



Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo

# Lessico di Etica Pubblica

Anno 6, numero 2, 2015

ISSN 2039-2206

## **Direttore responsabile**

Graziano Lingua

## **Redazione**

Duilio Albarello, Attilio Bruzzone, Sergio Carletto, Roberto Franzini Tibaldeo, Paolo Monti, Giacomo Pezzano, Alberto Pirni, Sergio Racca, Cristina Rebuffo, Davide Sisto, Marta Sghirinzetti, Gabriele Vissio

## **Segretario**

Giacomo Pezzano

Citabile come «Lessico di Etica pubblica», 6 (2015), n. 2.

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

## Introduzione

Sergio Racca

Il presente numero di «Lessico di Etica pubblica» contiene nelle sue parti i risultati di due attività organizzate dal CeSPeC (Centro Studi sul Pensiero Contemporaneo) di Cuneo. La sezione *Questioni* contiene i contributi dei relatori e dei *discussants* intervenuti durante il Workshop pubblico *L'Europa di fronte alla crisi. Fallimenti e rinnovate speranze del progetto europeo*, tenutosi a Cuneo e Savigliano (CN) nei giorni venerdì 15 e sabato 16 maggio 2015; la sezione *Ricerche* presenta invece una selezione di alcuni interventi dei giovani studiosi che hanno partecipato al workshop durante la VII edizione della Summer School CeSPeC, intitolata *Natura, tecnica e cultura. Profili etico-pubblici del dibattito sulla natura umana* e tenutasi tra il 16 e il 20 settembre 2014 nelle città di Cuneo, Alba, Savigliano e Mondovì (CN).

L'interesse del workshop primaverile si è rivolto alla questione europea, di stretta attualità e interesse multidisciplinare e trasversale rispetto ai settori scientifici di studio: i fallimenti e le speranze citati nel titolo dello stesso workshop rappresentano infatti quella che, allo stato attuale, sembra essere la situazione dell'Unione Europea. Divisa tra il sogno infranto di una comunità non soltanto politica ed economica ma anche, e soprattutto, culturale, l'Europa si è trovata, e si trova tuttora, di fronte alla complessità della condizione contemporanea, all'incrocio tra crisi, crollo della fiducia nella democrazia rappresentativa, questione migratoria e attacchi "interni" da parte del terrorismo. Un crocevia di questioni che stanno rischiando di compromettere seriamente il progetto complessivo di una unione tra i popoli e le culture del vecchio continente, nato per inserire la gestione del legame sociale e delle dinamiche politico-istituzionali all'interno di una cornice in grado di superare le lacerazioni e le rivalità del passato: gli interventi del numero contengono infatti uno dopo l'altro i differenti fallimenti europei, dal progetto monetario alla partecipazione politica, dall'identità sociale alla provenienza culturale, senza indulgere in alcuna visione edulcorata del presente ma, al contrario, mettendone in luce i punti critici. Fallimenti che, tuttavia, sono affiancati da possibili risposte o, perlomeno, analisi in grado di evidenziare vie percorribili per una concreta via d'uscita dallo stallo degli ultimi anni: queste soluzioni tengono necessariamente insieme questioni strettamente tecniche e pratiche, quali per esempio una rifondazione dei meccanismi di rappresentanza politica e nuove strategie in grado di ridare linfa all'economia, e quelle più specificamente culturali, con al centro un'idea di ricalibratura interna della questione identitaria basata su un senso di appartenenza democratica comune.

La sezione si apre con il contributo di Jean-Marc Ferry, dedicato a un'analisi circa il carattere e gli aspetti principali dell'Unione politica europea: partendo dalla polisemia del concetto di crisi, e analizzandone la portata insieme economica, politica, identitaria e sociale, Ferry sottolinea come al centro del progetto europeo, e del suo periodo di recessione, si situino il concetto di globalizzazione e, soprattutto, i giudizi e le risposte fornite nei suoi confronti. Rispetto al versante economico, che vede la presenza di un dibattito tra i sostenitori di un sovranismo nazionale e i promotori di un'adesione incondizionata al grande mercato neoliberale, Ferry sottolinea però quanto il centro della questione europea, in relazione alla globalizzazione, stia nella costruzione di una unione di stampo politico. Ed è a questo proposito che egli, nel rifiutare l'idea di un unico stato comunitario federale sovranazionale e sovrano, suggerisce quanto l'Unione europea non debba presentarsi come una "grande-nazione" ma, al contrario, assumere la forma di un cosmopolitismo giuridico e di una unione transnazionale: una soluzione in grado di difendere le democrazie nazionali e la loro sovranità, aprendo e mettendone però in comunicazione gli spazi pubblici e, soprattutto, sottoponendole a un'autorità comunitaria principale. Questa proposta, secondo Ferry, consentirebbe pertanto al progetto europeo di proteggere le nazioni dal *diktat* dei mercati e di non cadere nel rischio di un isolazionismo e nazionalismo forte, favorendo un costante gioco di squadra e una complementarietà economica tra gli stati membri: il tutto, sotto la guida di un'autorità comunitaria centrale ma al contempo democraticamente legittimata. Un progetto che però Ferry sottolinea come possibile soltanto in virtù di un radicale mutamento di stile, da realizzarsi tramite l'abbattimento delle barriere tra opinioni pubbliche locali e nazionali e un'apertura dei dibattiti politici alla discussione pubblica.

Il contributo di Philippe Poirier focalizza ulteriormente l'attenzione della discussione sul versante politico-istituzionale tramite una riflessione sull'avanzata, e i rischi, del populismo in Europa, con particolare riferimento alle elezioni del 2014. Il punto di partenza del ragionamento del saggio è, ancora una volta, il concetto di crisi, declinato tuttavia in questo contesto in senso strettamente politico: l'interrogativo circa l'attuale capacità degli attori istituzionali europei di parlare ai cittadini e di dare vita a narrazioni credibili si innesta infatti, nel testo di Poirier, sulla questione intorno alle differenti concezioni di democrazia presenti nella realtà europea. Analizzando uno spettro di opzioni che si estende da una democrazia esclusivamente procedurale a una redentrica, Poirier sottolinea come sia proprio all'interno di quest'ultimo gruppo che si situino le narrazioni dei populismi: narrazioni che, nonostante il loro comune riferimento a una radicale critica nei confronti della democrazia rappresentativa, manifestano tuttavia elementi specifici e spesso irriducibili gli uni agli altri, delineando un quadro fatto di movimenti politici differenziati in base al contesto di appartenenza. Ed è proprio su questo punto che si concentra lo sviluppo del ragionamento dell'autore, nel costruire una vera e propria "geografia" dei populismi europei e toccando i loro rapporti con la democrazia, le identità socio-culturali locali e il concetto di *governance*. Un ragionamento che arriva infine ad analizzare i rapporti di tali movimenti politici con la stessa idea di Unione europea e con i compiti normalmente attribuiti alla vita

politico-istituzionale comunitaria: sono infatti i concetti di euroscetticismo e sovranismo a occupare gli ultimi paragrafi del saggio, insieme a un'analisi dei potenziali rischi di tali visioni, spesso volte a deligitimare l'operato delle istituzioni europee in campo politico, economico e giuridico e a subordinarle alle decisioni locali. Un'analisi, quella di Poirier, che tuttavia, proprio nel mettere in guardia dal rischio insito nei movimenti populistici, ribadisce in conclusione con forza la necessità di contrastare il loro operato non soltanto con concezioni meramente impersonali della democrazia: al contrario, Poirier ribadisce la necessità di ricostruire racconti politici credibili, come unico antidoto possibile all'attuale crisi di legittimità e di democrazia europea, nelle quali i cittadini possano rispecchiarsi identificandosi con specifici valori.

È Graziano Lingua a orientare invece successivamente il fuoco della discussione sulla questione dell'identità e delle possibili vie verso l'integrazione politica interne all'Unione europea. In prima battuta, Lingua analizza i limiti della posizione, esemplificata dal pensiero di Joseph Weiler, che vorrebbe inserire all'interno della Costituzione europea un riferimento alla tradizione religiosa e alle radici cristiane: un tentativo che vorrebbe quindi raggiungere il *telos* dell'integrazione politica sulla base di una identità culturale di matrice cristiana, condivisa e diffusa in tutto il continente. Questa posizione rivela però per Lingua non soltanto l'impossibilità di rinvenire un *ethos* comune europeo di matrice religiosa, a causa della stratificazione e della pluralità di confessioni, ma anche concreti rischi di integralismo e chiusura verso l'esterno. In seconda battuta, Lingua mostra poi la fecondità della posizione, di ascendenza habermasiana e ripresa anche da Jean-Marc Ferry, che pone invece al centro dell'attenzione la nozione di patriottismo costituzionale: una posizione secondo la quale l'integrazione politica europea sarebbe possibile sulla base di una condivisione di principi democratici e costituzionali e di diritti umani civili e umani fondamentali.

Con il saggio di Paolo Guerrieri il discorso si sposta poi sugli aspetti maggiormente economici del progetto europeo: con particolare riferimento al tema dell'unione monetaria e alle politiche economiche e fiscali, il contributo tenta infatti di mettere in luce, da una parte, l'attuale situazione di crisi e stasi finanziaria e, dall'altra parte, le possibili vie di uscita. Filo conduttore dell'intero ragionamento del saggio è una critica alla timidezza di alcune tra le più recenti politiche economiche comunitarie, come per esempio il *Quantitative Easing* (QE), la strategia Juncker e il *Rapporto dei Cinque Presidenti*: politiche che se da un lato sono state in grado di contribuire a una parziale ripresa post-crisi, dall'altro non sono risultate sufficientemente incisive rispetto al tessuto comunitario. Come contraltare di questa situazione, Guerrieri propone la messa a punto di un vero e proprio disegno europeo sulla crescita e l'economia: un piano attraversato da specifiche misure, quali strumenti in grado di far leva sulle politiche economiche dei governi nazionali e meccanismi di condivisione e gestione delle politiche fiscali, dell'intermediazione finanziaria e del sistema bancario. Questa strategia è secondo Guerrieri fondamentale per controbilanciare l'eccessivo attendismo e la prudenza delle politiche comunitarie di questi ultimi anni, che rischiano non soltanto di non risolvere i problemi immediati ma, oltre a ciò, di dare vita a un pericoloso ristagno,

luogo privilegiato per l'avanzata di movimenti nazionalistici e l'emergere di tendenze euroscettiche.

Chiude la prima parte del numero il contributo a firma di Marco Baldassari e Alberto Quintavalla, dedicato a una puntuale analisi delle forme che lo scetticismo e le critiche nei confronti dell'Unione Europea possono assumere: critiche che, come ben evidenziato dagli autori, si presentano come evidenziazione dei suoi lati oscuri e dei suoi problemi giuridici, economici e politici. Nello specifico, sono due le linee guida che orientano il discorso di Baldassari e Quintavalla. In primo luogo, gli autori si occupano dei limiti interni, relativi cioè ai rapporti esistenti tra il diritto costituzionale europeo e l'operato delle Corti Costituzionali dei singoli stati aderenti all'Unione. Un rapporto che si presenta come una duplicità di ordinamenti: da una parte, i tentativi della realtà giuridica comunitaria di imporsi come fonte normativa primaria, dall'altra le reazioni nazionali, divise invece tra un'accettazione della convivenza e il tentativo di salvaguardare i diritti e gli ordinamenti locali dall'ingerenza europea. In secondo luogo, gli autori focalizzano poi la loro analisi sul cosiddetto vincolo esterno, rivolgendo l'attenzione del discorso ad aspetti differenti rispetto a quello strettamente giuridico. In prima istanza, le difficoltà dell'unione economica monetaria, ancora una volta attraversata da un indebolimento delle decisioni dei singoli stati e spesso considerata troppo squilibrata sul versante monetario rispetto alle concrete politiche economiche. In seconda istanza, la questione della democraticità, della sovranità popolare e del calo di partecipazione al processo decisionale da parte dei cittadini, per la quale gli autori suggeriscono, in chiusura di contributo, un superamento della dimensione meramente mediatico-teatrale a cui essa sembra essere stata confinata.

La seconda parte del numero contiene invece alcuni saggi relativi alle più recenti attività del CeSPeC: tra questi, spicca una selezione dei contributi dei giovani studiosi intervenuti durante il workshop della Summer School intitolata *Natura, tecnica e cultura. Profili etico-pubblici del dibattito sulla natura umana*. Al centro di queste riflessioni, che hanno integrato e si sono confrontate con i contributi degli stessi relatori della scuola estiva, il tema della settimana settembrina: il posizionamento della natura umana, la sua messa in questione, le sue possibili modifiche e il suo possibile superamento alla luce dei mutamenti tecno-scientifici e culturali. Lungo le pagine dei saggi di questa sezione ritorna infatti, sotto mutata luce e a partire da punti di vista stratificati, la domanda circa la sorte dell'essere umano e i suoi specifici confini: secondo quale registro si può parlare di natura umana? La dimensione biologico-organica della vita è l'unica dimensione a concorrere alla sua definizione, oppure essa emerge a partire da un intreccio che coinvolge, necessariamente, la sfera delle produzioni culturali, il concetto di tecnica e tecnologia e, di conseguenza, la dimensione di mutamento e superamento perenne che accompagna e caratterizza queste due ultime sfere? Partendo da registri differenti, i contributi intervengono sulla questione, mostrando come filosofia della tecnica, epistemologia, filosofia del diritto, ricostruzione storica e metafisica concorrano a delineare un complesso e stratificato quadro complessivo: la natura umana, in questo senso, si mostra come concetto che necessita di una accurata articolazione interna, in grado di evidenziarne i differenti aspetti e, soprattutto, il carattere costantemente aperto.

La sezione si apre con le pagine scritte da Emanuele Clarizio, che affrontano il tema del rapporto tra natura e cultura tramite un'analisi e un raffronto del pensiero di Georges Canguilhem e Gilbert Simondon: è infatti il pensiero di questi due autori che permette l'utilizzo del concetto di *tecnologia generale*, ambito di studi in grado di mostrare il nesso che si dà tra l'organico e il meccanico, tra il mondo dei viventi cioè e quello delle macchine, traghettando verso un pensiero dell'uomo e del sociale. In prima battuta, infatti, il pensiero di Canguilhem fa ricorso alla nozione di tecnologia, assimilandola a un "genere" superiore in grado di raggruppare al proprio interno la visione meccanicistica e quella organologica: secondo questa visione, studio della vita secondo leggi meccaniche e idea della tecnica come "organo" della vita non sarebbero allora altro che approcci diversi ma non contraddittori, accomunati dal fatto di mostrare la sostanziale continuità tra il vivente e il biologico, da un lato, e la macchina e il meccanico dall'altro. In seconda battuta, poi, la filosofia della tecnica di Simondon configura la *tecnologia generale* non come una scienza delle forme specifiche e delle conformazioni ontologiche che distinguerebbero gli enti naturali da quelli meccanici, ma come una scienza delle analogie tra le procedure e le operazioni che a questi danno forma: una scienza in grado quindi di mostrare le analogie tra organico e macchina e di segnare la tecnica come *trait d'union* tra uomo e natura. Secondo Clarizio, pertanto, la nozione di *tecnologia generale* mette in gioco l'idea di quella che egli stesso definisce *epistemologia analogica*, capace di fare emergere una pluralità normativa: un ragionamento che, in conclusione, permette all'autore del saggio di presentare le riflessioni sulla *tecnologia generale*, e l'epistemologia che ne deriva, come discorsi non tanto solo sulla vita e la tecnica ma più in generale sull'uomo e sul sociale, realtà che sembrano emergere proprio all'incrocio di questi differenti e stratificati piani normativi.

Al centro del contributo di Alessandro De Cesaris emerge invece il rapporto tra cose e individui, in un'analisi volta a mettere in luce non la loro differenza ontologica ma, al contrario, il ruolo che le prime giocano nella costituzione del modo di essere specifico dei secondi. Un'indagine che De Cesaris conduce, in primo luogo, tramite il ricorso al concetto di "seconda natura", così come inteso all'interno del pensiero di autori quali Aristotele, Hegel e John McDowell. Indagata nel suo significato metafisico, la "seconda natura" appare come *hexis*, abitudine, cioè abito e disposizione acquisita nel tempo tramite esercizio e ripetizione: in questo senso, essa si presenta nella forma delle virtù etiche e dianoetiche aristoteliche, acquisisce il carattere hegeliano di vero e proprio ingresso all'interno della cultura tramite l'appartenenza a un *ethos* e a una comunità umana vera e propria e quello, esplicitato nel pensiero di McDowell, di soglia tra la sensibilità e l'intelletto, tra la natura e la razionalità. Intesa in questo senso, la seconda natura si impone come punto di snodo in grado di segnare sia la continuità tra animale e uomo sia lo specifico del secondo rispetto al primo. Tuttavia, nelle parole di De Cesaris, una declinazione puramente intersoggettiva di questo concetto manca ancora di un elemento fondamentale, quello che intende la relazionalità non soltanto come un incrocio e uno scambio tra individui ma anche, e soprattutto, come un costante contatto reciproco tra cose ed esseri umani. È allora all'interazione uomini-cose che è dedicata l'ultima parte del saggio: è qui che De Cesaris fa infatti emergere quanto

questo rapporto non sia una semplice manipolazione delle seconde da parte dei primi o, su un altro piano, una limitazione della libertà soggettiva perpetrata dall'azione di oggetti intesi come pure merci. Al contrario essa si presenta, in maniera molto più complessa, come un incrocio reciproco, nel quale il ruolo delle cose è quello di plasmare l'identità umana presentandosi come componente fondamentale della "seconda natura". Tecnica e oggetti inanimati contribuiscono dunque a dare forma allo specifico umano nelle sue declinazioni private e pubbliche, influenzandone la condizione corporea ed emotiva, costruendo modi specifici della razionalità e plasmando le identità individuali e la dimensione comunitaria.

Il contributo di Stella Carella imprime invece al discorso una profondità maggiormente storica, soffermandosi sulle riflessioni rinascimentali di quelle che, come indica lo stesso titolo, si presentano come "proto-biotecnologie" di ascendenza alchemica. Con particolare riferimento alla riflessione di Tommaso Campanella, Carella mostra quanto già all'alba dell'età moderna fosse attivo il dibattito circa l'origine della vita, le relazioni tra tecnica e natura umana e soprattutto le possibilità di intervento sull'individuo: un dibattito proto-scientifico che si articola lungo discussioni circa la possibilità di nascita di esseri umani a partire non da unione sessuale ma da processi partogenetici della terra, *ex putrefatio* e da veri e propri esperimenti in laboratorio. Ma, in questo senso, la posizione campanelliana si presenta fortemente scettica rispetto alle possibilità di riuscita di tali esperimenti. Tramite un serrato confronto con la posizione di Paracelso, Campanella afferma infatti la radicale impossibilità di tale via alchemica mostrando, con argomentazioni di stampo teologico, quanto la generazione di un corpo, a suo avviso tecnicamente possibile, non corrisponda però con quella della vita umana: per la realizzazione di quest'ultima, infatti, è necessaria infatti l'infusione dello *spiritus*, dell'anima, che solo un intervento da parte dell'artefice divino potrebbe realizzare. Un dibattito, questo, che mostra l'effettiva presenza trasversale nei secoli di una riflessione su quella zona di confine tra vita e non vita, tra natura e tecnica e sui possibili interventi tecnologici *latu sensu* che l'uomo può condurre in tale campo.

Il rapporto tra natura, tecnica cultura è infine analizzato da Francesca Tramontano in un'ottica giuridica e di filosofia del diritto. Al centro della sua riflessione, infatti, si pone l'interrogativo circa l'interpretazione e la definizione dell'umano fornita dalla specifica tecnica giuridica: un punto di vista, quello fornito dal saggio di Tramontano, che interpreta l'approccio religioso e quello profano non come elaborazioni culturali opposte e contrastanti, ma come venate e accomunate da un approccio metodologico comune rispetto all'individuazione dei caratteri dell'umano e dei suoi modi di vivere collettivamente. Lo snodo teorico centrale del ragionamento è qui individuato nel comune riferimento a un piano trascendente, utile a entrambi gli approcci filosofici e giuridici per avvicinare la questione della natura: il trascendente, in questo senso, è inteso come condizione primordiale e ideale, modello e metro di paragone, origine cioè dell'umano in grado di rendere conto dell'esistente e di valutarne, tramite un costante confronto, il grado di perfezione. Se infatti da una parte il riferimento al trascendente dal punto di vista religioso è individuato nell'idea di una origine divina dell'esistente, intesa come vera e propria opera di creazione, dall'altro lato la prospettiva profana mostra invece il



suo riferimento alla trascendenza a partire dalle elaborazioni giuridiche del XVIII secolo. È infatti l'idea di uno stato di natura a rappresentare quell'origine che, seppure differente e opposta rispetto all'idea del riferimento divino, secondo Tramontano si presenta sempre come un principio regolativo, ulteriore rispetto al presente e dunque trascendente rispetto al piano dell'esistente: non soltanto quindi posizione originaria e storica, ma anche sempre principio superiore in grado di orientare l'agire umano. È a questo livello, pertanto, che si situa la reale convergenza, in campo filosofico e giuridico, tra prospettiva religiosa e profana circa l'idea di natura: una convergenza che si dà proprio nella comune necessità di definire e valutare l'umano a partire da un piano "altro", teologicamente o concettualmente interpretato a seconda dei casi.

Nel contributo finale di Sergio Racca, esterno rispetto ai risultati della Summer School 2014, viene invece analizzata la specifica questione delle pratiche filosofiche, tramite un'analisi teorica dei rapporti tra il concetto di comunità e la cosiddetta *Philosophy for Community* (P4C), erede e insieme sviluppo della *Philosophy for Children* di Matthew Lipman. Tramite un intreccio di pensieri, che coinvolge non soltanto Lipman ma anche le filosofie di Charles Taylor e Cornelius Castoriadis, Racca propone una riflessione sul carattere e i compiti di una comunità che si trovi a essere coinvolta nella pratica filosofica della P4C: ed è nel parallelismo tra la "multidimensionalità" cognitiva lipmaniana e alcuni aspetti della riflessione tayloriana e castoriadisiana circa l'idea di comunità che Racca mette in luce quanto lo specifico della *Philosophy for Community* non si presenti unicamente a livello della dialettica tra regole interne e mutamenti di paradigmi, significati e sfondi di riferimento collettivi. Più nei dettagli, è invece nell'idea di *caring* normativo, di presa a cuore, cioè, delle sorti del legame sociale, che l'autore individua infatti il centro della trattazione: un *caring* che è messo in collegamento con l'idea di società civile, nella convinzione che sia a livello dell'azione di specifici settori non istituzionali della società che la P4C possa trovare il proprio luogo di applicazione privilegiato.

Chiude infine il numero la sezione *Recensioni*, aperta dal contributo di Cristina Rebuffo dedicato al volume di Ines Testoni intitolato *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*. Successivamente è Gabriele Vissio a presentare in sintesi il lavoro di Mark Hunyadi, *La Tyrannie des modes de vie*. Infine, la sezione presenta la recensione di Francesco Striano dedicata alla *Trilogia della nuova utopia* di Arrigo Colombo.

*Abstract*

**J.-M. Ferry, *In nome della solidarietà, in nome della responsabilità!***

**Italiano**

All'interno del discorso sulle specifiche forme economiche, politiche e sociali assunte dalla recente crisi, il centro del dibattito europeo si è spesso focalizzato intorno al concetto di globalizzazione. Lo scopo del mio saggio è quello di analizzare, in questo senso, le possibili risposte comunitarie fornite a essa: se sotto il punto di vista economico, le reazioni alla globalizzazione si dividono tra i fautori del ritorno a un sovranismo nazionale e i sostenitori invece di un'adesione incondizionata al mercato neoliberale, è tuttavia sul piano politico che si gioca la partita più importante. Ed è a questo livello che il mio contributo intende indicare in una forma di cosmopolitismo giuridico e di unione trans-nazionale la possibile organizzazione politica dell'Europa a venire: una forma di governo che, se da una parte intende salvaguardare la sovranità delle democrazie nazionali, dall'altra parte vuole però metterle anche in comunicazione e collaborazione sotto la guida di un'autorità centrale democraticamente legittima.

**English**

The European discussion about the specific economic, political and social forms that the recent crisis has undertaken usually focuses around the concept of "globalisation". Thus the aim of the present essay is to analyse the possible answers that the community has elaborated facing that crisis. In the economic perspective, the reactions to the globalisation are different: on one hand those who support the return of a national sovereignty and on the other hand those who support an unconditional acceptance of the neoliberal market. Nevertheless, the main match is played in the political field, and the present essay exactly aims to recommend – at this level – a form of juridical cosmopolitanism as the possible future political organisation for Europe, I mean a form of government which on one hand aims to protect the sovereignty of national democracies and on the other hand it also aims to link them under the guide of a central elected authority.

