbia senso schierarsi, da una parte o dall'altra? Ci dispiace per Sartre e per tutti gli intellettuali *engagés*, ma le cose stanno proprio così, che ci piaccia o no.

Il legislatore italiano in materia di divorzio (cioè in una materia che riguarda tipicamente il conflitto interpersonale), cioè la famosa "legge Fortuna/Baslini" per la quale abbiamo lottato negli anni '60 e che abbiamo difeso nei '70, aveva avuto un'intuizione tanto preziosa quanto, ahimé, rimasta isolata: aveva escluso l'individuazione di un "colpevole" cui attribuire la responsabilità della rottura matrimoniale. Alla rottura (come del resto dimostra l'esperienza generale) si arriva attraverso un processo cui ambedue i coniugi hanno contribuito. Questo meccanismo non funziona solo nei matrimoni, ma praticamente in ogni forma di conflitto.

Certo, lo spettacolo di uno stato più forte che aggredisce uno più debole ci può indignare (pensiamo subito alla favola del lupo e dell'agnello). Ma allora ci dovremmo indignare anche per il leone che aggredisce la gazzella, per il ragno che divora la mosca, ma anche per noi stessi che uccidiamo animali per mangiarli

(quando non lo facciamo per divertimento), ma anche che recidiamo piante per cibarcene (sono anch'esse esseri viventi), abbattiamo alberi per farne mobili, case o barche, per non parlare di tutte le nostre attività devastanti per l'equilibrio ecologico. In realtà tutta la storia è stata storia di sopraffazione del debole da parte del più forte: ci dobbiamo schierare contro chi ha dettato queste leggi di natura, ammesso che riusciamo a individuarlo? Senza contare che spesso, sopraffacendo e inglobando il più debole, il più forte dà luogo a un'entità più grande e più forte delle due precedenti, della quale anche quella già perdente potrà giovare.

E d'altra parte, chi siamo noi per ergerci a giudici? (Papa Bergoglio fortunatamente ci ha insegnato a farci questa domanda). E poi siamo sicuri che schierandoci da una parte o dall'altra non diamo luogo a una nuova ingiustizia? Forse faremmo meglio a provare a metterci volta a volta nei panni di ciascuno dei contendenti, per vedere cosa faremmo noi nella loro situazione: molto probabilmente condivideremo le scelte di ciascuno di loro. Quindi avrebbero tutti ragione: e allora non resta che aspettare che vinca il più forte.

Per la verità, paradossalmente sarebbe ingiusto anche attribuire, in materia, gli atteggiamenti che ho considerato discutibili proprio a quegli illuministi, che con tutta probabilità sarebbero invece sostanzialmente d'accordo con le considerazioni che ho appena svolto: ad esempio Diderot riconosceva che è *legge di natura* la vittoria del più forte. A riprova del fatto che troppo spesso operiamo generalizzazioni improprie, e che nel caso specifico dovremmo tener distinti i diversi e variegati pensatori illuministi dal concetto generico di *illuminismo* che si è venuto formando in epoca successiva, e che ovviamente gli storici si affaticano a rivedere e a riformulare di continuo.

Probabilmente tra le varianti dell'illuminismo che gli storici hanno individuato, quella che sembra più riconoscibile come laboratorio da cui proviene quel patrimonio di idee che mi sono permesso di attaccare frontalmente è quella anglosassone, e in particolare scozzese dapprima (penso a Hutcheson e a Shaftesbury) e americana poi (penso a Penn e a Franklin, e quindi poi ai Padri della Costituzione americana). Si tratta di una variante fortemente intrisa di cultura protestante: quella stessa che Max Weber riconoscerà nel proto-capitalista americano “asceta mondano”, e che poi ritroveremo nelle idee umanitaristiche di Woodrow Wilson nel primo dopoguerra, e successivamente in quelle contenute nella “Carta di San Francisco” ispirata da Eleanor Roosevelt, a sua volta figlia del primo presidente americano insignito di un premio Nobel per la pace. È alquanto paradossale osservare che questo profluvio di idee umanitaristiche nel mondo anglosassone non abbia impedito, anzi abbia incoraggiato gli inglesi, per due secoli, a impadronirsi e a sfruttare brutalmente mezzo mondo, e gli americani a costruire (prima di diventare a loro volta padroni del mondo e titolari di una opinabile “eccezionalità americana”) una società basata sulla violenza omicida generalizzata: basti osservare che il suo mito fondativo è quello della conquista del West, con relativo massacro di nativi e legge della giungla tra bianchi. I film di John Wayne e compagni non li ha girati Sergio Leone, ma sono epopee autoctone. E del resto un insospettabile grande giurista americano, Roscoe Pound (1906), proclamava che per capire il *common law* americano occorre rifarsi alla mentalità del pioniere: cioè di colui che non rinuncierebbe mai a girare armato, e che oggi sostiene massicciamente il motto “*Make America Great Again*”.

Insomma, alla luce di tutto quanto siamo andati dicendo finora potremmo sostenere che progettare un

“mondo migliore” in cui le ingiustizie siano sanate, o è un sogno adolescenziale, o è un pericoloso progetto totalitario che se per caso si realizzasse, sia pure solo in parte, darebbe certamente luogo a inaudite quanto inutili sofferenze (Orwell insegna). Quindi dovremmo guardarcene.

D'altra parte, gettarsi nella mischia parteggiando per uno dei contendenti è certamente una scelta individuale legittima, purché non pretenda però di essere quella “giusta”: infatti se essa viene fatta consapevolmente, risponderà a una logica inerente al vissuto di chi la fa, e se ne assume tutta la responsabilità. Mentre si dà il caso che ai nostri giorni intellettuali più o meno salottieri, sindacalisti frustrati in cerca di rivincita, professoresse in pensione nostalgiche di quando era un *must* “andare alla manifestazione”, ovviamente col vestito adatto (chi non ricorda l'immagine della ragazza issata in alto durante un corteo sugli Champs Elysées nel 1968, assunta a simbolo della rivolta studentesca?), ma soprattutto studenti liceali e universitari completamente digiuni di informazione sulla realtà del conflitto israelo-palestinese (storia antica e recente, sfondo religioso, interessi internazionali in gioco, tecniche di conduzione del conflitto, verosimili sbocchi politici), si siano accanitamente schierati da una parte ritenendola quella “giusta senza *se* e senza *ma*”. Che lo facciano dei ragazzi desiderosi di uscire dalla *routine* quotidiana, lusingati dal sentirsi protagonisti, suggestionati da una “informazione” scandalosamente faziosa: questo dovrebbe costituire un fenomeno da studiare con attenzione. Ma che alcuni intellettuali di grande successo (per es. Baricco) li insigniscano del ruolo di protagonisti di una nuova rivoluzionaria lettura del mondo, che cancellerebbe e ridicolizzerebbe la storia annegando il presente (e il futuro) nella melma digitale, ma soprattutto nella melma inter-

nazionalistica e pseudo-umanitaria che disarmare il nostro mondo e lo regala gratuitamente a chi lo vuole distruggere: questo suscita solo sconforto e cupi presagi sul destino della nostra civiltà. Presagi peraltro rafforzati dalla presenza ben tollerata, in ogni manifestazione, di professionisti dello scontro violento, “antagonisti” della società comunque organizzata, marginali senza riscatto, simboli viventi dell’autodistruzione umana.

Che dire invece della scelta di disinteressarsi di tutto, lavandosene le mani per godersi la vita quanto meglio si può? Kierkegaard la chiamerebbe una *vita estetica* e non la apprezzerrebbe molto. Quanto a noi che ci atteniamo al principio di non giudicare, potremmo dire che una *vita estetica* può risultare piacevole momento per momento, ma rischia di lasciare l’interessato senza risposta se a un certo punto gli venisse in mente di chiedersi *quale senso* abbia avuto e abbia la sua vita. Quindi solo se l’interessato considera privo d’importanza il problema del *senso della propria vita*, solo allora si sentirà soddisfatto con questo genere di *vita estetica*. Sta a lui decidere.

In conclusione, se escludiamo la scelta ideologica totalitaria di fondare un “mondo migliore”, quella irragionevole di schierarsi “a prescindere”, ma anche quella pilatesca di lavarsene le mani, esiste per caso una via d’uscita praticabile per chi condivida un atteggiamento saggiamente empirico e critico?

A mio parere questa via d’uscita esiste, ma non è il talismano della felicità. Anzi, con l’occasione dovremmo cercare di limitare, per quanto possibile, il peso dell’ingombrante egemonia culturale anglosassone (americana) per lo meno evitando di importare anche l’abuso della parola “felicità”. I Padri costituenti americani la hanno messa al centro del Preambolo alla loro Costituzione, dandole così la connotazione di un *bene*

pubblico nonché di qualcosa che, una volta ottenuto, si possa conservare. La filiazione di questo concetto dal melenso illuminismo di Hutcheson e Shaftesbury (cui ho accennato pocanzi) è evidente. Ma noi europei continentali per fortuna dalla Scozia abbiamo prelevato piuttosto David Hume e Adam Smith (quello della *Ricchezza delle nazioni*, molto meno per fortuna quello della *Teoria dei sentimenti morali*); e soprattutto fra gli inglesi facciamo riferimento al grande Hobbes che, insieme al nostro Machiavelli, costituiscono i pilastri di ogni filosofia politica che si rispetti.

Comunque, perché questa potenziale via d'uscita (la quarta) non sia il talismano della felicità lo vedremo subito qui di seguito, a conclusione di tutto il nostro discorso.

“Il privato è politico”:
successi e insuccessi

“Il privato è politico”: successi e insuccessi

La ricerca di questa ultima via d'uscita presuppone, oltre che saggezza, la pazienza di chi sa guardare lontano (non si aspetta risultati a breve) e soprattutto è consapevole di quanto i nostri sforzi si incontrino e spesso si scontrino con una logica complessiva, una logica del Tutto, che ci trascende: c'è chi la chiama Dio, chi Fato, chi Mana, chi Tao, chi “necessità naturale” (leggi della biologia, della fisica e dell'astrofisica), chi in altro modo. Ma non ne possiamo prescindere. La mia mamma (non secolarizzata) soleva dire “l'uomo propone, Dio dispone” ma già gli antichi Greci sapevano bene che ogni sforzo umano rischia il naufragio nell'impatto con la volontà degli dei o del Fato.

