

Fausto Colombo
abstract dell'intervento

Il mio intervento prova a restituire il senso del concetto di riforma (all'interno del più vasto concetto di mutamento sociale) nella società civile come contesto di ogni riforma della Chiesa. Questo contesto svolge due funzioni: può essere il punto di partenza (le mutate condizioni storiche spingono la Chiesa a interrogarsi e a rileggere la continuità del proprio messaggio, e a scoprire nelle trasformazioni del mondo uno stimolo per la propria rilettura del nucleo solido della fede) e il punto di destinazione (in questo caso la Chiesa modifica soprattutto le proprie forme comunicative (dalla liturgia all'uso dei media) per adeguarsi al mutato contesto sociale.

Per chiarire meglio quanto intendo dire, vorrei porre a confronto il tempo presente con il contesto sociale entro il quale si è svolto il Concilio Vaticano II, in modo da rendere chiaro come la stessa idea di riforma (in senso politico o sociologico) si sia profondamente modificata da allora a oggi.

Il quadro riformista degli anni Sessanta-Settanta ci parla di una società globale in forte trasformazione: il rafforzamento delle istituzioni sovranazionali come le Nazioni Unite, la scoperta dei diritti dell'uomo come criterio di convivenza universale, il rischio nucleare mettono al centro nel secondo dopoguerra l'internazionalizzazione dei problemi e pongono le basi di una stagione di uguaglianza e redistribuzione. Fra i due decenni che ho citato il principale indice di disuguaglianza scende a livelli mai raggiunti prima per poi salire irreversibilmente a partire dagli anni Ottanta.

Le istanze di giustizia sociale e di pacifismo che animano i movimenti giovanili di quegli anni sono il terreno in cui le riforme del Vaticano II possono mettere radici. Certo, il processo che accompagna il Concilio e che lo segue non è lineare né manca di contraddittorietà. Le nuove istanze nella Chiesa non soltanto trovano resistenze conservatrici (dove spesso il conservatorismo cristiano si accompagna al conservatorismo sociale), ma a volte si smarriscono nell'identificazione con le istanze politiche o ideologiche, perdendo la propria forza autonoma.

Laddove tuttavia la riforma conciliare attecchisce, fioriscono segnali importanti nella rivalutazione (anche se mai compiuta del tutto a mio parere) del ruolo dei laici, delle donne, dei giovani come soggetti di cambiamento e come destinatari importanti del messaggio cristiano.

Potremmo forse soffermarci soltanto sulla questione partecipativa. Molte riforme politiche e sociali del periodo – che enfatizzano il ruolo delle comunità e delle identità collettive – consonano con la revisione in senso meno verticale e più comunitaria condotta dal Vaticano II della vita ecclesiale e della liturgia.

Come tutti sappiamo, alcuni critici del Concilio leggono proprio in questa consonanza l'inizio della crisi (con riverberi sulla pratica, sulle vocazioni, e persino sulla dottrina, fino alla denuncia di ipotetiche pulsioni eretiche), ma personalmente ritengo che il Concilio non solo seppe leggere le esplosive trasformazioni di quei decenni concitati, ma anzi seppe testimoniare alle coscienze con un linguaggio adeguato e mosso da autentico spirito evangelico.

Veniamo ora a trattare il presente, che si è disegnato a partire dalla svolta neoliberale e neoliberista degli anni Ottanta e dalla caduta del Muro, accompagnata dalla rovina degli equilibri faticosamente difesi durante la Guerra Fredda. Il periodo seguente è stato caratterizzato da una fondamentale ri-messa in discussione delle acquisizioni egualitarie dei decenni precedenti, in nome di un individualismo sempre più evidente, di un pensiero unico economicista e, da ultimo, di un riemergere di nazionalismi, protezionismi e sovranismi che dimostrano come – in assenza di prospettive comunitarie - gli individui tendano comunque a cercare forme di aggregazione, però in direzione di tribù e gruppi chiusi più che in società aperte.

L'evoluzione vorticoso dei mezzi di comunicazione dai media tradizionali alle piattaforme e ai dispositivi di oggi non deve ingannare. Alla modernità delle tecnologie possono corrispondere pulsioni antiche e per nulla superate. I discorsi d'odio, i nuovi razzismi, le bolle informative o sociali dentro alle quali gli utenti più sprovveduti sono sempre più rinchiusi sono una dimostrazione di questo assunto apparentemente contraddittorio. Non giova, in questo frangente, l'invecchiamento delle società occidentali, dove i giovani che furono soggetti di cambiamento della grande stagione riformista sono oggi invecchiati custodi di privilegi negati ai loro figli e nipoti.

I grandi temi del mondo d'oggi – disuguaglianza e rovina ambientale – entrano solo faticosamente nell'agenda dei grandi della terra, senza che ancora siano alle viste politiche adeguate di contenimento e di cambiamento di rotta. E, cosa che più spaventa, i sistemi politici delle democrazie rappresentative tradizionali sono sempre più in difficoltà davanti alla opposta sfida degli utopisti della democrazia virtuale diretta e di nostalgici di modelli autoritari.

In questo contesto, colpisce la crisi del concetto stesso di riforma sociale e politica. Certo, riforme sono evocate tutti i giorni, ma solo nel senso di abbandono di pratiche che non danno più frutti, non già in quello di pensiero alternativo rispetto all'esistente, di cammino direzionato da nuovi valori e nuove prospettive.

Rimane a volte – accanto al disagio dei giovani che si manifesta da un lato nel neo-ambientalismo profetico di cui è simbolo Greta Thunberg, dall'altro nella più grande ondata globale di manifestazioni e rivolte giovanili dal 1968 – spesso solo la voce della Chiesa (attraverso soprattutto Papa Francesco) a segnalare la necessità di un cambiamento radicale, di un rivolgimento delle coscienze che salvi la specie e la società.

Come possiamo pensare il significato di una riforma della Chiesa – oggi più che mai testimone e profeta – in una società che della riforma come possibilità ha perso il senso stesso oltre alla memoria? A me pare che proprio questo sia il tratto saliente di una Chiesa che si riforma oggi per parlare ai contemporanei (punto di destinazione): doverlo fare senza che nella contemporaneità si respirino speranze e progetti, ma solo risentimento e paura (e quindi senza trovare nella società stessa uno stimolo o punto di partenza). Una Chiesa che per dire se stessa si ripensa alla luce di un Dio misericordioso testimonia con i propri cambiamenti l'esigenza di un rivolgimento più generale. Lotta apparentemente di minoranza, da piccolo resto. Ma, proprio per questo, storia che non dovrebbe spaventare, perché già nota.

Per un inquadramento sociologico del problema della riforma della Chiesa oggi

di Luca Diotallevi, Università di Roma TRE

Abstract dell'intervento

1. Dovendo parlare sociologicamente di fenomeni come la religione e la Chiesa, della loro dimensione organizzata e delle riforme che la riguardano o possono riguardarla, sarà utile chiarire subito qualcosa circa i **limiti** che la sociologia pone a se stessa, almeno quella sociologia alla quale si ispira il presente contributo. In particolare, visto il peso che la esperienza cristiana attribuisce alla dimensione interiore, sarà necessario chiarire come la sociologia si pone di fronte a questa.
2. In secondo luogo sarà utile dire qualcosa di preliminare su **alcune delle caratteristiche della società contemporanea** che, per un verso influiscono pesantemente e direttamente sugli oggetti dei quali dobbiamo trattare e delle quali caratteristiche, per altro verso, non può essere negata la contingenza (“ieri non c’erano, oggi ci sono, domani molto probabilmente non ci saranno”). La cosa ha un peso notevole quando si deve trattare di realtà, come il cristianesimo ed anche solo la Chiesa cattolica, con una storia molto lunga, che hanno attraversato molte e diversamente configurate fasi sociali e che costituiscono un fenomeno spazialmente molto variegato. Si tratterà in particolare di tener conto del presente come momento di crisi acuta del cristianesimo di forma confessionale.
3. A seguire ci si porranno tre questioni. In un contesto sociale come quello contemporaneo, nel quale **il primato della differenziazione per funzioni della società** su ogni altra forma di differenziazione sociale ha portato i livelli di complessità (dell’insieme del sociale) e di contingenza (di ciascun elemento del sociale) a livelli senza precedenti, ...
 - a. ... *cosa è una organizzazione e come si riforma?*
 - i. Andrà chiarito che la riforma è condizione normale dei sistemi sociali e dunque anche delle organizzazioni.
 - b. ... *come appare il cristianesimo alla sociologia?*
 - i. Come un fenomeno non-solo-religioso ovvero: ben-più-che-solo-religioso.
 - ii. Andrà segnalato il rapporto molto delicato tra il principio organizzativo ed il sacro (dal punto di vista del cristianesimo, legame pericolosissimo ed inevitabile, ma gestibile).
 - c. ... *come appare la Chiesa alla sociologia?*
 - i. Il concetto di chiesa indica oggi la intera società osservata dal punto di vista religioso e dunque una realtà che ha organizzazioni – e di tipi diversi –, ma non è una organizzazione.
 - ii. Il paradosso è costitutivo della chiesa (e non solo) e da questo dipende la sua invincibile equivocità: l’esterno come se fosse interno (il problema di tipi diversi di confini – rispetto all’era confessionale – e la conseguente incessante domanda di discernimento).
4. Tra le organizzazioni a matrice cattolica (che la chiesa *ha*), ed anche tra le sole organizzazioni religiose a matrice cattolica, sulla base di alcune caratteristiche possiamo distinguere quelle cui normalmente ci si riferisce quando si adotta una nozione molto ristretta di “Chiesa” (allorquando ci si riferisce solo od innanzitutto alla gerarchia

ecclesiastica). Di questo ultimo tipo di organizzazioni religiose a matrice cristiana definibili come “ecclesiastiche” possiamo studiare i rapporti di potere in cui sono inserite.