**P. Poirier, *Cittadini europei e populismo europeo: quali democrazie dopo le elezioni europee del 2014?***

**Italiano**

Il populismo politico ha trovato, all'interno dell'attuale crisi che sta investendo la fiducia nella democrazia rappresentativa e nei principali soggetti istituzionali europei, terreno fertile per guadagnare consenso ed elettori, come dimostrato dalle più recenti elezioni del 2014. Obiettivo del mio saggio è analizzare i motivi del risorgere e del successo di tali movimenti e partiti politici, con particolare riferimento alla loro costante critica e delegittimazione operata nei confronti delle autorità e delle

politiche comunitarie: analizzando le tendenze euroscettiche e i sempre più diffusi progetti di identitarismo, sovranismo e localismo, intendo pertanto descrivere secondo quali modalità i “populismi” europei declinino le idee di democrazia e *governance* e gestiscano i rapporti tra governi e realtà nazionali, da una parte, e istituzioni europee dall'altra. Un'analisi, questa, che ritengo importante per comprendere quali possano essere le possibili soluzioni per arginare l'avanzata dei populismi, tramite la ricostruzione di una “racconto” politico di stampo europeista all'interno del quale i cittadini possano riconoscersi.

### **English**

In the crisis which is presently hitting the faith on the representative democracy and on the main European institutional subjects, the political populism is finding a fertile ground on which gain both agreement and voters, as demonstrated by the most recent elections of 2014. This essay's goal is to analyse why those movements and political parties are raising and having success, especially referring to the permanent critic and demonization moved against authorities and EU policies. Analysing the Euro-sceptic and the always more common projects dealing with identitarism, soveranism and localism, my aim is then to describe in which ways European populisms interpret the concepts of democracy and *governance* and how they manage the relationships between governments and national realities and, on the other side, European institutions. I believe that this analysis is very important to understand which may be the possible solutions to control the populisms' advance, through the reconstruction of a new political “tale” where citizens may recognize themselves.

## **G. Lingua, *Identità religiose e crisi dell'integrazione politica europea***

### **Italiano**

L'integrazione politica e la questione dell'identità religiosa rappresentano due snodi fondamentali di fronte ai quali l'Europa mostra le proprie difficoltà nel determinare le basi pre-politiche in grado di produrre un sentimento di lealtà alle istituzioni e di comune appartenenza all'Unione Europea. Comparando le posizioni di autori quali J. Weiler, J. Habermas et J.-M. Ferry, l'autore interroga le differenze tra i diversi modelli di integrazione e i presupposti teorici su cui poggiano. A partire da questa veloce comparazione l'articolo propone alcune vie rispetto alle esigenze poste dall'integrazione europea ai cittadini credenti e alle Chiese, partendo dalla convinzione che è più importante sviluppare una coscienza critica e democratica all'interno delle religioni che non rivendicare delle identità con obiettivi meramente securitari.

### **English**

Political integration and the question about the religious identities represent two essential points facing whom Europe shows its difficulties in defining the pre-political conditions allowing the European citizens to share a sense of loyalty and a

common belonging to EU. Comparing the view of authors like J. Weiler, J. Habermas and J.-M. Ferry, this paper investigate the differences between various models of integration as well as their theoretical tenets. It then outlines a few possible ways dealing with the requirements imposed by the European integration on the believers and the churches. The starting point is the belief that it is more important to develop a democratic and critical sense within the religions than to raise identity claims simply in order to achieve safety objectives

**P. Guerrieri, *L'elevata posta in gioco in Europa. L'Ue tra rischi di frantumazione e rilancio del processo d'integrazione***

**Italiano**

L'area euro e l'Unione europea attraversano una fase molto difficile, densa di problemi noti da tempo e nuove grandi sfide che richiedono risposte adeguate. La dinamica della ripresa economica in corso è troppo modesta per poter compensare gli elevati costi economici e sociali prodotti dai lunghi anni di crisi. Nel presente contributo si mostra come l'opzione migliore sia quella di realizzare ciò che finora è mancato: un disegno strategico europeo sull'economia e sulla crescita, anche per battere i populisti che avanzano in Europa. Allo stesso tempo occorre rilanciare il processo di integrazione, nella consapevolezza che l'Unione monetaria europea, pur tenuto conto dei numerosi cambiamenti introdotti in questi anni è ben lungi dall'essere stata completata e ha bisogno di essere rafforzata attraverso profonde riforme. Non sarà facile in un'era di euroscetticismo crescente. Ma un rilancio del modello europeo di economia sociale di mercato sarà possibile solo attraverso un rafforzamento dei meccanismi democratici e rappresentativi in Europa.

**English**

The euro area and the European Union are really having a hard time, by facing unresolved old problems and new great challenges that require appropriate responses. The present economic recovery is too modest to compensate for the high social costs produced by the severe ongoing crisis. This paper shows that the best option is to carry out what has been so far lacking: a European strategy to relaunch economic growth even to defeat the populist and anti-Eu movements who are advancing everywhere in Europe. At the same time the deepening of the integration process is needed, given that the European Monetary Union has changed in recent years but it is far from being completed. It will be very difficult to achieve this aim in an era of growing euroscepticism. But a revival of the European model of a social market economy can only be achieved through a strengthening of the democratic and representative institutional mechanisms in Europe.

**M. Baldassari, A. Quintavalla, *The Dark Side of the Moon. L'“euroscetticismo” nel diritto europeo***

**Italiano**

Lo scopo di questo paper è quello di offrire una breve panoramica delle posizioni critiche all'interno dello stesso campo europeista, in ambito giuridico, economico e politico. Dal punto di vista del diritto comunitario la relazione tra i Trattati e le costituzioni nazionali rappresenta un terreno problematico. Infatti, la storia recente della giurisprudenza delle Corti costituzionali nazionali è stata sempre piuttosto controversa, in merito alla questione della sovranità popolare. Stiamo andando verso una sorta di “democrazia esecutiva” che rende il problema di legittimazione sempre più evanescente? La questione è ancora più spinosa se si considera il cosiddetto “vincolo esterno”, il problema inerente i criteri di convergenza e coordinamento economico degli Stati membri. A questo proposito l'articolo si concentra sulle asimmetrie che si sono venute a generare nella zona euro e il problema che ciò comporta per la compatibilità tra “condivisione di sovranità” e “democratizzazione”.

**English**

The aim of this paper is to offer a brief overview of the critical positions within the Europeanist field, within the juridical, economic and political domain. From the EU law viewpoint, the relationship between the Treaties and the national constitutions represents a significant and problematic issue. In fact, the recent history of the jurisprudence of the national constitutional Courts has been, to a certain extent, controversial and full of contradictions, concerning popular sovereignty. Are we moving to a sort of an “executive democracy”, because the legitimization process is more and more evanescent? The question is much more thorny if we consider the so called “external constraint”, the problem inherent to the convergence criteria and economic coordination of the Member states. With this regard the paper will focus on the asymmetries in the Eurozone and the problem of completing the EMU. Are “sharing sovereignty” and “democratization process” still compatible?

**E. Clarizio, *Dalla “tecnologia generale” alla filosofia sociale. L'epistemologia analogica di Canguilhem e Simondon***

**Italiano**

La nozione di “tecnologia generale” svolge un ruolo chiave sia nell'epistemologia del vivente di Canguilhem che nell'epistemologia della tecnica di Simondon. Essa mostra la porosità concettuale fra la tecnologia e la biologia e rileva una certa commensurabilità fra gli oggetti di studio dell'una e dell'altra. La sua specificità è dunque quella di fungere da cinghia di trasmissione fra ambiti del sapere distinti, fondando così un metodo peculiare che può essere definito come *epistemologia analogica*. Tale metodo valorizza le analogie operazionali a discapito delle differenze

ontologiche e sfocia infine su una teorizzazione del sociale: la società non è più intesa come un'opera (contro natura) dell'uomo, ma come il *milieu* di ogni operazione di individuazione.

### English

The notion of “general technology” plays a key-role both in Canguilhem’s epistemology of biology and in Simondon’s epistemology of technology. It shows the conceptual porousness of the border between technology and biology and points out a certain commensurability between the beings investigated by the one and by the other. So, its specificity consists in linking different areas of knowledge, starting thus a method that could be defined *analogic epistemology*. Such method enhances operational analogies to the detriment of ontological differences and flows at last into a theorization of the social: society is no longer seen as man-made (against nature), but as the *milieu* of every operation of individuation.

### A. De Cesaris, *Le estensioni dell'individuo. Seconda natura e mondo delle cose*

#### Italiano

Il concetto di “seconda natura” è stato largamente utilizzato nella storia del pensiero per indicare lo statuto metafisico dell'essere umano in quanto agente razionale e membro di una comunità. L'obiettivo di questo saggio è di analizzare il modo in cui il concetto di “seconda natura” è stato adoperato in questo senso all'interno di una ben precisa linea di pensiero (in particolare da autori come Aristotele, Hegel e McDowell), e di mostrare che il riferimento alla dimensione intersoggettiva non è sufficiente a descrivere in modo adeguato il modo d'essere dell'uomo, e che un'ulteriore e necessaria dimensione da tenere in considerazione è quella del rapporto tra essere umano e oggetti artificiali, sotto forma di oggetti tecnici o merci. La nozione di “seconda natura” sembra lo strumento teorico perfetto al fine di affrontare questa relazione, come l'antropologia e la teoria dei media del XX secolo hanno ampiamente dimostrato.

#### English

The notion of “second nature” has been widely used through the history of philosophy in order to describe the metaphysical status of human being as rational agent and member of a community. The aim of this short essay is to analyze how the notion of “second nature” has been used by a specific philosophical tradition (in particular by such philosophers as Aristotle, Hegel and McDowell), and to show that the reference to the intersubjective dimension is not sufficient in order to describe adequately man’s way of being. In fact, a further dimension has to be considered, that is the relationship between human being and artificial objects (technical instruments or goods). The notion of “second nature” seems to be the perfect theoretical medium in order to think this very relationship, how 20th century’s anthropology and media theory have already proved.

**S. Carella, *Proto-biotecnologie all'inizio dell'età moderna. Alcune questioni campanelliane***

**Italiano**

Quando nel Medioevo e poi nel Rinascimento antiche *geneses* come quella lucreziana tornano ad essere dibattute, Tommaso Campanella entra nella disputa con una visione metafisica assolutamente peculiare. Qui l'esistenza non è né una congiuntura fortuita, né un'ipostasi finalisticamente prefigurata, ma un crinale, un'estremità sfumata fra natura autotelica e sapienza divina, fra i *propria principia* e la scintilla di un dio. In questo contesto la più avanguardistica biotecnologia alchemica si configura come laboratorio di ricerca fertile e spregiudicato sulla natura umana, la quale, tuttavia, continua a conservare una specificità non-dicibile. Pur ammettendo la fattibilità di trapianti, gestazioni surrogate, generazioni spontanee, esperimenti frankensteiniani *ante litteram*, Campanella si riserva un dubbio circa la governabilità di ciò che – come anima o come spirito o come sapienza – pare proprio impossibile da «pigliar in alambicco».

**English**

When during the Middle Ages and the Renaissance ancient *Geneses*, as the Lucretian one, started to be discussed again, Tommaso Campanella stepped into the debate with a very peculiar metaphysical view: existence is not a fortuitous circumstance, neither a teleologically prefigured hypostasis, but a ridge, a nuanced edge between the autotelic nature and the divine wisdom, between the *propria principia* and a God's spark. Within this context, the most avant-gardiste alchemical biotechnology appears as a fertile and unprejudiced research laboratory on human nature, which, however, keeps preserving its ineffable peculiarity. Although admitting the feasibility of transplants, surrogacies, spontaneous generations and *ante litteram* frankensteinian experiments, Campanella casts a doubt on the control of what – as soul, spirit or knowledge – appears to be absolutely impossible to «catch in the alembic».

**F. Tramontano, *Riflessioni metodologiche intorno al concetto di natura fra religioso e profano***

**Italiano**

Lo straordinario interesse che oggi si sviluppa intorno al ripensamento della “natura umana” di fronte all'evoluzione tecno-scientifica contemporanea, si è concentrato per lo più su un'interpretazione dell'umano che si erge sull'opposizione del religioso al profano, e che traslascia l'analisi dei fondamenti metodologici su cui le due prospettive poggiano. L'ipotesi che guida questo studio è che le due prospettive convergano in un medesimo approccio alla comprensione dell'umano. Si tenterà di dimostrare in ambito filosofico-giuridico come questa identità metodologica si stabilisca a partire dalla teorizzazione della natura, oggetto di indagine che consente a entrambe le prospettive di elaborare l'organizzazione dell'esperienza. Questa

riflessione lavora alla rottura del quadro categoriale fondato sull'opposizione fra religioso e profano, che lascia il dilemma sulla natura irrisolto e insolubile e, attraverso una prospettiva metodologica, avanza l'ipotesi di un'ulteriore possibilità di lettura di una questione decisiva del nostro tempo.

### English

The contemporary philosophical and legal debate about human nature and technological and scientific evolutions has become of a paramount importance. Nevertheless this debate inserts this question into a topological alternative that divides the secular from the religious point of view. This debates conceives faith and rationality as opposite terms and omits the analysis of the methodological foundations where the two perspectives rest. This study aims to discuss and assess that the two perspectives arise from the same methodological approach to reality. From this identical approach two different representations of human life and its values spring out. This study focuses on breaking down the stiffened categorical framework, which enforces the clash between secular and religious perspectives and aims to lay the foundations for redesigning a theoretical orientation on contemporary issues around nature, culture and technology.

**S. Racca, *Dagli immaginari sociali alla società civile: le pratiche filosofiche e la comunità di ricerca tra Castoriadis, Taylor e Lipman***

### Italiano

La *Philosophy for Community* (P4C), erede e rielaborazione della *Philosophy for Children* di Matthew Lipman, è pratica filosofica che trova il proprio luogo di svolgimento in specifiche “comunità di ricerca”. Nel mio contributo intendo proporre un possibile modello esplicativo per tale idea di comunità e per la specifica forma che essa imprime alla pratica filosofica: per fare questo, mostrerò i punti di contatto tra il pensiero di Lipman e le filosofie di Charles Taylor e Cornelius Castoriadis, con riferimento alla dimensione multicognitiva lipmaniana e al concetto di immaginario sociale. Da una parte sottolineerò l'importanza, per il modello sociale ricercato, della dimensione cognitiva critica e di quella creativa descritte da Lipman, mettendole in connessione con la dialettica comunitaria tra pratiche collettive condivise e spinte al mutamento sociale. Dall'altra, mostrerò quanto questi primi elementi debbano tuttavia essere necessariamente integrati, indicando lo specifico della “comunità di ricerca” nelle idee di società civile e *caring* normativo: un quadro, questo, in cui la P4C si declina infine come presa in carico del legame sociale da parte di settori non politico-istituzionali della vita associata.

### English

*Philosophy for Community* – at the same time an heir and a re-elaborated version of Matthew Lipman's *Philosophy for Children* – represents a philosophical practice which develops itself within specific “communities of inquiry”. In this paper, the model I want to propose explains both this idea of community and its influence on the very



philosophical practice. For this purpose, I will highlight the traits shared by Matthew Lipman's thinking and by the reflections of Charles Taylor and Cornelius Castoriadis, especially focusing on the concepts of multidimensional thinking and social imaginary. On the one hand, I will show the importance of the critical thinking and of the creative thinking, described by Lipman, for my model: more specifically, I will link these ideas to the dialectic between shared collective practices and pushes for social change. On the other hand, I will suggest the necessity of an integration of these elements, showing how the peculiarity of this "community of inquiry" lies in the normative dimension of lipmanian caring thinking and in the taylorian idea of civil society. The model here proposed thus tries to define P4C as an effort made by non-political, non-institutional actors of social life in order to take care of the public sphere.

## Indice

### QUESTIONI

- J.-M. Ferry, *In nome della solidarietà, in nome della responsabilità!*  
P. Poirier, *Cittadini europei e populismo europeo: quali democrazie dopo le elezioni europee del 2014?*  
G. Lingua, *Identità religiose e crisi dell'integrazione politica europea*  
P. Guerrieri, *L'elevata posta in gioco in Europa. L'Ue tra rischi di frantumazione e rilancio del processo d'integrazione*  
M. Baldassari, A. Quintavalla, *The Dark Side of the Moon. L'“euroscetticismo” nel diritto europeo*

### RICERCHE

- E. Clarizio, *Dalla “tecnologia generale” alla filosofia sociale. L'epistemologia analogica di Canguilhem e Simondon*  
A. De Cesaris, *Le estensioni dell'individuo. Seconda natura e mondo delle cose*  
S. Carella, *Proto-biotecnologie all'inizio dell'età moderna. Alcune questioni campanelliane*  
F. Tramontano, *Riflessioni metodologiche intorno al concetto di natura fra religioso e profano*  
S. Racca, *Dagli immaginari sociali alla società civile: le pratiche filosofiche e la comunità di ricerca tra Castoriadis, Taylor e Lipman*

### RECENSIONI

- [C. Rebuffo] Ines Testoni, *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*  
[G. Vissio] Mark Hunyadi, *La Tyrannie des modes de vie*  
[F. Striano] A. Colombo, *Trilogia della nuova utopia*

## **In nome della solidarietà, in nome della responsabilità!<sup>1</sup>**

*Jean-Marc Ferry*

### *1. La crisi europea*

La cosiddetta “crisi europea” offre al ricercatore in scienze sociali un caso di studio esemplare dal momento che egli vi scorge allo stesso tempo una crisi tecnica di *governance* economica, una crisi etica di solidarietà politica e una crisi storica di legittimazione del progetto europeo in sé. Nel vocabolario delle teorie delle crisi abbiamo a che fare contemporaneamente con una crisi di sistema e una crisi d'identità. Le tendenze alla crisi si sono propagate rapidamente come a grappolo: crisi bancaria, poi crisi finanziaria e monetaria in risposta alle quali le politiche hanno presto innescato una crisi ancora più profonda, nella parte meridionale dell'Eurozona, dove la recessione economica è stata pagata da una regressione sociale senza precedenti per quei Paesi in seguito al loro ingresso nell'Unione. Per la prima volta dopo decenni, il Portogallo, che era tuttavia il cosiddetto “miglior allievo” dell'Europa, vede le sue giovani generazioni perdere la speranza di avere accesso a uno standard di vita equivalente a quello dei propri genitori, tant'è che al giorno d'oggi l'emigrazione riguarda anche coloro che posseggono i titoli di studio più elevati. I portoghesi hanno la sensazione di compiere un enorme balzo all'indietro. Ma il propagarsi delle tendenze alla crisi non si esaurisce così: la brutale esplosione della disoccupazione di massa, unita a un'iper-compressione del reddito salariale, conduce a una rarefazione delle risorse fiscali dal momento che spinge a un aumento del ricorso alla spesa pubblica per ciò che concerne i sussidi di disoccupazione, di assistenza sanitaria e di prepensionamento. Dal momento in cui lo stato sociale è insolvente e diviene chiaro che esso non sarà più in grado di mantenere le proprie promesse, allora la crisi di recessione economica, che veniva a risolvere la crisi monetaria, si riversa in una crisi di legittimazione politica. Ciò vale anche per la Francia. Si fa fronte a essa bene o male attraverso la “comunicazione politica”, la comunicazione mediatica dei responsabili politici nazionali, mobilitando tutte le risorse retoriche di un incantesimo che verte sui “valori”: solidarietà, verità, responsabilità, coraggio, rigore. Ogni mese dà alla luce un nuovo slogan politico che i media ci gettano in pasto. Risultato: l'indebolimento e persino l'annientamento delle spinte simboliche della motivazione civica. “Solidarietà”, “responsabilità”,

---

<sup>1</sup> Traduzione dal francese a cura di Cristina Rebuffo e Graziano Lingua.

“verità”, “rigore”, “coraggio”, “unità”... Tutto ciò, la mobilitazione dell'arsenale retorico per motivare il “pubblico” tramite i “valori”, ormai, risuona così a vuoto che, ben lungi dal “risvegliare la Francia”, teste e cuori uniti, non fa che consolidare lo scetticismo e favorire un generale relativismo. Accumulando le controperformances comunicazionali, la strategia reattiva della comunicazione pubblica annuncia il passaggio della crisi di legittimazione politica a una crisi di motivazione civica. A questo punto la crisi è totale, copre tutti gli aspetti, a partire dai più “sistemici”, come nel caso dei primi tsunami bancari, per arrivare alle risonanze talvolta tragiche della crisi d'identità e dell'anomia, nell'ambito della psicopatologia della vita quotidiana.

## 2. La sfida europea

A ogni modo, l'attuale “disagio europeo” ha l'aspetto di una “crisi del senso”, espressione usata impropriamente, di cui vorrei ricondurre il *pathos* alle giuste proporzioni. Diciamo che dopo l'erosione del motivo fondatore della costruzione europea, la *pace*, la legittimazione sostitutiva per la prosecuzione del progetto europeo comincia appena a emergere nel discorso pubblico, a livello dei grandi media sebbene con più di vent'anni di ritardo. Si tratta della *globalizzazione*, con la sua posta in gioco o la sua sfida, sotto forma di alternativa: adattamento economico puro e semplice, che mette in evidenza le parole-chiave della competitività e della flessibilità? O recupero, riconquista politica dell'economia globalizzata, prendendo in considerazione il rischio reale di sovversione degli Stati da parte dei mercati, della politica da parte dell'economia, così come le conseguenze socialmente deleterie e politicamente esplosive dello strangolamento delle economie nazionali tutelate da amministrazioni che non fanno che sostituire il *Diktat* dei mercati con i *budget* nazionali?

Di fatto le prese di posizioni ideologiche riguardo la questione europea si strutturano attorno a questa posta in gioco. Si ritiene che l'Unione Europea abbia come funzione principale quella di assicurare l'adattamento economico alla globalizzazione, e allora o si considera la globalizzazione come qualcosa di negativo e si opta di conseguenza per un ripiegamento nazionalistico (sovrano nazionale) oppure si considera, al contrario, la globalizzazione come un che di positivo e ci si dice “europei” nel quadro di un'adesione puntuale al Grande Mercato (globalizzazione neoliberale). Ciononostante si può ritenere che la missione dell'Unione sia anche, e soprattutto, la riconquista politica dell'economia globalizzata: (ri)addomesticare i mercati senza distruggerne i meccanismi, parlare all'unisono alle grandi organizzazioni internazionali come l'OMC e l'ONU per far valere e prevalere delle opzioni “europee” in materia di sviluppo sostenibile, di aiuti umanitari, di concorrenza legale, persino equa, di multilateralismo e di pazienza democratica nella ricerca di compromessi. E allora o si considera la globalizzazione come qualcosa da temere e si raccomanda la costruzione di una Europa-forzezza, dotata di uno stato federale sovrano che faccia fronte agli stati membri (Federazione

sovranaazionale), oppure si ammette che la globalizzazione non sia né buona né cattiva in sé e che la si possa considerare una risorsa, a patto che si sia in grado di proteggere e promuovere le realizzazioni dello stato di diritto democratico attraverso un'integrazione trasversale che privilegi l'accordo e la co-sovranià degli stati membri sotto un'autorità comunitaria (Unione transnazionale), piuttosto che la subordinazione di tali stati a una potenza pubblica sovrana (Federazione sovranaazionale).

SISTEMATICA DELLE POSIZIONI RELATIVE ALLA FORMA POLITICA DELL'EUROPA IN BASE ALLE INTERPRETAZIONI DEL PROGETTO EUROPEO E LE VALUTAZIONI DELLA GLOBALIZZAZIONE

<p>Compiti attribuiti all'Unione</p> <p>Giudizi sulla globalizzazione</p>	<p><i>Adattamento economico</i></p> <p>Trasmissione di regole della <i>governance</i> mondiale e gestione dell'opinione pubblica</p>	<p><i>Recupero politico</i></p> <p>Instaurazione di minimi sociali transeuropei e addomesticazione dei mercati mondiali</p>
<p><i>Valutazione negativa</i></p>	<p>1</p> <p>Ripiegamento sul nazionale (sovranoismo)</p>	<p>3</p> <p>Europa-fortezza (sovranoazionalismo)</p>
<p><i>Valutazione positiva</i></p>	<p>2</p> <p>Grande Mercato (neoliberalismo)</p>	<p>4</p> <p>Unione transnazionale (cosmopolitismo)</p>

### *3. Il dibattito europeo*

L'opposizione tra sovranismo nazionale (1) e globalizzazione neoliberale (2) occupa il palcoscenico mediatico del dibattito, in cui, semplicemente, essere pro o contro la globalizzazione equivale a essere pro o contro "l'Europa". Ma si tratta di un falso dibattito: entrambe le posizioni impediscono in effetti la riconquista politica dell'economia globalizzata.