Consapevole di tutto ciò, comunque propongo di tornare ancora una volta alla nostra (per molti di noi decisiva) esperienza giovanile del “movimento di liberazione” (o di “contestazione” come più spesso è stato denominato), e in particolare di tornare a uno dei suoi slogan più popolari, che suonava: “il privato è politico”.

All'epoca questo slogan significava che la vita privata di ciascuno di noi è condizionata in misura decisiva dalla “politica”, intesa come insieme di meccanismi economici, sociali, culturali e propriamente politici, cioè quelli che governano la vita collettiva. Quindi, se vogliamo migliorare la qualità della nostra vita privata, dobbiamo incidere più o meno profondamente su quei meccanismi: in altri termini, dobbiamo trasformare la società, sia nei suoi aspetti *strutturali* che *sovrastrutturali* (secondo la terminologia di derivazione marxiana, allora in voga).

Quindi, inteso in quel senso questo slogan costituiva, in pratica, un invito a “fare la rivoluzione”: cambiare la *struttura* della società (cioè i *rapporti di produzione*), perché da questo sarebbero derivate decisive trasformazioni della *sovrastruttura* (i meccanismi culturali, tra cui i rapporti interpersonali, compresi quelli intimi: familiari e sessuali). Sappiamo tutti quale effetto abbia avuto quest’invito: la rivoluzione politica non c’è stata, ma i conati di lotta armata per il comunismo e quelli di ispirazione neofascista altrettanto armati hanno prodotto molti lutti e moltissimi danni morali alla società italiana. La quale negli anni successivi ha reagito voltandosi dall’altra parte, verso un consumismo irresponsabile accompagnato da politiche pubbliche lassiste *bipartisan*, che hanno provocato una drammatica lievitazione del debito pubblico: il tutto legittimato moralmente e politicamente dalla mistificante ideologia della “Repubblica dei diritti”.

Senonché quello slogan può essere letto anche lasciandolo letteralmente invariato, ma rovesciandone il *sensò*: il “privato” ha una valenza “politica”, ossia le scelte che ciascuno di noi compie nella propria vita individuale in tutti i campi (affettivo, sessuale, professionale, culturale, religioso, politico, istituzionale) cioè il proprio “stile di vita”, tutto ciò produce un effetto significativo sulla vita collettiva, anche se spesso il singolo non se ne rende adeguatamente conto.

Quale effetto? E quanto significativo? Questo purtroppo lo si potrà valutare solo approssimativamente, e comunque *a posteriori*: quindi solo osservandolo da una certa distanza storica. Ma ce ne dobbiamo accontentare. Questo è uno dei limiti che contribuiscono peraltro a rendere affascinanti le scienze storico-sociali (quelle amate da Max Weber) e la filosofia politica.

Una filosofia politica cui potremmo applicare la stessa

caratterizzazione che altrove ho utilizzato per una lettura alternativa della religione (Corsale, 2019 e 2022): con “religione *a parte hominum*” infatti avevo inteso mettere tra parentesi le teologie concepite a partire da una “rivelazione” data per scontata, per cercare invece di ricostruire e *comprendere* (in senso weberiano) il processo filogenetico attraverso cui ciascun popolo ha risposto al proprio “bisogno di Dio” costruendo una propria teologia (o più propriamente, una mitologia). Dunque, la proposta sarebbe quella di praticare anche una filosofia politica *a parte hominum*: una che prenda le mosse dai comportamenti e dagli stili di vita dei singoli. Del resto non ci aveva già insegnato Protagora che *l'uomo* (singolo) è la misura di tutte le cose, in quanto è lui che nel suo vissuto individuale si è andato costruendo l'immagine del mondo in cui vive? E quindi il *politico* non può consistere nell'attuare la giustizia, visto che questa non può essere che irrimediabilmente soggettiva; invece può consistere soltanto nello *sforzo di mediare con l'Altro*, alla perenne ricerca di soluzioni pragmaticamente accettabili a livello super-individuale e poi collettivo. Cioè: perseguire quella che il grande e non abbastanza riconosciuto Protagora chiamava “virtù politica” (*areté politiké*).

E pertanto potremmo applicare alla nostra filosofia politica anche la definizione che nelle scienze sociali viene data agli orientamenti che cercano di leggere strutture e istituzioni sociali a partire dai comportamenti dei singoli: ossia quella di *individualismo metodologico*, cui peraltro mi sono ispirato lungo tutta la mia esperienza professionale di sociologo (Corsale, 2010).

A questo punto si dirà: partire dall'individuo non rischia di condurci sul terreno dell'utopia politica? Se ci affidiamo alle micro-negoziazioni, quanto ci vorrà perché prenda forma un modello complessivo di società? E

nel frattempo quante cose potranno essere accadute, tali da frustrare l'aspettativa di questo modello?

Ebbene, un esempio concreto di *politico* attuato giorno per giorno attraverso micro-decisioni individuali che, dando luogo a uno *stile di vita*, puntano a un disegno politico complessivo, ce lo abbiamo davanti tutti i giorni nelle periferie islamizzate delle nostre metropoli occidentali. E purtroppo non si tratta di un disegno puramente utopistico.

Anche noi peraltro, all'epoca delle lotte di liberazione, qualche tentativo di micro-politica alternativa lo abbiamo fatto: penso ad esempio al movimento per le "comuni", alla valorizzazione della *convivialità* e dei meccanismi di *reciprocità* (Corsale, 2021). Ma si sono dissolti come neve al sole.

Come mai la micro-politica degli islamici funziona, mentre la nostra no? La risposta sta, ancora una volta, nella *teologia politica*.

Per chiarezza, ricordiamo che per "teologia" intendiamo una dottrina, più o meno ben articolata, concernente i *valori ultimi*, quelli da accogliere *di per sé*: quelli cui pensava Weber quando parlava di "razionalità rispetto al valore", e quindi al di là di ogni ragionamento strumentale. Mentre dovrebbe risultare chiaro, a questo punto, che per teologia "politica" intendiamo quella che produce un effetto fortemente unificante, coesivo, nel contesto sociale che la accoglie. Le religioni (*religio*, dal verbo *religo*), se ben radicate in una popolazione, hanno sempre svolto esattamente questa funzione; ma anche dottrine non religiose, purché ruotanti attorno a valori ultimi da perseguire indefettibilmente (per esempio: la *patria*, la *nazione*, la *stirpe*, il *socialismo*) hanno svolto funzioni analoghe.

Le ideologie politiche non hanno la stessa valenza nella misura in cui si collocano in una prospettiva uni-

versalistica, come nel caso del *socialismo* o del *comunismo*, della *pace universale*, dello *sviluppo sostenibile* e via dicendo. Non a caso Stalin negli anni '30 per resistere all'isolamento internazionale, contraddicendo la classica impostazione bolscevico-leninista, ha dovuto far ricorso alla (discutibile ma realistica) teoria del "socialismo in un paese solo": paese eletto pertanto a "patria del socialismo"; e poi per vincere la guerra contro Hitler ha avuto bisogno di evocare il mito della "grande guerra patriottica" in difesa della "Santa Russia". E anche Tito, Mao e Fidel Castro, per imporre il regime comunista attraverso una rivoluzione vittoriosa, hanno calcato molto sul patriottismo (rispettivamente contro tedeschi e italiani, contro i giapponesi, e contro i *gringos*, come tutti i latino-americani denominano spregiativamente gli statunitensi).

Altrettanto non a caso però tutti questi regimi, pur se nati da rivoluzioni animate da istanze liberatorie, si sono successivamente trasformati in regimi oppressivi. Le istanze liberatorie infatti non unificano, anzi piuttosto indeboliscono, e quindi provocano in chi ha responsabilità di governo reazioni illiberali, indipendentemente dalla eventuale buona volontà dei singoli. Per esempio nel 1956 in Polonia (dove si erano verificati moti popolari analoghi a quelli della vicina Ungheria) Gomulka fu portato al potere a furor di popolo, ma ben presto ricorse anch'egli alla repressione, mentre in Ungheria la linea "liberatoria" del governo Nagy veniva travolta dall'invasione russa.

Come ho più volte ricordato, in occidente e in particolare in Italia tra gli anni '60 e i '70 del secolo scorso abbiamo vissuto una fase storica di intenso movimento "liberatorio", portatore di istanze che si autoproclamavano "rivoluzionarie". A partire dall'età moderna peraltro, le rivoluzioni sono tutte nate da istanze liberatorie

(pensiamo al famoso quadro di Delacroix “La libertà guida il popolo”: dipinto mentre a Parigi le barricate facevano cadere la monarchia legittimista nel 1830). Senonché a metà del XVII secolo in Inghilterra la rivoluzione contro l’assolutismo degli Stuart inaugurava il “lungo Parlamento” ma ben presto si trasformò nella dittatura di Cromwell; la Rivoluzione francese, che ha abbattuto l’*Ancien Régime* e affermato i “diritti dell’uomo e del cittadino”, si è trasformata nella dittatura del Terrore e successivamente si è “evoluta” nell’Impero napoleonico; alle rivoluzioni del ‘900 ho già accennato. Ebbene, le nostre istanze rivoluzionarie di cinquant’anni fa che fine hanno fatto?

Parlando di quell’esperienza, più volte ho usato l’espressione “movimento di liberazione”: liberazione da cosa? Nella memoria collettiva di quegli anni si è depositata l’immagine di un grande movimento, di dimensioni internazionali, che aspirava ad avere uno sbocco rivoluzionario, con “operai e studenti uniti nella lotta” per instaurare il “socialismo”. Sicuramente questa era l’idea di una piccola minoranza costituita dai leader di alcune organizzazioni della sinistra extra-parlamentare, molti dei quali erano (come me) reduci dalla frustrante esperienza cospiratoria degli anni ’50 ma (diversamente da me) continuavano a coltivare una fede inconcussa nel potenziale rivoluzionario delle masse operaie. E grazie alle loro doti carismatiche e al prestigio intellettuale di alcuni di loro (per es. Toni Negri), riuscirono non solo a raccogliere attorno a sé una parte (minoritaria) dei militanti più giovani, ma soprattutto a produrre un’immagine pubblica del movimento tarata sul loro modello. E proprio da questa minoranza uscirono poi coloro che pensarono di tradurre in atto quelle ubbie rivoluzionarie, dando vita alla lotta armata. Il Partito comunista, da parte sua, non ha mai appoggiato né ammiccato a que-

ste frange: né prima, né tanto meno dopo l'esplosione della lotta armata.