5. Alle organizzazioni religiose a matrice cattolica e di tipo ecclesiastico la sociologia non può né sa suggerire riforme, ma è in grado di rappresentare un quadro di relazioni sociali rispetto al quale si può costruire una o più agende di riforma.
 - a. La riforma come riforma di strutture sociali (incluso il senso) e non solo come riforma di norme o di formulazioni del creduto.
 - b. Per una classificazione tripartita di alcune delle riforme di cui più si parla attualmente in ambito cattolico (1. *low intensity religion*, 2. neo-confessionalismo debole, 3. religione di forma ecclesiale).
6. Si concluderà l'intervento facendo qualche esempio tratto dal '800/'900 cattolico, dal Vaticano II e dal periodo successivo con particolare attenzione ai *long 60s*.

1. Il concetto di “riforma della Chiesa” che appare prevalente nei diversi contributi presentati e discussi tra i teologi nell’ambito della ricerca in corso e in preparazione a questo seminario riprende, sostanzialmente, l’idea espressa in alcuni testi dell’attuale papa (*Evangelii gaudium*, nn. 27-33). Ora, tale visione può e deve essere storicizzata, in quanto ascrivibile a una fase particolare nello sviluppo dell’idea di riforma.

2. L’istanza di riforma, infatti, non è stata sempre e ugualmente presente nella Chiesa: nasce e si sviluppa all’interno di una maturazione che avviene, lentamente, nella storia. Va, innanzitutto, escluso tutto il primo millennio, in quanto l’idea di riforma (*reformatio*, *renovatio*) era intesa essenzialmente «in senso [...] antropologico, e non ecclesiologico», se non indirettamente, come conseguenza¹. Nel secondo millennio, possiamo individuare principalmente tre grandi fasi in cui il tema della riforma diventa insistente e diffuso: i secoli XI-XII (prima fase); XV-XVI (seconda fase); XIX-XX (terza fase)².

3. Nella prima fase la linea dominante è quella del ricupero della “forma” originaria della Chiesa, delineata nelle origini neotestamentarie (*Ecclesiae primitivae forma*)³. Nella seconda, preoccupazione dominante è la purificazione della Chiesa dalle deformazioni morali e strutturali accumulate soprattutto nel vertice (*in capite*)⁴. In entrambi i casi, la riforma della Chiesa è essenzialmente concepita come “**ri-torno**” (*re-formatio*) alla *forma* originaria della Chiesa o, quantomeno, più vicina ad essa.

4. Nelle due prime fasi l’esigenza della riforma della Chiesa emerge indubbiamente anche per impulso della situazione storica dell’epoca: nella prima si nota un riflesso dell’emergere di un nuovo dinamismo economico-sociale (rivoluzione “commerciale”, emergere dell’individuo, ecc.); nella seconda un intreccio con l’ideale di rinnovamento dell’umanesimo, orientato all’imitazione degli antichi. Tali collegamenti vengono evidenziati, tuttavia, solo nell’ambito di valutazioni *a posteriori*, in sede storiografica, ma non trovano riscontro nei protagonisti, e non sono attestati esplicitamente nelle fonti. E’ ancora assente, infatti, la consapevolezza dell’inserimento della Chiesa *nel* mondo e, dunque, di un rapporto *con* esso, dal momento che il mondo ancora *coincide* con la Chiesa, così come siamo ancora a monte della prospettiva storica, acquisita solo in avanzata età moderna. Pertanto, il tema della riforma si declina, essenzialmente, come questione **interna** alla Chiesa (tra il proprio essere e il proprio dover essere).

5. La terza fase della riforma della Chiesa, emersa nella prima metà del secolo scorso, per essere poi assunta dal Vaticano II (1962-1965), sulla linea tracciata da Giovanni XXIII (*Humanae salutis*, 1961) e ripresa da Paolo VI (*Ecclesiam suam*, 1964), presenta una

¹ Y. CONGAR, *Proprietà essenziali della Chiesa*, in *Mysterium salutis*, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, VII, Brescia, Queriniana, 1972, p. 569.

² S. XERES, *La riforma come dimensione essenziale della Chiesa: panorama storico*, in *Riformare insieme la Chiesa*, a cura di M. Wirz, Bose, Qiqajon, 2016, pp. 59-77.

³ G. MICCOLI, “*Ecclesiae primitivae forma*”, in IDEM, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla Riforma del secolo XI*, Roma, Herder, 1999, pp. 285-389.

⁴ H. JEDIN, *Riforma cattolica o controriforma? Tentativo di chiarimento dei concetti con riflessioni sul concilio di Trento*, Brescia, Morcelliana, 1974 (Luzern 1946).

caratteristica inedita, rispetto alle due fasi precedenti⁵. L'esigenza di riforma non nasce più da una verifica interna alla Chiesa, bensì da un confronto con il mondo contemporaneo, nella prima, chiara consapevolezza della reciproca distinzione, nonché della distanza tra la Chiesa - irrigidita nella strutturazione statica e difensiva assunta all'inizio dell'epoca moderna - e un mondo nuovo generato da profondi mutamenti politici, sociali e culturali. Il dinamismo della riforma risulta, dunque, molto più complesso, rispetto alle due fasi precedenti: il confronto con il mondo costringe la Chiesa a ripensare il senso stesso della propria identità e missione, in vista della assunzione di modalità nuove e tuttavia coerenti con la propria origine e tradizione, a tale scopo riscoperta e criticamente indagata. Lo sguardo non è più rivolto principalmente al passato, bensì *anche* al passato ma in vista del presente e al futuro. Si sviluppa un movimento bidirezionale sia in senso "relazionale" (dal mondo alla Chiesa e viceversa), sia in senso temporale (dal presente al passato e viceversa).

6. Si delinea, inoltre, in questa terza fase, una *ri-formulazione globale* dell'idea stessa di Chiesa, nella quale l'esigenza della riforma viene ad essere recuperata non soltanto come una possibile - e periodicamente necessaria - *iniziativa* di rinnovamento della Chiesa, bensì come una dimensione permanente della stessa *identità ecclesiale*: *Ecclesia... semper purificanda* (LG, 8).

7. Pur nella profonda novità della fase più recente, e ancora in corso, di riforma della Chiesa, vengono confermate alcune caratteristiche già emerse nelle due fasi precedenti.

a) quanto all'**origine** dell'istanza riformatrice: essa nasce dal basso e dalla "periferia", in una serie di riflessioni, movimenti e iniziative che lentamente si diffondono nel corpo della Chiesa, fino a coinvolgere il suo vertice;

b) quanto all'**esito** dell'azione riformatrice: essa conduce a mutamenti significativi e tuttavia sempre limitati e limitanti, al punto da prospettare ogni volta l'esigenza di una nuova, successiva fase di riforma.

⁵ G. ALBERIGO, *L'amore alla Chiesa: dalla riforma all'aggiornamento*, in "Con tutte le tue forze". I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti, a cura di A. e G. Alberigo, Genova, Marietti, 1993, pp. 169-194.

Abstract: Le trasformazioni della politica (30.11.2019)

Michele Nicoletti

Vorrei proporvi una duplice lettura delle trasformazioni della politica: dal basso e dall'alto, secondo la lezione di Machiavelli: *«così come coloro che disegnano i paesi, si pongono bassi nel piano a considerare la natura de' monti e de' luoghi alti, e per considerare quella de' bassi si pongono alti sopra i monti; similmente, a cognoscer bene la natura de' popoli bisogna esser Principe, ed a cognoscer bene quella de' Principi conviene essere popolare»*.

Dal basso

Propongo di interpretare il tratto comune delle paure che sembrano caratterizzare la società contemporanea come paura del "dispossessamento di sé". Alle spalle delle tante paure (immigrazione, solitudine, crisi ambientale, povertà, eccetera) mi sembra esserci una generale paura di "essere in mano d'altri". Il nostro Sé, il nostro destino, la nostra identità, le nostre cose, il nostro Paese eccetera sembra sfuggire alle nostre capacità di controllo e di governo. Siamo in mano d'altri. Un nuovo nome dell'alienazione. Il "sovranismo" altro non è che desiderio di riprendere il governo della propria vita nelle "nostre" mani. La risposta è naturalmente illusoria nella misura in cui – specie nel caso italiano – nessuna grande sfida che oggi è alla base delle paure può minimamente essere gestita a livello nazionale. A un livello più profondo, a queste paure i più – da destra e da sinistra – rispondono con strategie di "protezione". La risposta mi pare fallace e destinata ad accentuare il senso di spossessamento. Propongo di ripartire invece dal principio di auto-appartenenza della persona umana che ha una robusta tradizione teologica e filosofica dalla sua parte e che può rappresentare un buon terreno di incontro tra culture di ispirazione religiosa e secolare. Questo principio può essere alla base di una cultura e una nuova politica dei diritti e dei doveri umani e sociali, di una nuova democrazia (forma di vita e di governo basata sul principio di autoappartenenza), di una più forte solidarietà europea.