Il vero dibattito sull'Europa verte piuttosto sulla natura dell'Unione politica da costruire. Esso si gioca quindi tra le posizioni (3) e (4). A dispetto del fatto che tra queste due opzioni – Federazione sovranazionale (3) o Unione transnazionale (4) – si situa, a mio avviso, il vero dibattito di fondo, e che tra queste due posizioni non si insinuerebbe apparentemente che una *querelle* di famiglia, io mi oppongo *quasi* tanto allo Stato federale sovranazionale, quanto al ripiegamento sovranista sul nazionale. "Quasi" perché i sovranisti nazionali sostengono una convinzione poco consistente. La provocazione di Daniel Cohn-Bendit non è che retorica quando sostiene l'idea per cui egli sarebbe un vero "sovranista" solo in quanto è favorevole ad un "federalismo postnazionale". Ciononostante potenti considerazioni e reclami sottendono alla critica nazionale-sovranista del processo europeo. Di fronte alla crescente eurofobia, che si manifesta nell'espressione "euroscetticismo" che è una litote addolcita, è ormai tempo di prendere seriamente la questione europea con tutto ciò che essa trascina con sé in termini di visione politica negativa.

### *4. Il problema europeo*

Il "vero" dibattito sull'Europa deve prendere avvio. La discussione che s'instaura tra federalismo sovranazionale e cosmopolitismo transnazionale non è accademica. In più occorre chiarire delle nozioni o termini solo in apparenza equivalenti: sovranazionale, postnazionale, metanazionale, transnazionale. L'opzione a favore dello Stato federale sovranazionale, che avanza in realtà a passi felpati, rimane dipendente – alcuni direbbero "prigioniera" – rispetto all'ottica stato-nazionalista tradizionale e al suo schema d'integrazione verticale, statale nel suo principio. A mio avviso, la missione primaria dell'Unione non è quella di realizzare una democrazia globale secondo il disegno di una "grande nazione". Si tratta, a mio avviso, soprattutto, di preservare, proteggere e promuovere favorendo la prosperità delle democrazie nazionali in seno ad essa, cioè il delicato equilibrio dello stato di diritto democratico, aprendo gli uni verso gli altri gli spazi pubblici nazionali. È per questo motivo che l'Unione Europea, per la quale il cosmopolitismo giuridico kantiano (si veda la tabella seguente) offre una buona griglia di lettura, presenta una struttura di base a più livelli di relazione, in cui necessariamente dimora la mediazione degli stati nazionali.

IL COSMOPOLITISMO GIURIDICO COME INTELLIGIBILITÀ DELL'UNIONE EUROPEA

LIVELLO DI DIRITTO	TIPO GIURIDICO	PRINCIPIO POLITICO	RELAZIONI	GARANZIA STATALE
I livello <i>Nazioni</i> interno	Diritto statale <i>Ius civitatis,</i> <i>Staatsrecht,</i> <i>Staatsbürgerrecht</i>	Isopolitia repubblicana Stato di diritto democratico	Tra le nazioni Intrastatali	Diritti fondamentali degli individui Diritti dell'uomo
II livello <i>Federazione</i> esterna	Diritto confederale <i>Ius gentium,</i> <i>Völkerrecht</i>	Federazione di stati o libero federalismo	Tra le nazioni Interstatali	Diritti fondamentali dei popoli e degli stati Diritto delle genti
III livello <i>Unione</i> Trasversale	Diritto dei cittadini del mondo <i>Ius cosmopolitanicum,</i> <i>Weltbürgerrecht</i>	Unione cosmopolita	Tra i residenti nell'Unione Intracomunitarie	Diritti degli stranieri cittadini Diritto cosmopolitico

Come può l'Unione Europea proteggere le proprie nazioni contro gli tsunami della globalizzazione senza essere protezionista? Com'è praticamente possibile l'Unione transnazionale (posizione 4)?

L'approccio del cosmopolitismo giuridico (Unione transnazionale) permette d'introdurre due distinzioni concettuali importanti per la questione europea.

Prima distinzione: *tra autorità e sovranità*. L'Unione necessita di un'*autorità* comunitaria forte, come vedremo, al fine di impegnare gli stati membri in un autentico processo cooperativo. Ciononostante *autorità non vuol dire sovranità*. Gli stati membri rimangono sovrani.

Seconda distinzione: *tra sovranità positiva e sovranità negativa*. Solitamente si dice che gli stati membri non sarebbero che solo "formalmente" sovrani. Ciò non è falso, ma quella formulazione insinua che la loro sovranità sarebbe a quel punto soltanto fittizia. Si tratta di una diagnosi poco fine. In realtà, gli stati membri conservano una *sovranità "negativa"* a livello individuale, e ciò è evidente a livello giuridico, soprattutto per quel che riguarda il diritto di veto e il diritto di secessione. Ma questi stessi stati membri possono ricoprire la loro *sovranità "positiva"* (largamente perduta) soltanto collettivamente, cioè all'interno dell'Unione. Per "sovranità positiva" s'intende la

capacità di agire efficacemente con un reale dominio politico degli affari e del destino nazionale.

Dopo queste chiarificazioni relative alle distinzioni – tra autorità e sovranità, e tra sovranità negativa e sovranità positiva – si può riprendere la delicata questione: come può l'Unione europea proteggere i suoi popoli contro il *Diktat* dei mercati non addomesticati, senza dover erigere delle barriere isolazioniste?

Si profilano due vie: una verso l'interno e una verso l'internazionale.

a) *Sul versante internazionale*, l'obiettivo è che la potenza politica dell'Unione europea sia all'altezza della sua potenza economica, ma sia ben chiaro che potenza politica non è sinonimo di potenza militare. Ma senza dubbio l'Unione europea non deve accontentarsi di essere una "potenza civile". Non si dovrà più dire dell'Unione europea ciò che si diceva un tempo della Repubblica Federale Tedesca (prima della riunificazione): un gigante economico e un nano politico.

La scena dei conflitti internazionali ha assolutamente bisogno di un'Europa politicamente forte: un'Europa unita, ma post-statale. Questa è la difficoltà.

In effetti, è praticamente illusorio puntare a un'unicità diplomatica. Di conseguenza, sembra essere richiesta una differenziazione tra, da un lato, le tradizioni proprie a ogni grande cancelleria, senza violare le amicizie bilaterali tradizionali o gli stili di collaborazione, e da un altro lato, una cultura strategica che si dovrebbe sviluppare sulla base di una comune filosofia delle relazioni internazionali e intercontinentali, mettendo in evidenza le "opzioni europee" che ho menzionato più sopra: ambiente, settore umanitario, concorrenza legale, politica energetica, e tutti i principi distintivi di una *pax europeana* (multilateralismo, *soft power*, condizionalità positiva).

Solo un presidente dell'Unione europea, beneficiando di una forte autorità e visibilità politiche, può assicurare una tale "unità complessa" senza rischio di esplosioni o dispersioni fatali.

b) *Sul versante interno*, due orizzonti portatori di utopia realista: l'Europa sociale e l'Europa politica.

### 5. L'Europa sociale

È importante prendere la misura della sfida e della sua gravità, riguardo tre grandi *trends* apparentemente negativi per l'impiego e il reddito interni (nell'Eurozona). Si tratta:

- della pressione all'allineamento esercitato sugli stati da coloro che giocano al ribasso sul versante sociale, fiscale e ambientale, cosa che tende a trascinare verso il basso l'Europa sociale;
- della delocalizzazione della produzione nazionale, fenomeno aggravato, a ovest, dall'immigrazione sociale;
- dell'automatizzazione della produzione interna attraverso la diffusione degli automatismi (robotica, informatica, telematica nano- e microtecnologia) nei tre settori d'attività;



Queste tre tendenze partecipano cumulativamente nel senso di una diminuzione del reddito salariale interno globale (alle nostre latitudini), di un passaggio dal *Welfare* al *Workfare* (pudicamente chiamato, in Europa, “Stato sociale attivo”, segnato da una condizionalità rinforzata dagli aiuti sociali), transizione da una società della crescita e del consumo verso una società della *performance* e della competizione.

La supposta risposta delle politiche dell'offerta è auto-contraddittoria per quanto concerne la sua massima di base: consumare di meno per esportare di più, forzare la competitività attraverso i costi sociali e salariali. Tanto che queste politiche pretendono di chiudere la parte congiunturale della governance economica ma non possono avere, in questo campo, che effetti prociclici che amplificano le fasi di depressione fino a un blocco.

Ma le politiche dell'offerta *potrebbero* ravvedersi e farsi più intelligenti a due condizioni:

- 1) se esse preconizzassero per l'Europa una competitività “dall'alto” anziché “dal basso” – ossia: al posto di perseguire una flessibilizzazione massimale degli impieghi e una compressione massimale dei costi sociali e salariali, laddove ciò avrebbe degli effetti recessivi sul potere d'acquisto dei redditi medio e basso, mirare a un'alta gamma di prodotti per l'esportazione, incorporandovi un massimo d'“intelligenza” nel valore aggiunto. Sta evidentemente in ciò l'asso vincente di fronte all'India, alla Cina, al Brasile, alla Russia, piuttosto che nella concorrenza sui costi sociali e salariali;
- 2) se queste politiche dell'offerta rivolgersero i loro sforzi più grandi sulla parte strutturale della *governance* economica, privilegiando lo sviluppo sostenibile (energie alternative) e lo sviluppo umano (educazione, salute, ricerca e sviluppo anche negli studi umanistici), piuttosto che imponendo delle regole di equilibrio finanziario rigide e cieche di fronte alle disparità;

Un ri-orientamento di questo tipo, per cui le politiche della domanda ricoprirebbero il loro diritto sulla parte congiunturale mentre le politiche dell'offerta si specializzerebbero sul versante delle azioni strutturali, un tale ri-orientamento della *governance* economica europea apre la strada a una *Europa sociale postnazionale*, ossia alla strada che passerebbe attraverso l'instaurazione di minimi sociali e di ambienti trasversali (transnazionali).

In realtà, non è che la minima parte di un cantiere immenso, che presuppone la realizzazione di un'unione bancaria, di un'armonizzazione fiscale, di un'interoperabilità dei regimi sociali (pensioni), di una federazione industriale transettoriale, unito a missioni di responsabilità sociale, di una revisione dei modi di approvvigionamento finanziario, così come dei mezzi di regolazione della massa monetaria in circolazione, di un cambio progressivo del risparmio forzato (imposte, tasse, contributi) in risparmio volontario stabile e durevole (investimenti medi e lunghi) per assicurare il finanziamento sociale. Si tratta di un *new deal europeo profondo*,

che farebbe dell'Unione un modello di *governance* e di integrazione per le relazioni intercontinentali a venire.

### 6. L'Europa politica

È certo un progetto antico, e persino originario, ma che si attualizza alla luce dell'attuale *impasse* della *governance* nell'Eurozona. Le politiche dell'offerta sono tanto strutturate in una prospettiva deflazionista da risultare disastrose sotto i tre aspetti della recessione economica, della regressione sociale e della produzione di debito. La sfida consiste in un'uscita dalla crisi a breve e medio termine. E qui il problema è di organizzare delle politiche contro-cicliche in equilibrio di bilancio *globale* (tra i Diciotto). Ecco perché si raccomanda una politica *coordinata* a livello europeo, strutturata sull'intenzione di un *gioco di squadra*.

Il “gioco di squadra” consiste nel far funzionare una complementarità virtuale tra gli equilibri esterni delle economie nazionali dell'Eurozona, organizzando dei turni sincronizzati tra, da un lato, i paesi che opererebbero un rilancio socio-economico interno e, dall'altro lato, quelli che perseguirebbero il riequilibrio delle proprie finanze pubbliche. Praticamente, il rilancio interno del Nord della zona (in particolare della Germania), attraverso un innalzamento sensibile delle sue importazioni, contribuirebbe a sostenere l'attività dei paesi del Sud, attraverso le loro esportazioni così stimolate verso i paesi del Nord. Un tale gioco di squadra è chiaramente raccomandato in una situazione in cui l'assenza di allineamento sulle imposte di scambio non è compensato da dei dispositivi di mutualizzazione e di transfert.

Una prospettiva di questo tipo comporta importanti implicazioni, non solo sul piano istituzionale ma anche su quello delle pratiche di *governance* comunitaria e delle strategie di relazione dei governanti europei tra di loro e nei confronti dell'opinione pubblica a loro interna.

### 7. Rafforzare il metodo comunitario

Sul piano istituzionale, la messa in atto di una politica così decentrata nello spirito del “gioco di squadra”, solidale e corresponsabile, presuppone qualcosa di più che un semplice “ritorno” al cosiddetto “metodo comunitario” (da molto tempo abbandonato in favore dell’“intergovernamentale”). L'organizzazione del gioco di squadra tra stati (co)sovrani richiede l'istituzione di un'autorità comunitaria che sia politicamente visibile e forte, più forte, a dirla tutta, di qualsivoglia presidente della Commissione; e quindi democraticamente legittima. Ciò permetterebbe a questa autorità (non sovrana!) di cogliere l'opinione pubblica in caso di irradiazione della solidarietà corresponsabile tra gli stati partecipanti (cosovrani!) al gioco di squadra (dato che è ragionevole aspettarsi numerosi impedimenti). Ciò non sopprime il potere intergovernamentale, ma piuttosto lo restaura in un senso comunitario rinforzato e disciplinato opposto alle tentazioni sovranazionaliste, quando

notoriamente il Consiglio pretende di erigersi a governo economico che, per costituzione, sarebbe politicamente immune, irresponsabile a livello dell'Unione.

Un tale rinforzo dell'esecutivo europeo chiama con sé logicamente un abbattimento delle barriere degli spazi pubblici nazionali, se lo scopo è offrire una base democratica sostanziale al potere transnazionale. È possibile prevedere una tale apertura degli spazi pubblici a partire dalle due principali componenti di questi ultimi: la componente mediatica (audiovisiva) e quella democratica (parlamentare). Su quest'ultima io mi esprimo a favore di un *sistema reticolare dei parlamenti europei*, parlamenti nazionali, e persino regionali e locali, interconnessi orizzontalmente tra loro lungo tutto lo spazio dell'Unione, e verticalmente, ma nei due sensi, col Parlamento europeo, il quale si potrebbe allora profilare utilmente come la chiave di volta e il luogo di sintesi di suggestioni, reclami, proposte, emanati dall'insieme. Quanto alla componente mediatica o audiovisiva, l'abbattimento delle sue barriere passa attraverso l'apertura reciproca dei temi e delle agende, di modo che i diversi popoli europei possano acquisire più ampia coscienza tramite temi d'interesse comune e generale, a proposito di ciò che li unisce, di modo che possa, un giorno, essere esteso all'Unione, intesa come spazio democraticamente irrigato (dall'interconnessione dei parlamenti), il senso di una solidarietà civica transnazionale.

#### 8. Cambiare lo stile intergovernamentale

Sul piano delle relazioni tra dirigenti europei o tra essi e i cittadini e i residenti dell'Unione, lo stile politico stagna lamentoso anziché mettere in atto la propria trasformazione: passare dal registro dominante, diplomatico, delle negoziazioni discrete, e persino segrete, tra responsabili statali, a un registro più democratico di confronti aperti, ma non meno civili, senza ripudiare la bella *affectio societatis* che, secondo Jacques Delors, caratterizzava la relazione tra i Dodici. Infatti, è increscioso per la democrazia il fatto che tra responsabili europei le divergenze si irrigidiscano in opposizioni mascherate che impediscono soluzioni cooperative, così come accade oggi tra Francia e Germania, a dispetto dei dinieghi ufficiali espressi in politichese diplomatico («Siamo d'accordo in linea di principio a dispetto delle apparenti divergenze», etc.).

A me sembra che la causa di una Europa solidale e corresponsabile ci chieda di portare ora i contenziosi esistenti nell'arena pubblica, di affrontare fino in fondo il rischio democratico al livello delle relazioni intercomunitarie, tematizzando in modo aperto, pubblico e cooperativo ciò che non va. Ciò richiede un certo coraggio politico, a cominciare dal coraggio di rompere con le convenzioni quasi protocollari della scena diplomatica, laddove tende a concentrarsi tutto ciò che il potere e le sue impronte, *missae brevis* e segreti “ostensibili”, suscitano eccitazione mista a delizioso terrore. Ma è piuttosto scoprendo le carte *davanti ai cittadini* (per esempio in conferenza stampa congiunta) che i contenziosi intergovernamentali possono fluidificarsi, perché la pubblicità dei confronti costringe a presentare ragioni

“accettabili”, non egoiste e, in questo senso, universalizzabili. Ciò non significa contare sulla buona volontà morale e politica ma sul solo obbligo di ragione imposto dalla pratica del confronto aperto. La “democrazia europea” non richiede, in effetti, niente di più e niente di meno che tale cambio di stile. Ne va dell’adesione al progetto europeo dei popoli, un’adesione che dipende, ora, dalla consistenza delle risposte che si saprà o no dare alla sfida della globalizzazione, come a quella della democrazia.

## Cittadini europei e populismo europeo: quali democrazie dopo le elezioni europee del 2014?<sup>1</sup>

Philippe Poirier

### 1. Introduzione

La questione non è più sapere se il regime politico dell'Unione europea esista o meno. Ormai si tratta di comprendere se i trattati che la costituiscono, le istituzioni e gli attori (Stati, gruppi d'interesse e partiti politici) che l'animano e gli strumenti che essi hanno a loro disposizione sono, come tali, al di là della loro supposta efficienza in materia economica, capaci di rispondere alle esigenze di legittimità e di democrazia che i cittadini reclamano con forza e che fino ad oggi hanno caratterizzato le società politiche nazionali in Europa.

La validità e l'attualità di questa doppia esigenza trovano la loro prima illustrazione nella crisi economica incompiuta della Grecia che minaccia in molti modi l'esistenza stessa dell'Unione come "comunità politica"<sup>2</sup>.

Il governo greco, depositario della sovranità popolare, nel gennaio 2015 desiderava condurre una politica economica e fiscale tendenzialmente divergente rispetto ai grandi orientamenti fissati specialmente dai diversi patti elaborati contemporaneamente in una logica intergovernamentale e di metodo comunitario al livello della e dall'Unione europea a partire dal 2010 (Meccanismo europeo di stabilità, Trattato sulla stabilità, coordinazione e *governance* in seno all'Unione economica e monetaria, etc.). Nel luglio 2015, il suddetto governo ha convocato (e largamente vinto) un referendum disapprovante le nuove proposte emesse dall'Unione, a sostegno della propria economia. Il referendum (perfettamente legale sebbene criticato)<sup>3</sup> ha permesso al governo di Alexis Tsipras<sup>4</sup> di reiterare così il proprio attaccamento a una visione redentrice della democrazia come mezzo per approfondire l'Europa.

---

<sup>1</sup> Traduzione dal francese a cura di Cristina Rebuffo e Graziano Lingua.

<sup>2</sup> Cfr. B. Cautrès, *Les Européens aiment-ils (toujours) l'Europe?*, La documentation française, Paris 2014.

<sup>3</sup> Cfr. *Grèce: le référendum "ne correspond pas aux standards fixés" par le Conseil de l'Europe*, in «Atlantico», 1 juillet 2015 (Consultabile al link: <http://www.atlantico.fr/pepites/grece-referendum-ne-correspond-pas-aux-standards-fixes-conseil-europe-2220523.html#GeKeldYd8m7lXtek.99>).

<sup>4</sup> Cfr. Hellenic Republic, *Prime Minister Alexis Tsipras' Speech to the European Parliament*, July 8<sup>th</sup>, 2015 (Consultabile al link: <http://www.primeminister.gov.gr/english/2015/07/08/prime-minister-alexis-tsipras-speech-to-the-european-parliament/>).

Al contrario, il Presidente della Commissione Europea, Jean-Claude Juncker, ha rinnovato i propositi (sostenuti per la prima volta nel gennaio 2015) consistenti nell'elogio di un approccio funzionalista e procedurale della stessa commissione<sup>5</sup>. Soprattutto, l'Eurogruppo (istanza di concertazione informale dei ministri delle finanze dell'Eurozona), ha infine obbligato<sup>6</sup> il governo greco a contravvenire agli impegni presi dinanzi ai propri cittadini durante il referendum che segnava per alcuni la “disfatta dell'Europa”<sup>7</sup>.

La seconda illustrazione si situa al momento dello storico e drammatico afflusso di rifugiati attraverso il Mediterraneo. Il suo trattamento disparato e conflittuale da parte degli Stati e tra essi e l'Unione<sup>8</sup> ha mostrato a tutti gli europei i processi di desolidarizzazione tra gli Stati Membri dell'Unione e ha convinto alcuni dell'inadeguatezza istituzionale di ciò che in materia viene chiamato passaggio da “governo” a “*governance*” in Europa<sup>9</sup>.

In effetti, la *governance* può essere definita oggi come un insieme di istituzioni e di attori che concorrono alla definizione e all'enunciazione del politico, senza, sebbene, che l'azione di tali componenti sia totalmente debitrice nei confronti del principio di legittimazione democratica. Essa è sovente sinonimo di interdipendenza tra i poteri delle istituzioni pubbliche associate all'azione collettiva ma essa fa anche intervenire delle reti di attori privati<sup>10</sup> e parte dal principio che sia possibile agire senza rimettersi al solo potere o all'unica autorità dello stato democratico e/o del governo di uno stato sovrano<sup>11</sup>. Essa prevede allo stesso modo la concorrenza e la complementarietà tra differenti livelli di governo (europeo, nazionale, regionale, locale). La *governance* appare così chiaramente come alternativa alla regolazione politica ed economica da parte dello Stato-nazione e del Welfare State. La sua forza

---

<sup>5</sup> «Non ci possono essere delle scelte democratiche contro i trattati europei già ratificati». J.-C. Juncker, *La Grèce doit respecter l'Europe*, in «Le Figaro», 29 janvier 2015 (Consultabile al link: <http://www.lefigaro.fr/international/2015/01/28/01003-20150128ARTFIG00490-jean-claude-juncker-la-grece-doit-respecter-l-europe.php>) (N. d. t.: tutte le traduzioni dei testi stranieri sono nostre).

<sup>6</sup> Council of the European Union, *Letter from Jeroen Dijsselbloem, President of the Eurogroup to Alexis Tsipras, Prime Minister of the Hellenic Republic, July 1<sup>st</sup>, 2015*. (<http://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2015/07/01-jd-letter-tsipras/>).

<sup>7</sup> Cfr. R. Garic, *La défaite de la Grèce, la défaite de l'Europe*, in «La Tribune», 13 juillet 2015 (Consultabile al link: <http://www.latribune.fr/economie/union-europeenne/la-defaite-de-la-grece-la-defaite-de-l-europe-491792.html>).

<sup>8</sup> Cfr. J. Crisp, *Le Conseil européen rejette les conseils de Juncker sur l'immigration*, in «Eur-activ», 24 avril 2015 (Consultabile al link: <http://www.euractiv.fr/sections/leurope-dans-le-monde/le-conseil-europeen-rejette-les-conseils-de-juncker-sur-limmigration>).

<sup>9</sup> Cfr. P. Poirier, E. de Moulins-Beaufort (éd.), *Gouvernance mondiale et éthique au XXI<sup>ème</sup> siècle*. Collège des Bernardins, Lethielleux, Paris 2013.

<sup>10</sup> Cfr. R. Balme, *La Gouvernance de l'Union européenne saisie par la mobilisation des intérêts*, in G. Hermet, A. Kazancigil, Jean-F. Prud'Homme (éd.), *La Gouvernance. Un concept et ses applications*, Karthala, Paris 2005, pp. 73-74.

<sup>11</sup> Cfr. G. Stoker, *Governance as a Theory: Five Propositions*, in «International Social Science Journal», L, n.1, 1998 pp. 17-28.

è decuplicata nel quadro del metodo comunitario (garantendo il ruolo predominante della Commissione europea) che determina la natura del regime politico dell'Unione europea<sup>12</sup>.

## 2. Concezioni della democrazia in Europa

Nel 2003, l'ex presidente della Repubblica francese, Valéry Giscard d'Estaing, dichiarò durante la chiusura della Convenzione sul futuro dell'Europa, di cui dirigeva i lavori, che il suo risultato consisteva nella fondazione della democrazia dell'Unione europea. Se da una prospettiva strettamente giuridica il Trattato di Lisbona consacra tale principio nell'articolo 10<sup>13</sup>, si tratta tuttavia di un'analisi errata dello stato della democrazia dell'Unione.

In primo luogo, la prima vittoria del “no” al Trattato di Lisbona nella Repubblica Irlandese (53,4% per il “no” con un tasso di partecipazione del 53,1% che s'impose in 40 circoscrizioni elettorali su 44) nel 2008, che succedette ai fallimenti francese (54,7% per il “no” con un tasso di partecipazione del 69,3%) e olandese (61,4% per il “no” con un tasso di partecipazione del 63,3%), durante i referendum sul Trattato costituzionale europeo della primavera 2005, ha mostrato l'ampiezza del sentimento di sfiducia nei confronti dell'Unione. E tale sentimento non è stato affatto smentito da allora nei confronti dell'ultima inchiesta dell'Eurobarometro pubblicata nell'autunno 2015. La fiducia nell'Unione, già minoritaria, era in declino in relazione alla primavera 2015 (32%, -8 punti di percentuale). Tuttavia essa rimaneva un po' più elevata della fiducia nelle istituzioni politiche nazionali, laddove questa aveva allo stesso modo perso terreno rispetto alla primavera 2015: il 28% degli europei nutriva più fiducia nel proprio parlamento nazionale (-3) e il 27% nel proprio governo nazionale (-4)<sup>14</sup>.