Ma tutto questo è potuto accadere perché da molto prima del fatidico '68 si era venuto formando in gran parte dell'occidente un movimento ben più vasto e di altra natura, all'interno del quale quelle minoranze hanno potuto poi "nuotare come pesci nel mare" (per parafrasare il presidente Mao). Ricordiamo infatti che negli anni '50, proprio in corrispondenza del grande sviluppo industriale che si stava verificando in diversi paesi, e segnatamente in Italia e Germania, la classe operaia aveva vissuto una fase di ripiegamento politico-sindacale impressionante, e solo all'inizio dei '60 si era avuta la prima ripresa delle lotte. Ma nel frattempo in America con la *beat generation*, in Francia con le *caves* esistenzialiste, in Inghilterra con la nuova cultura di Portobello, in altri paesi europei col movimento dei *blousons noirs*, si annunciava una vera e propria rivoluzione nel costume. In Italia, a cavallo dell'inizio dei '60, la coincidenza cronologica fra l'introduzione del pre-salario agli studenti universitari e l'uscita sul mercato della nuova Fiat 500 (che costava quanto il primo anno di pre-salario) ha favorito la motorizzazione di massa degli studenti, con conseguente libertà illimitata di movimento (di viaggiare) ma anche di amoreggiamento: noi della generazione immediatamente precedente, le ragazze le potevamo solo portare in tram, o al massimo sulla Vespa...

Dobbiamo ricordare che trent'anni prima, nel 1929, Freud aveva pubblicato un libro che in un certo senso riassumeva la sua filosofia sociale: "*Il disagio della civiltà*" (Freud, 1929). Per lui la *civiltà*, ossia la fuoruscita dalla boscaglia, implicherebbe necessariamente una forte repressione delle pulsioni istintuali, e quindi un *disagio*. Dobbiamo riconoscere che l'esperienza storica

confermerebbe pienamente questa tesi freudiana, o quanto meno, non volendo istituire un rapporto di causa/effetto, che lo sviluppo di tutte le civiltà è avvenuto sistematicamente in parallelo con quello di forme di repressione istintuale.

Nelle pagine che precedono (cfr. “Teologia politica e movimenti di lotta” a pagina 87 e “Il diritto e i suoi usi “alternativi”” a pagina 99) ho accennato ripetutamente, però, al discorso condotto negli anni '50 da Marcuse a proposito della repressione (Marcuse, 1955): è vero che una certa quantità di repressione è necessaria perché qualunque civiltà possa sussistere, ma è anche vero che al di là di questa *necessaria* esiste una repressione *addizionale* dalla quale ci si potrebbe (e magari ci si dovrebbe) liberare.

“Liberare”: ecco il verbo decisivo per comprendere ciò che è accaduto in occidente nel trentennio 1950-1980. E questo spiega perché io vada parlando di *movimento di liberazione*: liberazione dal disagio della civiltà!

Carlo Marx notoriamente aveva parlato di liberazione dall'*alienazione* (la specifica forma di *disagio* da lui teorizzata) condizionata dalla rivoluzione proletaria. E tutti sanno che questa visione escatologica, dopo aver mobilitato il mondo, alla fine si è dissolta. Ma se come ideologo ha fallito, come scienziato e filosofo sociale Marx aveva capito che lo “sviluppo delle forze produttive”, ossia l'applicazione delle sempre nuove tecnologie al mondo della produzione, avrebbe dato luogo a trasformazioni e attivato soggetti sociali oggettivamente “rivoluzionari”.

E questo è ciò che effettivamente è avvenuto. Lo “sviluppo delle forze produttive”, anziché portare al punto di rottura il conflitto tra borghesia e proletariato industriale, ha portato un enorme sviluppo del settore terziario (tanto da condurre al superamento della società

industriale in “società dei servizi”), e al contempo ha reso necessaria una scolarizzazione di massa. Questi due fenomeni, divenuti clamorosi dopo la seconda guerra mondiale, hanno fatto salire alla ribalta due soggetti sociali capaci di destrutturare radicalmente, non solo e non tanto le macro-strutture della nostra società, quanto soprattutto le sue micro-strutture: le *donne* e i *giovani*, che durante la mia età scolare erano (eravamo) ancora inquadrati nelle rispettive caselle subalterne provenienti dalla tradizione, a partire dagli anni '60 andranno assumendo invece una loro travolgente soggettività sociale, destinata a sconvolgere progressivamente i fondamenti di quella *divisione del lavoro sociale* (Durkheim, 1893) che si era tramandata a partire dal neolitico. I nuovi, problematici rapporti tra i sessi e le generazioni metteranno in grave crisi la famiglia e le altre agenzie di socializzazione, poi il mondo del lavoro e delle professioni, e infine il sistema politico.

Insomma, la rivoluzione proletaria non c'è stata ma, senza che noi intellettuali al momento le dessimo il giusto peso, ce n'è stata una molto più radicale, che peraltro è tutt'ora in corso e non sappiamo dove condurrà, anche perché si svolge spontaneamente, senza leadership, ed è accompagnata da un'elaborazione intellettuale (da parte delle donne) che continua a proporsi in un atteggiamento rivendicativo: cioè il contrario di quello che sarebbe proprio di chi si sforza di *governare* un processo storico.

In questo stato di cose (assai poco statico, per la verità) l'unica certezza che abbiamo è che abbiamo concorso un po' tutti ad alleggerire drasticamente il *disagio della civiltà*, ad allentare la repressione delle pulsioni istintuali. Ma ci sentiamo quindi più liberi e felici? In questa sede non intendo pormi questa domanda, che mi porterebbe a dialogare stretto col mio prediletto La

Rochefoucauld. Ma invece mi sembra inaggirabile ricavare da questo discorso gli elementi necessari per spiegare come mai i nostri tentativi di innovazione micropolitica siano stati così fragili, contrariamente a quelli degli islamisti.

La nostra rivoluzione è stata *liberatoria*, cioè ha avuto per bersaglio la *repressione*: quella *addizionale*, certo, che però si fondava su valori unificanti, coesivi, e proprio per questo castranti rispetto alle nostre pulsioni libertarie, individualistiche. Abbiamo scelto (tutti insieme, me compreso) di non farci più castrare, ma non abbiamo tenuto abbastanza conto del fatto che avremmo perso *coesione sociale*, cioè il presupposto imprescindibile di qualunque *politica*, sia macro che micro.

Ormai indietro non possiamo tornare, e del resto non c'è nessuno che avrebbe voglia di farlo. Ma certamente continuare a litigare fra “sovranisti” e pseudo-progressisti nei confronti del resto del mondo significa comportarsi come i galli di Renzo di manzoniana memoria.

In Italia già ci siamo comportati così nel Rinascimento, e lo abbiamo pagato con tre secoli di subalternità politica, economica e culturale, le cui conseguenze faticiamo ancora oggi a smaltire. L'Europa attuale somiglia molto all'Italia di cinque secoli fa: centralità geografica, perforabilità dei confini, ridotta propensione a difendersi militarmente, fragilità estrema delle difese culturali (cioè dei valori coesivi), a fronte di un'appetibilità fortissima non tanto da parte di grandi potenze extra-europee (a causa della complessità degli equilibri geopolitici mondiali), quanto da parte delle grandi masse di diseredati di tutto il mondo.

Quello che concretamente stiamo facendo è praticare un'accoglienza ispirata (almeno in via di principio) a valori universalistici, nei confronti però di persone portatrici di valori esattamente opposti ai nostri, e decisis-

sime a conservarli in vista di una futura verosimile possibilità di imporli come dominanti. Al buon senso questa sembrerebbe essere una strategia suicida, ma paradossalmente i più fieri assertori del *multiculturalismo* (rispetto integrale delle culture originarie dei migranti, e concessione di tutti gli spazi necessari per il loro esercizio) sono anche i più ferrei sostenitori dei valori universalistici.

Non è la prima volta che una contraddizione del genere si presenta nella storia, anche se questa volta lo fa in termini più drammatici che mai, perché è destinata a operare sul lungo periodo.

Negli anni '60 un'analogha contraddizione si presentò in questi termini: può un regime liberale, che per principio tutela la libertà di pensiero e di organizzazione politica, applicare tale principio anche a organizzazioni che più o meno esplicitamente si propongono di abbattere il regime liberale, o che comunque rifiutano tale metodo? Gilles Martinet, autorevole dirigente socialista francese, sostenne su tale questione una linea di mediazione (Martinet, 1968): una linea certamente insoddisfacente ma, anche a mio parere, l'unica di fatto praticabile.

Anche noi infatti oggi viviamo una contraddizione drammatica tra un'accoglienza fondata su principi universalistici e l'esigenza di tutelare, prima ancora che una nostra identità culturale, i nostri minimi spazi di vita dal pericolo di sottomissione. I nostri bempensanti, animati da spirito umanitario e dotati di mentalità cosmopolita, si esaltano alla vista di feste e mercati multietnici nel cuore delle nostre città (piazza Vittorio, S. Salvario ecc.), ricchi di colori e di suoni suggestivi. Ma non so se, uscendo dall'imperversante mentalità da turista forsenato, sarebbero disposti a sottostare a regole di vita imposte da quei simpatici ospiti, fino a consentir loro di ammazzare le proprie figlie per impedir loro di occiden-

talizzarsi. E magari, in prospettiva, ad accettare il controllo da parte di una “polizia morale” di stampo komeinista. Giacché la logica del multiculturalismo dovrebbe consentire pure questo.

Nel secolo scorso l'occidente ha letteralmente sommerso il resto del mondo con i suoi modelli culturali. E quindi in qualunque angolo sperduto del globo abbiamo aeroporti che funzionano tutti esattamente nello stesso modo (sul modello occidentale) e in cui si parla un'unica lingua (occidentale). Abbiamo hotel, ristoranti, automobili, CocaCola e “*big-mac*”, ma anche carri armati e droni: tutti di stile occidentale. Dappertutto si fanno sfilate di moda, e i notabili per lo più vestono con giacca e cravatta. In superficie il mondo è omologato all'occidente. Ma nel profondo?

Quando infatti abbiamo cercato di esportare i nostri modelli di *stato* e di *democrazia rappresentativa* (quella vigente nelle principali potenze coloniali dall'800 in poi) e il concetto di “diritti umani”, i risultati sono stati molto differenti da quelli sopra accennati: come mai?