Dall'alto

Propongo di interpretare le trasformazioni del presente come processi di trasformazione dell'"unità politica" di riferimento, ossia lo Stato moderno. È evidente che lo Stato moderno – ormai da molti decenni non sia più in grado di corrispondere alle funzioni fondamentali per cui è nato e – specie nel caso italiano – è ormai in buona parte superato da altre entità sovra e subnazionali. Ciò tanto più in un Paese come l'Italia che si conferma anche a distanza di molti anni come un Paese – dal punto di vista della politica internazionale - post-coloniale. Proprio l'orizzonte europeo, paradossalmente, può rappresentare l'orizzonte in cui esprimere una soggettività politica paritaria e non subalterna, a patto di accettare pienamente la sfida dell'europizzazione, a partire dalle sue classi dirigenti. Questo è un tema che anche la Chiesa dovrebbe affrontare. La risposta al bisogno di autogoverno può darsi solo in una ritessitura della nuova unità politica (per noi una qualche forma di Unione Europea) in un'architettura capace di integrare comunità locali, dimensioni nazionali, orizzonte europeo secondo una corretta applicazione del principio di sussidiarietà.

Conclusioni

Riforma della politica – riforma della Chiesa. Nodi storici e possibili attualizzazioni

Le trasformazioni politiche del presente. Per una lettura antropologica

1. Il ritorno della paura

Si diffonde un generale pessimismo attorno alla condizione umana nel presente.

Si insiste molto sul fatto che i cittadini si sentono minacciati e dunque hanno paura. E la paura li porterebbe a sostenere politiche di sicurezza, di protezione. In una parola: politiche più di chiusura che di apertura.

Non è un fenomeno recente. Alcuni grandi autori del pensiero politico occidentale come Machiavelli, Hobbes, Schmitt hanno a lungo insistito sul nesso profondo e inestricabile tra la politica e la paura di morire e su quanto dello Stato moderno - della sua ideologia e della sua struttura - si sia costruito sulla base di questa idea. Con le loro riflessioni ci ricordano come la politica sia anzitutto un'associazione contro la morte e come, laddove essa non sia in grado di fornire un accettabile livello di protezione della vita fisica, sia inevitabile che il potere politico collassi, lasciando spazio ad altre istanze capaci di fornire la stessa prestazione.

Questo fenomeno di 'collasso' dell'autorità politica lo si può riscontrare su più fronti. Lo si vede da un lato, a livello sub-statale, quando si affermano organizzazioni criminali o terroristiche che controllano territori e si impongono come vere e proprie 'autorità' su quartieri e città e regioni in cui la forza dello Stato appare impotente. In questo caso lo Stato, incapace di garantire protezione efficace ai cittadini, risulta impotente nel pretendere la fedeltà o l'obbedienza alle leggi. Lo si vede d'altro lato, a livello sovranazionale, quando si affida la difesa dello Stato da eventuali aggressioni esterne ad altre potenze o alleanze militari: è evidente quanto la protezione offerta da una potenza superiore implichi di fatto una soggezione politica.

Insomma dal nesso 'protezione-obbedienza' la politica non può sfuggire. Non vi è potere capace di imporre obbedienza sul lungo periodo se non è in grado di garantire protezione. Anche il potere religioso riesce a imporre obbedienza ai propri fedeli garantendo ad essi la protezione 'eterna' della loro vita: se il potere secolare ha il compito di garantire la sicurezza della vita terrena dalle minacce fisiche, il potere religioso ha quello di garantire la sicurezza della vita eterna dalle minacce della dannazione. Nessun potere può fondarsi solo su questa funzione 'protettiva', ma certo non la può ignorare. Così il potere politico. E il crescere della paura tra i cittadini è una spia fondamentale per cogliere gli scricchiolii della politica.

È giusto dunque che ogni parte politica si preoccupi di non ignorare questa paura, la sua forza e la sua pervasività, e si sforzi di dare ad essa delle risposte. È giusto che questa preoccupazione attraversi anche i movimenti progressisti perché non si affidino a un superficiale ottimismo relativamente alla natura umana, pena il proprio essere travolti dai movimenti di destra, populistici o autoritari, che fondano il proprio discorso pubblico sulla paura e si nutrono di essa. Vivendo delle paure, questi ultimi movimenti sono interessati non a diminuirle, ma ad alimentarle, organizzando vere e proprie 'fabbriche' della paura.

Anche il fenomeno della 'fabbricazione' delle paure non è nuovo. Sono stati i totalitarismi, veri e propri regimi del terrore, a utilizzare in modo sistematico la paura e il terrore come strumenti di governo. Accanto alla paura che scaturisce da un pericolo reale, i regimi autoritari non hanno esitato a suscitare e nutrire un'angoscia nevrotica⁶ di fronte a rischi immaginari dipinti invece come devastanti. Tale angoscia nevrotica - come quella nei confronti di una presunta 'congiura ebraica' sviluppata ad esempio nel Novecento - è stata capace di produrre una regressione dell'Io a una condizione di smarrimento tale da spingerlo a intruparsi nella massa, a identificarsi affettivamente col leader carismatico, a rinunciare a ogni forza di esercizio critico e autonomo della ragione. Ciò è avvenuto anche per la drammatica condizione dell'uomo contemporaneo afflitto dalla solitudine e dalla perdita di identità e dunque in perenne ricerca di incontri e di processi di identificazione. Oggi l'angoscia nevrotica viene alimentata nei confronti di

⁶ Si vedano le riflessioni sul tema angoscia e politica di F. Neumann, *The Democratic and the Authoritarian State*, Free Press, New York 1957; tr. it. *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Il Mulino, Bologna 1973, pp. 113-147.

immigrati e stranieri, percepiti come coloro che attentano alla salute e alla salvezza di una comunità. Di nuovo, come al sorgere delle ideologie razziste, c'è chi veicola l'idea che la 'decadenza' dei Paesi ricchi sia legata alla presenza o all'arrivo di 'stranieri' che contaminerebbero la nostra vita, la inquinerebbero, la avvelenerebbero, come fossero portatori di morbi e malattie. Di nuovo si invoca una politica di 'igiene'⁷.

Ma nella paura dei migranti non vi sono solo queste antiche inquietudini, create ad arte su argomenti privi di qualsivoglia fondamento scientifico. Si ha paura di loro perché nel loro arrivo si vede minacciato uno dei diritti fondamentali su cui si regge l'ordine da sempre, ossia il 'diritto del primo occupante': nel nostro millenario ordinamento il primo che arriva – su un territorio, su una posizione – acquisisce un diritto al suo possesso e chiunque arriva dopo di lui – chiunque egli sia e a qualsiasi etnia o religione appartenga – è percepito come un potenziale concorrente. Concorrente non solo in via di fatto, ma anche in via di diritto, perché chi rivendica il diritto del primo occupante sa perfettamente che, accanto e prima di un tale diritto, vi è la destinazione universale dei beni della terra e dunque il diritto di tutti di poter accedere a una porzione di essi. E ciò sulla base di un con-essere originario, ossia dell'appartenenza di ogni individuo ad una comune umanità. Il diritto del 'primo' occupante è, in questo senso, un diritto derivato: si fonda sull'idea che tutti gli esseri umani hanno un uguale potenziale diritto a occupare parti della terra data loro in comune e che tale diritto prende forma nell'atto dell'occupazione⁸. Pertanto, il diritto del primo occupante si fonda su un precedente e originario uguale diritto di ogni individuo di occupare uno spazio. In questa prospettiva, l'arrivo del nuovo arrivato non è solo percepito come l'arrivo di un altro, privo di diritti, ma anche come l'arrivo di colui che originariamente possedeva il mio stesso diritto ad occupare una porzione di terra: per questo è percepito dal primo occupante come una minaccia ma anche come un concorrente⁹. E di fronte a questa minaccia si reagisce attraverso una strategia di respingimento, di messa al bando e di discriminazione: è proprio l'originaria uguaglianza giuridica (da cui scaturisce quell'uguale diritto all'accesso ai beni) che va negata. La storia dell'umanità è densa di questa dinamica – già presente nel racconto di Caino, il primogenito 'primo occupante', e Abele, 'arrivato dopo' di lui¹⁰ – e mostra come la reazione violenta possa scatenarsi tanto nei confronti del 'diverso' quanto nei confronti del simile o del fratello. Ma all'origine non c'è il conflitto tra gli esseri umani, bensì il fatto della loro appartenenza a un con-essere comune.

Proprio perché la nostra civiltà è consapevole di questa dinamica di 'particolarizzazione' di un originario universale, la sua tensione costante è stata quella di 'riconoscere' il diritto del primo occupante, ma al tempo stesso di 'temperarlo': il richiamo alla destinazione universale dei beni, al diritto cosmopolitico, al bene comune, a diritti umani universali altro non sono che dimostrazioni di questo sforzo. E tuttavia, la storia dell'umanità dimostra ampiamente quanto il processo di 'prima occupazione' tenda a trasformarsi in regime di appropriazione esclusiva, impegnato a recidere la sua origine universalistica e ad erigere discriminazioni.