In secondo luogo, i tassi di partecipazione alle elezioni europee, in declino senza sosta dal 1979, la lunga devalorizzazione del Parlamento europeo fino al Trattato di Lisbona, la prevalenza dei partiti politici nazionali su quelli europei (specialmente nell'atto di incarnazione delle culture politiche degli europei, di rappresentazione e mediazione degli interessi, di selezione del personale politico europeo), hanno condotto all'impossibile reiterazione di una democrazia rappresentativa al livello dell'Unione, di natura uguale a quella che animava fino ad allora i sistemi politici degli Stati Membri<sup>15</sup>. A questo titolo, il consorzio di ricerca *European Values Study* mostra dal 2008 un crollo di fiducia delle istituzioni legate alla

---

<sup>12</sup> Cfr. F. W. Scharpf, P. Schmitter, W. C. Streeck (éd.), *Governance in the EU*, Sage, London 1996.

<sup>13</sup> «Articolo 10.1. Il funzionamento dell'Unione si fonda sulla democrazia rappresentativa». *Versione consolidata del trattato sull'Unione europea e del trattato sul funzionamento dell'Unione europea*, in «Gazzetta Ufficiale» n. C 326 del 26/10/2012, pp. 0001-0390 (Consultabile al link: <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/HTML/?uri=CELEX:12012M/TXT&from=IT>).

<sup>14</sup> Commission européenne, *L'Opinion publique des Européens*, Eurobaromètre Standard, 84, Automne 2015, décembre 2015.

<sup>15</sup> L'astensione si è elevata in media al 56,91% alle europee del 2014.

democrazia rappresentativa (in primis i partiti politici) e parallelamente una volontà sempre più forte di ricorrere a modalità deliberative e partecipative di decisione<sup>16</sup>. Così solo il 14% dei cittadini tedeschi, francesi, italiani e britannici aveva ancora fiducia nei propri partiti politici nel 2013, mentre più del 65% si dichiarava favorevole a strumenti di democrazia diretta, deliberativa e partecipativa per decidere del proprio futuro. Inoltre, accanto alle molte rivendicazioni di rifusione istituzionale e di miglioramento del funzionamento della democrazia è comparsa anche la volontà di riaffermare le culture e le identità politiche delle società europee<sup>17</sup>.



Figura 1. Le principali domande sull'Unione Europea degli elettori- 2009-2014

L'indifferenza e la critica nei confronti dell'Unione non si limiterebbero alla situazione economica "perigliosa" in cui oggi vivono molti europei, la quale li porterebbe automaticamente a votare in favore di movimenti populistici<sup>18</sup>. La questione è di un altro ordine. Essa guarda allo stesso tempo alla natura della democrazia promossa e al rapporto intrattenuto con la *governance*. È importante

<sup>16</sup> European Values Study, *Atlas of European Values* (2015). Consultabile al link: <http://www.atlasofeuropeanvalues.eu/new/europesekaarten.php>.

<sup>17</sup> Il progetto di studi sulle elezioni europee, che ha avuto inizio nel 1979, si occupa della partecipazione e del comportamento elettorale nelle votazioni per il Parlamento europeo e della percezione e delle preferenze dei cittadini in relazione al sistema politico dell'Unione. Su questo punto, cfr. la pagina web <http://eeshomepage.net/voter-study/>.

<sup>18</sup> Cfr. H.-P. Kriesi, T. S. Pappas (eds.), *European Populism in the Shadow of the Great Recession*, ECPR, Colchester 2015.



allora operare una distinzione tra democrazia di procedura, normativa e redentrice perché è quest'ultima ad essere sostenuta dai populismi europei, ossia le forze politiche più critiche in seno alla *governance* europea.

La democrazia procedurale mira a considerare il quadro giuridico liberale (separazione e equilibrio dei poteri, elezioni, decentramento amministrativo, etc.) sufficiente perché gli individui che compongono la società vi aderiscano e vi partecipino. La sua accettazione è tanto più forte in quanto essa consacra la sovranità e l'autonomia del soggetto da un lato e il riconoscimento reciproco di un'uguaglianza formale tra ogni individuo nel perseguire il proprio obiettivo, dall'altro. I cittadini, indipendentemente dal loro stato naturale e/o sociale, dotati degli stessi diritti politici, hanno tutti la libertà di partecipare e agire nel politico. Il mancato esercizio della propria cittadinanza è certo deplorabile ma è pure una libera facoltà lasciata a ciascuno. Lo Stato deve garantire la procedura, non ha la funzione di motivare gli individui ad agire politicamente e/o a dare alle sue politiche pubbliche un valore normativo<sup>19</sup>.

La democrazia normativa ritiene che il quadro giuridico liberale non sarebbe soddisfacente quanto a legittimità e permanenza. I cittadini partecipano alla politica perché sono persuasi del fatto che i loro sistemi normativi sono non solo garantiti dalla procedura ma anche che le decisioni prese in tale quadro li rifletteranno. Si tratta in un primo momento di ammettere che una persona non sarebbe una pura indeterminazione, oggetto *a fortiori* della sua sola volontà, ma ispirata nei suoi atti anche da una trascendenza di origine culturale o comunitaria o relazionale, etc. In un secondo momento, si tratta di riconoscere che la persona a confronto con la pluralità delle "verità" nella società ricercerebbe essa stessa di stabilire una base minima di accordi sui valori ch'essa intende condividere con gli altri e che possiede già in parte. In un terzo momento, si tratta di affermare che tale sistema di valori trasmesso e negoziato condiziona l'insieme delle azioni politiche e nessuna legge o trattato saprebbe sottrarvisi, se non col rischio di essere illegittimo, sebbene nel rispetto della procedura. Lo Stato, la costituzione e le politiche pubbliche sono e devono essere portatori di valori normativi per tutti i cittadini<sup>20</sup>.

La democrazia redentrice ritiene che la legittimità della decisione politica possa trovare la propria fonte unicamente nella sovranità popolare "piena" e "assoluta". I cittadini, qualunque sia la loro condizione, sarebbero insieme depositari di una maggiore efficienza nell'azione e nella decisione politica rispetto a parlamenti e partiti politici. Detto altrimenti, la legittimità in campo politico si realizza quando viene conservata al massimo grado l'indistinzione tra il popolo e la legge che opera, nonostante gli ordini costituzionali liberali europei. In questa prospettiva il popolo è allo stesso modo investito di una qualità morale eccezionale in sé e in opposizione alle "élites", ossia coloro che si distinguono e che si "accaparrano" del potere in

---

<sup>19</sup> Cfr. J. Voerhrling, *La Justice constitutionnelle, l'Etat de droit et la Démocratie Libérale au Canada*, in J. Roy, Ch. Delsol (éd.), *Démocraties, l'identité incertaine: actes des sixième entretiens du Centre Jacques Cartier*, Musnier-Gilbert, Bourg en Bresse 1994.

<sup>20</sup> Cfr. Ch. Delsol, *Le Souci contemporain*, Editions Complexe, Bruxelles 1996.

vista dei propri interessi. L'imperatività del mandato politico, la consultazione cittadina e la pratica referendaria quasi sistematica che la democrazia redentrica mette a nudo sarebbe superiore a ogni altra modalità di decisione e di legittimazione politica, dato che i cittadini sarebbero "virtuosi", uguali e vigili agglomerati di valori "veri", apparendo più spesso come nazione "una" e "indivisibile"<sup>21</sup>.

### 3. I populismi in Europa

Lo scrutinio per la designazione del nuovo Parlamento europeo nel maggio 2014 ha confermato il "riallineamento elettorale" visibile dal 2005<sup>22</sup> a vantaggio delle forze politiche classificate e/o considerate come "populiste". Indipendentemente dalle loro posizioni di destra o di sinistra, le suddette forze politiche (anti-metodo comunitarista)<sup>23</sup> detengono ormai circa il 30% dei seggi all'interno della nuova assemblea<sup>24</sup>.

Questo inedito rapporto di forza ci costringe a trattare "di nuovo" il tema dell'identità politica di tali partiti tanto più che essi aspirano ormai, se ancora non l'avessero fatto, a esercitare funzioni di governo.

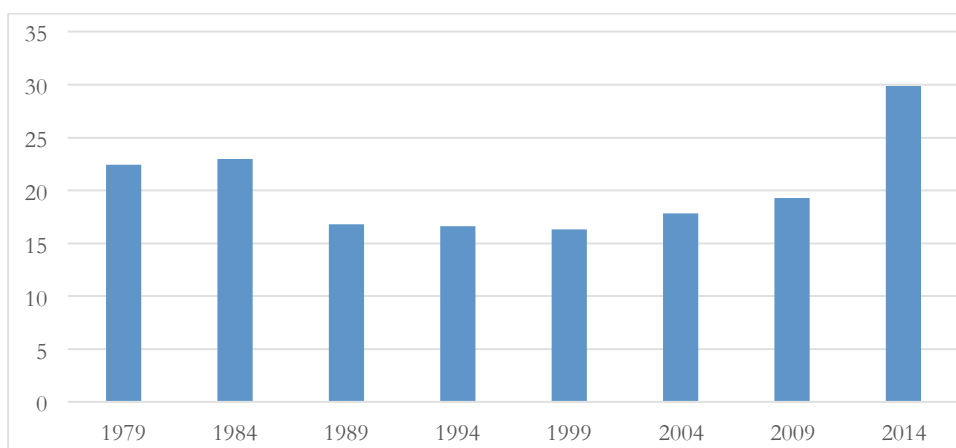


Figura 2 Percentuale di eurodeputati opponentesi al "metodo comunitarista", suddivisi in partiti e movimenti populistici, euroscettici e sovranisti.

<sup>21</sup> Cfr. M. Canovan, *The People*, Polity Press, Cambridge 2005.

<sup>22</sup> Cfr. G. A. Almond, S. Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Sage, New York 1989.

<sup>23</sup> Cfr. P. Poirier, *Les «Anti Méthode Communautaire» et la Convention sur l'Avenir de l'Europe*, in L. Neumayer, A. Roger, F. Zalewski (éd.), *Europe contestée: Espaces et enjeux des positionnements contre l'intégration européenne*, Houdiard, Paris 2008, pp. 101-126.

<sup>24</sup> Nel luglio 2014 la galassia euroscettica e/o populista si componeva di 70 deputati membri del gruppo dei Conservatori e riformisti, di 52 membri del gruppo confederale della Sinistra unitaria europea, dei 52 non-iscritti e di 48 membri del gruppo Europa della libertà e della democrazia diretta. Su questo, cfr. anche L. de Boissieu, *Europe politique* (juin 2014) consultabile alla pagina web: <http://www.europe-politique.eu/elections-europeennes.htm>.

Se ci si limita al termine “populismo”, la ricerca non è facile in quanto innanzitutto, da un punto di vista storico, i criteri di definizione, di inclusione e di esclusione cambiano fortemente in base alle epoche, i contesti nazionali e i regimi politici e sfuggono spesso alla griglia di analisi destra/sinistra comunemente utilizzata<sup>25</sup>.

Inoltre, da un punto di vista politologico, il populismo è l'effetto di una retorica ricorrente nella lotta politica per delegittimare il proprio avversario e le sue proposte legislative. Il suo impiego è spesso proporzionale al desiderio di continuare a monopolizzare l'attività politica da parte di uno o più attori in un “mercato elettorale” che resta nascosto<sup>26</sup>.

Infine, da un punto di vista semiotico, la polisemia crescente del termine è innegabile fin dalle sue prime definizioni e teorizzazioni alla fine degli anni Sessanta<sup>27</sup>. Il concetto di populismo è perciò uno dei terreni privilegiati dalle differenti scuole di scienze sociali per tentare di assicurare i loro domini concettuali e metodologici sulla natura e il funzionamento della democrazia.

In maniera generale, il o i populismi sono contemporaneamente interpretati, insieme o separatamente, come: la politizzazione di angosce e di assenza di regole economiche parallela a una maggiore trasformazione dell'organizzazione della produzione; l'espressione di una critica radicale alla democrazia rappresentativa; l'ammonizione pubblicizzata di gruppi sociali e/o elitari che “si accaparrano” del potere; la manifestazione di vertigini identitarie nei confronti, specialmente, della supposta espansione dei valori del liberalismo culturale e del multiculturalismo in Occidente; e, ancora, il rilevamento di nuovi modi di consumo politico attraverso il prisma della “società dello spettacolo” che caratterizzerebbe oggi i sistemi politici in Europa<sup>28</sup>. Sicuramente alcune formazioni politiche, come il *Dansk Folkeparti* (DF) in Danimarca, il *Front National* (FN) in Francia, il *Synaspismos tis Rizospastikis Aristeras* (Syriza) in Grecia, o ancora lo *United Kingdom Independence Party* (UKIP) in Gran Bretagna, giunte in testa nelle elezioni europee del 2014 per la prima volta nella loro storia nei loro rispettivi stati, o ancora il *Movimento Cinque Stelle* di Beppe Grillo in Italia, sono debitrice di alcuni tra i tratti distintivi del populismo identificati dalla letteratura scientifica.

Eppure, l'invocazione alle loro eredità ideologiche, la definizione dei loro progetti economici e societari, le loro concezioni costituzionali e sul funzionamento dello Stato, la composizione del loro elettorato, i loro modi di organizzazione partitica e, ancora, i loro posizionamenti geopolitici, li distinguono fortemente gli uni dagli altri e talvolta fanno dubitare persino dell'operatività della tipologia<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Cfr. G. Hermet, *Les Populismes dans le monde*, Fayard, Paris 2001.

<sup>26</sup> Cfr. J.-M. Cotteret, C. Emeri, *Le marché électoral*, Michalon, Paris 2004.

<sup>27</sup> Cfr. Gh. Ionescu, E. Gellner (eds.), *Populism: its Meaning and National Characteristics*, MacMillan, New York 1969.

<sup>28</sup> Cfr. G. Debord, *La società dello spettacolo* (1967), tr. it. di Paolo Salvadori, Vallecchi, Firenze 1979.

<sup>29</sup> Cfr. D.-L. Seiler, *Clivages et familles politiques en Europe*, Université libre de Bruxelles, Bruxelles 2011.

Di conseguenza, fissare le linee di demarcazione del populismo non significa soltanto distinguere in modo classico l'uso "volgare" che se n'è fatto nel torneo politico dell'analisi populista ma anche e soprattutto interessarsi delle divergenze socioculturali, socioeconomiche e sociopolitiche che fondano e attraversano i sistemi politici europei e le costruzioni sociali che tali partiti vi operano<sup>30</sup>. Detto altrimenti, il populismo non è più soltanto sinonimo di un voto di protesta ma decisamente una nuova offerta politica simultanea dello Stato e della trasformazione dei regimi politici in Europa i cui elementi essenziali da analizzare sono la democrazia, l'identità e la *governance*.

#### 4. Populismo e democrazia

Comprendere il o i populismi in Europa significa riflettere in primo luogo sulle condizioni di nascita, sulle concezioni, sui modi di funzionamento e di rappresentazione della democrazia. Non si insisterà mai abbastanza sul fatto che se la caduta dei totalitarismi nazionali socialisti e comunisti in Europa e le relative forme autoritarie di governo sono state felicemente squalificate presso l'opinione europea, il dibattito sulle forme e le pratiche di democrazia, siano esse procedurali, normative, deliberative e/o rappresentative, etc., non è mai cessato<sup>31</sup>.

I populismi contemporanei e le loro espressioni partitiche non promuovono in alcun modo l'instaurazione di un regime autoritario (eccezion fatta per Alba Dorata in Grecia)<sup>32</sup>. Al contrario, i partiti che vi fanno eco rivendicano l'utilizzo di ogni tipo di strumento in grado di assicurare un controllo democratico severo e quasi permanente della decisione politica (e del suo personale) tramite l'organizzazione e la partecipazione alle elezioni, le operazioni di democrazia partecipativa, le procedure di codecisione legislativa che associano cittadini ed eletti, i referendum abrogativi, consultativi e imperativi, etc. Secondo i loro leader, le nuove tecnologie d'informazione e di comunicazione (voto elettronico, forum deliberativi on line, immediatezza dell'informazione, reti sociali, piattaforme di informazione alternative ai classici media, etc.) renderebbero ancora più operativo il "democratismo acuto" che caratterizzerebbe il o i populismi europei contemporanei.

Tuttavia la loro visione della democrazia non è solo strumentale ma è soprattutto "naturalista", "moralizzante" e "redentrica"<sup>33</sup>. I movimenti populistici hanno tutti in comune l'idea per cui i cittadini che compongono il "popolo" non

---

<sup>30</sup> Cfr. R. Inglehart, *La rivoluzione silenziosa* (1977), a cura di M. Rodriguez, Rizzoli, Milano 1983.

<sup>31</sup> Ch. Bassiouni, *Vers une Déclaration sur les Principes Fondamentaux de la Démocratie: Des Principes à la Réalisation*, in Union interparlementaire, *La Démocratie, Principes et Réalisation*, Union interparlementaire, Genève 1998.

<sup>32</sup> Cfr. C. Mudde, *Three Decades of Populist Radical Right Parties in Western Europe: so what?*, in «European Journal of Political Research», LII, n. 1, 2013, pp. 1-19.

<sup>33</sup> Cfr. M. Canovan, *Trust the People! Populism and the Two Faces of Democracy*, in «Political studies», XLVII, n. 1, 1999, pp. 2-16.

solo sono gli unici detentori e depositari della sovranità ma pure e soprattutto della “verità” in campo politico. In uno Stato di natura ideale, i cittadini, indipendentemente dalla loro condizione, sarebbero sempre in grado di distinguere collettivamente e direttamente ciò che è migliorabile in campo legislativo e ciò che deve sussistere all'esterno del potere pubblico.

In altri termini la vocazione dello stato e delle sue politiche non è quella di trasformare la società e i suoi cittadini ma quella di essere il più possibile vicino a ciò che già esiste e, se necessario, di procedere a degli aggiustamenti, come se spettasse solo al “popolo” di cogliere ed esprimere una volontà. In queste condizioni lo scarto tra i cittadini e la decisione politica dev'essere minimo, per evitare il rischio di attentare la sua legittimità ed efficienza. Non ci potrebbero essere professionisti, che siano eletti e che provengano *a fortiori* dall'apparato amministrativo statale, che fungano da intermediari tra il “popolo” e la Politica. La concezione redentrica della democrazia caratteristica del populismo implica quindi l'abbandono dei principi di delegazione e della mediazione della decisione politica, che sono comunque elementi essenziali della democrazia rappresentativa, senza tuttavia negare (ecco il paradosso) che la sola fonte di legittimità della legge sia la volontà dei cittadini liberi e sovrani<sup>34</sup>.

##### 5. Populismo e identità

Analizzare il o i populismi in Europa significa ammettere in secondo luogo che la Politica non si riassume affatto nella sola assicurazione di benessere economico di una società e delle persone che la compongono. La Politica è anche il luogo in cui si affrontano la definizione della cultura e dell'identità dei cittadini e del loro Stato, tanto più con la nuova “economia globale”, a partire dalla creazione dell'Organizzazione Mondiale per il Commercio e del supposto o reale «shock delle civilizzazioni»,<sup>35</sup> che partecipano alle nuove politiche sull'immigrazione e sull'integrazione e ai loro rappresentanti divergenti nel corpo sociale<sup>36</sup>.

Il o i populismi contemporanei e le forze politiche che li incarnerebbero, sarebbero maggiormente preoccupati per la preservazione della coesione culturale e identitaria della società, presumibilmente ereditata dalle generazioni precedenti e nata dalla matrice dello Stato moderno. Abitualmente, i movimenti populistici prendono le mosse dal postulato per cui una troppo vasta pluralità linguistica,

---

<sup>34</sup> Si veda in tal senso il Programma del Front National, Progetto (2015): «La democrazia è un principio fondamentale della Repubblica francese, un bene sacro. L'attaccamento della Nazione alla libera espressione di tutte le opinioni, alla libera volontà del popolo francese di condurre il proprio destino, indipendentemente da ogni fedeltà, deve restare intatto. Oggi emerge tuttavia che il funzionamento democratico della nostra Repubblica è gravemente intralciato contemporaneamente dalla sottomissione delle nostre leggi a delle autorità europee non democratiche, da delle istituzioni e da una pratica istituzionale sovente poco conforme all'imperativo democratico.» (Cfr. <http://www.frontnational.com/le-projet-de-marine-le-pen/refondation-republicaine/democratie>).

<sup>35</sup> Cfr. J. Tardif, J. Farchy, *Les enjeux de la mondialisation culturelle*, Le Bord de l'eau, Paris 2011.

<sup>36</sup> Cfr. M. Boucher, *Les théories de l'intégration: entre universalisme et différentialisme*, L'Harmattan, Paris 2000.

filosofica, religiosa e sociale, a seconda dei casi, rimetterebbe in causa l'identificazione del cittadino nelle mani dello Stato (e quindi la sua permanenza).

Se, seguendo le loro radici ideologiche, la proporzionalità del rifiuto del pluralismo a beneficio della classe, della comunità o della tradizione non ha la stessa ampiezza, ne consegue che la metafora del “popolo politico” nasconda in realtà molto spesso quella di “popolo identitario”, senza che tuttavia si confondano completamente<sup>37</sup>.

In più, il populismo e i populismi continuano a operare una doppia distinzione identitaria che d'altronde li separa fortemente da altre forze politiche che concorrono oggi nella democrazia. Da un lato, i populismi e i loro *avatar* elettorali considerano che nello stato di natura il cittadino è e diviene a partire dal momento in cui prende coscienza dell'incommensurabile differenza culturale all'opera tra lui e gli altri da una parte e tra le società europee stesse dall'altra. Questa coscientizzazione implicherebbe “evidentemente” il desiderio, la creazione, lo sviluppo e il mantenimento di Stati-nazione distinti, una delle cui funzioni è proprio quella di garantire di rimando l'immutabilità di un “popolo identitario”. Dall'altro lato, i populismi ritengono che l'esercizio della cittadinanza passi “necessariamente” per i nuovi arrivati attraverso un doppio processo di acculturamento e di accettazione dei soli referenti culturali dominanti, ossia, fino a quel momento, lo Stato e la società di accoglienza. Logicamente, un “popolo” che non sia più tendenzialmente omogeneo e legato a una *Leitkultur* pubblica non può più pretendere di essere uno Stato sovrano. Il populismo confonde dunque volontariamente le categorie di cittadinanza e di nazionalità insieme per imporre la definizione di un modello identitario alle persone e per obbligarle a scegliere una identificazione a un progetto politico particolare che ne divenga il regime: lo Stato-nazione.

Il discorso del *differenzialismo* culturale si accompagna “naturalmente” a una denuncia delle politiche e dei flussi migratori tanto all'interno dell'Unione europea che alle sue frontiere esterne. Si tratta inoltre di un'opposizione formale e reiterata a qualsivoglia “politica di accomodamento”, per gestire non solo la pluralità delle eventuali minoranze etnico-religiose e/o etnico-linguistiche che preesistevano alla fondazione dello Stato moderno ma pure le popolazioni immigrate vecchie e nuove.

L'uniformazione culturale e identitaria auspicabile della società sarebbe anche garantita da una nuova posizione nei confronti della frattura laicità/religione da parte dei movimenti populistici provenienti per lo più, in questo caso, dalla destra. Convinti della secolarizzazione definitiva o quasi dei “cittadini nazionali”, tali movimenti (in particolare il *Partij voor de Vrijheid* in Olanda – PVV – e il *Front National* – FN – in Francia) si dedicherebbero ormai alla promozione della laicità piuttosto che alla difesa della religione tradizionale e dei suoi valori (ebraico-cristiani)<sup>38</sup>. Tale laicità, secondo loro, si tradurrebbe non soltanto in una severa

<sup>37</sup> Cfr. P.-A. Taguieff, *L'illusione populista* (2002), tr. it. di A. Bramati, Mondadori, Milano 2006.

<sup>38</sup> Per il partito olandese c'è una incompatibilità specifica della religione islamica con le libertà fondamentali e la lotta contro tutte le forme di discriminazione nei confronti di donne e

neutralità nei confronti di ogni espressione religiosa ma pure e soprattutto nella denuncia di un "preteso" o "verificato" comunitarismo caratterizzato oggi specialmente dalla moltiplicazione di nuovi luoghi di culto, dalla pratica rivendicata degli obblighi religiosi all'interno del mondo dell'impresa, da atti pubblici di fede nelle istituzioni, etc.

Anche la pubblicizzazione di un legame supposto o reale tra disoccupazione, decrescita economica e nuovi lavoratori comparsi sul mercato sarebbero uno dei tratti distintivi dei populismi contemporanei.