In realtà le tecnologie e i prodotti di consumo, ma anche il sapere scientifico che sta dietro tutto ciò, riguardano gli aspetti esteriori del mondo della vita: gli oggetti si toccano e si consumano, le tecnologie si utilizzano producendo risultati tangibili, mentre il sapere scientifico illumina il funzionamento di una “natura” fisicamente osservabile e riproducibile. Cioè almeno in prima battuta tutto ciò sembra agevolare e migliorare la vita quotidiana senza toccare i livelli più profondi del mondo valoriale degli umani coinvolti; anche se poi alla lunga finiranno per influenzare abitudini e sensibilità: ce ne siamo accorti noi occidentali, che abbiamo preceduto il resto del mondo su questa strada, peraltro molto scivolosa. Ma invece le *élites* dominanti nel resto del mondo ne sono tuttora affascinate senza porsi problemi.

È significativo però che nelle aree del mondo in cui alla colonizzazione preesisteva una cultura raffinata e una corrispondente religione ben radicata, la penetrazione del cristianesimo sia stata invece trascurabile: i cristiani vi sono oggi minoranze ininfluenti. Diversamente è andata presso i popoli già portatori di culture primitive o arcaiche: molti di questi hanno adottato il cristianesimo, leggendolo però alla luce delle sopravvivenze delle loro culture tribali, e dando luogo quindi a forme di religione popolare politeistico-idolatrice. D'altra parte però, a ben guardare, anche nell'occidente cristianizzato da migliaia di anni il politeismo idolatrico è di fatto il culto dominante: statue di santi e reliquie portati in processione, culto speciale per i taumaturghi, novene per ottenere benefici, ricorrenze religiose collegate con fenomeni stagionali, apparizioni e medaglie miracolose sono testimonianze di una forma di fede che, a dispetto dei tanti cambiamenti di nomi avvenuti nella storia, è praticamente sempre la stessa, dal neolitico in qua: il politeismo idolatrico vivificato e giustificato grazie a qualche tipo di mitologia, più o meno raffinata.

Il problema di cui intendo occuparmi in questo contesto, però, consiste nel fatto che i popoli sono tenacemente legati ciascuno alla propria mitologia, e nel mondo extra-europeo questa è per lo più incompatibile (forse si potrebbe fare un'eccezione per il Giappone, e magari per la Corea) con i valori e i modelli universalistici alla base delle istituzioni politiche occidentali. Questo vale in particolare per il mondo islamico, quello induista e quello cinese: cioè per quella parte del genere umano che, oltre a essere numericamente preponderante, è animata da forte spirito revanscista nei confronti di un occidente che, fino a pochi decenni orsono, la aveva egemonizzata. E naturalmente questo fornisce a quei popoli una carica coesiva fortissima.

Il nostro occidente, e in particolare l'Europa occidentale, è invece radicalmente secolarizzato, si compiace di ogni forma di demistificazione, demitizzazione, destrutturazione, deistituzionalizzazione: e noi intellettuali (nel mio piccolo, me compreso) ne siamo i corifei. Siamo sovraccarichi di spirito umanitario, ma (contrariamente a Teresa di Calcutta) vorremmo che dei fragili, dei deboli, dei "diversamente abili" fossero le "istituzioni" a farsi carico, non noi personalmente. Per privilegiare l'inclusione deprimiamo l'eccellenza, favorendone magari la fuga all'estero. Flirtiamo col "governo debole", col "pensiero debole", con le mode minimaliste. Considerandolo sacrosanto esercizio della satira, riusciamo a ridicolizzare i nostri eventuali conati di micropolitica innovativa (quelli di cui abbiamo parlato poc'anzi). Dove pretenderemmo di andare, magari sventolando la bandiera a dodici stelle della sedicente Unione Europea?

A mio modesto modo di vedere, se abbandonassimo il nostro pseudo-illuminismo umanitario e ci rifacessimo ai nostri grandi maestri di filosofia politica, Machiavelli e Hobbes, e quindi a un po' di sano cinismo costruttivo (invece del cinismo distruttivo che coltiviamo nel nostro privato), noi europei potremmo mettere a frutto le nostre eccellenze (patrimonio culturale tramandato, produzione raffinata di sapere, di cultura e di beni di consumo, sagacia manovriera) per cercare di far da ponte tra le due grandi potenze di cultura *lato sensu* occidentale (gli USA e la Russia); e quindi, anziché continuare a giocare pseudo-machiavellicamente mettendole l'una contro l'altra e inimicandosi ambedue, contribuire a dar vita a un unico grande blocco di paesi con cultura di matrice cristiana (Europa, Russia e paesi anglosassoni) in grado di far fronte più efficacemente al revanscismo del resto del mondo. E questo lo potremmo

fare fin d'ora, senza attendere quell' unione politica dell'Europa che sembra sempre più un miraggio.

Certo, la definizione kantiana dell'illuminismo è affascinante per tutti noi, e potremmo considerarla un modello definitivo universale. Ci piace pensare che l'illuminismo sia "l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso", laddove per *minorità* si dovrebbe intendere "l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro".

Senonché Kant, facendo queste incontrovertibili affermazioni, ovviamente si riferiva all'*uomo* nello stesso senso in cui ci si riferiva Aristotele nella sua *Metafisica*: l'*uomo* come personaggio centrale di una ideale antropologia filosofica. Non si riferiva alla moltitudine degli esseri umani brulicanti sulla superficie del globo terraqueo. Perché altrimenti si sarebbe dovuto chiedere cosa vuol dire, di fatto, valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro, giacché sarebbe molto difficile per ciascuno di noi stabilire dove finisce l'influenza altrui e dove comincia il nostro pensiero autoctono. Ma soprattutto perché dovremmo chiederci quanti di noi sarebbero disposti ad affrontare il rapporto con l'Altro sostenendo in ogni circostanza il proprio personale punto di vista: la tentazione del conformismo è fortissima per tutti, e d'altronde è una fortuna che la maggioranza vi si arrenda, perché altrimenti la vita collettiva sarebbe molto più conflittuale di quanto non sia oggi.

E per di più, siamo sicuri che sarebbe desiderabile una società in cui ognuno decida di testa sua? Anche le galline sull'aia si muovono decidendo ognuna di testa propria. È bene che decida di testa sua solo chi è in grado di farlo, e soprattutto chi è in grado di argomentare in maniera convincente la propria scelta.

Questo è il modello che aveva in mente Hannah

Arendt quando esaltava l'agire politico nella *polis* (Arendt, 1958): modello che non cessa di coinvolgermi. Ma a ben guardare è un modello elitario, realizzabile in una società aristocratica, in una “repubblica degli *ottimati*”: un modello molto diverso quindi da quello della democrazia di massa, in cui le *élites* vincenti (tutt'altro che *ottimati*), di destra o di sinistra, ottengono il potere e vi si mantengono vendendo beni pubblici pagati dalla collettività in cambio di consenso (voto di scambio come sistema). Quali *chances* abbiamo di poter vedere in qualche modo effettivamente realizzata questa “repubblica degli *ottimati*”?

La nuova *trahison des*
clercs e il suo riscatto

La nuova *trahison des clercs* e il suo riscatto

Eppure, a ben guardare, in teoria *chances* serie ce ne sarebbero. E a mio modesto avviso dipenderebbero da un meccanismo che per primi avevano perfettamente compreso e utilizzato i gesuiti nel XVII secolo, seguiti in questo dai loro nemici giansenisti, e successivamente dagli avversari di entrambi, gli illuministi. Meccanismo screditato dal grande mistificatore Rousseau e dai suoi seguaci giacobini (che peraltro di fatto se ne servivano a mani basse), e recuperato da Gramsci per essere poi reinterpretato machiavellicamente (cioè, positivamente) da Togliatti, e invece roussovianamente (cioè catastroficamente) dai noi “intellettuali di sinistra” del '68. Laddove con “positivo” e negativo” non si intende dare un giudizio *moralistico* del tipo di “buono” e “cattivo”, bensì un giudizio *storico*: la scelta ha potuto produrre i risultati attesi da chi l'aveva adottata, oppure no?

In cosa dunque consisteva questo meccanismo? Nell'assumere, da parte di una minoranza intellettuale ben preparata e (soprattutto) consapevole, un ruolo formativo e di guida nei confronti di coloro che, volta a volta, gestiscono (o vorremmo che gestissero) il potere effettivo nella società: monarchi assoluti, aristocrazie, *élites* imprenditoriali e manageriali, organizzazioni politiche e sindacali, gruppi di interesse legali e talvolta anche un po' meno legali, e così via.

La *ratio* che sta dietro questo meccanismo è evidente, ma le domande cruciali che ne scaturiscono sono innanzitutto due. La prima è: perché non dedicarsi anche a formare e guidare le classi subalterne e sottoprivilegiate, per aiutarle a uscire dalla loro condizione?

La seconda è: perché formare e guidare altri, anziché cercare di guidare la società in prima persona? Rispondere a queste due decisive domande esige un discorso ben articolato.

Innanzitutto, occorre esplicitare il presupposto che sta alla base di tutto: contrariamente a quanto sembrava auspicare Kant nel suo discorso sull'illuminismo, è vero che gli umani *tutti* (tranne quelli che ritengono insuperabili le loro eventuali fragilità) *desiderano* essere liberi e indipendenti. Ma in realtà intendono questo come non avere ostacoli nel perseguire i loro scopi personali, e non certamente come essere disponibili ad assumere in prima persona la responsabilità di partecipare alla gestione dei problemi della collettività. Quanto a quest'ultima, preferiscono in genere delegarla ad altri per essere lasciati liberi di perseguire i loro scopi privati: in questo del resto, secondo Benjamin Constant, consisterebbe la *libertà dei moderni*, giacché si presuppone che il cittadino moderno tipico sia l'*imprenditore*, e che in pratica nelle nostre società libere ciascuno si possa considerare imprenditore di se stesso.

La conseguenza immediata di questa realtà di fatto difficilmente controvertibile è che quando il nostro Giorgio Gaber cantava che "libertà è partecipazione" proponeva un modello sostanzialmente utopico: un modello che, contrariamente a quanto pensava Constant, neanche gli antichi cercavano realmente di applicare. O che forse valeva solo per le *poleis* greco-doriche aristocratiche idealizzate da Hannah Arendt: dove peraltro a partecipare erano solo i maschi, proprietari e guerrieri, che davano vita a regimi rigorosamente oligarchici.