La dinamica insita nel diritto del primo occupante mette in rilievo corde profonde e non va in alcun modo sottovalutata, sia perché, come si è detto, tocca uno dei principi cardine della nostra convivenza, sia perché il suo dispiegarsi privo di temperamenti può avere una potenza devastante. Guai dunque a chi sottovaluta la paura e la sua possibile manipolazione.

2. Disarticolare la paura

Ma la sfida di fronte alla paura non si limita al dovere di non sottovalutarla. Si tratta di comprenderne più radicalmente la natura e il ruolo. Dunque, prima di cedere alla semplificazione, i movimenti progressisti dovrebbero accostarsi alla paura con almeno due avvertenze.

La prima riguarda *la pluralità delle paure*. La paura di morire non è l'unica paura determinante in politica. Vi sono paure più articolate e complesse che talvolta possono perfino prevalere su quella. Il

⁷ Sul rapporto tra igiene e politica fondamentale rimane il richiamo al lavoro di M. Foucault, M. Foucault, *Il faut défendre la société*. Cours au Collège de France 1975-1976, Gallimard, Paris 1997; tr. it., *Bisogna difendere la società*, a cura di M. Bertani e A. Fontana, Feltrinelli, Milano 1998.

⁸ Cfr. I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797) in *Werkausgabe*, Bd. 8, hrsg. von W. Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1977, Erster Teil, § 13, p. 262; tr.it. *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 2016, Parte prima, § 13, pp. 76-77.

⁹ E. Voegelin, *Rasse und Staat*, Mohr, Tübingen 1933, p. 153.

¹⁰ Sul punto si vedano le osservazioni di M. Nicoletti, *La politica e il male*, Morcelliana, Brescia 2000.

pensiero liberale non ha mai sottovalutato la paura di morire, ma ha intuito che nella dinamica umana gioca un ruolo fondamentale anche la paura di essere privati della propria libertà: paura di essere ridotti in schiavitù, di divenire mera cosa in mani d'altri, di non poter pensare, parlare e agire liberamente, di non poter cercare la propria felicità. Come è vero che in determinate condizioni l'essere umano è pronto a ridursi in schiavitù pur di avere salva la vita, come ci ha insegnato Hegel, così è vero che in determinate condizioni l'essere umano è pronto a rischiare la propria vita pur di avere o riavere la libertà. La storia politica è piena di esempi positivi di persone e popoli che, in determinate condizioni, hanno saputo affrontare questo rischio. E vi sono purtroppo anche esempi negativi di come la paura della morte non costituisca un limite invalicabile. Il terrorismo contemporaneo ce lo ricorda dolorosamente: si possono avere paure più profonde di quella di morire e queste paure (ad esempio: paura di perdere se stessi, come accade in certe forme di fanatismo religioso o in certe radicali idealità politiche) possono anche spingere all'estremo sacrificio di sé, magari accompagnato – come oggi accade – dal sacrificio di molti inermi accanto a sé. Ancora: il pensiero socialista ci ha insegnato che esiste anche un'altra paura altrettanto profonda ed è quella riguardante la possibilità di perdere la propria essenza umana in condizioni di sfruttamento e insopportabile ingiustizia. È la paura della alienazione estrema e della disumanizzazione. Anche ad essa si può reagire ribellandosi. Insomma la paura umana è fenomeno complesso e, sotto il profilo politico, non è riducibile alla mera paura di morire.

La seconda avvertenza da tenere presente riguarda *l'insufficienza della paura*. In nessun sistema politico - nemmeno in quello totalitario - la mera paura è in grado di produrre ciò di cui ogni sistema politico ha bisogno, cioè un minimo senso di lealtà del cittadino nei confronti dell'autorità, insomma - per dirla con Max Weber - l'obbedienza. L'obbedienza, infatti, non è la meccanica esecuzione di un comando che si può avere anche da un animale e che si può ottenere attraverso la disciplina e l'allevamento. L'obbedienza è un fenomeno più profondo, perché presuppone un minimo di credenza nella legittimità di chi comanda¹¹. Il mero terrore, ancorché sistematico, non produce un ordine politico¹². La sola forza produce al più una forma più o meno profonda di controllo. L'obbedienza politica implica invece che venga soddisfatto un certo grado di sopravvivenza economica e che maturi un certo grado di convinzione; implica che il comando impartito e l'autorità esistente abbiano una qualche forma di giustificazione. Per questo anche i regimi più violenti non smettono di dispiegare un qualche apparato di giustificazione su base religiosa o ideologica o pragmatica attraverso apparati di propaganda: il potere non si afferma mai nella sua nudità, ma sempre si vuole presentare come 'giusto'. L'ordine politico, da un lato, deve dare protezione a chi vive in esso, dall'altro, per conservarsi e per essere obbedito, deve anche giustificarsi¹³.

Insomma, la paura non solo è una realtà che va disarticolata e compresa nelle sue diverse dimensioni da parte della politica, ma è anche una realtà che da sola risulta insufficiente a fondare un ordine politico. Il grande maestro del nesso paura e politica, Thomas Hobbes, lo aveva capito perfettamente: ciò che dalla guerra di tutti contro tutti dello stato di natura spinge gli individui verso il patto sociale non è solo la paura, quanto piuttosto un misto di passioni, ossia la paura, il desiderio di un benessere e la speranza di giustizia: «Le passioni che dispongono gli uomini alla pace sono: il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie a garantire una vita comoda, e la speranza di ottenerle mediante la propria attività»¹⁴.

In questo passo sono chiaramente sintetizzati i bisogni da cui nasce una comunità politica. I cittadini hanno anzitutto bisogno di sentirsi compresi e protetti nel loro bisogno di sicurezza – tanto più in un'epoca in cui le minacce all'esistenza fisica provengono da attacchi imprevedibili e interni come quelli dei gruppi terroristici - , ma desiderano, in secondo luogo, anche una condizione materiale di benessere. Una situazione di prolungato disagio sociale ed economico, come quella prodotta da elevata disoccupazione o da spaventosa compressione dei salari, non può produrre affezione e sostegno nei confronti di un assetto politico. A una politica progressista sono perciò necessarie politiche di sicurezza, ma anche politiche che producano lavoro e sostengano il reddito. E ciò ancora non basta. La politica deve, in terzo luogo, suscitare speranze di giustizia. Non speranze di soluzioni messianiche, di paradisi in terra, ma speranze terrene, concrete, che alle proprie azioni, alla propria fatica, al proprio lavoro o voglia di lavoro, impegno, attività, sofferenza, corrisponda qualcosa. Insomma una speranza di 'giustizia retributiva'. Il cittadino deve poter avere la ragionevole speranza che alle sue azioni o ai suoi patimenti corrispondano delle reazioni da parte della società. Che la

¹¹ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922; tr. it. *Economia e società, Comunità*, Milano 1961, vol. I, pp. 51-52.

¹² H. Arendt, *On Revolution*, Penguin, New York 1965; tr. it. *Sulla rivoluzione*, Einaudi, Torino 2009.

¹³ A. Passerin D'Entreves, *La dottrina dello Stato: elementi di analisi e di interpretazione*, Giappichelli, Torino (1962) 2009.

¹⁴ T. Hobbes, *Leviathan* (1651), OUP, Oxford 2012; tr. it. *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 2014, c. XIII.

vita in società non sia una lotteria o il vicolo cieco di un dare unilaterale, ma che vi sia piuttosto un riconoscimento delle azioni compiute e quindi una reciprocità. Ciò che dunque appare insopportabile è vivere nella paura, nel disagio e nella perenne ingiustizia.

3. *Lo spossessamento di sé*

Se questo è il paradigma della politica moderna – paura, desiderio di benessere, speranza di giustizia – si può cercare ora di scavare più approfonditamente nella condizione umana del nostro tempo.

Di che cosa hanno paura oggi le persone?

Le paure del nostro tempo sono molte e assai diversificate. Ogni continente e gruppo sociale ha le proprie paure e ricondurle ad unità sarebbe difficile, oltre che un atto di indebita e pericolosa semplificazione. Ma ipotizzare un filo conduttore comune, o almeno dominante, può essere utile alla discussione.

Propongo di individuare un tratto dominante della paura contemporanea nella *paura dello spossessamento di sé*. La conquista del proprio Sé è stata uno dei grandi obiettivi della cultura occidentale e orientale attraverso i secoli. Ha conosciuto modalità diverse, ma ha avuto tratti comuni riconducibili all'idea che la realizzazione della propria esistenza e il raggiungimento della felicità potessero essere possibili solo attraverso la scoperta di sé, la conoscenza di sé e il compimento di sé in una vita, ossia in un insieme di atti di affermazione o di negazione o di trascendimento del Sé, a seconda delle diverse prospettive etiche e filosofiche. Tutte queste prospettive avevano come propria base la conquista del proprio Sé, dunque il suo possesso. Forse anche per questa insistente enfasi sulla conoscenza di sé e sul possesso di sé come via di realizzazione nel mondo, l'io presente appare incerto e disorientato di fronte a quello che percepisce come il pericolo dei pericoli: lo spossessamento di sé.