## 6. Populismo e governance

Valutare il o i populismi in Europa significa, in terzo luogo, che la politica conosce oggi una trasformazione maggiore nella presa di decisione, soprattutto in ambito economico.

In un primo momento, come già evocato, si assisterebbe al passaggio dall'atto di governo alla *governance*. Le politiche pubbliche nella loro enunciazione, preparazione, esecuzione e valutazione non rivelerebbero più unicamente un governo responsabile dinanzi al Parlamento. Ormai, il potere pubblico condividerebbe con attori privati (agenzie di valutazione, imprese, sindacati e ONG) e a livelli molto diversi (organizzazioni internazionali, Unione europea, Stato, regione, metropoli, etc.) la preparazione e la presa di decisione in materia legislativa.

In un secondo momento, l'internazionalizzazione delle economie e le loro interdipendenze funzionali, la creazione di nuovi mercati integrati regionali (NAFTA, Mercosur, Unione europea) e di unioni monetarie, senza contare le strategie mondiali di produzione, condurrebbero inesorabilmente a spostare le fonti di decisione della politica economica verso altri luoghi rispetto al governo nazionale, fino ad allora attore determinante, con il keynesianesimo trionfante dopo la Seconda Guerra Mondiale<sup>39</sup>.

Il o i populismi contemporanei e le formazioni politiche che vi si riallacciano dimorerebbero più di altre critiche nello sviluppo di strumenti di tale nuova *governance*.

Da un lato, la *governance* apparirebbe loro come il mezzo più sicuro per la creazione di una nuova oligarchia a discapito del "popolo sovrano", col pretesto della neutralità e dell'efficienza affermata dalle sue politiche pubbliche. Le procedure di ricerca di consenso a monte della legislazione europea, specialmente attraverso la comitatologia<sup>40</sup>, sarebbe la testimonianza supplementare secondo i dirigenti populistici tanto dell'accaparramento del potere da parte di gruppi d'interesse la cui rappresentatività è contestabile, quanto della messa sotto tutela della politica da

---

omosessuali. Si veda in tal senso *Verkiezingsprogramma PVV 2012 – 2017. Hún Brussel, óns Nederland*, 2015.

<sup>39</sup> Cfr. P. de Senarclens, *La Mondialisation: théories, enjeux et débats*, Dalloz-Sirey, Paris 2010.

<sup>40</sup> Cfr. G. Brandsma, *Controlling Comitology: Accountability in a Multi-Level System*, Palgrave Macmillan, London 2013.

parte di una tecnostruttura che favorirebbe di fatto il neocorporativismo<sup>41</sup>. In più, che la *governance* europea sia garantita, per esempio, dal diritto non è affatto per essi una prova di conservazione dei diritti dei cittadini; al contrario, la giudiziariizzazione dell'Unione sarebbe sinonimo di espropriazione del popolo nell'autodarsi delle regole<sup>42</sup>. I principi di sussidiarietà e di proporzionalità e gli strumenti di controllo sarebbero anche delle illusioni perché in realtà le procedure sarebbero troppo pesanti per essere messe in pratica e rivolte il più delle volte al profitto delle istituzioni cosiddette tecnocratiche dell'Unione europea<sup>43</sup>.

La *governance* sarebbe d'altronde vissuta come una nuova prova per il populismo identitario nella misura in cui essa sposterebbe il cursore della referenza culturale dallo Stato-nazione alla globalizzazione liberale. Ai legami culturali rivivificati nel potere dello Stato-nazione si sostituirebbero dei legami d'interesse, di consumo, di edonismo nel potere del mercato<sup>44</sup>.

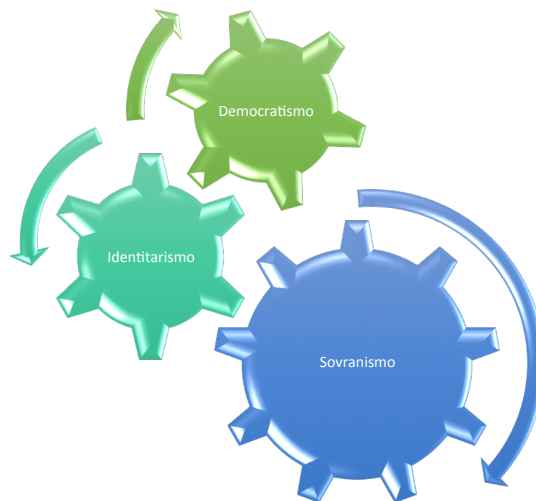


Figura 3: Elementi costitutivi dei populismi europei contemporanei

<sup>41</sup> Cfr. S. Berger (a cura di), *L'organizzazione degli interessi nell'Europa occidentale: pluralismo, corporativismo e la trasformazione della politica* (1981), tr. it. di M. Vecchi, Il Mulino, Bologna 1983.

<sup>42</sup> Cfr. F. Rouvillois (éd.), *La société au risque de la judiciarisation*, Elexis Nexis, Paris 2008.

<sup>43</sup> Cfr. T. Raunio, *Les parlements nationaux sont-ils mal conseillés? Examen critique du Mécanisme d'alerte précoce*, in «Revue Internationale de Politique Comparée», XX, n. 1, 2013, pp. 73-88 (Consultabile all'indirizzo web: [www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2013-1-page-73.htm](http://www.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2013-1-page-73.htm)).

<sup>44</sup> Si veda a questo scopo il Programma del Front National, Progetto (2015): «L'unione europea, asservita dai debiti e dall'euro, è uno strumento al servizio di una ideologia ultra-liberale globalista e di interessi del settore finanziario. Questo vede la crisi come una formidabile occasione di perseguire a marcia sostenuta la dissoluzione delle nazioni in un federalismo che rimetterà nelle mani di esperti non eletti il destino dei popoli e darà alle istituzioni risorse sufficienti a mettere in atto una forma di clientelismo» (Cfr: <http://www.frontnational.com/le-projet-de-marine-le-pen/politique-etrangere/europe/>).



## 7. Gli euroscetticismi e i sovranismi in Europa

Alla vigilia di ogni elezione europea, i media dramatizzano spesso la votazione stessa ricorrendo all'immagine del "populismo" per meglio scongiurare il fatto che essa sia in realtà una consultazione di "second'ordine"<sup>45</sup>. In più, lungi dall'ammettere che i movimenti politici così etichettati concorrono "a modo loro" alla legittimità attraverso la conflittualità del sistema politico dell'Unione europea, gli altri partiti politici europei, fondatori del regime politico dell'Unione, specialmente *l'Alleanza dei Democratici e dei Liberali per l'Europa*, il *Partito Popolare Europeo* e il *Partito Socialista Europeo*, li elaborano come una "esteriorità" al sistema politico europeo. Purtroppo si tratta di un doppio sofisma nei confronti dell'analisi dei risultati delle elezioni europee che prosegue dal 1979, anno della prima votazione a suffragio universale diretto per la designazione del Parlamento europeo<sup>46</sup>.

In primo luogo, le suddette forze politiche fortemente eterogenee nelle loro concezioni istituzionali ed economiche nei confronti del funzionamento dell'Unione europea, sono sempre state presenti, son spesso riuscite a costituire dei gruppi parlamentari sotto diversi appellativi e, soprattutto, si sono rinforzate, in modo particolare a partire dal "grande allargamento" dell'Unione europea nel 2004, in seno al Parlamento europeo<sup>47</sup>. In secondo luogo, i suddetti partiti, sono attori importanti nei loro rispettivi sistemi politici nazionali in cui il radicamento elettorale non si limita affatto al voto europeo per la maggioranza a loro interna<sup>48</sup>.

Dalle elezioni europee del maggio 2004 questi movimenti raggruppati a livello europeo in organizzazioni multiple e concorrenti (*l'Alleanza dei Conservatori e Riformisti Europei*, *l'Alleanza Europea per la Libertà*, il *Movimento per l'Europa della Libertà e della Democrazia* e, per certi versi, il *Partito della Sinistra Europea*) che hanno ottenuto, per la prima volta nella loro storia, il numero record di 194 deputati nel Parlamento europeo, sorti per lo più a destra della destra<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> Cfr. S. Binzer Hobolt, J. Wittrock, *The Second-order Election Model Revisited: an Experimental Test of Vote Choices in European Parliament Election*, in «Electoral Studies», XXX, n. 1, 2011, pp. 29-40.

<sup>46</sup> Cfr. S. Usherwood, N. Startin, *Euroscpticism as a Persistent Phenomenon*, in «Journal of Common Market Studies», LI, n. 1, 2013, pp. 1-16.

<sup>47</sup> Cfr. Ph. Poirier, *Européennes 2009: forces et faiblesses de la contestation de l'Union européenne*, in D. Reynié (éd.), *Opinion européenne 2010*, Lignes de Repère, Paris 2010, pp. 75-127.

<sup>48</sup> Dal 1999 questi partiti sono stati membri di coalizioni di governo o il loro sostegno è stato indispensabile in Austria, Bulgaria, Danimarca, Grecia, Italia, Lettonia, Olanda, Polonia, Regno Unito, Repubblica ceca, Romania, Slovacchia.

<sup>49</sup> *Parlamento europeo, risultati delle elezioni europee 2014*: <http://www.europarl.europa.eu/elections2014-results/it/election-results-2014.html>.

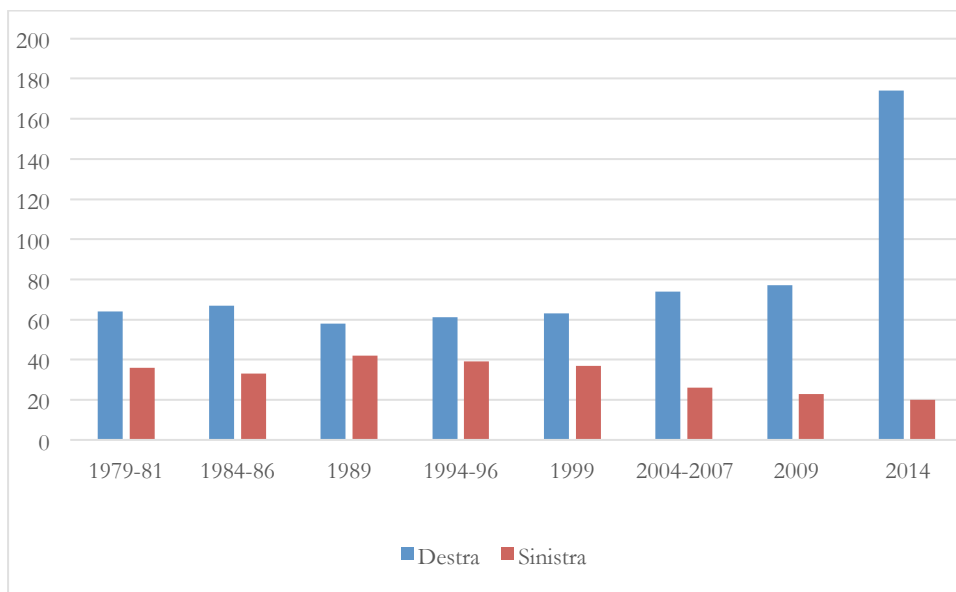


Figure 5: Rapporto tra i deputati « anti-metodo comunitarista » secondo l'asse sinistra/destra

Se le suddette forze politiche sono assolutamente composite quanto alle loro tradizioni politiche nazionali, alle soluzioni istituzionali ed economiche proposte a livello statale e dell'Unione, e alle riforme sociali che sostengono o rifiutano, esse rigettano tutte, senza distinzione, il metodo comunitario come principio direttivo della Costituzione europea. Questa concezione comune rinvia a elementi giudicati essenziali nell'accettazione della politica moderna, ossia la sovranità nazionale e la sovranità popolare. Per questi movimenti la Costruzione europea non può essere il frutto della cooperazione tra Stati sovrani da un lato, ma dall'altro nessuno degli Stati europei deve rinunciare a essere l'attore sociale ed economico prevalente della propria società nazionale. In tali condizioni, gli Stati dovrebbero delegare alle istituzioni europee soltanto delle "competenze revocabili, sussidiarie e subordinate" ed essi sarebbero i soli abilitati al controllo di devoluzione. Non spetta alla Corte di Giustizia dell'Unione europea di essere l'arbitro di controllo di sussidiarietà e proporzionalità, principi, questi, che essi contestano d'altronde e che giudicano impraticabili nella realtà.

Più precisamente, il vocabolo "euroscetticismo" sarebbe stato inizialmente rivendicato dai Conservatori e Lavoratori britannici dopo l'adesione del Regno Unito al Mercato Comune nel 1973. Questi ultimi avrebbero progressivamente adottato un'agenda politica critica soprattutto quanto alle modalità di decisione politica al livello delle Comunità europee, agli importi dei finanziamenti e agli obiettivi di politiche pubbliche europee nel quadro del Mercato Comune e particolarmente della Politica agricola comune. La sua cristallizzazione sarebbe stata operata dal governo di Lady Thatcher (1979-1990). Se la defunta Prima Ministra non pronunciò mai il termine "euroscetticismo" nella sua allocuzione ormai celebre di

Bruges nel 1988<sup>50</sup>, ne ha però fissato i quattro valori cardine. L'euroscetticismo, prima anglosassone poi continentale – principalmente gli stati dell'Europa centrale e orientale (specialmente con l'*Občanská Demokratická Strana* del vecchio presidente ceco Vaclav Klaus e il *Pravo i Sprawiedliwość* (PiS) del defunto presidente polacco, Lech Kaczyński)<sup>51</sup> –, è una ideologia che crede nella superiorità degli strumenti nazionali di *governance* economica e monetaria e in una più grande efficacia delle istituzioni democratiche nazionali, soprattutto nei confronti dell'importanza che essi accordano al loro regime parlamentare d'origine. Esso auspica allo stesso modo il riconoscimento dell'autonomia e della competitività fiscale degli Stati Membri e la messa in atto di una nuova organizzazione europea che si sostituisca all'Unione, che dovrebbe essere una sorta di “confederazione di stati europei”. L'euroscetticismo anglo-irlandese avrebbe conosciuto una nuova tappa per la creazione dello UK Independence Party nel 1993 e il movimento, dapprima irlandese poi paneuropeo, di Declan Ganley, fondato in occasione delle elezioni europee del giugno 2009. Se il primo raccomanda ormai apertamente l'“uscita dall'Unione europea” per la Gran Bretagna, il secondo ritiene che l'Unione europea sia tutto sommato il miglior mezzo per rispondere alla globalizzazione economica che i due movimenti peraltro sostengono<sup>52</sup>.

L'euroscetticismo è stato anche avanzato da cosiddetti movimenti “di iniziativa popolare” negli stati del nord dell'Europa, che hanno contestato con successo l'adesione alle Comunità e all'Unione (nel 1972 e nel 1994 in Norvegia), in modo fallimentare (in Danimarca nel 1972) e contro l'euro nel 2003 in Svezia, e che da allora in poi hanno sempre concorso alle elezioni europee (Folkebevægelsen mod EF/EU & JuniBevægelsen mod Union in Danimarca e Junilistan in Svezia). Tali movimenti erano per lo più allineati, inizialmente, a sinistra dei partiti socialdemocratici scandinavi. Essi ritenevano che il modello sociale europeo, vantato specialmente dalla Commissione Delors (1983-1995) fosse in realtà ben inferiore a quelli dei rispettivi stati, per via dell'esistenza stessa dell'Atto Unico Europeo del 1986 e del Trattato di Maastricht del 1993. Nel caso specifico della Norvegia e della Danimarca si è anche aggiunta un'agenda propriamente sovranista economica riguardante le loro riserve alieutiche e petrolifere e i profitti che ne

---

<sup>50</sup> Bruges Group, *Britain & Europe The Text of the Speech Delivered in Bruges by The Rt. Hon. Mrs Margaret Thatcher*, FRS, September 20<sup>th</sup>, 1988 (Consultabile alla pagina web: <http://www.brugesgroup.com/mediacentre/index.live?article=92#britain>).

<sup>51</sup> L. Neumayer, *De l'eurorealisme au souverainisme? Le discours eurosceptique dans trois nouveaux États membres de l'Union européenne: la Pologne, la Hongrie et la République tchèque*, in P. Delwit, Ph. Poirier (éd.), *Parlement puissant, électeurs absents? Les élections européennes de juin 2004*, Éditions de l'université de Bruxelles, Bruxelles 2005.

<sup>52</sup> Cfr. A. Alexandre-Collier, *La Grande-Bretagne Eurosceptique? L'Europe dans le débat politique britannique*, Editions du Temps, Paris 2002. Dello stesso autore cfr. anche *L'«Euroscepticisme» au sein du Parti Conservateur britannique (1992-97)*, Editions du Septentrion, Lille 2001.

ricavano<sup>53</sup>. Alla fine degli anni Novanta, questi movimenti hanno tuttavia subito un declino elettorale per poi essere rimpiazzati da partiti politici radicati questa volta a destra della destra (*Dansk Folkeparti* in Danimarca, *Perussuomalaiset* in Finlandia, *Sverigedemokraterna* in Svezia), le cui preoccupazioni sono simili a quelle dei loro predecessori ma con, in aggiunta, una agenda anti-immigrazione interna ed esterna all'Unione e una volontà molto forte di promuovere le identità culturali e linguistiche scandinave. Dagli anni Ottanta i partiti di estrema destra e di destra nazionale, il *Front National* in Francia e in seguito il *Nacionālā Apvienība VL – TB/LNNK* in Lettonia e il *Jobbik* in Ungheria, si sono inoltre muniti di una agenda sociale per meglio criticare la *governance* europea<sup>54</sup>.

Questa vertigine “sociale nazionale”<sup>55</sup> non si limita più alla sinistra scandinava e/o alle destre nazionali estremiste. A partire dalle campagne referendarie sul Trattato Costituzionale Europeo, alcuni partiti socialisti o laburisti, membri del Partito Socialista Europeo, hanno adottato una agenda euroscettica in materia di politica economica e sociale. Così, il *Partito Socialdemocratico Austriaco* (SPÖ), in seguito al primo voto irlandese sul Trattato di Lisbona nel giugno 2008, milita ormai per l'organizzazione di un referendum, se il modello fiscale e sociale austriaco sarà rimesso in causa fondamentalmente dai futuri trattati europei. Il *Partito della Sinistra Europea*, che somiglia a dei partiti anticapitalisti, comunisti, neosocialisti e altermondialisti, a partire dalle campagne referendarie del 2005, si vuole anch'esso modello di una “Europa dei popoli e solidale”, che è una soluzione alternativa rispetto a quella dell'Unione per natura “neoliberale” e “antidemocratica”<sup>56</sup>. L'introduzione dei piani di aggiustamento strutturali economici dal 2009 in Spagna, Grecia, Italia, Portogallo e nella Repubblica Irlandese, hanno chiaramente rinforzato il carattere euroscettico dell'assemblea di questa federazione di partiti europei. Il *SYRIZA* in Grecia ne sarebbe stata la migliore illustrazione<sup>57</sup>.

Al di là di questa moltitudine ideologica, i primi modelli alla fine degli anni Novanta hanno distinto un euroscetticismo “duro” e un euroscetticismo “morbido”<sup>58</sup>. Alcuni partiti rifiuterebbero senza mezzi termini l'integrazione

---

<sup>53</sup> Cfr. M. Sunnus, *Swedish Euroskepticism: Democracy, Sovereignty and Welfare*, in R. Harmsen, M. Spiering (eds.), *Euroskepticism: Party Politics, National Identity and European Integration*, Rodopi, Amsterdam 2005, pp. 193-205.

<sup>54</sup> Cfr. Balázs Ablonczy, Bálint, Ablonczy *L'extrême droite en Hongrie. Racines, culture, espace*, in «Hérodote», CXLIV, n. 1, 2012, pp. 38-59.

<sup>55</sup> Cfr. D. Reynié, *Le Vertige social nationaliste. La gauche du non et le référendum de 2005*, La Table ronde, Paris 2005.

<sup>56</sup> *Plateforme du Parti de la gauche européenne pour les élections au Parlement européen de 2009*, «Ensemble pour changer en Europe! L'Europe du XXI<sup>e</sup> siècle a besoin de paix, de démocratie, de justice sociale et de solidarité». (Cfr.: [http://www.europeanleft.org/fileadmin/downloads/Electoral\\_Platform/Platform\\_e\\_fr.pdf](http://www.europeanleft.org/fileadmin/downloads/Electoral_Platform/Platform_e_fr.pdf))

<sup>57</sup> Cfr. S. Vasilopoulou, D. Halikiopoulou, T. Exadaktylos, *Greece in Crisis: Austerity, Populism and the Politics of Blame*, in «JCMS: Journal of Common Market Studies», LII, n. 2, 2014, pp. 388-402.

<sup>58</sup> Cfr. P. Kopecky, C. Mudde, *The Two Sides of Euroskepticism*, in «European Union Politics», III, n. 3, 2002, pp. 297-326: 319-320.

europea in quanto tale (il “duro”) in relazione con il loro attaccamento al modello dello Stato-nazione in una prospettiva realista delle relazioni internazionali e di cooperazione. Altre formazioni politiche (il “morbido”) lo farebbero per preservare una politica pubblica particolare nazionale in seno al Mercato Comune e/o lo avanzerebbero in maniera strategica e momentanea durante una negoziazione su una parte o su tutto il Trattato europeo, seguendo l'esempio di *Fianna Fáil* nell'Eire, di *Forza Italia* in Italia o del *Labour Party* in Gran Bretagna. Altri ancora insisteranno sul fatto che in ogni caso gli euroscettici sarebbero in tutte le democrazie europee (si veda la tabella qui di seguito).

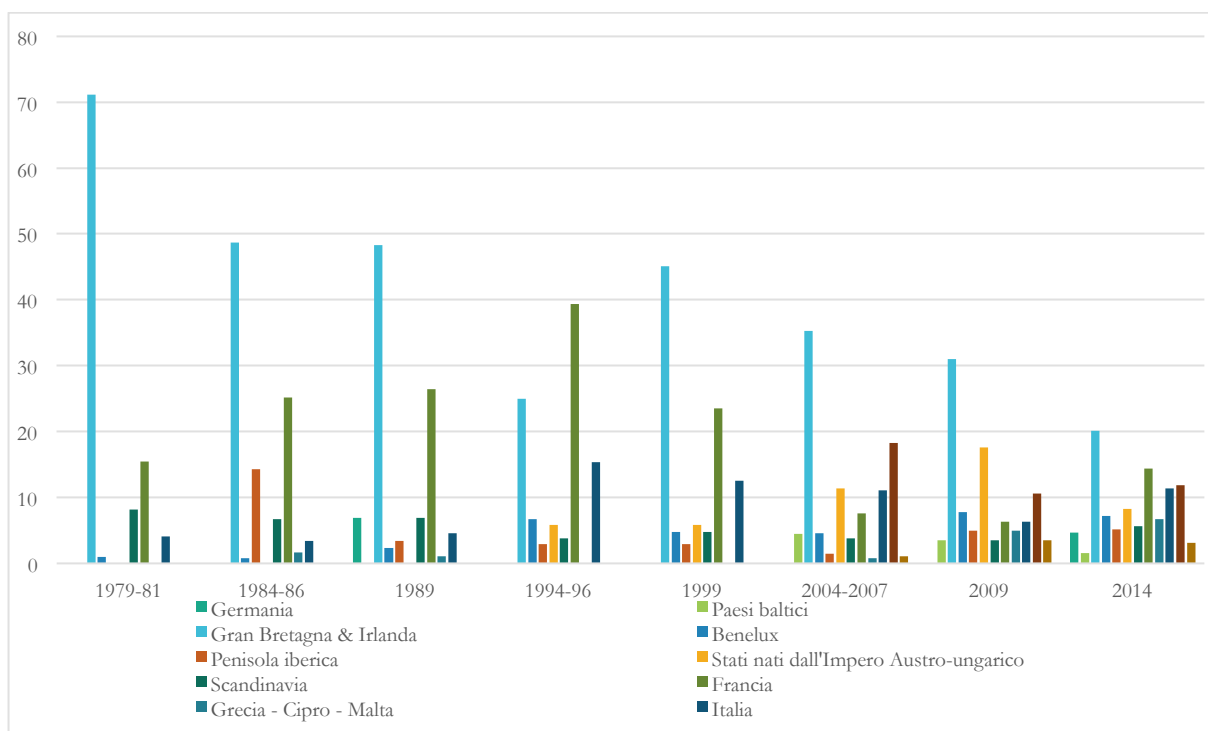


Figura 6. Evoluzione degli eurodeputati “anti-metodo comunitario”, in percentuale, per stati o gruppi di stati

## 8. Il sovranismo

A differenza dell’“euroscetticismo”, che ricopre una categoria di analisi rilevante essenzialmente per la scienza politica, il “sovranismo” è dalla sua origine una dottrina politica che per lo meno aspira ad essere tale. Il termine fu inventato dai dirigenti del *Partito Quebecchese* per definire il progetto di emancipazione politica della *Belle province* nei confronti delle istituzioni politiche federali canadesi e per assicurare lo sviluppo di una società propriamente francofona nel periodo della continentalizzazione definitiva delle economie nordamericane all’inizio degli anni

Sessanta<sup>59</sup>. Prima di essere riutilizzato da parte di altre formazioni politiche in Europa, l'espressione è stata "importata" inizialmente nel dibattito politico francese da alcuni intellettuali e uomini politici al momento della ratifica per via referendaria del Trattato di Maastricht nel 1992 (Charles Pasqua, Philippe Seguin e Philippe de Villiers).