Dopo la Rivoluzione francese, e ancor più dopo il 1848, tutte le organizzazioni politiche aspiranti al predominio in un determinato paese si sono presentate come portatrici degli interessi di un vasto settore o addirittura

dell'intera società di quel paese. Ma di fatto hanno operato attuando decisioni adottate da un ristretto gruppo di persone, sia nei confronti dell'intera società che dell'organizzazione stessa. Uno dei primi classici della sociologia è costituito dalla ricerca di Roberto Michels sull'organizzazione del partito socialdemocratico tedesco (Michels, 1911), da cui emerge che persino il primo grande partito di massa della storia, il modello cui si rifaranno tutti gli altri partiti di massa, non soltanto socialisti, di fatto era governato da una *élite*.

Di questo fenomeno sono talmente ben consapevoli tutti, che quando gli aggregati umani di qualunque tipo si danno regole di funzionamento, per prima cosa definiscono i relativi ruoli di comando. Ed è una fortuna, perché se per ipotesi si realizzasse effettivamente a livello generale il modello dell'illuminismo kantiano, e quindi ognuno effettivamente ragionasse con la sua testa, ogni aggregato diventerebbe ingovernabile a causa dell'estrema difficoltà di portare gli innumerevoli punti di vista differenti a raggrupparsi in alternative tra le quali si possa scegliere votando, e in seguito peraltro ottenere interpretazioni univoche delle decisioni prese.

Di fatto invece in tutti gli aggregati che si sono venuti formando via via nella storia, gli umani hanno finito per condividere un modello culturale, direi un archetipo, per cui è opportuno che il comando sia affidato a qualcuno, una ristretta minoranza che si presume dotata di autorevolezza, competenza, lungimiranza, informazione tali da permettergli di guidare gli altri. La storia si è poi incaricata di escogitare una grande varietà di percorsi più o meno ritualizzati attraverso i quali selezionare queste *élites*: dai riti sacrificali di cui ha parlato René Girard (1972) fino alle nostre "libere elezioni".

Naturalmente però tutte le *élites* al potere sono consapevoli (altrimenti, guai a loro!) del fatto di sedere su

carboni ardenti, per via della concorrenza di altre *élites* aspiranti a sostituirle: Pareto parlando della “circolazione delle *élites*”, e Schumpeter della democrazia come conflitto tra *élites*, lo hanno messo bene in evidenza. Ma ciascuna di queste, sia che si trovi al potere, sia che vi aspiri, ha bisogno di ottenere il consenso della massa subalterna. Come?

Gli idealizzatori della democrazia rappresentativa parlano di programmi che ciascun concorrente promette di realizzare. La moderna scienza politica, da Dahl in giù, è sostanzialmente concorde nel ritenere i programmi elettorali tutt'altro che vincolanti; ma soprattutto va tenuto presente che gli elettori nella loro schiacciante maggioranza non li conoscono nemmeno, o comunque non ne tengono conto. Quello che davvero conta, per gli uni e per gli altri, è la quantità e qualità di *beni pubblici*, ossia di risorse di qualunque tipo (benefici economici, investimenti o finanziamenti vantaggiosi, servizi sociali o sanitari, infrastrutture, posti di lavoro, opportunità professionali o altro) promessi per ottenere consenso, e poi effettivamente elargiti per conservarlo: generalmente a beneficio di alcuni e a detrimento di altri, ma comunque tutti pagati, in ultima analisi, dalla collettività in quanto tale (comprensiva anche delle future generazioni).

Quando la democrazia rappresentativa aveva una base elettorale ristretta, nell'800, ci si lamentava del “notabilato”: nei vari collegi elettorali si candidavano personaggi dotati localmente di un certo prestigio (*notabili*), i quali venivano votati in quanto ritenuti capaci di favorire l'afflusso di benefici verso il proprio collegio. Da quando è stato introdotto il suffragio universale, di fatto e al di là dei proclami retorici, la democrazia è diventata dappertutto un sistema di *voto di scambio* e di *conflitto di interessi* generalizzato. Quando

qualcuno viene accusato di avvantaggiarsi di una di queste pratiche scorrette, costui potrebbe ritorcere l'accusa contro i propri accusatori: perché tutti, inevitabilmente (e quindi senza colpa), vi sono coinvolti: ne ha fatto amara esperienza il nostro Bettino Craxi.

Questo è il quadro di base da cui dobbiamo partire, se vogliamo guardare ai fatti piuttosto che alle teorie: un quadro che vale non solo per le nostre democrazie ma anche, *mutatis mutandis*, per regimi con Gran Vizir, prefetti del Pretorio, Grandi Inquisitori o mandarini della Città Proibita.

In ciascun tipo di regime i personaggi che fanno parte dell'oligarchia dominante devono possedere determinate competenze, differenti secondo il tipo di cultura che predomina nella società interessata. Nelle società moderne e contemporanee le competenze richieste sono via via più complesse e quindi esigono negli interessati percorsi di preparazione più raffinati.

Tra i primi a candidarsi a loro formatori ho citato poc'anzi i gesuiti. È noto che nei loro collegi sono cresciuti personaggi come Cartesio, ma anche come Mario Draghi: a dimostrazione di un prestigio persistente. Nell'Europa del '600 peraltro la Compagnia di Gesù non poteva più farsi portabandiera del curialismo: la pretesa di predominio universale *in spiritualibus*, e quindi indirettamente anche *in temporalibus* non era più praticabile per la Chiesa di Roma. Ma i gesuiti potevano candidarsi a formare i membri dell'oligarchia laica in maniera che fossero quanto più disponibili ad ascoltare i suggerimenti provenienti da Roma, specie in un'epoca in cui le tendenze alla nazionalizzazione delle chiese erano rafforzate dal principio affermato con la pace di Westfalia (1648), secondo cui *cuius regio eius ac religio*, e quindi si era consolidato il rapporto fra appartenenza politico-territoriale e confessione religiosa.

Dal canto loro gli illuministi, fino alla prima generazione di rivoluzionari francesi, non aspiravano a cambiamenti di regime politico, ma si proponevano come ceto di consiglieri del Principe: di un monarca che, grazie a loro, sarebbe stato “illuminato”. A ben guardare, una scelta del genere non discendeva tanto dalla consapevolezza di non essere in grado di “prendere il potere” in prima persona e poi di gestirlo: come del resto avrebbe confermato clamorosamente la Rivoluzione, giacché ci vuole ben altro che finezza intellettuale, per tenere in pugno il potere. Quella scelta però sembra denotare piuttosto la consapevolezza (anche se sotto-traccia) di una differenza decisiva tra il *sapere* e l'*esercizio del potere*.

Il potere politico si concretizza nel prendere decisioni e imporne l'applicazione. Si possono prendere decisioni impegnative e immediatamente rischiose, come quella di Craxi su Sigonella, o del governo Pella col mandare l'esercito ai confini della Jugoslavia. Ma se ne possono prendere anche silenziose e temporeggiatrici, come quelle di Fabio Massimo o di Aldo Moro. Ma comunque si tratta di decisioni che, una volta prese, vanno portate avanti senza discussione, ovviamente assumendosene la responsabilità: giuridica, politica e storica (cosa che, dal canto loro, tutti i politici citati hanno fatto).

Il *sapere* invece deriva da un sagace esercizio di selezione delle informazioni, della loro composizione nelle diverse guise possibili (quante più possibili) e nel confronto tra i diversi effetti di ciascuna di esse, e alla fine nel riconoscere che ciascuna di esse (da cui potrebbero derivare differenti decisioni) a ben guardare possiede una sua legittimità, ma anche un rovescio della medaglia: quindi non esiste la decisione “giusta” in assoluto, né il suo contrario, ma ognuna comporterebbe vantaggi e rischi per qualcuno. L'illustrazione non reticente di

tutto ciò compete a chi detiene il *sapere*, ma la relativa valutazione e la scelta operativa competono a chi detiene responsabilmente il *potere politico*.

Ecco perché gli intellettuali fanno bene a occuparsi di elaborazione e di formazione, lasciando ad altri le decisioni operative. Gli illuministi verosimilmente avevano intuito tutto ciò.

Qualcuno di loro riuscì, per la verità, a farsi ascoltare per qualche tempo da un monarca illuminato: per esempio Voltaire con Federico II di Prussia, o Diderot con la grande Caterina a San Pietroburgo. Ma in generale l'influenza degli illuministi non si è esercitata tanto sui potenti dell'epoca, quanto piuttosto sulla classe sociale che uscirà vincitrice dalla Rivoluzione e destinata a diventare trionfalmente egemone in tutto l'occidente grazie alla successiva rivoluzione industriale: la borghesia urbana. Ed svolsero di fatto una decisiva funzione formativa nei confronti di un ceto sociale praticamente nuovo e destinato a un grande sviluppo nei due secoli successivi: gli *intellettuali di professione*.

Nelle scienze sociali poche parole hanno avuto un così largo impiego, ma anche altrettanta indeterminazione semantica, quanto il termine "intellettuali". Perciò, volendo fare un discorso serio, mi sembra opportuno dichiarare in che senso intendo adoperarlo in questa sede.

Sappiamo che gli umani hanno in comune con tutte le altre forme di vita (compresi i vegetali) una forma di *intelligenza*. Gli scienziati naturalisti del nostro tempo si affannano a mettere in evidenza qualche manifestazione di intelligenza che non ci si aspetterebbe in questa o quella specie animale, ma in realtà dovremmo tutti aver capito che una qualche forma di intelligenza è assolutamente necessaria perché un qualunque essere vivente possa sopravvivere alla selezione darwiniana. E quindi

anche nella specie umana possiamo riferire al possesso dell'*intelligenza* tutte le novità che sono state via via escogitate, in quanto funzionali a una sempre migliore forma di *sopravvivenza*.

Gli umani sono meno dotati della maggior parte degli animali di *atout* immediatamente funzionali a quest'ultima, come forza fisica, velocità, fiuto, artigli, dentatura, difese passive ecc.; ma in compenso hanno *atout* esclusivi come il pollice opponente e, soprattutto, l'articolazione linguistica: funzionali rispettivamente all'utilizzazione di oggetti come strumenti, e all'istituzione della comunicazione linguistica. La prima di queste novità ha dato avvio all'evoluzione tecnologica (quella tanto amata da Marx e tanto poco da Heidegger); la seconda ha permesso molte cose: innanzitutto ha agevolato la diffusione e la moltiplicazione delle innovazioni tecnologiche, ma in secondo luogo ha permesso agli umani di porsi delle domande, e prima di tutte quella relativa al perché della morte, e di conseguenza al senso della vita (anche se non subito in questa forma raffinata).