La paura di essere spossessati assume forme diverse: si può essere spossessati del proprio corpo, come accade a tante donne aggredite, a migranti violentati, a esseri umani trafficati allo scopo di sfruttamento o addirittura di espanto dei propri organi, a malati che non possono esprimere la propria volontà e sono fatti vivere da macchine e da volontà altrui - o fatti morire da altri esseri umani stanchi o interessati a spartirsene le spoglie. Si può essere spossessati di sé perché spossessati delle proprie ricchezze, del proprio lavoro, del proprio futuro come accade a un numero incredibile di giovani nelle nostre società. O spossessati della propria identità, del proprio ambiente, del proprio cibo, lingua, tradizione da attori cinici che si impongono su mercati senza regole e trasformano tutto in merce e omologano e cancellano qualità e diversità non scambiabili. Si può essere spossessati della propria dignità, interiorità, privatezza dall'invasività di osservatori esterni, controllori, guardiani, mercanti di anime. E si può avere paura di essere spossessati dei propri risparmi dalle banche o dalla misteriosa finanza internazionale. E ancora, di essere spossessati della propria terra o della propria condizione a fatica conquistata, di essere spossessati dagli ultimi arrivati: giovani generazioni o migranti che minacciano il nostro diritto di 'primi occupanti' nel tempo e nello spazio della vita. O ancora spossessati da 'parassiti' che non hanno mai lavorato e che sono invidiosi del 'nostro' benessere o da governi inefficienti e iniqui. Spossessati infine del nostro diritto e della nostra possibilità di decidere sul nostro personale destino e sul destino delle nostre comunità: spossessati dalla tecnica, dalla burocrazia, dallo Stato, dall'Europa, dalla società internazionale, insomma da una qualche entità superiore e lontana.

Di qui un timore diffuso e un generale ripiegamento volto a proteggersi dall'esterno e a custodire una qualche forma di sé: il sé personale, familiare, tribale, nazionale, nella convinzione che il mondo e la storia ce lo vogliano portare via e che ormai noi, ognuno di noi, siamo in mano di altri.

Insomma, la paura dominante del nostro tempo potrebbe essere detta come paura di uno spossessamento generale, paura di essere in mano di altri. Di qui uno sguardo cupo e diffidente su ciò che ci circonda. La diffidenza sarebbe la reazione dominante a questa percezione: una diffidenza che colpisce le relazioni interpersonali ma, soprattutto, la compagine sociale e le sue istituzioni.

4. *L'antico tema dell'alienazione*

La cosa non è nuova, a ben guardare. 'Spossessamento', 'essere in mano di altri' sono parole che riconducono a un termine che i progressisti dovrebbero avere ben in mente: *alienazione*. Estranearsi. Essere di altri.

Si tratta di un fenomeno ben presente nella storia dell'umanità, sia nelle dinamiche interpersonali che in quelle sociali: non nuovo e, in qualche misura, facente parte della stessa storia dello spirito umano, come

le analisi così potenti di Hegel hanno cercato di mostrare¹⁵. L'alienazione è fenomeno non solo negativo, di schiacciamento e deprivazione dell'umano, ma anche momento di scacco necessario entro cui matura il processo di liberazione dell'individuo e della società. Fenomeno eterno, in certo senso, che tuttavia nella società moderna e in particolare nella società capitalistica trova una sua manifestazione più forte: non solo patologia del sistema, ma modo di funzionare del sistema stesso, che, nel suo procedere, sradica e spossa e crea così le condizioni di nuove conquiste, a prezzo però di inaudite estraneazioni e alienazioni. L'analisi non è solo marxiana, ma anche di tanti altri osservatori, conservatori e liberali: troppo larga per essere detta di parte.

Fiduciosi nelle reazioni messe in atto di fronte al dispiegarsi del capitalismo selvaggio del XIX secolo, soprattutto per merito delle creazioni dei movimenti democratici e socialisti, quali le istituzioni democratiche, i meccanismi di regolazione del mercato, l'intervento pubblico e i sistemi di welfare, in molti hanno sottovalutato la dinamica dell'alienazione nel dispiegarsi della società contemporanea e ora, di fronte alla travolgente pressione del mercato globale, si svegliano dal sonno e quasi si stupiscono del tasso così massiccio di alienazione, di spossamento di sé – reale o temuto – che ci circonda. Più degli altri lo hanno sottovalutato i progressisti. Proprio coloro che più degli altri hanno prodotto analisi del fenomeno e messo in atto strategie vincenti sulla base di lotte costate immani fatiche e sofferenze, vincenti grazie a straordinari impegni umani solidali. E così hanno lasciato una prateria aperta dove scorrazzano i fabbricanti di paura, i veri alfieri degli spossatori. I progressisti, incapaci di rilanciare politiche realmente emancipatorie per chi veniva serialmente spossato, sono rimasti nel mezzo: tra gli speculatori dell'alienazione e i resistenti antagonisti. Hanno abdicato alla fatica del comprendere e non hanno saputo riattualizzare la loro grande conquista: un equilibrio più avanzato tra mercato e democrazia, un assetto più umano delle relazioni economiche e sociali nell'era della globalizzazione e del capitalismo finanziario. La globalizzazione può aprire straordinarie opportunità, certo. Ma solo se governate da meccanismi rigorosi e capaci di resistere a pressioni formidabili.

Il governo umano delle cose ha bisogno di tempo. Gli equilibri più avanzati non si realizzano in un momento. L'evoluzione delle forze emergenti spezza le antiche concrezioni, i gusci precedenti e prima che nuovi ordinamenti si ricostruiscano si aprono spazi aperti a spiriti rapaci e felini, pronti a cibarsi di carne umana. E poco importa dire che 'sul lungo periodo' il sistema dispiegherà i suoi benefici effetti: sul breve periodo, intanto, prevale la paura e la sofferenza sociale. Un elemento di forza nella prospettiva dei progressisti del passato era quello di combinare visioni future con strategie transitorie, in modo da non sacrificare intere generazioni all'edificazione di un ordine che verrà quando loro non potranno goderne. Combinare visione profetica con gradualismo storico è stato un elemento vincente del passato. Insomma il progressismo ha bisogno di un senso della storia, di un'apertura al futuro, di una speranza che l'agire umano nel tempo non sia del tutto insensato, casuale, inutile o dannoso, ma possa invece migliorare le presenti condizioni di vita. Oggi, questo senso della storia pare assente: non solo non vi è il gradualismo, ma anche sulla visione profetica, sull'ideale del mondo da costruire non vi sono idee molto chiare.

5. Il principio dell'auto-appartenenza

Se c'è un punto da cui ripartire, allora, per i progressisti, questo è in prima istanza riaffermare il principio dell'*auto-appartenenza* di ogni essere umano: il fatto cioè che ciascuna persona appartenga a se stessa e a nessun'altra entità. Si tratta di un principio più radicale del principio di autodeterminazione, che, generalmente, viene riferito alla sfera dell'agire. Qui si vuole affermare che l'essere di ogni persona è inalienabile, non è nelle mani di altri, né può essere messo nelle mani di altri, precisamente come la libertà personale che si dissolve nel momento in cui viene ceduta ad altri. Nessuno può disporre radicalmente di un altro. L'essere umano non deriva da altro essere umano il proprio senso, ma ha in se stesso il proprio fine. Di qui deriva la sua dignità e dunque l'invulnerabilità e intangibilità della persona umana.

Affermare il principio dell'auto-appartenenza significa compiere il movimento opposto allo spossamento di sé. Non si tratta, evidentemente, solo di affermazioni di principio, che riguardano il mondo delle idee e dei valori: fosse così, non sarebbe una risposta adeguata alla paura. Si tratta di dare

¹⁵ «Ma l'altro lato del farsi dello spirito, la storia, è il farsi che si attua nel sapere e media se stesso, – è lo spirito alienato nel tempo; ma questa alienazione è altrettanto l'alienazione di se stessa; il negativo è il negativo di se stesso» (G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburg 1988; tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008, tomo II, p. 304).

seguito a concrete tutele giuridiche e sociali dell'essere umano – in tutti i settori della vita – che rafforzino gli strumenti di protezione delle persone, a partire dalle più fragili, in modo da contrastare gli abusi sui loro corpi, l'invasione della sfera privata da parte di criminali come anche di speculatori, la radicale mercificazione del lavoro umano che mira a separare la prestazione dalla relazione, l'annichilimento dei prodotti dell'attività umana a partire dai prodotti alimentari per giungere a quelli intellettuali, dal risparmio all'impresa personale e familiare.

Non si tratta, chiaramente, di negare il momento necessario di oggettivazione e comunicazione del sé, delle sue attività e dei prodotti ad esse connessi, ma di contenerne gli effetti estrani e annichilenti per moltiplicarne le potenzialità realizzatrici. Ciò che insomma è negativo e fonte di angoscia non è l'inserzione del Sé nel mondo esterno, ma la perdita di controllo sul proprio sé in questo processo: non lo stare con altri, l'essere per gli altri, il soffrire per gli altri, ma l'essere in mano ad altri senza poter avere o riavere se stessi, come accade nelle forme delle moderne e, talvolta, sofisticate schiavitù.