In un primo tempo, la teorizzazione del concetto è dovuta essenzialmente ai neo-gaullisti. Non è possibile pensarla che nella sua globalità, tenendo conto delle sue due componenti, la sovranità nazionale e la sovranità popolare, in questi termini:

Difendere la sovranità nazionale perdendo di vista la preoccupazione sociale, ossia senza difendere allo stesso tempo la sovranità popolare, significa privare la Sovranità non solo del suo contenuto politico ma anche delle forze sociali che le sottendono, le donano la forza e senza le quali essa non sarebbe che una fragile costruzione. Al contrario, e simmetricamente, difendere la sovranità popolare senza difendere la sovranità nazionale, ossia credere che ci si possa limitare alla sola preoccupazione sociale, significa privarsi di ogni strumento d'azione collettiva nelle vaste reti della globalizzazione e arrendersi, impotenti, ai rapporti di forza internazionali dove nessuna volontà può prendere corpo [...] Per questa ragione il sovranismo dovrà, per costituzione, far lavorare insieme la destra e la sinistra<sup>60</sup>.

Più precisamente, il sovranismo concepisce l'Unione come un'associazione libera di nazioni sovrane. La Commissione così come il Parlamento europeo sono subordinati agli Stati, e le costituzioni nazionali hanno la meglio sul diritto comunitario. Gli Stati membri detengono ugualmente una sovranità imprescindibile in materia linguistica e culturale, in particolare il diritto all'uso della loro lingua nazionale all'interno dei loro confini, senza che nessuna considerazione di budget o nessun argomento riguardante il principio di libera concorrenza possa fungere da ostacolo. Ogni Stato membro disporrebbe allo stesso modo del diritto di rifiutare di associarsi a una decisione se considerata contraria ai suoi interessi essenziali e di rifiutare i voti alla maggioranza, anche qualificata, e restare l'eccezione.

In un secondo tempo, esso è stato concettualizzato contemporaneamente da parte di fondazioni e cerchie liberal-conservatrici<sup>61</sup>. Per queste ultime ogni politica europea deve essere condizionata dalla sola volontà di sorpassare i modi tradizionali di regolazione politica (stato provvidenza, costruttivismo sociale, etc.). Più specificamente, il loro discorso è portatore di una ideologia che mira a organizzare la politica fuori dallo Stato (per lo meno dello Stato europeo in divenire). Tali movimenti sovranisti liberali sviluppano l'idea per cui è necessario organizzare la politica attraverso un sistema di comunità rette da un semplice contratto. Il "federalismo centralizzatore" supposto dal "metodo comunitario" e dai Trattati europei è denunciato con tanto vigore da chiudere in catene il potere di iniziativa di,

---

<sup>59</sup> D. Monière, *Le Québec d'aujourd'hui préfigure-t-il La France de Demain?* Intervento tenuto durante il seminario organizzato dall'Entente souverainiste all'Università della Sorbona di Parigi nel marzo 2002.

<sup>60</sup> P.-M. Couteaux, W. Abitbol, *Souverainisme j'écris ton nom*, in «Le Monde», 23 mars 2000.

<sup>61</sup> Cfr. S. Usherwood, *Bruges as a Lodestone of British Opposition to the European Union* in «Collegium», "Does Euroscepticism have a passport?", n. 29, 2004, pp. 5-16.

è sottinteso, imprese e/o individui. Detto altrimenti, l'imposizione di una norma costituzionale e uniforme per tutti gli Stati membri negherebbe, in effetti, il processo sempre all'opera di frammentazione in seno alla società europea, che per definizione «è composto di molte società o comunità». Allo stesso tempo, essi ritengono che dopo la caduta del muro di Berlino due pesanti tendenze si siano manifestate: da un lato il fallimento e la dissoluzione degli imperi costruiti artificialmente – e l'Europa federale conoscerà secondo loro la stessa sanzione se persisterà nel suo disprezzo delle realtà nazionali – e, d'altro lato, la globalizzazione degli scambi e la fluidità dei fattori produttivi che hanno condotto gli Stati come le imprese a ristrutturarsi e a concentrarsi sui loro mestieri fondamentali. In queste condizioni, le libertà non possono realizzarsi se non nel quadro di Stati liberali e sovrani che soli ne assicurino la garanzia democratica da parte di un controllo politico condiviso<sup>62</sup>. Questa concezione è particolarmente condivisa oggi nel Parlamento europeo in seno al gruppo dei Conservatori e Riformisti Europei da una parte e di quello dell'Europa della Libertà e della Democrazia diretta, dall'altro, di cui l'UKIP è il migliore rappresentante<sup>63</sup>.

Occorre sottolineare allo stesso modo che questo sovranismo liberale viene completato da un sovranismo comunitario e regionalista sostenuto specialmente dal *Freiheitliche Partei Österreichs* (FPÖ) e dalla *Lega Nord*, il quale si appoggia sui testi della Conferenza delle Assemblee Legislative Regionali d'Europa (CALRE) dopo la Dichiarazione di Madera nel 2001<sup>64</sup>.

Fino alla sua salita al potere nel febbraio 1999, l'Unione europea era legittima agli occhi del FPÖ, non in ragione del suo aspetto di necessità ma unicamente, e intrinsecamente, se la nuova entità avesse detenuto l'elemento suscettibile di attualizzare e confermare nuovamente gli spazi politici regionali e nazionali già esistenti. In materia, ciò stabilisce che la Costruzione europea non possa essere effettiva che a partire dal momento in cui essa si riferisce (con le proprie politiche) a competenze già devolute alle regioni e agli Stati membri. Se il progetto vien enunciato una volta per tutte niente potrà essere di competenza dello spazio politico per il fatto che gli individui e le comunità politiche sarebbero impossibilitate a esercitare i propri diritti. Di conseguenza le libertà individuali e comunitarie non potrebbero essere preservate. Il FPÖ non ha più cambiato posizione a tal proposito, come testimoniato dal suo ultimo programma elettorale pubblicato nel 2015<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Cfr. a questo proposito J.-J. Rosa, *Comment peut-on être à la fois libéral et souverainiste?*, in «Institut Euro 92», 24 janvier 1999 (<http://www.euro92.com/edi/bull/archives/arch5rosa.htm>).

<sup>63</sup> Su questo punto, cfr. UKIP, *Believe in Britain* (2015) (consultabile al link: <https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/ukipdev/pages/1103/attachments/original/1429295050/UKIPManifesto2015.pdf?1429295050>) e *Constitution of the UKIP* (2015) (consultabile al link: [http://www.ukip.org/the\\_constitution](http://www.ukip.org/the_constitution)).

<sup>64</sup> Conferenza delle assemblee legislative regionali d'Europa, *Dichiarazione di Madeira*, 30 ottobre 2001 (consultabile alla seguente pagina web: [http://www.calre.net.eu/wp-content/uploads/2015/05/Documents\\_Declarations\\_Madeira\\_2001\\_IT.pdf](http://www.calre.net.eu/wp-content/uploads/2015/05/Documents_Declarations_Madeira_2001_IT.pdf)).

<sup>65</sup> Cfr. il programma del *Freedom Party of Austria* – FPÖ (2015): «La nostra politica europea e le nostre relazioni internazionali si basano su una associazione di popoli liberi e patrie indipendenti

Nello stesso ordine di idee, la *Lega Nord* – oggi membro del Gruppo Europa delle Nazioni e delle Libertà nel Parlamento europeo – ritiene che le comunità nascano ciascuna dalla volontà e dagli imprevisti di un ordine politico ed economico spontaneo (diverso per natura)<sup>66</sup>. Posto che la comunità regionale sia supposta essere più vicina all'individuo, essa non è giudicata come corruttrice della sua libertà. La comunità regionale permette all'individuo contemporaneamente di affermare la propria sovranità e di preservare la propria intimità sociale di fronte all'aumento continuo del potere dello Stato. Per essa le regioni prenderebbero meglio in conto la diversità istituzionale ed economica a cui le imprese devono far fronte per il fatto che esse stesse sono incastonate in un sistema di relazioni e di appartenenze molteplici (lo Stato italiano, l'Unione europea). Perciò occorre mettere fine alla preminenza e al monopolio della costrizione esercitata dallo Stato attraverso l'esistenza di una costituzione *a fortiori* al livello dell'Unione<sup>67</sup>.

### 9. Conclusioni

Per superare la crisi del regime politico dell'Unione europea, che è innegabile, dobbiamo ragionevolmente considerare nuove ipotesi di lavoro e di ricerca per evitare il rischio di irenismo. Queste ipotesi non possono essere limitate ai soli eventuali disfunzionamenti amministrativi, comunicazionali e giuridico-tecnici dell'Unione. Comprendere lo stato della *governance* europea significa naturalmente dedicarsi alle sue istituzioni, ai suoi attori e alle relazioni che essa sviluppa ma significa pure interrogarsi sulle trasformazioni ontologiche della politica moderna e prevedere di rimpiazzare l'Uomo e un sistema di valori che trascendono i particolarismi al centro e all'origine del processo decisionale europeo. Il compito è immenso e i campi di investigazione sono numerosi, specialmente se si passa per l'interrogativo sul funzionamento della democrazia.

---

[...] L'Europa non dovrebbe essere ridotta a un progetto politico dell'Unione Europea [...] Il destino dell'Europa deve essere caratterizzato dalla libertà organizzativa dei suoi stati. Lo scopo dell'integrazione europea è quello di avere una comunità di stati che raduni l'Europa geograficamente, spiritualmente e culturalmente e tutto ciò che è stato fissato dai valori occidentali, dall'eredità culturale e dalle tradizioni dei popoli europei. (Consultabile al seguente link: <http://www.fpoe.at/themen/parteiprogramm/parteiprogramm-englisch/>).

<sup>66</sup>Cfr. il programma elettorale della *Lega Nord* (2014): «Le “aree ottimali” sono territori di estensione diversa rispetto agli Stati nazionali e caratterizzati da un'omogeneità dal punto di vista culturale, sociale ed economico. Regioni affini stanno già aggregandosi tra loro al di là dei confini di Stato: l'Euroregione danubiana (DKMT) e la nostra neonata Euroregione Alpina sono i precursori dell'Europa delle (macro)Regioni. Soltanto all'interno di “aree ottimali” si può pensare che una moneta unica sia in grado di funzionare». (Consultabile alla seguente pagina web: <http://www.leganord.org/phocadownload/elezioni/europee/Programma%20elettorale%20europee%202014.pdf>).

<sup>67</sup> Cfr. B. Poche, *La Ligue Nord face à l'Etat italien: entre la décomposition territoriale et la recomposition institutionnelle*, in «Revue Politique et Parlementaire», XCV, n. 968, 1993, pp. 21-33. Su questo cfr. anche C. Pinelli, *La sfida populistica allo Stato costituzionale*, in «Parolechiave», n. 43, 2010, pp. 143-154.



Eppure la questione della legittimità politica a partire da quanto detto non potrà essere ridotta a semplice visione procedurale e giuridica perché essa converrebbe all'essenza stessa della democrazia che, per natura, costringe al conflitto delle rappresentazioni della Legge, dei suoi obiettivi e delle sue modalità di applicazione. Inoltre, la regola non è sufficiente ad essere compresa, accettata e messa in pratica dai cittadini. Non solo essa deve essere stabilita in riferimento a una cultura politica condivisa dal più alto numero di cittadini ma anche e soprattutto essa deve essere legata (anche simbolicamente) alle azioni di voto dei cittadini. Gli europei hanno questa cultura politica in condivisione, all'Unione è sufficiente articularla, tanto più che i primi sono ormai ben più competenti in materia delle istituzioni e degli attori stessi del sistema<sup>68</sup>.

Viceversa, la democrazia non potrebbe esser limitata alla sola sovranità dei cittadini in una severa ortodossia redentrice. La natura demo-liberale dei regimi politici dell'Unione e degli Stati membri che la compongono garantiscono non solo i diritti e le libertà individuali dei cittadini ma prevedono pure dei meccanismi di elaborazione, di concertazione e di esecuzione della regola sia per il gioco di equilibri tra le istituzioni, sia per l'esistenza stessa di autorità indipendenti, come la Corte di Giustizia dell'Unione europea, le Corti costituzionali degli Stati membri e per la garanzia dei Trattati. Ne deriva così che la sfida degli europei non consiste solo nel trasferire il modello della sovranità sviluppato nell'esperienza politica dello Statonazione ma nell'immaginare nuove articolazioni cosiddette di cosovranità, supponendo “naturalmente” e specialmente una politicizzazione del sistema decisionale europeo<sup>69</sup>.

Lungi dal limitare la nostra analisi alle cause meccaniche della attuale crisi del cosiddetto regime e/o di adottare una logica decostruttivista, relativista e anche un po' “nichilista”, così comune ormai nelle scienze sociali, occorre interessarsi, invece, alla questione fondamentale della “giustificazione del potere” nella e al livello dell'Unione, al fine di arginare ciò che è considerato come maggiormente essenziale: la sua crisi di legittimità e di democrazia. Il fatto che le regole e le politiche pubbliche dell'Unione siano sempre meno accettate dai cittadini europei dipende infatti dal fatto che il sistema istituzionale europeo non riempia sufficientemente la funzione politica di giustificazione<sup>70</sup>. Detto altrimenti, non è il regime a essere rigettato bensì l'assenza del suo senso politico e di pubblicizzazione dei suoi conflitti interni.

La nostra riflessione sullo stato dell'Unione, la democrazia, la legittimità e le sue contestazioni s'inscrive dunque nella prospettiva della “democrazia impolitica”

---

<sup>68</sup> Cfr. *Surprise: le sondage qui révèle un profond désir d'Europe (et à côté duquel passent totalement les hommes politiques européens)*, in «Atlantico», 28 août 2015 (<http://www.atlantico.fr/decryptage/surprise-sondage-qui-revele-profond-desir-europe-et-cote-duquel-passent-totalement-hommes-politiques-europeens-christophe-2301545.html#IV3Bv8F1rHRlckTK.99>)

<sup>69</sup> Cfr. J.-M. Ferry, *La question de l'Etat européen*, Gallimard, Paris 2000.

<sup>70</sup> Cfr. Th. Chopin, L. Macek, *Après Lisbonne, le défi de la politisation de l'Union européenne*, in «Les études du CERI», n. 165, 2010.

sviluppata da Pierre Rosanvallon<sup>71</sup>. Per quest'ultimo, è impossibile fondare un regime politico legittimo che abbia come uniche basi il rispetto della regola e la semplice attesa di obiettivi economici, per quanto "lodevoli" e "utili" per i cittadini. Non solo ciò si metterebbe contro i fondamenti dell'Unione (che è una comunità di valori consacrata specialmente dalla sua Carta) ma anche provocherebbe la bonifica della credenza in un racconto per affrontare il futuro siccome ogni comunità politica ne possiede uno.

Piuttosto che uno Stato europeo, ci auguriamo di "politizzare" l'Unione europea per il suo bene<sup>72</sup>. Per provocazione intellettuale, gli attori di parte nei sistemi politici nazionali e una certa struttura politico-diplomatica e/o amministrativa al livello dell'Unione, impediscono la realizzazione di questa democrazia politica europea con la responsabilità di promuoverne i valori come i Parlamenti dell'*Ancien Régime* ebbero la responsabilità della promozione dell'equilibrio dei poteri. Spetta agli europei cogliere direttamente il proprio regime politico, pena il rischio che i movimenti populistici se ne impadroniscano<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> P. Rosanvallon, *Controdemocrazia: la politica nell'era della sfiducia* (2006), tr. it. di A. Bresolin, Castelvechi, Roma 2012.

<sup>72</sup> Cfr. P. De Wilde, M. Zürn, *Can the Politicization of European Integration be Reversed?*, in «Journal of Common Market Studies», L, n. 1, 2012, pp. 143-146.

<sup>73</sup> Cfr. P.-A. Taguieff, *La revanche du nationalisme. Néopopulistes et xénophobes à l'assaut de l'Europe*, PUF, Paris 2015.

## Identità religiose e crisi dell'integrazione politica europea

Graziano Lingua

In un momento in cui la lotta al terrorismo islamico è diventata una delle grandi questioni europee, il rapporto tra l'Europa e la propria identità religiosa si impone con nuova forza. Tuttavia il contesto conflittuale e il bisogno di sicurezza rischiano di incanalare il discorso in termini unicamente difensivi, accentuando un immaginario che vede la coesione europea soltanto in funzione di un nemico esterno e non facilita l'articolazione dall'interno di quelli che possono essere gli elementi comuni che costituiscono il collante politico dell'UE. Questo rischio non deve essere sottovalutato proprio nel momento in cui sembra offrire un contributo alla mancanza cronica di integrazione politica dell'Europa, perché lavora su un terreno problematico come quello del patrimonio identitario religioso. Esso può infatti incanalarsi in una retorica dell'orgoglio rispetto a una presunta tradizione cristiana da difendere contro l'"invasione" islamica e nella condanna di ogni forma di comprensione più articolata del rapporto tra identità storica e integrazione europea. In materia di identità religiosa i modelli meramente contrappositivi sono sicuramente più facili e demagogici, ma limitano notevolmente la capacità di comprensione del ruolo che le religioni giocano oggi nella sfera pubblica europea.

In questo saggio<sup>1</sup> vorrei affrontare la questione mettendo in controluce due modelli che hanno animato il dibattito sull'identità culturale e politica europea negli ultimi due decenni: da una parte, la proposta di Jürgen Habermas, ripresa da Jean-Marc Ferry e da altri, di un "patriottismo costituzionale" come polo di attrazione su cui far convergere l'esigenza di integrazione politica dell'Unione europea; dall'altra, la tesi sulle "radici cristiane" dell'Europa, che non è stata soltanto appannaggio di alcune chiese europee (in particolare, come noto, la Chiesa Cattolica durante il pontificato di Giovanni Paolo II), ma che ha trovato riscontro in un intellettuale come Joseph Weiler, giurista di origine ebraica<sup>2</sup>. Comincerò da questa seconda

---

<sup>1</sup> Il presente saggio costituisce una versione leggermente abbreviata di un lavoro dal titolo *Racines chrétiennes de L'Europe* che sarà pubblicato su «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», 43 (2016).

<sup>2</sup> In particolare faremo riferimento a J.H.H. Weiler, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, a cura di M. Zanichelli, Rizzoli, Milano 2003. Dello stesso autore si veda anche: Id., *La costituzione europea*, a

posizione perché essa si è imposta a livello pubblico durante i lavori della *Convenzione sull'avvenire dell'Europa* in relazione alla formulazione del *Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa*, nel momento in cui si trattava di decidere se inserire o no un riferimento al cristianesimo e a Dio nel *Preambolo* di quest'ultimo. Almeno per il contesto italiano questo è stato uno dei momenti, forse il primo e l'unico, in cui si è registrato un interesse diffuso a livello di opinione pubblica sulle implicazioni culturali e identitarie dell'integrazione politica europea. Il tema delle radici cristiane poneva infatti sul tappeto la questione dell'identità culturale e politica dell'Europa quando era ormai chiaro che l'integrazione funzionale condotta attraverso l'Unione monetaria e l'armonizzazione giuridica non era più sufficiente. Mezzo secolo di trattati e accordi economici non era infatti bastato per offrire una base pre-politica al senso di appartenenza dei cittadini alla nuova entità istituzionale che si era venuta creando, anzi emergeva una sempre più diffusa disaffezione nei confronti delle istituzioni dell'Unione e una evidente carenza di integrazione civica<sup>3</sup>.

In tale contesto parlare di “radici cristiane” significava porre il problema dell'identità politica in senso patrimonialistico e storico, come riflessione sull'eredità dell'Europa e di conseguenza sui suoi confini culturali, che per alcuni dovevano anche essere confini geografici (non a caso il tema si è sovrapposto negli stessi anni al dibattito sull'allargamento dell'Europa e sulla candidatura della Turchia, paese che evidentemente non condivide la storia cristiana occidentale). Tuttavia proprio nel momento in cui il riferimento al cristianesimo diventava un problema di legittimazione politica e quindi un criterio per la definizione dei confini dell'Europa, emergeva con ancora più forza come in gioco non fosse tanto il rapporto tra l'Unione e le chiese, ma più in generale la forma di integrazione politica possibile.

Per contestualizzare questo intreccio di questioni che si è raccolto intorno alle matrici storiche dell'identità politica europea, organizzerò il mio intervento in tre passaggi. Innanzitutto, come ho anticipato, prenderò spunto da uno dei lavori più noti a favore del riferimento a Dio e al Cristianesimo nei testi costituzionali europei: il libro di Joseph Weiler, dal titolo *Un'Europa cristiana*. Questo riferimento mi servirà per far risaltare la differenza di impostazione teorica della tesi che ho genericamente chiamato delle “radici cristiane” dell'Europa con l'idea di “patriottismo costituzionale” di Jurgen Habermas e di Jean-Marc Ferry, in cui a essere politicamente costitutivo non è l'evocazione di un passato comune fondato su una presunta identità culturale, ma la condivisione dei principi fondamentali che caratterizzano la cultura democratica europea. A partire da questo breve confronto cercherò, nella parte conclusiva, di proporre qualche idea rispetto alle esigenze che

---

cura di F. Martines, Il Mulino, Bologna 2003; Id., *Federalismo e costituzionalismo: il “Sonderweg” europeo*, in G. Zagrebelsky (a cura di), *Diritti e Costituzione nell'Unione Europea*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 22-42 e J.H.H. Weiler, *Does Europe Need a Constitution? Reflections on Demos, Telos and Ethnos in the German Decision*, in P. Gowan, P. Anderson (eds.), *The Question of Europe*, Verso, London-New York 1997.

<sup>3</sup> Cfr. al riguardo J. Lacroix, *L'Europe en procès. Quel patriotisme au-delà des nationalismes?*, Cerf, Paris 2004, pp. 9-10.

L'integrazione politica europea pone ai cittadini credenti e alla chiese, con la convinzione che sia più importante lo sviluppo di una coscienza critica e democratica all'interno delle religioni (non solo il cristianesimo) che non una rivendicazione identitaria che faccia il gioco di chi alza la bandiera di un'Europa cristiana per soli fini securitari.

### 1. J. Weiler e le "radici cristiane dell'Europa"

Due sono essenzialmente le tesi sostenute da Weiler nel suo libro *Un'Europa cristiana*. Innanzitutto una precisa tesi giuridica. L'inserimento di un riferimento a Dio e al cristianesimo nella futura Costituzione Europea non solo è accettabile dal punto di vista del diritto costituzionale, ma è anche indispensabile perché la Costituzione europea deve riflettere la molteplicità degli assetti costituzionali degli stati dell'Unione. Se si fa una comparazione tra le diverse costituzioni si vede come almeno uno dei due riferimenti sia presente nei testi costituzionali di un insieme di paesi che rappresentano più delle metà della popolazione dell'Unione<sup>4</sup>. A partire dalla sua idea di "tolleranza costituzionale", secondo cui l'Unione Europea è una comunità composta di comunità politiche distinte, che vanno rispettate nella loro identità<sup>5</sup>, Weiler ritiene quindi che la disciplina costituzionale europea debba riconoscere questa diversità, introducendo nel preambolo del testo costituzionale un riferimento esplicito al Cristianesimo accanto al richiamo alla visione laica e illuminista, sulla fattispecie della Costituzione polacca<sup>6</sup>.

Al di là dell'argomento giuridico è però interessante analizzare la sua tesi più propriamente filosofica. Ogni costituzione secondo Weiler assolve a tre funzioni fondamentali: disciplinare la distinzione dei poteri, definire i rapporti tra gli individui e l'autorità pubblica e riflettere e custodire i valori, gli ideali e i simboli condivisi in una determinata società<sup>7</sup>. Quest'ultima funzione implica che la costituzione debba rispecchiare l'*ethos* di una determinata comunità, nel caso specifico ciò che l'Europa è nella sua identità storica profonda, nonché il *telos* di questa stessa comunità, ovvero ciò che l'Unione deve essere. Ecco allora la sua seconda tesi: eliminare il riferimento a Dio e al cristianesimo significa disconoscere l'*ethos* dell'Europa e quindi sradicare l'unico contesto all'interno di cui è possibile costruire il *telos* dell'Europa, cioè il futuro dell'Unione.