Da qui ha preso le mosse una divaricazione delle attività umane. Da un lato abbiamo quelle relative alla sopravvivenza, in cui la necessità di superare difficoltà sempre nuove stimola l'intelligenza a trovare nuove soluzioni (tecnologie), a loro volta condizionate dalla scoperta di meccanismi di funzionamento del mondo da poter utilizzare a proprio vantaggio: consistenza dei materiali, direzioni del vento e delle correnti, condizioni di galleggiamento, caratteristiche dell'attrito volvente (ruota), cristallizzazione delle rocce (ascia di selce) e così via. Rientrano in questo tipo di attività anche quelle che noi consideriamo scoperte scientifiche, come ad esempio i due principi di Archimede: quello relativo alle condizioni di galleggiamento, e quello della leva.

La nascita della scienza moderna nel XVII secolo (*metodologia sperimentale* più *matematica*) è stata frutto, in pratica, dell'orgogliosa rivendicazione, da parte degli scienziati, di volersi rifare esclusivamente a questo tipo di intelligenza manipolativa, escludendo ogni altro tipo di utilizzazione del pensiero. In pratica, questo tipo di attività intellettuale, nella misura in cui si è istituzionalizzata e quindi generalizzata (a partire dall'età moderna), ha dato luogo alla formazione di una figura sociale ben individuabile, e a mio parere perfettamente sovrapponibile a quella che Gramsci ha denominato *intellettuale organico* così ce la ha descritta nei suoi *Quaderni*. Infatti ne fanno parte gli scienziati, i ricercatori, i tecnologi, i tecnici ai vari livelli delle diverse attività produttive e gli addetti alle attività manageriali funzionali a quelle produttive.

Questo discorso ci permette di liberarci dalla confusione determinatasi a partire dagli anni '60 in Italia circa l'utilizzazione del concetto di *intellettuale organico*. In quegli anni infatti abbiamo importato dalla Francia il concetto sartriano di intellettuale *engagé* (assai discutibile, per i motivi che ho discusso poc'anzi) e lo abbiamo arditamente sovrapposto a quello gramsciano, snaturando così l'uno e l'altro. In pratica, nella polemica corrente abbiamo finito per contrapporre tra loro due modelli di (pseudo)*intellettuale organico*: da un lato quello *organico* a un partito (nella fattispecie, il PCI) e quindi subalterno alle logiche di questo e del suo "gruppo dirigente", e dall'altro lato quello *organico* alla "classe operaia", il soggetto collettivo portatore per definizione delle istanze rivoluzionarie, e all'interno del quale l'intellettuale svolgerebbe un ruolo di "coscientizzazione" (ossia di promozione della *classe per sé*: cfr. Lukàcs).

Ormai tutta questa problematica appartiene a un pas-

sato definitivamente concluso: concluso per motivi che Marx (e noi con lui) interpreterebbe in chiave *materialistica*, ossia perché lo sviluppo delle forze produttive è andato in una direzione incompatibile con essa.

Mentre invece il concetto gramsciano di *intellettuale organico* così come sopra rivisitato sarebbe ancora di fortissima attualità: colui che progetta robot, o algoritmi di Intelligenza Artificiale, o viaggi interplanetari, o tecniche di hackeraggio, o manipolazioni profonde del genoma umano a fini “terapeutici”, oltre che armi sempre più efficaci e letali, costui fa inequivocabilmente parte di questa categoria. Ma essa ha in mano i destini dell'intera umanità e del globo terraqueo, in una misura mai sperimentata in passato. Non solo: ma come abbiamo visto poc'anzi, questo tipo di figura sociale è stata entusiasticamente recepita anche all'interno delle culture non occidentali, e quindi l'intellettuale organico svolge ormai un ruolo decisivo in tutto il mondo. È a costoro che vogliamo affidare il destino nostro e dei nostri discendenti? E qual è la logica che ispira i comportamenti di costoro, cioè il *senso* di tutto ciò?

Eccoci pervenuti finalmente al concetto centrale di tutta la nostra vita in quanto umani, e quindi differenti da tutto il resto del “mondo” circostante (dalle formiche alle galassie): Il concetto del *senso* di tutto ciò che c'è, e di noi stessi al suo interno. Giacché si dà il caso (e si dà effettivamente questo caso, che ci piaccia o no) che noi siamo le sole presenze nell'universo (a meno che non ci siano dei nostri simili in altri mondi sconosciuti) che siano consapevoli di dover morire: condividiamo con tutto il resto del “mondo” il destino di generazione, corruzione, morte e nuova generazione, ma siamo i soli a essere consapevoli di farne parte; e poiché possediamo il linguaggio articolato, possiamo utilizzarlo non solo per le finalità di sopravvivenza (magari un po' allargate,

come accade al nostro tempo), ma anche per porci le seguenti domande: perché tutto ciò? Perché oggi ci siamo e domani non più? Qual è il *sens*o di tutto ciò che c'è e del suo modo di esserci?

Queste domande, in forme più o meno rudimentali o raffinate, gli umani se le sono poste fin da quando vivevano nelle capanne e nelle grotte (sulle cui pareti magari raffiguravano le loro risposte a domande del genere) e non solo vi cercavano delle risposte nelle prime forme di religione, ma individuavano anche figure sociali specializzate nell'occuparsi di queste problematiche: gli sciamani dapprima, i sacerdoti successivamente, i profeti e le pizie, gli indovini e gli aruspici, quindi i poeti e i filosofi per le classi colte, mentre maghi, streghe e santoni se la facevano col popolo minuto finché, con la nascita delle grandi religioni (in quella che Jaspers ha denominato l'*età post-assiale*) le burocrazie ecclesiastiche hanno cercato di monopolizzare le risposte a quelle domande.

Coloro che in un modo o nell'altro se ne occupano rientrerebbero nella categoria che Gramsci ha chiamato *intellettuali tradizionali*, condannandoli con questa denominazione a un ruolo in esaurimento, mentre invece potrebbero meglio essere chiamati *intellettuali liberi*: liberi di ragionare esattamente nel modo teorizzato da Emanuele Kant, e quindi di chiedersi quei "perché" radicali, fondazionali di cui ho appena parlato.

Ci potremmo chiedere: ma gli sciamani, o i sacerdoti egizi e caldei o incas, erano *liberi* in questo senso? Magari non lo erano come singole persone, in quanto sottoposti a logiche di potere interno, ma come categoria potevano vantare un rapporto privilegiato con le potenze soprannaturali: quelle cioè dalle quali si riteneva potessero arrivare le risposte a quelle domande così impegnative. Ma soprattutto avevano il potere di formulare proprio quel genere di domande, e sappiamo

tutti che proprio quella di porre le domande è una risorsa decisiva ai fini del *ranking* sociale.

E perciò i detentori del potere *materiale* (economico e militare, e quindi politico) nelle diverse collettività storiche hanno avuto bisogno di allearsi con loro offrendo in cambio privilegi: sicché nei secoli questa specie di intellettuali *tradizionali* ovvero *liberi* hanno finito per identificarsi col potere politico. E quando quest'ultimo ha cercato di fare a meno di loro, è andato incontro a durissime conseguenze: ricordiamo il faraone Amenofi IV colpito dalla *damnatio memoriae*, Enrico IV di Svevia costretto ad andare a Canossa, o Filippo II di Spagna umiliato dal Grande Inquisitore, come racconta il *Don Carlos* di Verdi.

Gramsci per identificare la figura di questo tipo di intellettuale nell'antichità fa esplicito riferimento ai liberti di origine greca e orientale, a partire dalla fine della repubblica romana: osservazione felice, ma che non deve oscurare un fenomeno assai più interessante, ossia il ruolo dell'intellettualità nella Grecia classica.

In Grecia il potere politico non è mai stato accentrato, e quindi il ceto intellettuale si è sviluppato più liberamente, ma anche in modo più diversificato (e quindi sviluppando minor potere): da un lato i sacerdoti di Apollo e Dioniso, dall'altro gli scrittori. Già, perché a partire dall'VIII secolo a.C. le *chansons de gestes* che raccontavano la civiltà micenea ormai estinta vengono trascritte da quel personaggio che chiamiamo Omero, e successivamente poeti lirici e tragici nonché matematici e filosofi scriveranno le loro storie e i loro pensieri: al centro dei quali campeggiano i "perché" fondazionali cui ho sopra accennato. Anzi, sono stati proprio loro a trasmetterceli, avendoli formulati esplicitamente per primi. Ma erano tutti aristocratici, membri delle oligarchie terriere doriche.

Nel V secolo invece l'economia mercantile marinara si sviluppa intensamente nel mondo ionico: tra l'Attica, le isole dell'Egeo e le coste asiatiche prospicienti. Nuovi ceti quindi bussano alla porta del *potere* e quindi hanno bisogno di *sapere*, e intellettuali liberi provenienti soprattutto dalla periferia del mondo greco (Ionia, Magnagrecia e Sicilia) arrivano ad Atene, nuovo punto di riferimento della grecità. Sono denominati *sofisti*, i quali per vivere vendono le loro prestazioni intellettuali scandalizzando gli esponenti dei vecchi ceti dominanti come Platone. Ma in compenso portano nuove idee e punti di vista. Saranno emarginati dal mondo accademico (in senso stretto) ma in compenso, insieme ai loro successori *scettici*, lasceranno a tutte le generazioni future dell'occidente quei semi del *pensiero critico* che costituiscono tuttora la specificità e la forza dell'occidente.

Senza di loro non avremmo avuto l'illuminismo: il solo avanzamento scientifico e tecnologico infatti avviene grazie a *intellettuali organici*, che in quanto tali non si pongono domande fondazionali, radicali, non puntano a *comprendere* la realtà ma solo a *spiegarla* e a *utilizzarla*. Anche nell'Iran degli *ayatollah* o nell'odierna Cina pseudo-comunista le scienze applicate e la tecnologia avanzano a passi da gigante, ma il pensiero critico è schiacciato.