In questo senso il principio di auto-appartenenza di ogni essere umano non è un principio individualista. Al contrario. L'essere umano è essere che nasce e si sviluppa anche biologicamente all'interno di un con-essere, ossia di un tessuto di rapporti umani e di relazioni di cura. Di più: non solo la nascita e lo sviluppo di ogni persona si danno solo dentro un precedente contesto di relazioni, ma anche il movimento di personalizzazione e dunque la consapevolezza e la conquista di Sé - come elemento irriducibile alla sommatoria delle relazioni che lo hanno prodotto, come entità originale e, per così dire, 'extraterritoriale' - sono possibili solo dentro un tessuto relazionale. Si *diventa* individui e persone, si conquista l'appartenenza a se stessi entro una socialità positiva, che riconosce – sia pure attraverso un processo dialettico – l'alterità dell'altro, l'irriducibilità del ciascuno. E forse per questo, occorre riconoscerlo, la paura dello spossessamento si fa più forte in epoche in cui dilagano la solitudine e l'abbandono, e alla paura della perdita del Sé si somma la paura della perdita dei legami affettivi.

Ciò che ogni essere umano pretende è il *riconoscimento* della propria alterità, della propria differenza e irriducibilità rispetto ad ogni altro, l'*uguale rispetto* per il proprio corpo, la propria personalità, la propria libertà e la *possibilità* di costruire relazioni e vincoli solidali. Su questa base – di riconoscimento e uguale rispetto – si può costruire una politica dell'uguaglianza che non sia uguagliatrice e dunque negatrice delle differenze e che si basi invece su una lotta contro ogni forma di discriminazione dell'essere umano. Questa è la speranza di giustizia che l'essere umano porta con sé: l'aspirazione a un giusto *riconoscimento* del proprio essere e del proprio agire (giustizia *retributiva*) e la pretesa a un uguale *rispetto* da parte di ogni altro essere umano (giustizia *distributiva*). In questa prospettiva il principio di auto-appartenenza può rappresentare anche un punto di convergenza di differenti tradizioni antropologiche di ispirazione religiosa e secolare, come dimostra la presenza del tema - pur nella pluralità delle accezioni e delle interpretazioni, dalla *Selfownership* alla *Selbstgehörigkeit* – all'interno della tradizione del personalismo cristiano (da Tommaso d'Aquino a Guardini) e così come della tradizione liberale e libertaria (da Locke a Kant fino a Nozick).

Al tempo stesso il principio di auto-appartenenza non isola il soggetto umano dalla 'natura', intesa come il sostrato biologico che lo costituisce e come 'ambiente' che lo nutre. Al contrario: nell'appropriarsi/ri-appropriarsi di sé il soggetto si appropria anche della natura che lo costituisce e si riconosce come parte della natura. In fondo una delle radici più profonde dell'alienazione contemporanea è proprio questo processo di estraneazione del soggetto umano dalla natura umana, che trova il suo culmine nella reduplicazione artificiale della vita. Ma la risposta a tale processo non è la dissoluzione del Sé nel tutto indifferenziato di una natura pura originaria, inattuabile, insomma la dissoluzione dell'umano in un presunto 'naturale' ad esso precedente ed esistente in modo indipendente, ma al contrario una costruzione del Sé che affianchi al processo di 'umanizzazione' della natura il rispetto della natura altra dall'umano. Insomma non la sua devastazione, la sua pura negazione, ma la comprensione che essa sta all'origine tanto dell'umano quanto di ciò che è altro dall'umano. E dunque suo addomesticamento, sua evoluzione, ma anche rispetto del suo selvatico sottrarsi. Qui il con-essere, da semplice appartenenza alla comune umanità, si allarga a dimensioni più profonde che abbracciano la sfera di tutti gli esseri viventi.

6. Auto-appartenenza e diritti

Nel principio di auto-appartenenza può quindi trovare spazio l'affermazione della centralità dei diritti civili e sociali, nella loro indivisibilità, così come di quelli legati a un rapporto umano con la natura e con l'ambiente.

Abbiamo per anni considerato i diritti sociali come diritti secondari e per così dire aggiuntivi, scordandoci che il contenuto dei diritti sociali, ossia l'accesso ai beni vitali quali ad esempio cibo, vestiario,

riparo, salute, istruzione, rappresenta - sia sotto il profilo teorico che sotto il profilo storico - il *presupposto* per la rivendicazione e la fruizione dei diritti civili e politici fondamentali¹⁶.

Il fatto che l'accesso ai beni vitali sia un *presupposto* necessario per l'esercizio di altri diritti è del tutto evidente sul piano antropologico: senza vita non c'è possibilità di esprimersi liberamente. Per questo sul piano morale le situazioni in cui la povertà o la malattia minacciano l'esistenza stessa fondano obbligazioni assolute: Hans Jonas ha espresso questo concetto con forza richiamando l'esempio del lattante che, con la sua stessa esistenza e la sua stessa incapacità di sopravvivere, da solo impone una obbligazione assoluta a chi gli sta vicino di provvedere alla sua esistenza¹⁷. La stessa cosa potremmo dire della situazione del 'ferito lungo la strada' che ci impone di fermarci e di soccorrerlo: tanto è forte nella nostra civiltà questa ingiunzione che l'indifferenza viene considerata colpevole sia sul piano morale che sul piano giuridico e l'omissione di soccorso viene considerata un reato. Dunque l'accesso alla possibilità di nutrirsi, di costruirsi relazioni affettive e familiari e di avere cure adeguate in caso di malattia è un evidente presupposto per l'esercizio di ogni funzione vitale e quindi per l'esistenza stessa.

Ma se il principio di auto-appartenenza è un principio dinamico, se l'appropriarsi di se stessi è un processo nel tempo, questo processo si sviluppa attraverso un arricchimento di conoscenze e di esperienze, attraverso un sapere e un fare. In questo senso il principio di auto-appartenenza non può che implicare un forte richiamo al diritto all'istruzione e al lavoro, cose senza le quali è illusorio pensare a itinerari di reale emancipazione del soggetto. Sulla centralità di istruzione e lavoro sul piano antropologico, oltre che su quello sociale e politico, forse troppo poco si è meditato oggi, mentre nelle riflessioni progressiste dei secoli precedenti è del tutto chiaro che diritto all'istruzione e diritto al lavoro sono componenti fondamentali non solo di una società giusta, ma anche e soprattutto del processo di realizzazione di sé. L'accesso universale di tutti gli individui a questi due beni fondamentali dovrebbe oggi essere al primo punto dell'agenda dei movimenti progressisti.

Nell'affermazione dei diritti civili, così come di quelli sociali, non solo individui e formazioni sociali sono protagonisti: un ruolo cruciale è svolto evidentemente anche dalle istituzioni e dallo Stato. Si vede qui che il principio di auto-appartenenza, come diritto di tutti, non può facilmente declinarsi in chiave meramente individualistica e passiva, ma richiede piuttosto politiche attive di regolazione della vita economica e sociale. In particolare, per le ragioni dette, per garantire diritto alla salute, all'istruzione, al lavoro.

7. Auto-appartenenza e democrazia

Sul piano politico, il principio di auto-appartenenza corrisponde al principio fondamentale della democrazia inteso come principio di auto-appartenenza e auto-governo di una comunità di individui che pretendono riconoscimento della propria libertà originaria e rispetto della propria pari dignità.

Ora, così come il singolo teme lo spossamento di sé e l'essere in mano ad altri, anche le comunità e i popoli oggi soffrono di questo rischio di essere espropriati del potere di autogovernarsi. Si tratta allora di riaffermare anche a livello sociale il principio dell'auto-appartenenza rilanciando su questa base l'ideale della democrazia - a tutti i suoi livelli, da quello locale a quello internazionale -, in modo che ogni processo, pur necessario, di oggettivazione e allargamento e apertura all'altro non comporti però una definitiva perdita di controllo sulla vita propria e su quella della propria comunità di appartenenza. Non è in questione la necessità di società di larghe dimensioni e anche la possibilità di superare i confini delle tradizionali comunità di appartenenza, come tipicamente gli Stati nazionali. Né, ancor meno, la necessità di mediazioni tra il piano del Sé e quello del governo, rappresentate, a livello politico, da associazioni, partiti, istituzioni. Il punto cruciale è il mantenimento della possibilità per il singolo di incidere sul livello del governo della comunità di cui è parte, a qualsiasi livello questa comunità si realizzi. Ovvero la possibilità di essere sempre un 'soggetto' e non solo un 'oggetto' politico, un attore dotato di un piccolo ma ineliminabile potere di influenza sulle decisioni che lo riguardano. In tal modo si mantiene, nella relazione di potere tra uomo e uomo, la natura di 'fine' di ogni persona umana. L'infinita dignità di ciascuno si rivela non solo nell'essere oggetto di tutela, ma anche nell'essere soggetto di co-decisione, dentro ogni processo politico che lo riguardi, dal livello locale al livello internazionale. Per l'avvenire della democrazia è essenziale ch'essa mantenga

¹⁶ N. Bobbio, 'Sui diritti sociali' (1996) ora in *Teoria generale della politica*, a cura di M. Bovero, Einaudi, Torino 1999.

¹⁷ H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für technologische Zivilisation*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1979; tr. it. *Il principio responsabilità*, Einaudi, Torino 1991.

aperto ed effettivo uno spazio di co-decisione ai suoi membri per evitare che questa, che è in sé la forma più alta di 'auto-appartenenza', diventi a sua volta luogo di estraneazione del soggetto col rischio di una disaffezione democratica e una illusoria fuga in altre forme di discorso e ordinamento politico di tipo autoritario o populistico.