Vale la pena di soffermarsi sul significato di queste due tesi. Rispetto al discorso strettamente giuridico, l'argomento della diversità costituzionale europea può valere sia *pro* sia *contra* la tesi di Weiler. Non si vede infatti perché per accontentare un cittadino irlandese che è abituato al richiamo alla Trinità contenuto nella propria costituzione si dovrebbe scontentare un cittadino francese o italiano, che non ha questo retroterra. Più istruttivo mi sembra invece il profilo filosofico

<sup>4</sup> Cfr. J. Weiler, *Un'Europa cristiana*, cit., p. 65.

<sup>5</sup> Cfr. Id., *Federalismo e costituzionalismo: il "Sonderweg" europeo*, cit., pp. 31ss.

<sup>6</sup> Cfr. Id., *Un'Europa cristiana*, cit., p. 33.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, pp. 54-55.

dell'argomentazione di Weiler perché, a suo modo, mette in campo una certa sistematica del problema dell'integrazione politica dell'Europa. Come hanno evidenziato alcuni interpreti, la posizione di Weiler si sviluppa all'interno di una concezione comunitarista<sup>8</sup>. Quando egli chiede che la costituzione rispecchi i valori dell'Europa, presuppone infatti che esista un *ethos* condiviso e che esso abbia una sufficiente unità ed omogeneità. Tale omogeneità sarebbe data dalla comune eredità cristiana. Questo argomento, che peraltro era lo stesso di Giovanni Paolo II ed è stato più volte ripreso da Benedetto XVI, può essere facilmente contestabile se si pensa a quanto sia frastagliata al proprio interno l'eredità cristiana. Sarebbe sufficiente mettere a confronto la visione del mondo di un cristiano riformato tedesco con quella di un cristiano ortodosso greco o rumeno per rendersi conto che le differenze tra i due sono più forti di quelle che esistono tra lo stesso cristiano riformato e un qualsiasi cittadino secolarizzato tedesco.

Al di là di ciò, è tuttavia importante l'impianto con cui viene argomentato il discorso. L'idea di fondo è che il *telos* dell'Unione, cioè il progetto politico di unificazione, dovrebbe basarsi e derivare direttamente dall'*ethos*, cioè dall'identità pre-politica del popolo europeo. Weiler esprime in questo modo una tesi propria del comunitarismo americano che ritroviamo per esempio in Charles Taylor e Michael Walzer, secondo cui un'istituzione politica è legittimata soltanto se si fonda su un'identità collettiva sostanziale, sia essa storica, culturale, linguistica, senza la quale non è possibile generare un senso di appartenenza da parte dei cittadini.

Weiler traspone questo discorso a livello di costruzione europea. Il cristianesimo sarebbe la matrice di questi valori condivisi, non tanto per la quantità di cristiani praticanti, ma grazie alla diffusione ancora fortemente maggioritaria della sensibilità cristiana nella società europea. Per questo la negazione dell'eredità cristiana rappresenta un'automutilazione prodotta dalla tendenza dei cristiani a chiudersi in un ghetto e ad assecondare il sentimento generalizzato di "cristofobia" che caratterizzerebbe la società post-moderna<sup>9</sup>. Valorizzare il substrato culturale cristiano servirebbe invece a superare la crisi spirituale in cui è oggi caduta l'Europa.

## 2. L'integrazione a partire dai principi giuridico-politici

È proprio questa identificazione tra l'*ethos* comune cristiano e il *telos* della costruzione europea a fare problema. In primo luogo è difficile pensare che la semplice riattivazione di valori condivisi di tipo sostanziale sia in grado di tradursi immediatamente in un'identità politicamente praticabile e questo vale tanto più per l'identità europea, la quale è per altri versi difficile da determinare. Come ha evidenziato nei propri lavori Rémi Brague<sup>10</sup> – che sulla questione dell'inserimento

---

<sup>8</sup> Cfr. C. Ungureanu, *The European Constitution-Making and the Question of Religion*, European University Institute, Fiesole 2007, pp. 5-6.

<sup>9</sup> Cfr. J. Weiler, *Un'Europa cristiana*, cit., p. 34.

<sup>10</sup> Cfr. R. Brague, *Europe. La voie romaine*, Gallimard, Paris 1999. A questo proposito si veda il commento di Jean-Marc Ferry: Id., *La république crépusculaire*, Cerf, Paris 2010, pp. 62-63.

delle radici cristiane nel preambolo ha poi manifestato una posizione non dissimile da Weiler – l'identità europea è eccentrica e costituita innanzitutto da un costante processo di appropriazione di ciò che è altro da sé. Secondo Brague niente può essere rivendicato come naturalmente europeo, qualsiasi cosa, *a contrario*, lo può diventare, come a dire che l'Europa è nient'altro che il processo di europeizzazione. Il patrimonio identitario non può quindi essere considerato un motivo di chiusura, ma deve essere piuttosto una risorsa di valori e di principi che va oltre i contesti originari e contribuisce a dare forma ad una proposta fruibile da tutti coloro che sono disposti a condividerla ed accettarla.

Questa difficoltà rispetto alla nozione stessa di identità europea si accompagna però a un problema filosofico-politico più fondamentale. Il legame di derivazione diretta tra *ethos* e *telos* sostenuto da Weiler fa sì che il riferimento all'identità in un testo fondamentale – come potrebbe essere una futura costituzione – trasformi la presa di coscienza storico-fattuale di una determinata identità in un preciso progetto politico. Weiler stesso, sostenendo che occorre non solo richiamare il cristianesimo, ma anche approfondire il messaggio cristiano per contrastare la crisi di legittimità in cui versa l'Unione, ritiene che tale lavoro sul cristianesimo possa servire a definire l'avvenire dell'Unione Europea<sup>11</sup>. Questo cortocircuito tra identità storica e progettualità politica ha però evidenti conseguenze pratiche. Basti pensare alla questione dei criteri di allargamento dell'Unione e al dibattito sulla candidatura della Turchia: anche se il processo di adesione della Turchia si è concretamente arenato, resta il fatto che tra le ragioni contro l'ingresso di questo Stato si è ampiamente utilizzato proprio l'argomento dell'identità religiosa.

In generale poi considerare l'*ethos* identitario come un criterio di legittimità politica rischia di essere pericoloso. Questo diventa tanto più evidente oggi – e l'attualità degli attentati a Parigi e a Bruxelles ha riaperto il dibattito – quando l'identità religiosa tende ad essere utilizzata come un'arma per difendere una non sempre definita civiltà europea contro l'invasione islamica. Non è un caso che la difesa delle radici cristiane sia riemersa prepotentemente durante il pontificato di Joseph Ratzinger, come bandiera sia dei cattolici conservatori sia dei cosiddetti "atei devoti", come un richiamo alla debolezza della civiltà europea e all'assenza di orgoglio rispetto alla propria tradizione<sup>12</sup>. Secondo costoro l'incapacità di riconoscere le proprie radici, il ripudio della propria storia, avrebbe fatto sì che la costruzione europea si sarebbe trasformata in una fredda operazione burocratica. Ecco perché i cittadini europei non avrebbero sviluppato nessun sentimento di appartenenza e il progetto di unificazione avrebbe perduto la sua forza di attrazione.

Gli effetti pratici di un certo utilizzo dell'argomento delle radici cristiane evidenziano una serie di ambiguità che sono prima di tutto di carattere teorico. Per cogliere queste ambiguità è utile lasciarsi guidare dai lavori di Jean-Marc Ferry che a

---

<sup>11</sup> Cfr. J. Weiler, *Un'Europa cristiana*, cit., pp. 35-36.

<sup>12</sup> Si veda al riguardo: P. Bellini, *Il diritto d'essere se stessi. Discorrendo dell'idea di laicità*, Giappichelli, Torino 2007, pp. 31ss.

più riprese si è interrogato sull'identità politica europea<sup>13</sup>. I suoi scritti permettono in primo luogo di operare alcune distinzioni analitiche che consentono di evitare il cortocircuito tra *ethos* e *telos* che abbiamo rilevato in Weiler. In primo luogo secondo Ferry occorre evitare di assimilare l'identità storica con l'identità politica, facendo della prima il fondamento del sentimento di appartenenza al processo di unificazione Europea. Se l'eredità culturale fosse la base ineludibile della costruzione di un "noi europeo", cioè valesse come riferimento auto-identificante, allora il senso di appartenenza dovrebbe limitarsi a registrare i valori che già sono comuni. Da questo punto di vista afferma Ferry «il riferimento normativo a tradizioni culturali specifiche non può che chiudere alla pluralità lo spazio europeo»<sup>14</sup>. Legare in modo troppo stretto il *telos* dell'Europa, cioè l'orientamento politico che il processo di unificazione deve prendere, con la determinazione di una specifica identità, come può essere quella cristiana, significa per forza introdurre un criterio di chiusura.

In gioco è qui la differenza tra la "tolleranza costituzionale" di Joseph Weiler e il "patriottismo costituzionale" che Ferry prende a prestito da Habermas<sup>15</sup>. Applicato all'Unione europea, il patriottismo costituzionale implica che a motivare l'appartenenza alla comunità politica non sia un'identità storica, o una prossimità culturale, ma il riconoscimento comune dei principi costituzionali e dei diritti fondamentali che costituiscono lo spazio istituzionale stabile per l'esercizio della libertà<sup>16</sup>. A essere costitutiva in questa prospettiva non è l'evocazione di un passato comune fondato su una specifica identità, ma la condivisione dei principi fondamentali che caratterizzano la cultura democratica europea. D'altro canto è in questa linea che si sono mossi i trattati costitutivi dell'Unione. Ne è un esempio l'art. 6 del *Trattato sull'Unione Europea* in cui si legge: «L'Unione si fonda sui principi di libertà, democrazia, rispetto dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali, e dello stato di diritto, principi che sono comuni agli Stati membri»<sup>17</sup>.

---

<sup>13</sup> Molte sono le opere che Ferry ha dedicato al tema dell'Europa. Qui vale la pena ricordare J.-M. Ferry, P. Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, Calmann-Lévy, Paris 1992; J.-M. Ferry, *La question de l'état européen*, Gallimard, Paris 2000; Id., *La république crépusculaire*, cit.

<sup>14</sup> Ivi, p. 65.

<sup>15</sup> Il concetto di "patriottismo costituzionale" (*Verfassungspatriotismus*) è stato introdotto da Dolf Sternberger per indicare un attaccamento dei cittadini ai principi costituzionali e alle istituzioni democratiche. Habermas lo ha ripreso la nozione durante l'*Historikerstreit*, attribuendogli il senso di una riappropriazione critica delle tradizioni culturali applicabile anche al di fuori dell'ambito nazionale, come è il caso dell'Unione Europea. Questo rapporto ai principi costituzionali non deve però limitarsi a uno statico adeguamento a principi, ma va inteso come un "processo di continua interrogazione" dei valori che vengono condivisi da una specifica comunità attraverso la griglia di alcune norme universali. Sul tema si veda: J. Lacroix, *L'Europe en procès*, cit., pp. 146ss.; J.-W. Müller, *On the Origins of Constitutional Patriotism*, in «Contemporary Political Theory», V, n. 3, 2006, pp. 278–296.

<sup>16</sup> Cfr. J. Habermas, *Après l'État nation. Une nouvelle constellation politique*, tr. fr. di R. Rochlitz, Fayard, Paris 2000, p. 47.

<sup>17</sup> *Trattato sull'Unione Europea* (versione consolidata), in "Gazzetta ufficiale dell'unione europea", n. C 325 del 24 dicembre 2002.



Facendo questa scelta, i trattati hanno permesso di concepire l'appartenenza all'Unione (e quindi anche i relativi criteri di candidabilità futura degli stati) senza condizionarli al patrimonio storico e spirituale dei paesi che già costituiscono l'Unione. Questo non significa negare la propria identità e neanche, nel caso specifico europeo, negare l'evidente eredità cristiana. Ferry al riguardo è molto chiaro:

L'Europa – non certo l'Unione – è sicuramente divenuta una realtà geografica con un immenso patrimonio storico e questo le conferisce un'identità culturale e di civiltà. Da questo punto di vista l'Europa cristiana è una realtà. Tuttavia l'Unione ha operato su se stessa una riflessione sufficientemente chiara da non cadere nella svista che sarebbe consistita nel presentare gli elementi del proprio patrimonio spirituale – di cui in particolare il cristianesimo – come una condizione da possedere per i candidati all'inclusione<sup>18</sup>.

Il patriottismo costituzionale potrebbe però dare l'impressione di essere un risposta troppo “fredda” a un'esigenza di autoidentificazione dei cittadini europei che avrebbe invece bisogno di una motivazione molto più coinvolgente. Veramente – si chiedono i suoi critici – la lealtà a principi della democrazia e della giustizia sociale intesi in termini universalistici può produrre un senso di attaccamento all'Europa? In una posizione come quella di Habermas non ci sarebbe semplicemente un totale scollamento tra l'*ethos* e il *telos* di cui parlava Weiler? Per creare qualcosa come un “patriottismo” ci vorrebbero dei sentimenti caldi, mentre i principi giuridici sono ciò che di più freddo e distaccato ci sia. In realtà, sottolinea Ferry, la storia è piena di esempi di persone che hanno rischiato finanche la vita per dei principi e non solo per una nazionalità, una lingua o una tradizione. Ma più ancora, sostenere il primato dei principi non si traduce solamente in un proceduralismo privo di contenuti e incapace di riconoscere le appartenenze culturali:

Istituire un quadro universalista ha precisamente l'obiettivo di permettere lo sviluppo di una cultura politica fondata sul riconoscimento reciproco delle differenti culture nazionali, che dovrebbe condurre in ultimo a una apertura progressiva delle opinioni pubbliche le une verso le altre<sup>19</sup>.

Il modello del patriottismo costituzionale si fonda quindi su una cultura politica condivisa, elaborata attraverso una confrontazione costruttiva tra le culture nazionali. In esso non ci si limita a chiedere un'adesione ai principi etico-giuridici come se questo bastasse per stabilizzare una comunità politica. Ciò che genera un *ethos* comune è invece la prassi democratica, cioè l'esercizio stesso della democrazia. È nella concreta prassi dei cittadini e non in un comunità apriori, già costituita, che si può generare una forma di solidarietà all'altezza della sfida posta dall'unificazione

---

<sup>18</sup> J.-M. Ferry, *La république crépusculaire*, cit., p. 71.

<sup>19</sup> J. Lacroix, *L'Europe en proces*, cit., p. 162.

europea. Senza dubbio, abbandonare la legittimazione identitaria comporta una ridefinizione del quadro all'interno di cui concepire il legame politico e la nozione stessa di cittadinanza. Essa non può più essere pensata in prospettiva nazionale, ma deve essere trasposta in un contesto post-nazionale. Ferry ha lungamente sviluppato questo argomento, mostrando in modo convincente come una riflessione sul futuro dell'Europa non possa essere slegata da una ristrutturazione radicale del quadro teorico-politico con cui sono stati pensati i rapporti tra sovranità, nazionalità e statualità.

### *3. Conclusione: quale ruolo delle identità religiose?*

Non potendo qui entrare in quest'ultimo argomento, poiché ci porterebbe fuori dalla discussione, vorrei invece ora tornare, per concludere, al tema più generale del ruolo delle religioni nella costruzione europea. Contrapporre il riferimento a principi universalistici contro un utilizzo identitario del patrimonio spirituale europeo non significa disconoscere né l'importanza che storicamente ha avuto il cristianesimo, né il compito che i cittadini credenti e le comunità religiose possono avere nella costruzione dell'Europa. Una posizione come quella di Habermas e Ferry, che mi sembra più convincente tanto più in un momento in cui il terrorismo di matrice islamica rimette sul tavolo i pericoli insiti nel richiamo ad identità religiose, non comporta certo un disconoscimento del ruolo delle religioni nell'arena politica e nel processo democratico di discussione politica. Com'è noto, entrambi questi autori hanno sostenuto la necessità di un superamento dell'esclusione politica della religione. Ora, questa esigenza di maggiore apertura nei confronti delle religioni si inserisce pienamente nella comprensione del *telos* dell'Unione Europea come un orizzonte da costruire attraverso la confrontazione pubblica di tutti gli attori sociali e non come la difesa di un'identità storicamente pre-costituita. Senza dubbio l'idea habermasiana di una società post-secolare ha fatto molto discutere, perché è sembrata un cedimento rispetto alle esigenze autentiche di neutralità delle istituzioni e di laicità della sfera pubblica. Secondo alcuni essa rappresenterebbe una richiesta eccessiva per lo stato democratico, che si vedrebbe rigettato in una potenziale guerra di religione: una guerra che oggi, rispetto ai prodromi della modernità, avrebbe a che fare con una moltiplicazione radicale dei fronti del conflitto, ben al di là delle spaccature interne al cristianesimo. In realtà prendere sul serio l'apertura della sfera pubblica alle religioni credo non sia un cedimento all'intromissione indebita delle chiese nella vita pubblica, ma comporti una richiesta molto impegnativa nei loro confronti. È tutt'altro che evidente che le comunità religiose siano naturalmente disposte a sottostare ai criteri del dialogo democratico e allo spirito fallibilista che dovrebbe caratterizzare la ragione pubblica. Aprire la sfera pubblica alle religioni comporta per queste ultime un processo di ridefinizione del loro linguaggio e del loro atteggiamento che va ben al di là della clausola di traduzione di cui ha parlato più volte Habermas nei suoi lavori. Il vero problema che vedo, e di cui Ferry stesso si è dimostrato attento interprete, è la compatibilità tra l'apertura fallibilista della

ragione pubblica e la natura stessa delle religioni, che almeno nel caso delle religioni monoteiste maggioritarie in Europa si fonda su una pretesa di verità rivelata universale. Ferry ha declinato questa esigenza come la richiesta di una “secolarizzazione interna” alle religioni, che dovrebbero essere in grado di cambiare il loro registro, «passando dall'uso privato a un uso pubblico della propria ragione. Questo presuppone che la ‘religione in se stessa’ passi dallo stile (legittimamente) dogmatico dall'uso privato allo stile fallibilista di un uso pubblico»<sup>20</sup>. Nei miei lavori ho preferito parlare di una “clausola anti-dogmatica” che deve caratterizzare l'attitudine dei credenti non soltanto nella sfera pubblica, ma anche nella sfera privata della comunità religiosa<sup>21</sup>: dal mio punto di vista, la secolarizzazione interna delle religioni di cui parla Ferry può avvenire unicamente se già dentro le comunità religiose si attiva uno spirito democratico e vengono valorizzati gli elementi di libertà e rispetto reciproco delle posizioni. Se questa attitudine non parte dal modo stesso in cui si struttura il discorso religioso, ogni utilizzo pubblico degli argomenti di fede risulterà soltanto funzionale e non autentico. Sono convinto che la tradizione cristiana contenga le risorse per un rapporto ermeneutico nei confronti della propria pretesa di verità: la teologia dell'ultimo secolo ha infatti mostrato in modo inequivocabile che la fede comporta sempre un'adesione libera e una coscienza ermeneutica e che ogni impegno per la verità e per il valore deve entrare in un processo di confrontazione discorsiva.

Sono consapevole che questa sia un'esigenza già molto complessa nel cristianesimo (si pensi a quanto sia scarsa la sensibilità democratica nel cattolicesimo e nella chiesa ortodossa), e che lo è ancora di più per l'Islam. Tuttavia gli eventi degli ultimi mesi dimostrano quanto le spinte fondamentaliste che si richiamano all'Islam potranno essere combattute soltanto se saranno le comunità islamiche stesse ad entrare in un processo riflessivo e critico, prima di tutto al loro interno.

Detto in modo sintetico, per concludere ritengo che la vera sfida rappresentata dall'apertura post-secolare, se si vuole che le chiese partecipino realmente al dibattito pubblico, sia quella di sottostare ad almeno tre condizioni maggiori:

- a. Che le chiese si aprano al loro interno allo spirito democratico, non pregiudicando il dibattito teologico e mettendosi in ascolto dell'esperienza dei credenti, che spesso è molto più sensibile alle libertà democratiche di quanto si possa credere se ci si limita ai pronunciamenti delle gerarchie. Non sarà mai possibile infatti che istituzioni, anti-democratiche al loro interno, diventino invece democratiche per chissà quale mano invisibile, quando escono dall'ambito della connivenza comunitaria ed entrano nella sfera pubblica;
- b. Che i cittadini credenti sappiano trovare, nel loro linguaggio pubblico, un giusto tono in grado di articolare il senso della loro convinzione

---

<sup>20</sup> J.-M. Ferry, *L'Europe interdite*, Les éditions de Passy, Paris 2012, p. 146.

<sup>21</sup> Cfr. G. Lingua, *Esiti della secolarizzazione*, ETS, Pisa 2013.

individuale con lo spirito agnostico della sfera pubblica, senza che questo significhi la caduta in un relativismo né la percezione di una minore intensità della fede nel momento in cui essa riconosca di non essere l'unica verità;

c. Che ritorni al centro dell'agenda delle chiese europee lo spirito ecumenico e di dialogo tra le diverse religioni: non è infatti possibile un dialogo con le istituzioni politiche se non esiste una ricerca innanzitutto intra-religiosa di un confronto tra le diverse tradizioni nel rispetto reciproco.

Le frontiere aperte da queste condizioni mi sembrano molto più produttive per le chiese e per il futuro dell'integrazione europea che non il ripiegamento identitario, falsamente colorato con lo slogan di salvare la civiltà europea<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Per una articolazione simile del discorso sulla partecipazione delle Chiese al dibattito pubblico europeo, si vedano le proposte di I. Bertin, *La nouvelle Europe*, Ed. Fidélité, Namur-Paris 2005, pp. 40-41, autore a cui mi sono riferito.

## **L'elevata posta in gioco in Europa. L'Ue tra rischi di frantumazione e rilancio del processo d'integrazione**

*Paolo Guerrieri*

### *1. Introduzione*

L'area euro e l'Unione europea nel suo complesso attraversano una fase evolutiva assai difficile, densa di problemi gravi che si trascinano da tempo – quali la fragilità dell'unione monetaria – e nuove grandi sfide che richiedono risposte adeguate – quali l'ondata di rifugiati e le minacce terroristiche. È vero che dopo i lunghi anni di recessione e ristagno, che hanno fatto seguito alla Grande crisi, l'area euro è tornata a crescere. La dinamica della ripresa economica in corso, tuttavia, è troppo modesta per poter offrire risposte adeguate agli elevati costi economici e sociali prodotti dai lunghi anni di crisi. Il fatto è che la politica monetaria non convenzionale della BCE (QEs), varata nel marzo 2015, è oggi il solo motore della ripresa in corso. Ma l'azione della Bce da sola non basterà - anche se il QE è stato esteso fino a marzo 2017 – per un rilancio di una sostenuta crescita in termini reali dell'area euro e, soprattutto, per scongiurare i crescenti rischi di deflazione.

L'opzione migliore tra le diverse strade percorribili resta quella di cercare di uscire dalle politiche sbagliate condotte finora e realizzare ciò che finora è mancato: un disegno strategico europeo sull'economia e la crescita, anche per battere i populisti che avanzano dappertutto in Europa. Allo stesso tempo occorrerebbe rilanciare il processo di integrazione, nella consapevolezza che l'Unione monetaria europea, pur tenuto conto dei numerosi cambiamenti introdotti in questi anni a partire dal 2011 nella sua *governance* (creazione del Meccanismo europeo di stabilità, introduzione di una nuova procedura per gli squilibri macroeconomici, riforma del patto di stabilità e crescita e accordo sul “patto di bilancio”, istituzione dell'Unione bancaria, rafforzamento dei poteri di Eurostat) è ben lungi dall'essere stata completata e ha bisogno di essere rafforzata attraverso profonde riforme.

Anche perché i problemi istituzionali dell'eurozona rimangono per lo più irrisolti, con una politica monetaria centralizzata e unificata a livello europeo unita a un totale decentramento delle politiche fiscali a livello nazionale.

D'altra parte che l'assetto attuale dell'UEM europea – basata sul coordinamento delle politiche in base a regole prefissate – sia assai fragile e esponga

L'area euro a rischi di disgregazione forti e diffusi, è stato confermato dai risultati insoddisfacenti raggiunti finora dall'applicazione della nuova *governance*. La crescita è rimasta modesta, le divergenze nelle performance dei diversi paesi si sono accentuate, il rapporto tra debito e Pil dei paesi più deboli ha continuato ad aumentare. In queste condizioni non ci sono dubbi che una Unione monetaria non potrà sopravvivere poggiando sulla sola gamba della moneta e della politica monetaria. Servono elementi di unione fiscale da associare all'unione monetaria e a quella bancaria – che va a sua volta completata – in modo da garantire una politica economica che sia in grado di perseguire gli interessi dell'area euro nel suo insieme.