Dunque l'intellettuale *tradizionale*, o meglio *libero*, è indispensabile. E Schumpeter (1942) ha spiegato per primo in maniera esauriente la sua affermazione e il suo ruolo nella società occidentale urbana nata dalla rivoluzione industriale: per la prima volta infatti una serie di eventi politici (il turbine proveniente dalla Francia rivoluzionaria e napoleonica) e di trasformazioni economico-sociali (l'industria, quindi l'urbanesimo, quindi i trasporti collettivi, quindi la nascita del "terziario", quindi l'istruzione obbligatoria) favoriscono lo sviluppo

di un ceto medio consapevole della novità del mondo in cui vive, e bisognoso di essere aiutato a comprenderla. E quindi gli intellettuali *liberi* hanno un mercato in cui vendere, grazie alla stampa, i prodotti delle loro elaborazioni: romanzi, saggi, *pamphlets*, articoli di giornale ecc. E questo mercato li affranca economicamente dai vecchi mecenati o dalle burocrazie ecclesiastiche, sia direttamente che indirettamente: da un lato, con la vendita degli scritti, e dall'altro facendo nascere nuove opportunità professionali per un intellettuale realmente *libero* (insegnamento, giornalismo, lavoro editoriale).

Ma la libertà implica responsabilità: può essere utilizzata in molti modi, anche tradendo. Julien Benda (1927), in quegli anni fra le due guerre resi corruschi dall'imperversare di totalitarismi aggressivi, ha accusato gli intellettuali di tradimento nella misura in cui si sono schierati a favore di questa o quella ideologia. L'uso della parola "*clercs*" non deve infatti far pensare a un'assimilazione degli intellettuali agli ecclesiastici, ma piuttosto alla figura medievale dei *clerici vagantes*: studenti delle nascenti università non affiliati né al clero diocesano né agli ordini monastici, ma considerati chierici perché dalla nascita del cristianesimo costantiniano in poi i "laici" erano ignoranti (spesso anche i re erano analfabeti) mentre coloro che studiavano erano "chierici".

Benda accusa molti di quelli del suo tempo di mettersi al servizio delle ideologie totalitarie. Più tardi Raymond Aron e Isaiah Berlin faranno lo stesso. Mentre Gramsci non sarà d'accordo: ma Gramsci partiva da un'esperienza personale (quella del militante e del leader di partito) diversa da quella dell'intellettuale *libero* (che infatti egli chiamava *tradizionale*, con evidente presa di distanza). Egli faceva parte di una di quelle generazioni di piccolo-borghesi di formazione intellettuale che nel

corso di un secolo (dalla Comune di Parigi alla morte di Mao Tse Tung) hanno scelto di fare il *rivoluzionario di professione* (anche i “riformisti” all’epoca volevano trasformare la società nel profondo) mettendosi alla guida di organizzazioni politiche socialiste o comunque rivoluzionarie (Prima, Seconda, Terza o Quarta Internazionale).

Costoro non sono stati intellettuali *liberi* in quanto erano vincolati alle logiche di partito (spesso pagate duramente), ma neanche *organici* perché non prodotti dall’interno della struttura sociale (la classe operaia) alla cui guida si proponevano. Si possono considerare una terza categoria, nata e finita insieme col movimento operaio: quelle burocrazie di partito che all’epoca erano malviste da quelli di noi che mal sopportavamo l’inquadramento nell’organizzazione, ma che di fatto invece hanno costituito l’ossatura di un ceto di politici e di amministratori leali e competenti, tanto da autorizzare Gramsci a parlare del partito come di un *intellettuale collettivo*: quelli di cui oggi si avverte pesantemente la mancanza (come testimonia anche il nostro Tronti). Da quando la società post-industriale e digitalizzata ha spazzato via il movimento operaio, e quindi le sue ideologie e i suoi partiti, il rivoluzionario di professione infatti non esiste più. Nella mia personale esperienza di vita ne ho conosciuti da vicino tanti, ma mi hanno lasciato il segno due esemplari, diversissimi tra di loro, ma nobilissimi entrambi: Livio Maitan leader della IV Internazionale in Italia negli anni ’50 e ’60 e successivamente leader mondiale (viveva come un monaco: una stanza con una branda e scaffali di metallo per i libri), e Marco Pannella meglio conosciuto dai più. Ambedue mi hanno insegnato molto, ma (come si addice agli allievi) io poi sono andato oltre, e naturalmente ho tradito il loro pensiero, ma non il loro gusto per un radicalismo

minoritario e un'onestà intellettuale senza compromessi.

Né Benda né Aron né Berlin si riferivano però a questo genere di intellettuali (a cui hanno appartenuto anche Berlinguer e persino Craxi, cui è toccato proprio di accompagnarne il funerale). Essi polemizzavano con l'intellettuale *engagé*, tipico prodotto della Terza Repubblica francese esportato poi in tutto il mondo: una figura inaugurata nobilmente da Emile Zola con la sua famosa lettera pubblica intitolata "*J'accuse...*", scritta in difesa del capitano Dreyfus ingiustamente accusato e degradato in quanto ebreo. Si trattava però, con Zola, di un intellettuale già pienamente affermato che spendeva il suo prestigio contro un'ingiustizia derivante da un pregiudizio discriminatorio. Successivamente invece un numero crescente di scrittori e artisti singoli o spesso organizzati in correnti culturali sono scesi nell'agone politico schierandosi di qua o di là e spesso approfittando dell'*engagement* per ottenere visibilità, opportunità, protezione o altro.

È questo ciò che quei pensatori liberali hanno considerato un *tradimento*: tradimento del ruolo dell'intellettuale inteso come costruttore di un *sapere* dagli esiti ed effetti non predeterminati, e in quanto tale quindi non solo *libero* ma anche capace di *liberare* coloro che volessero attingervi: liberare da pregiudizi, da visioni parziali, da aspettative incongrue.

L'intellettuale *engagé* non costituisce peraltro un fenomeno limitato all'epoca delle polemiche condotte dagli scrittori liberali sopra citati: incombe invece quotidianamente sul nostro tempo e sulle nostre vite. Basta aprire un giornale, accendere la TV, consultare i *social* più diffusi, ma anche incontrarsi a una cena o in una *chat* tra amici, e ci si trova circondati: il loro *pensiero unico* ti avvolge e ti anestetizza. Temo che anche al

povero Socrate buonanima cascherebbero le braccia: da che parte cominciare, col famoso metodo maieutico?

D'altra parte, ahimé, anche Socrate a suo tempo non ha avuto grande fortuna. Evidentemente l'intellettuale che intenda essere realmente *libero* è destinato a un sostanziale isolamento: ma ciononostante, o forse proprio per questo gli resta pur sempre la funzione decisiva di testimoniare la *politicalità* pregnante del suo *privato*, ossia del suo modo di stare al mondo, come del resto ci ricorda anche l'esperienza di Socrate.

Conclusione

Conclusione

Siamo tutti convinti che l'esclusione della "ipotesi di Dio" dall'ambito della ricerca scientifica sia stata una conquista decisiva. E di fatto lo è stata perché ha contribuito a permettere lo sviluppo vertiginoso del sapere scientifico negli ultimi quattro secoli.

In occidente, in una prima fase proprio tale sviluppo ha portato all'emarginazione progressiva della religione (in ogni sua forma) rispetto alle correnti dominanti della cultura moderna; quando però tale sviluppo si è tradotto in innovazioni tecnologiche capaci di indurre trasformazioni radicali non solo nella cultura, ma anche nella vita quotidiana della gente comune, esso ha portato con sé la *secolarizzazione*, ossia la perdita di peso del *sacro* nella vita quotidiana: in pratica, l'indifferenza verso la religione.

D'altra parte, nelle pagine precedenti ho cercato di mettere in evidenza il ruolo della religione nel favorire il rafforzamento del *legame sociale* all'interno di ciascuno dei diversi tipi di aggregato umano: clan, etnie, popoli, nazioni, stati, imperi, confederazioni ecc. Naturalmente questo rafforzamento produce effetto in due direzioni: verso l'interno favorendo la solidarietà reciproca tra i consociati, e verso l'esterno stimolando la contrapposizione tra i diversi aggregati. Cioè in pratica la religione è un fattore di *pace* all'interno di ciascun aggregato, ma di guerra all'esterno.

A questo proposito va tenuto presente che la religione non è una dottrina o un insieme di dottrine da considerare astrattamente rispetto alla cultura dei popoli in cui è radicata: al contrario tutte le religioni sono innervate nelle culture in cui si sono radicate, a cui hanno dato decisivi contributi ricevendone in cambio

influssi caratterizzanti. Per questa ragione il supermercato delle confessioni religiose attualmente in atto in gran parte dell'occidente, accompagnato dal "fai da te" in materia, costituisce un potente fattore di disgregazione culturale e politica.

Molti intellettuali occidentali, d'altra parte, vedono con favore questo processo, perché ritengono che l'indebolimento delle istanze identitarie (sorrette dalla religione) ridurrebbe gli stimoli al conflitto. Ma questa tesi presuppone che la cultura occidentale abbia interiorizzato i principi del diritto al punto da poter fare a meno della religione e delle connesse spinte identitarie, al fine di tener saldo il legame sociale. E non tengono conto peraltro del fatto che (come ho cercato di illustrare nelle pagine che precedono) la secolarizzazione non ha eroso solo le fedi propriamente religiose, ma ha anche destrutturato e demistificato tutti i loro possibili sostituti (patria, nazione, legge, famiglia ecc.), dando luogo così a un forte allentamento del *legame sociale*. E soprattutto che questo processo si è verificato massicciamente in occidente, ma non altrettanto nelle altre culture e religioni (Cina, India, e soprattutto Islam).

Su questo dato di fatto, che negli ultimi trent'anni è diventato sempre più evidente, qualcuno (per esempio Huntington) ha richiamato giustamente l'attenzione ipotizzando uno "scontro di civiltà", ma è stato sbeffeggiato e ridotto al silenzio senza alcun argomento empiricamente valido dalla canea dei salotti *liberal*: professori, giornalisti, scrittori di varia umanità, magistrati in vena di sentenziare sul mondo, e gran parte di quelli che Bourdieu chiamerebbe "intellettuali di secondo rango".

A sorreggere questo muro troviamo i discorsi trionfalistici sullo "incivilimento" umano e sui successi del diritto internazionale: ossia una visione irenica dei rapporti umani che l'osservazione smagata del mondo

attorno a noi non sembra affatto confortare. Gli umani non “progrediscono”, cambiano solo abitudini adeguandosi alle condizioni oggettive: quelle determinate dallo “sviluppo delle forze produttive” e quindi dalle condizioni materiali in cui avviene la riproduzione della vita in tutti i suoi momenti (come ci suggerisce ancora Carlo Marx). Ma i bisogni degli umani e quindi le loro pulsioni fondamentali sono sempre le stesse.