Va invece riaffermata, nelle condizioni dell'oggi, la democrazia come forma di ordinamento basato sulla libertà morale, sull'uguaglianza (tra tutti i cittadini come pure tra governanti e governati) e sulla ragione argomentativa. Dunque non solo forma di elezione di rappresentanti (ovvero democrazia d'investitura), ma anche forma di assunzione di decisioni collettive (democrazia d'esercizio)¹⁸ attraverso procedure di informazione, discussione e deliberazione (democrazia deliberativa). Come muta nella storia la soggettività umana nelle dinamiche morali, culturali e sociali, altrettanto accade alla soggettività politica che va costantemente alimentata, pena il moltiplicarsi di fenomeni di alienazione ed estraneazione politica, esiziali per la democrazia stessa.

Se oggi vi è un ripiegamento nazionalistico rispetto agli ideali europeisti e internazionalisti, è anche perché si è fatta strada una sensazione di perdita di controllo e perfino di impossibilità di incidere su livelli così ampi e allargati di gestione della cosa pubblica. Se però consideriamo il fatto che la natura dei fenomeni contemporanei – dalle dinamiche economiche al terrorismo, dalle questioni ambientali alle migrazioni – è di tipo transnazionale, è evidente che la sfida democratica non sta nella regressione ai livelli inferiori, quanto piuttosto nel tentativo di far avanzare il processo di democratizzazione e costituzionalizzazione del potere anche a livello internazionale, rafforzando e non indebolendo le forme pur parziali e talvolta contraddittorie di democrazia internazionale finora realizzate.

Benché i livelli internazionali di protezione dei diritti umani siano talora farraginosi e deboli nelle loro prestazioni positive, in realtà essi si sono dimostrati istanze utili di potenziamento dei diritti, proprio in quanto hanno affermato che i diritti fondamentali non sono interamente a disposizione del legislatore e del governo nazionale, che pure, al momento, è l'unico che può renderli effettivi. Di qui l'importanza di un diritto cosmopolitico come complemento al diritto interno e interstatale secondo la lezione kantiana.

Ed è forse su questa appartenenza a una comune umanità, che fonda l'umanità di ciascuno e obbliga ciascuno a trattare l'altro con umanità, che bisogna tornare a insistere nel delineare un'antropologia progressista nell'epoca di risorgenti nazionalismi e inquietanti politiche discriminatorie. Non per fare dell'umanità un'ideologia da imporre o un'arma da brandire nella lotta politica o per l'illusione che l'umanità intera possa trasformarsi in un unico soggetto politico, ma per riconoscere nell'altro un tratto di noi stessi e, nell'epoca della paura e dell'odio, riscoprire non solo il principio dell'auto-appartenenza ma anche il fatto della comune appartenenza di ogni essere umano a una stessa umanità.

È questo il lascito antropologico più forte delle grandi tradizioni religiose e secolari che nutre da sempre le prospettive democratiche contro ogni tentativo di discriminazione razziale. Se è vero che la convivenza è difficile, perché c'è la fatica del con-essere di cui la paura dell'altro è espressione, d'altro canto occorre riconoscere che il con-essere può sconfiggere la paura della solitudine e dell'isolamento e, così facendo, dà al singolo sempre nuove energie e speranze di vita. Con ciò produce anche tutta la forza necessaria per vincere l'odio, l'oppressione e la miseria.

Ciò avviene laddove il con-essere si basa sulla libertà insopprimibile di ciascuno, sul riconoscimento dell'originalità di ogni persona e sull'uguale rispetto a lei dovuto. Questo insieme di riconoscimento e rispetto richiede sistemi di garanzia e politiche attive, insomma un di più di giustizia sociale. Questo di più di giustizia sociale, nei confronti di ogni essere umano, è ciò che, nella paura dello spossamento di sé, può restituire alla società e alle sue istituzioni il loro 'senso' più profondo, riconciliandole così con le più intime aspirazioni di ciascuno.

Nicoletti

1. La costruzione dell'unità europea è un processo inevitabile: l'Europa è il nostro destino.

Nessuno Stato europeo è in grado, con le proprie forze e senza unirsi ad altri, di essere protagonista sulla scena del mondo di fronte all'affermarsi degli altri grandi Paesi extraeuropei. I ritmi di crescita economica e demografica degli altri continenti sono incomparabili e nel breve

¹⁸ P. Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Seuil, Paris 2015.

periodo sarà impossibile invertire questa tendenza. Da solo, nessuno Stato europeo, siederà in un futuro G7.

Le grandi sfide della sicurezza, dello sviluppo economico, sociale e tecnologico, della gestione dei flussi migratori, della tutela dei diritti delle persone e dell'ambiente, della conservazione della "civiltà europea" non potranno essere affrontate e vinte da nessun Paese europeo che volesse bastare a se stesso.

Questa idea era chiara agli europeisti già agli inizi del '900 quando il mondo era avviato ad una prima, forte globalizzazione. Anche allora ci fu una reazione dei nazionalisti e dei sovranisti e l'Europa conobbe la Prima Guerra mondiale. Al suo termine, nel 1919, il poeta francese Paul Valéry scrisse: «Adesso su di un'immensa terrazza di Elsinore, che va da Basilea a Colonia, si spinge fino alle sabbie di Newport, alle paludi della Somme, ai calcari della Champagne e ai graniti dell'Alsazia, l'Amleto europeo contempla milioni di spettri».

Negli Anni Venti l'Amleto europeo non seppe decidersi e gli spettri e i risentimenti del primo conflitto produssero nuovi nazionalismi e sovranismi radicali. Si pensò che la ricetta nazionalista non fosse stata abbastanza radicale: occorreva renderla più forte, nutrirla di razzismo e xenofobia e darle un potere assoluto, totalitario, sulla vita umana. L'esito fu la Seconda Guerra mondiale e Auschwitz. Quello che per secoli era stato il continente dominante nel mondo (anche con gravissime responsabilità nei confronti dei Paesi extraeuropei) venne ridotto a un cumulo di macerie. L'economia in ginocchio. La sua difesa garantita – per la prima volta nella sua storia – da potenze esterne: gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica. La vittoria del nazionalismo segnò la sconfitta dell'Europa.

Questa dura lezione della storia è stata ben compresa dai protagonisti della ricostruzione europea nel Dopoguerra: per garantire la pace, il rispetto dei diritti umani, lo sviluppo economico, il protagonismo nel mondo, serviva unità e cooperazione. Si lanciò così la sfida degli Stati Uniti d'Europa. L'Amleto europeo non fece il grande passo sognato da molti. Ma in ogni caso si incamminò con prudenza e gradualismo sulla strada di una "sempre maggiore unità", come è scritto nei Trattati dal 1949 in avanti.

E sulla strada di una "sempre maggiore unità" l'Europa ha saputo – fino alla crisi del 2007 - compiere il suo miracolo: dare ai propri popoli pace, diritti e prosperità e unificare tutto il continente, allargando, dopo il 1989, il proprio modo d'essere (democrazia, diritti umani, Stato di diritto) a tutti i Paesi europei e a quelli che sull'Europa si affacciano.

Negli ultimi dieci anni questo cammino è stato rallentato dalla crisi economica mondiale e dalla crisi migratoria, in particolare quella seguita alle cosiddette primavere arabe. Invece che ricercare una "sempre maggiore unità" i Paesi europei, sotto la duplice pressione delle difficoltà economiche e delle spinte migratorie, si sono rifugiati nella logica del "si salvi chi può" senza rendersi conto che con questa logica – nel mondo cambiato – si sarebbero salvati solo i più forti nel breve periodo e, nel lungo periodo, non si sarebbe salvato nessuno.

Ora si fa strada la consapevolezza che senza una dimensione più grande dello Stato nazionale nessuno Stato europeo potrà farcela. L'alternativa non è tra Europa o Stati nazionali, ma tra Europa o Imperi. I sostenitori della Brexit non pensano che la Gran Bretagna possa farcela da sola, ma pensano che possa meglio farcela ridando vita alle relazioni del vecchio Impero britannico e al Commonwealth e al particolare rapporto che la lega agli Stati Uniti d'America. La Francia e la Germania rafforzano la loro amicizia particolare e, se l'Europa non dovesse reggere, possono reinventare una qualche forma di Impero carolingio. D'altra parte la Russia e la Turchia già da tempo hanno rispolverato ideologie e assetti del passato: l'impero zarista e l'impero ottomano. E in Medio Oriente i confini degli Stati sfumano e si ricostruiscono gli Imperi arabo e persiano.

Nell'epoca degli Imperi che ritornano, gli Stati Uniti volgono lo sguardo al Pacifico a fronteggiare la sfida cinese che sta loro contendendo il primato economico e militare. Il loro messaggio agli europei è chiaro: se volete la sicurezza dovete provvedere da voi. E nessuno Stato

europeo oggi da solo può provvedere alla propria sicurezza.

Dunque l'alternativa è chiara: o Europa o disgregazione dei Paesi europei in una complessa geografia di nuovi Imperi. Per l'Italia la scelta dovrebbe essere chiara: se fallisce il disegno europeo, il nostro Paese finirà area marginale, subalterna all'egemonia di altre potenze.

“L'Europa è il nostro destino” non vuol dire che altri scenari non siano possibili: la storia è ricca di esempi di “destini mancati” e la stessa storia europea è costellata di grandi conquiste, ma anche di enormi catastrofi che hanno condannato l'Europa all'impotenza e alla marginalità. Ogni scenario alternativo all'unità europea non garantirà la capacità degli Stati nazionali di rispondere ai bisogni dei loro cittadini, né, tanto meno, al loro desiderio di essere protagonisti sulla scena del mondo. Li attende un futuro da gregari. L'unico modo per essere “sovrani” nel mondo di domani, ossia protagonisti del proprio destino, è quello di essere uniti. O Europei e sovrani, o nazionali e sudditi.

Se dietro il sovranismo c'è il legittimo desiderio di non farsi governare dagli altri, insomma di guidare la propria canoa, di autogovernarsi, è bene essere chiari: l'unico modo di essere sovrani, cioè non alle dipendenze di altri, è l'unità europea.

2. La costruzione dell'unità europea è un processo lungo

Occorre accettare che si tratta di un processo lungo e complesso. Sarebbe profondamente sbagliato oltre che ingiusto valutare il processo di unificazione europea sull'arco breve di questa ultima stagione di crisi dal 2007 in avanti. Se guardiamo infatti agli ultimi settant'anni, la costruzione europea ha fatto passi incredibili: unificazione etico-giuridica nella cornice dei diritti umani con la Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo e la Corte di Strasburgo, unificazione economica con la creazione del mercato unico e per molti Paesi della moneta unica, unificazione legislativa con leggi e direttive comuni (più dei due terzi della legislazione che governa le nostre vite è di tipo comunitario), unificazione istituzionale con Parlamento, Consiglio, Commissione eccetera e magistrature, polizie, guardie di frontiera che cooperano in modo sempre più stretto. Se l'Europa dovesse un giorno affiancare in modo strutturale gli Stati nazionali e svolgere il ruolo che questi hanno svolto nell'età moderna, dovremmo chiederci: quanto tempo ci abbiamo messo a costruire gli Stati nazionali? Alcuni secoli. E non è stato un processo facile e univoco. E allora possiamo capire che anche un'Europa unita ha bisogno di tempo.

Per l'Italia, dopo i molti secoli di divisioni in staterelli, il processo di unificazione è andato dalle guerre d'indipendenza alla Prima Guerra mondiale. Un processo di 70 anni. 70 anni dopo la fondazione degli Stati Uniti d'America c'è stata la guerra di secessione su due punti fondamentali: sovranità degli Stati e libertà degli schiavi. Oggi in Europa discutiamo delle stesse cose: sovranità degli Stati e trattamento di quelli che qualcuno vorrebbe come nuovi “schiavi”, ossia gli immigrati. I processi di “unità” e di “affermazione dei diritti” non sono processi veloci, né – ahimè – privi di contraddizioni. Noi siamo esattamente nel punto della contraddizione, dove la protesta è più aspra perché i vecchi poteri avvertono la loro perdita di terreno. Ma per poter riconquistare la fiducia dei cittadini verso una maggiore unità europea, occorre avere ben chiaro ciò negli ultimi anni non ha funzionato.

3. Quale Europa?

Il problema maggiore che oggi l'Europa sembra fronteggiare è il suo scarso radicamento popolare. Appare più come una costruzione elitaria che come una grande impresa dei popoli europei. Anzi. I popoli europei – come il popolo americano – sembrano stare su altri fronti: quello del nazionalismo e del sovranismo. Perché ritengono che, di fronte alle grandi sfide e minacce della globalizzazione, i vecchi Stati nazionali in fondo sappiano meglio difenderli. E i cittadini

pretendono che, nella difesa dai pericoli, i loro governi salvino “prima” di tutti il loro popolo. Altrimenti a che serve un governo nazionale se non fa l’interesse nazionale? Il problema non è affatto banale. Né è nuovo. Anche nella costruzione dello Stato nazionale abbiamo avuto dinamiche simili: l’unità d’Italia è stata guidata da elites, più che da masse popolari. Però in un secondo momento lo Stato ha saputo coinvolgere le masse e costruire un sistema diffuso di protezione sociale, di servizi sanitari, di istruzione pubblica gratuita eccetera. Lo Stato nazionale, nato come costruzioni delle elites – dopo molte lotte e difficoltà – è diventato lo Stato di tutti.

Un’Europa sociale. L’Europa oggi non è percepita come uno strumento di protezione. Nel momento della crisi, anziché rafforzare le difese sociali, queste sono state allentate. E spesso ai cittadini è stato detto: “ce lo chiede l’Europa” senza dire che si trattava di colpe precedenti. Ma nella percezione dei cittadini, lo Stato nazionale è stato identificato con il potere buono che dava le pensioni con facilità a tutti, l’Europa, invece, come la potenza cattiva che costringe a lavorare fino a tarda età e impedisce di fare questo e quello. Così, in assenza di forti politiche pubbliche, sono cresciute le disuguaglianze. E la risposta dell’Europa è stata nulla o lenta e flebile. Dalla crisi del 2007 abbiamo dovuto aspettare il 2017 per avere il pilastro sociale europeo, che vuol dire il riconoscimento dell’importanza dei diritti sociali e di un po’ di giustizia. E ancora solo a parole. Dunque la tutela europea dei diritti sociali, la lotta europea contro le disuguaglianze, il sostegno europeo a politiche di empowerment fatte dalle comunità locali e territoriali deve essere molto più forte. Bambini, disabili, donne che negli ultimi anni in tanti Paesi europei hanno sofferto il costo della crisi non avevano responsabilità nella gestione precedente, eppure in alcuni Paesi hanno pagato il prezzo più alto. Lo Stato nazionale è stato costruzione di pochi ma poi ha saputo coinvolgere le masse e costruire sistema di protezione. Lo stesso deve fare l’Europa rimettendo al centro la giustizia e la solidarietà.

L’Europa come ideale. Bisogna poi ricostruire un’idealità europea. Dare sostanza e concretezza a ciò che chiamiamo “civiltà europea”. Non è necessario inventare nulla. E’ sufficiente tornare alle radici. L’Europa è anzitutto un modo di vivere collettivo che mette al centro i diritti delle persone, la loro infinita dignità, indipendentemente dalle loro caratteristiche etniche, linguistiche, sessuali, eccetera. Questa è la civiltà europea: una società in cui le persone non siano trattate come cose, ma come realtà aventi un valore infinito. Non cose, non schiavi, non servi, ma esseri liberi e uguali. E in cui il potere che deriva dall’economia, dalla scienza, dalla tecnologia è al servizio dell’uomo e dev’essere guidato dall’uomo, dalla sua ragione critica. Questa è l’essenza della cultura umanistica: il grande contributo che l’Europa ha dato allo sviluppo della civiltà e che ancora il mondo si aspetta da lei. Oggi, nelle sfide affascinanti e terribili dei drammi ambientali, delle grandi migrazioni, dello sviluppo dell’intelligenza artificiale: cosa vuol dire custodire il primato della dignità di ogni essere umano? La costruzione dell’Europa unita dopo la Seconda Guerra mondiale è stata realizzata anche da persone che avevano una forte ispirazione religiosa e spirituale: De Gasperi, Adenauer, Schuman. Oggi il rischio è che i nazionalisti e i sovranisti brandiscano l’identità religiosa e cristiana come un’arma contro l’Europa accusata di essere materialista e secolarista. Per questo rilanciare l’ispirazione spirituale e umanistica dell’Europa, che sta alla base della moderna laicità e tolleranza, è essenziale.

Un’Europa politica. Infine serve il compimento dell’Europa politica oggi costruita solo per frammenti. Bisogna rafforzarne la dinamica democratica: se alla radice del sovranismo c’è la paura delle persone di essere spossessate della possibilità di governarsi, occorre far sì che l’architettura europea esalti il principio di sussidiarietà, la democrazia locale, regionale, nazionale e internazionale e non sia invece identificata con il regime dei tecnocrati. Serve che essa si doti di strumenti efficaci di difesa e di definizione dei propri confini. Di affermazione della legalità e di efficace soccorso alle persone in difficoltà. Serve che essa sia giusta e capace di giustizia. E’ diffuso un disperato bisogno di giustizia e se le autorità politiche – nazionali o internazionali – non sono in

grado di fare un po' di giustizia, inevitabilmente gli individui sono spinti a farsi giustizia da sé. Cosa che alla fine non produce ahimè nessuna giustizia effettiva. L'ansia di giustizia dovrebbe invece essere alla base di una moderna politica europea.

Il disegno europeista è solo agli inizi e va ora sviluppato nella direzione di istituzioni e politiche al servizio dei cittadini. Servono per questo idee, determinazione e pazienza, ma servono anche persone, nuove generazioni disposte a giocarsi con coraggio su questo orizzonte. Appassionante anche se talvolta più duro dell'orizzonte rassicurante della propria nazione. Ma per l'Italia è l'orizzonte fondamentale. Si tratta di decidere se avere o meno dei cittadini europei e una classe dirigente europea. O se invece chiudersi in se stessa e accettare il proprio malinconico declino. Per un Paese come il nostro, la cui storia è stata tutta dentro la grande civiltà europea a cui tanto ha contribuito, l'Europa è davvero la possibilità di stare nel mondo a testa alta. Dunque la scelta è chiara. Una "sempre maggiore unità europea" è il metodo per affrontare le grandi sfide del mondo contemporaneo e per correggere le storture del nostro continente.

Michele Nicoletti