Coloro che ammettono questo, ossia che il Progresso (nel senso illuministico del termine) non esiste, vengono di solito bollati come “conservatori”. Mi ricordo che negli anni '50, discutendo tra ex-compagni di scuola, convenivamo che almeno in Italia sarebbe stato problematico chiamarsi “conservatore”, giacché non c'era nulla che valesse la pena conservare. Erano discorsi tipicamente giovanili, che farebbero il paio con quelli dei ragazzi di oggi, che rifiutano di prendere in considerazione la storia precedente l'avvento della rete telematica. Noi, a quei tempi, non arrivavamo a tanto perché avevamo avuto un'educazione fortemente segnata dallo storicismo; ma oggi, dopo che negli ultimi settant'anni abbiamo buttato a mare lo storicismo come un vecchio arnese e trasformato la storia contemporanea in polemica politica di bassissimo profilo (come dimostra il martellante richiamo allo “antifascismo” e al “patriottismo costituzionale”), è fortissimo il rischio di perdere qualunque tipo di identità, ritrovandosi esposti non come canne, bensì come fucelli al vento della storia.

Il problema, per i popoli così come per i singoli, non è conservare o rifiutare, bensì considerare il nostro passato come un pezzo di noi stessi, senza del quale non saremmo quelli che siamo; e partire da questo, per progettare il nostro futuro.

Potrebbe apparire paradossale che insegnamenti in questa direzione ci vengano non da qualche vecchio

aggrappato al passato, bensì da un esponente di primo piano di quella “ideologia californiana” che ha contribuito decisamente a configurare la nostra attuale epoca digitale: alludo a Peter Thiel che ho citato nelle pagine precedenti (cfr. “La crisi del legame sociale e la vulnerabilità dell’occidente” a pagina 133).

Le “conquiste” che gli sviluppi della scienza e della tecnica hanno reso possibili negli ultimi secoli hanno avuto in realtà l’effetto di inorgoglierci oltremisura, di gonfiare al massimo la nostra *tracotanza*: quella che la saggezza di tutti i popoli in età pre-moderna considerava il più grave e imperdonabile “peccato” del genere umano. E questa tracotanza è oggi assolutamente incontrollabile: prevale inevitabilmente su tutti gli eventuali sforzi di controllarla perché tutti sanno che la loro attuazione inciderebbe così pesantemente sull’attuale stile di vita di gran parte dei popoli della Terra, che anche il più autoritario dei regimi politici non se lo potrebbe permettere senza restare delegittimato. E d’altra parte non c’è nessuna probabilità che la tracotanza sia posta sotto controllo dagli stessi attori del mondo *High Tech*, perché i potenti della terra sono tra loro in competizione e quindi nessuno può fare a meno di avvantaggiarsi di ogni nuovo passo avanti della tecnologia.

Dove possa portarci questo autobus che corre senza freni su strade sconosciute, nessuno ce lo può dire. Possiamo augurarci che meccanismi a noi ignoti e oggi imprevedibili possano frenarlo o indirizzarlo verso mete positive. Ma soprattutto dovremmo, a mio parere, tener conto del fatto che il “reale”, ossia tutto ciò che possiamo o potremmo sperimentare, non può non avere un *sensò*, come sapevano già gli antichi sciamani che ne andavano in cerca. Noi che siamo smagati e secolarizzati non crediamo più di possedere strumenti adatti per

coglierlo: né l'asse che metterebbe in comunicazione la terra col cielo, né la parola degli dei evocata con sacrifici, né una rivelazione divina, né un'estasi mistica. Ma questo non ci autorizza a negare che un *sensò* del Tutto esista: ché altrimenti ciò che consideriamo "reale" sarebbe solo un macabro scherzo del caso, e quindi non metterebbe conto di studiarlo, indagarlo, cercare di comprenderlo, e tanto meno di viverlo.

E invece noi di vivere sentiamo un irrefrenabile bisogno. Quindi sul lungo periodo non ci resta che affidarci a questo *sensò* sconosciuto (che molti di noi chiamiamo Dio), e quindi accogliere serenamente i suoi responsi; mentre giorno per giorno ci impegniamo a dar *sensò* alla nostra vita combattendo le battaglie in cui crediamo; e in tal modo rendendo *politico* un nostro *privato* consapevole (da buon liberale) di non essere portatore di alcuna "verità" ma solo della speranza di "portare frutto".

Confesso che mi sarebbe piaciuto poter confrontare con il nostro Tronti le mie conclusioni, magari commuovendoci insieme nell'ascolto nostalgico dell'*Internazionale*; spero però di poterlo fare con coloro che ne avessero ereditato il coraggio e l'onestà intellettuale.

Novembre 2025

Riferimenti bibliografici

Riferimenti bibliografici

- AA.VV. (F. Alberoni, U. Eco, F. Colombo, G. Sacco) (1973): *Il nuovo Medioevo*. Milano, Bompiani.
- ARENDT, H. (1951): *Le origini del totalitarismo*. Tr.it. Milano, Comunità, 1967.
- ARENDT, H. (1958): *The Human Condition*. Tr.it. col tit.: *Vita activa*. Milano, Bompiani, 2007.
- ASOR ROSA A. (1965): *Scrittori e popolo*. Roma, Saponà e Savelli.
- BENDA, J. (1927): *La trahison des clercs*. Tr.it. Torino, Einaudi, 2012.
- BROWN, P. (1988): *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*. Tr.it. Torino, Einaudi, 1992.
- BUSI, G. (2024): *Giovanni, il discepolo che Gesù amava*. Milano, Mondadori.
- CORSALE, M. (1998): *L'autunno del Leviatano*. Napoli, ESI.
- CORSALE, M. (2010): *L'attore sociale e la principessa Turandot*. Torino, L'Harmattan, 2010.
- CORSALE, M. (2019): *Come un granello di senape ... Il Regno dal cielo alla terra*. Salerno-Milano, Oèdipus.
- CORSALE, M. (2021): *Un (nuovo) autobus per Utopia*. Salerno-Milano, Oèdipus.
- CORSALE, M. (2022): *Ma liberaci dal Male*. Napoli, ESI.
- CORSALE, M. (2025): *In pellegrinaggio verso Delfi. Fenomenologia della parola*. Napoli, ESI.
- CROCE, B. (1943): *Perché non possiamo non dirci cristiani*. Bari, Laterza, 1943.
- DE RUGGIERO, G. (1925): *Storia del liberalismo europeo*. Bari, Laterza.
- DODDS, E.R. (1951): *I Greci e l'irrazionale*. Tr.it. Milano, Rizzoli, 2016.

- DUNN, J.D.G. (1998): *Paul the Apostle*. London-New York, T&T.
- DURKHEIM, E. (1893): *La divisione del lavoro sociale*. Tr.it. Milano, Comunità, 1962.
- ELIADE, M. (1965): *Il sacro e il profano*. Tr.it. Torino, Boringhieri, 1984.
- FREUD, S. (1929): *Il disagio della civiltà*. Tr.it. Torino, Boringhieri, 1971.
- GIRARD, R. (1972): *La violenza e il sacro*. Tr.it. Milano, Adelphi, 1980.
- GIRARD, R. (1999): *Vedo Satana cadere come la folgore*. Tr.it. Milano, Adelphi, 2001.
- GOULDNER, A.W. (1979): *Il futuro degli intellettuali. Per una sociologia del Discorso Critico*. Tr.it. Milano, Mimesis, 2015.
- HISCHMAN, A.O. (1977): *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*. Tr.it. Milano, Feltrinelli, 2011.
- KELSEN, H. (1934): *Reine Rechtslehre*. Tr.it. a cura di R. Treves col tit.: *La dottrina pura del diritto*. Torino, Einaudi, 1961.
- LAGARDE, G. DE (1960): *La naissance de l'esprit laïque au declin du Moyen Age*. (4° ed.). Tr.it. col tit. *Alle origini dello spirito laico*, in 5 voll., Brescia, Morcelliana, 1961.
- LOMBARDI (VALLAURI), L. (1966): *Saggio sul diritto giurisprudenziale*. Milano, Giuffrè.
- LUHMANN, N. (1972). *Rechtssoziologie*. Tr.it. *Sociologia del diritto*. Bari, Laterza, 1972.
- MARCUSE, H. (1955): *Eros e civiltà*. Tr.it. Torino, Einaudi, 2001.
- MARTINET, G. (1962): *Le marxisme de notre temps*. Paris, Julliard.
- MARTINET, G. (1968): *La conquista dei poteri*. Tr.it. Venezia, Marsilio.

- MICHELS, R. (1911): *Sociologia del partito politico nella democrazia moderna*. Tr.it. Torino, UTET, 1014.
- POPPER, K. (1945): *La società aperta e i suoi nemici*. Tr.it. Roma, Armando, 1973-74.
- ROSCOE POUND, N. (1906): *Lo spirito del Common Law*. Tr.it. Milano, Giuffrè, 1970.
- SCARPELLI, U. (1965): *Cos'è il positivismo giuridico*. Milano, Comunità.
- SCHMITT, C. (1922): *Politische Theologie*. Tr.it. all'interno di ID.: *Le categorie del "politico"*. A cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna, Il Mulino, 1972.
- SCHULZ, F. (1968): *Storia della giurisprudenza romana*. Tr.it. Firenze, Sansoni.
- SCHUMPETER, J. (1942): *Capitalismo, socialismo, democrazia*. Tr.it. Milano, Meltemi, 2023.
- STRAUSS, L. (1953): *Diritto naturale e storia*. Tr.it. Milano, Giuffrè, 1966.
- TAYLOR, C. (2007): *L'età secolare*. Tr.it. Milano, Feltrinelli, 2009.
- THIEL, P. (2025): *Il momento straussiano*. Tr.it. Macerata. Liberilibri.
- TRONTI, M. (2024): *Il proprio tempo appreso col pensiero*, Milano, Il Saggiatore.
- WRIGHT MILLS, C. (1955): *La élite del potere*. Tr.it. Milano, Feltrinelli, 1966.

Teologia politica, democrazia e diritto

I Quaderni
ilmondonuovo.club
Direttore Giampaolo Sodano

Edito da H.C.S. Heraion Creative Space
303, Via Monte Topino – 01036 Nepi (VT)
info@heraion.net
www.heraion.net

Progetto grafico di Simone Bianchini

Impaginazione di Mimmo Trimarco