La necessità di cambiamenti verso una maggiore integrazione non è, tuttavia, oggi una consapevolezza largamente condivisa in Europa, anche per gli scarsi consensi che essa riscuote tra i cittadini dei maggiori paesi dell'Ue. Anche il Rapporto dei 5 Presidenti, presentato ufficialmente a metà dello scorso anno a Bruxelles come una sorta di 'road map' di riforme economiche e istituzionali da adottare nel futuro più o meno prossimo dell'Unione, è venato da timidezze e cautele eccessive. Servirebbero in realtà risposte più audaci e efficaci. E andrebbero tentate anche se difficili. Anche perché i tempi per fornirle sono divenuti sempre più stretti. Le esperienze più recenti, coll'irruzione delle due nuove drammatiche emergenze rappresentate dall'immigrazione e dal terrorismo, stanno in effetti mettendo a dura prova la già vacillante coesione europea e hanno accentuato i rischi di frammentazione all'interno dell'Europa.

## *2. Il QE è necessario ma non sufficiente*

Con riferimento alla fase attraversata dall'eurozona va notato come nei mesi prima e subito dopo l'annuncio e il varo ufficiale del *Quantitative easing* da parte della Banca centrale europea si era diffuso un certo ottimismo sulle prospettive economiche a breve e medio termine dell'eurozona e dell'intera Unione europea. Si contava soprattutto sul crollo del prezzo del petrolio e sulla svalutazione dell'euro per prevedere una forte ripresa e un rilancio della crescita in Europa, in grado di assicurare una definitiva uscita dalla crisi.

Ma i numeri per ora ci stanno dicendo altro e impongono una maggiore cautela e realismo. La ripresa in corso dell'area euro si sta consolidando ma è tuttora modesta e per darle maggiore forza servirebbe un deciso incremento della domanda e del mercato interni europei. Dal contesto internazionale provengono in effetti crescenti minacce all'export dei paesi europei e quindi alla ripresa in corso, soprattutto a causa delle difficoltà di crescita della Cina e degli altri paesi emergenti. Tanto più che le ultime drammatiche vicende del terrorismo stanno accrescendo l'incertezza economica in generale e delle aspettative degli operatori in particolare.

In questo quadro le mosse della Fed americana in direzione di un primo contenuto aumento dei tassi di interesse, deciso a metà dicembre 2015, potrebbe innescare una nuova fase di turbolenze dei mercati, soprattutto nell'area emergente, così da aumentare il pessimismo sulla crescita mondiale. Inoltre, l'inflazione corrente

e attesa resta ancorata su valori molto bassi nell'area euro, molto distanti dai target prefissati della Bce. Ciò comporta un aumento del livello dei tassi d'interesse reali tale da poter minare l'efficacia degli stimoli monetari che si cerca di indurre attraverso il QE e la politica di tassi d'interesse nominali nulli.

Ora se il contesto internazionale non è in grado di offrire opportunità adeguate per le esportazioni dei paesi dell'area euro un passo obbligato per sostenere la crescita è cercare di stimolare la domanda interna europea, ovvero i consumi e gli investimenti, precipitati entrambi in un prolungato ristagno in questi anni a causa delle politiche di austerità fiscali praticate finora. A questo riguardo, chi scommette sulla ripresa in corso ripone molte speranze nella nuova strategia di politica economica proposta a Bruxelles dalla Commissione Juncker. È imperniata su un rinnovato compromesso tra consolidamenti fiscali, riforme strutturali e misure per la crescita con due novità di rilievo. Innanzi tutto l'introduzione di nuovi criteri di flessibilità nella interpretazione e applicazione delle regole del Patto di stabilità e crescita, tali da consentire gradi di libertà maggiori nel perseguimento dell'equilibrio di bilancio strutturale da parte dei singoli paesi. In secondo luogo il varo del *Piano di investimenti per l'Europa (Piano Juncker)*, che ha portato all'istituzione del *Fondo europeo per gli investimenti strategici (FEIS)* e vorrebbe assicurare, attraverso un complesso gioco di leve finanziarie, circa 315 miliardi di euro di investimenti addizionali, tra pubblici e privati.

Sugli esiti del nuovo corso di Bruxelles, tuttavia, si possono avanzare seri dubbi. Una maggiore flessibilità nell'interpretazione della *governance* europea, più finalizzata alla crescita, è certo positiva; ma declinata all'interno delle regole di bilancio esistenti – tuttora prevalentemente restrittive – potrebbe offrire, al meglio, soltanto un po' più di tempo per il rispetto delle stesse regole. E guadagnare solo del tempo non sarà certo sufficiente a sostenere una più forte ripresa europea. Forti perplessità accompagnano anche il varo del Piano Juncker sugli investimenti. Per l'esiguità delle risorse stanziare si teme che non riuscirà a produrre un significativo stimolo dal punto di vista della domanda aggregata. Tutto ciò è destinato a avere ripercussioni negative anche ai fini dell'impatto sull'economia reale delle misure di politica monetaria non convenzionale decise dalla Bce (QEs).

La politica di QE ha ottenuto certamente dei successi finora. Nel favorire un deprezzamento dell'euro ha sostenuto le esportazioni sia della Germania sia di paesi periferici come l'Italia. Ma la svalutazione – com'è noto – può avere effetti solo temporanei e comunque dipende dalla reazione delle altre banche centrali. Negli ultimi mesi, ad esempio, il forte deprezzamento delle monete di molti paesi emergenti ha in qualche misura compensato l'originaria perdita di valore dell'euro, annullandone i benefici. Ma come affermato più volte dallo stesso Presidente della Bce Mario Draghi lo stimolo monetario, per quanto non convenzionale, può rappresentare una condizione necessaria del rilancio della ripresa, ma di per sé non è certo sufficiente. Altrettanto fondamentali sono una serie di politiche che siano in grado di accompagnarlo.

Tra le misure di accompagnamento necessarie a rafforzare gli effetti sull'economia reale del QE figurano in primo piano politiche fiscali espansive e politiche d'investimento. In entrambi i casi non si sono materializzate in questo periodo in Europa. Gli investimenti sia privati sia pubblici, dopo il forte calo accusato negli anni delle due fasi recessive, hanno continuato a ristagnare dati i vincoli di bilancio a livello nazionale e in assenza di un efficace piano di stimolo coordinato a livello europeo. Le politiche fiscali non hanno più segno restrittivo come negli anni 2011-2013 ma il loro contributo è rimasto neutrale ai fini della crescita dell'area euro, dato il carattere tuttora fortemente asimmetrico delle politiche di aggiustamento perseguite dai singoli paesi europei. Così in assenza di misure e politiche di accompagnamento efficaci l'azione della Bce ha finito per produrre stimoli assai modesti sull'economia reale e, in ultimo, sulla crescita dell'area euro. Ed è lecito aspettarsi che questo debole impatto continui a caratterizzare anche in futuro il QE in versione rafforzata ed estesa che è stata varata alla fine del 2015.

### 3. L'avanzata delle forze nazionaliste e anti-europee

Nelle condizioni sopra descritte la fase di ripresa in Europa rischia di rimanere modesta e incapace di assicurare una vera uscita dalla crisi. Si profila così minacciosa la prospettiva di un prolungato ristagno dell'area euro, e con esso il pericolo di un ulteriore rafforzamento dei partiti e movimenti nazionalistici e euroscettici. Non c'è quasi paese in Europa che non debba fare i conti con partiti, gruppi movimenti di impronta populista e protestataria, a destra come a sinistra, che hanno in comune la soluzione nazionalista e anti-europea. Il successo alle elezioni regionali del *Fronte Nazionale* in Francia non è che l'ultimo segnale di una lunga serie. Nel variegato insieme di ricette economiche che caratterizza tali forze, ricette tutte ispirate alla massima semplificazione e senza troppa attenzione ai vincoli e compatibilità finanziarie, continua ad aleggiare ai primi posti come possibile soluzione l'idea di uscire dall'euro di singoli paesi o, addirittura, quella del totale smantellamento della moneta unica. Tra i benefici economici diffusamente citati dai sostenitori dell'uscita vi sono quelli legati alla svalutazione della moneta del paese che decidesse di abbandonare l'euro. Ne deriverebbero – si sostiene – aumenti significativi delle esportazioni nette e della produzione di quel paese. Per dimostrarlo, tuttavia, si utilizzano nella maggioranza dei casi analisi di equilibrio parziale con l'assunzione di circostanze esterne date. Un'ipotesi davvero eroica, quest'ultima, di fronte a un evento di tale portata quale l'*euroexit*. Sia con riferimento al comportamento degli altri paesi compratori, che è presumibile viceversa mettano in atto ritorsioni di vario genere, sia – soprattutto – per quel che riguarda il comportamento dei mercati finanziari, che sarebbero investiti da una crisi di vaste proporzioni.

Basta pensare ai tempi e ai costi procedurali dell'eventuale dissociazione di un Paese dall'euro. Sarebbe necessaria, in effetti, una prolungata fase di gestione, in termini di riconversione dei salari e dei redditi, ridenominazione dei debiti e crediti,



riprogrammazione dei computer e registratori di cassa, e così via. Come non ricordare la prolungata e estesa fase di operazioni, anche di carattere squisitamente tecnico, messe in atto nella seconda metà degli anni Novanta per poter procedere al varo della moneta unica nel 1999.

A questo riguardo, le ipotesi di chi disegna un piano d'uscita dall'euro senza traumi perché attuabile tecnicamente durante un weekend, a mercati chiusi, appaiono del tutto irrealistiche. La fase di transizione sarebbe in realtà molto più lunga di un fine settimana. E durerebbe comunque troppo a lungo per mantenere le misure restrittive necessarie, ad esempio, a scongiurare la classica corsa agli sportelli quali il congelamento dei conti bancari, o imbrigliare investitori desiderosi di sottrarsi alle perdite di una svalutazione attraverso il divieto dei trasferimenti di capitale. Al riguardo, la recente drammatica crisi della Grecia ha fornito una piena conferma.

E le misure restrittive andrebbero assunte anche nell'ipotesi, utilizzata da molti fautori di un'uscita dall'euro, di un clima di forte cooperazione da parte degli altri paesi. Un'ipotesi quest'ultima, va detto, assai fragile in generale e ancor più se assunta da coloro che escludono, allo stesso tempo, ogni futura positiva evoluzione dell'unificazione monetaria proprio a causa della mancanza di fiducia e solidarietà tra i paesi partner.

Proprio la complessità delle procedure fa capire come in tema di un'uscita dalla moneta unica non vi siano precedenti a cui far riferimento con una qualche attendibilità. Certo non l'abbandono di un accordo di cambi fissi. Di qui il fondato timore che una rottura della zona euro e un ritorno alle vecchie monete nazionali finirebbe per spingere verso una crisi di proporzioni inusitate e per molti aspetti drammatiche, soprattutto sui mercati finanziari.

#### *4. Manca un disegno strategico sulla crescita*

La scarsa fondatezza delle ricette populiste in tema di Unione monetaria in quanto un'uscita dall'euro a questo stadio così avanzato del processo di integrazione rappresenterebbe un'opzione dai costi e rischi elevatissimi, soprattutto per un singolo paese, non sarà certo sufficiente a fermare la loro avanzata in Europa. Tutto dipenderà dalle risposte che verranno date nel futuro più o meno immediato dalle forze politiche tradizionali dichiaratamente europeiste alle difficili condizioni economiche e sociali che affliggono ancora buona parte dell'area euro. Come si è detto all'inizio servirebbe ciò che finora è mancato ovvero un disegno strategico europeo sull'economia e la crescita. A partire dalla consapevolezza che la fase attraversata oggi dall'Unione monetaria presenti tuttora criticità e difficoltà tali da poter portare a un progressivo deterioramento della situazione economica, la recente crisi della Grecia ne è stata una evidente conferma, mostrando altresì nell'incerta gestione del piano di salvataggio, varato dopo un prolungato e aspro confronto tra i paesi della zona euro, come l'Europa sia ancora a metà strada nel processo di creazione di una area monetaria unificata che possa funzionare.

È necessario dunque che l'Europa cambi a partire dalle politiche fin qui adottate. Al di là della novità positiva del varo da parte della Banca centrale europea del *quantitative easing* servono innanzi tutto misure e politiche di accompagnamento finalmente efficaci in direzione del rilancio della crescita e dell'occupazione dell'eurozona.

In particolare è sulle politiche economiche dei Governi europei che il rilancio della crescita in Europa dovrà far leva. In particolare, oltre che sul miglioramento della competitività e sulla piena attuazione delle riforme strutturali nei singoli Paesi, sullo sfruttamento delle potenzialità del mercato interno europeo che deve diventare il nuovo baricentro del rilancio dello sviluppo europeo. L'eurozona non è una piccola economia aperta, ma il secondo spazio economico a livello mondiale per dimensioni di reddito prodotto e ricchezza accumulata. Il modello di crescita export-led della Germania non può essere dunque esteso all'intera area europea. La domanda estera e le esportazioni verso il resto del mondo non sono in effetti in grado di compensare la perdurante debolezza del mercato interno europeo, troppo grande e ricco per poter essere sostenuto dal consumatore americano e/o cinese.

Per sfruttarlo occorre l'uso di strumenti e meccanismi ad hoc. Ne cito soprattutto due: meccanismi di aggiustamento simmetrici tra paesi debitori e paesi creditori che impongano sia ai paesi in deficit sia ai paesi in surplus (in primo luogo la Germania) misure di aggiustamento tra loro compatibili. In particolare nel caso della Germania si tratta finalmente di imporre – dopo anni di infrazioni – la riduzione dell'enorme avanzo commerciale accumulato (8 punti del PIL) con una espansione della domanda interna a beneficio della ripresa dell'intera area euro.

In secondo luogo dobbiamo completare il mercato interno in Europa anche attraverso la creazione di uno spazio comune di ricerca e innovazione unitamente a investimenti europei da finanziare in comune in servizi e aree strategiche, ben al di là delle modeste cifre del piano Juncker. A questo riguardo un nuovo ciclo di crescita sostenibile nell'area europea richiede a medio termine significativi incrementi della produttività, che a loro volta richiedono una forza lavoro più istruita e competente, infrastrutture materiali e immateriali più efficienti, un contesto produttivo più favorevole all'innovazione tecnologica e alle energie rinnovabili.

Per realizzarle servono riforme strutturali nei singoli paesi unite a investimenti a medio e lungo termine, pubblici e privati, in una serie di comparti che potrebbero trasformarsi in nuovi motori della crescita (puntando su ricerca, energie alternative, tecnologie eco-compatibili, istruzione, comunicazione). Per legittimare un tale approccio, si tratterebbe di associare tradizionali argomenti Keynesiani che enfatizzano l'impatto della domanda agli effetti di medio e lungo termine cosiddetti Schumpeteriani che guardano all'offerta e alla 'distruzione creatrice' che stimola innovazione e crescita.

Tutte cose che necessitano ovviamente di nuove risorse da investire a medio e lungo termine, pubbliche e private, ma che si possono trovare volendolo andando oltre i forti limiti imposti al piano Juncker. Si tratta di introdurre ad esempio una

*golden rule* negli accordi europei sulle politiche di rigore, come il fiscal compact, modificando regolamentazioni finanziarie oggi vessatorie sugli investimenti a medio e lungo termine e che premiano la speculazione finanziaria, e ancora con politiche di ricomposizione dei bilanci pubblici dei paesi attraverso ristrutturazione della spesa pubblica, che significa riduzione spesa corrente e più spese in conto capitale.

Tutto ciò comporta riaffermare quel delicato giusto equilibrio tra mercati e fornitura di beni pubblici che è alla base dell'efficiente funzionamento di un'economia di mercato orientata alla crescita. Un equilibrio che negli ultimi decenni la fase della globalizzazione senza regole ha spezzato generando crescenti instabilità, disuguaglianze e una eccessiva concentrazione del potere economico e finanziario nelle mani di una ristretta élite.

### 5. La 'Road Map' di Bruxelles

Ma per rinnovare le politiche è necessario, tuttavia, rinnovare anche i luoghi dove esse vengono decise. A questo scopo è necessaria una *governance* più equilibrata e meno dipendente dal potere del Consiglio europeo e dei paesi più forti (leggi Germania), che hanno preso in questi anni tutte le decisioni più importanti. È dunque necessaria più Europa, ovvero il rilancio dell'integrazione, a livello bancario e fiscale come si è già detto, così da creare un'unione economica e monetaria, con una Bce vera banca centrale e una *governance* più solida e meno dipendente dai rapporti tra governi nazionali. A questo scopo il Rapporto dei 5 Presidenti, varato nel giugno 2015, ha presentato delle proposte per una serie di riforme economiche e istituzionali da adottare nel futuro più o meno prossimo dell'Unione.

Il *Rapporto dei cinque presidenti* prende le mosse giustamente dalla necessità di arginare le forti e crescenti divergenze strutturali che si sono manifestate in occasione soprattutto della grave crisi economica e finanziaria degli ultimi anni. Pur tenuto conto delle correzioni avvenute più di recente nei paesi della zona periferica, gli squilibri nell'area euro restano profondi e hanno conseguenze di vasta portata sugli andamenti complessivi dell'occupazione, della produzione industriale e delle bilance dei pagamenti correnti. Per fronteggiarli, il Rapporto delinea la necessità di progressi dell'Unione negli anni a venire lungo quattro fronti principali:

- una piena Unione bancaria e finanziaria che garantisca l'integrità della moneta e accresca la condivisione dei rischi con il settore privato, completando l'Unione bancaria e accelerando l'Unione dei mercati di capitali;
- un'Unione fiscale, che assicuri la sostenibilità e al contempo la stabilizzazione della finanza pubblica;
- un'autentica Unione economica, per assicurare che ciascuna economia abbia le caratteristiche strutturali per prosperare nell'Unione monetaria;

- un'Unione politica, che ponga le basi per la realizzazione delle altre tre unioni attraverso un autentico controllo democratico, la legittimità e il rafforzamento delle istituzioni.

Il Rapporto sottolinea come le quattro unioni dipendano una dall'altra e debbano svilupparsi in parallelo attraverso un processo di mutamenti da articolare in due fasi, la prima da completare entro giugno 2017 e la seconda entro il 2025.

Nel corso del 2015 la Commissione ha lanciato la Fase 1 (“approfondire facendo”) del processo di completamento dell'UEM, proponendo un primo pacchetto di misure attuative. Secondo le indicazioni contenute nel Rapporto dei cinque presidenti, tale pacchetto prevede il rafforzamento del dialogo democratico e l'ulteriore miglioramento della *governance* economica e specifica le tappe verso il completamento dell'Unione bancaria.

Ora non vi è dubbio che il Rapporto affronti una pluralità di temi e sfide essenziali che l'UE e, in particolare, l'UEM devono fronteggiare e riconosca la necessità di riforme, anche importanti. Si afferma, in effetti, l'esigenza di «passare da un sistema basato su norme e orientamenti per l'elaborazione delle politiche economiche nazionali a un sistema di condivisione ulteriore della sovranità nell'ambito di istituzioni comuni, la maggior parte delle quali già esistono e possono progressivamente svolgere questo compito». I tempi molto lunghi e le modalità eccessivamente prudenti che vengono prospettate nel Rapporto per compiere il passaggio verso una dimensione sovranazionale a livello europeo finiscono, tuttavia, per indebolire il riconoscimento di tale esigenza, riponendo un'eccessiva fiducia nell'assetto attuale dell'Unione. Se si guarda ad esempio alla fase uno – che va ricordato dovrebbe coprire i prossimi due anni – vengono avanzate proposte improntate nell'insieme a una forte dose di realismo e prudenza, cercando di tener conto dell'attuale assai bassa propensione dei maggiori paesi europei a modifiche e riforme. Su questa cautela è indubbio pesino anche le scadenze elettorali di Germania e Francia nel 2017. Ora, la scarsa ambizione delle proposte segna in qualche modo un passo indietro anche rispetto al precedente *Rapporto dei quattro presidenti* presentato nel 2012. Questa massiccia dose di realismo del *Rapporto*, pur se criticabile vista l'urgenza di cambiamenti della *governance* della zona euro, va letta come una spia efficace di quanto poco oggi Bruxelles e la maggioranza dei paesi europei ritengano si possa modificare nell'UE.

In ultimo, sul piano della legittimazione istituzionale e democratica è un dato di fatto che una sfida decisiva per il completamento della *Unione monetaria* sia rappresentata dallo scarso consenso dei cittadini di molti paesi per le misure da varare in direzione di una maggiore integrazione. Un consenso che è ad oggi molto basso e in marcata flessione. A questo riguardo le proposte del *Rapporto dei cinque presidenti* sono molto caute anche se riprendono spunti già avanzati nella *Nota* del 2012, soprattutto in tema di rapporti tra parlamenti nazionali e parlamento Europeo. Alcune spunti destano interesse ma si mantengono rigidamente all'interno della struttura intergovernativa e di trattati esistenti.

Per riassumere, pur riconoscendo l'esistenza di luci e ombre nell'attuale funzionamento dell'Unione, il *Rapporto* ritiene necessari nell'immediato e per un certo numero di anni solo una serie di aggiustamenti al margine. L'idea dominante è che gli Stati membri debbano prima sperimentare un lungo processo di convergenza, seguendo regole comuni e condividendo simili procedure di aggiustamento. Solo alla fine di questo prolungato processo di convergenza si potrà procedere verso una maggiore integrazione e si potranno realizzare gli auspicati progressi sul piano dell'unificazione economica e politica. In realtà si tratta di timidezze e cautele eccessive di fronte ai gravi problemi e criticità che caratterizzano l'attuale fase e che hanno aumentato i rischi di un prolungato ristagno e frantumazione dell'area euro.

#### *6. Servono meccanismi europei di condivisione*

Il processo prolungato di aggiustamento e convergenza tra i paesi membri dell'area euro ispirato al rispetto di regole più o meno automatiche – al centro del *Rapporto dei cinque Presidenti* – potrebbe essere considerato un approccio pragmatico per la modifica della *governance*, in qualche modo condivisibile, dal momento che in diversi ambiti potrebbe funzionare. Se ne possono denunciare i limiti, tuttavia, e la scarsa sostenibilità sul piano economico. L'esperienza di questi ultimi anni dimostra, come illustrato in questo articolo, che in molte situazioni i paesi membri fronteggiano rischi comuni derivanti da problemi di azione collettiva, la cui soluzione richiede necessariamente un approccio comune. Esempi in questa direzione possono essere quelli di una crisi sistemica bancaria, uno shock macroeconomico asimmetrico, una improvvisa impennata dei flussi migratori. In questi casi un sistema di regole, anche le più rigide, da seguire nella conduzione delle politiche economiche dei vari paesi, non è in grado di offrire soluzioni in grado di fronteggiare adeguatamente i problemi e rischi esistenti. Servirebbero, in realtà, meccanismi comuni di condivisione e gestione di queste emergenze, che richiedono allo stesso tempo una riduzione e una condivisione dei rischi economici esistenti. Due gli esempi che si possono fare a questo riguardo.

Il primo riguarda le politiche fiscali, nei cui confronti le proposte del *Rapporto* appaiono davvero troppo prudenti e assai meno innovative di quelle contenute, ad esempio, nella già citata nota analitica della Commissione del febbraio 2012. La proposta di formazione di un Comitato consultivo per le finanze pubbliche – a integrazione di quelli già esistenti nei vari paesi – è vista soprattutto in funzione di assicurare un migliore rispetto a livello nazionale delle regole fiscali esistenti. Per la conduzione di efficaci politiche fiscali europee si fanno poi solo vaghi riferimenti alla necessità di garantire risultati in termini di saldi di bilancio a livello di sistema euro nel suo complesso – la cosiddetta 'fiscal stance' dell'Eurozona – senza proporre meccanismi adeguati. Com'è noto l'opinione di molti è che una efficace politica fiscale della zona euro non possa essere assicurata dalla semplice somma o coordinamento di più o meno ortodosse politiche nazionali autonomamente

formulate. Il *Rapporto* continua così a immaginare per i prossimi anni una zona euro di fatto priva, com'è avvenuto finora, di un'efficace politica fiscale complessiva, da usare efficacemente in funzione anticiclica e di rilancio della domanda aggregata europea.

Una conseguenza è che le prospettive di rilancio a livello macroeconomico della zona euro resterebbero dipendenti da un mix di misure e interventi già utilizzato in passato e con modesti risultati, ovvero una combinazione di politiche di aggiustamento fiscale in accordo con le regole esistenti e di riforme strutturali dirette al rafforzamento della competitività. Dopo la non positiva esperienza di questi ultimi anni in termini di limitata crescita complessiva dell'area euro, servirebbe altro in realtà. A partire da politiche macroeconomiche che siano maggiormente in grado di stimolare la crescita, visto che la sola politica monetaria espansiva varata quest'anno dalla Bce, da sola, non sarà in grado di farlo. Come già osservato, serve a questo fine un efficace mix di misure utili a fornire un forte sostegno sul piano macroeconomico al mercato e alla domanda interna europee, quali investimenti a medio e lungo termine, e le altre misure a carattere strutturale in grado di incidere sulla capacità di offerta e il prodotto potenziale dei singoli paesi. Solo così si riuscirà a uscire dalla deflazione e dagli elevati debiti che tuttora caratterizzano molti paesi della zona euro.

Ma di tutto questo nel *Rapporto* si fa scarsa o nessuna menzione. Come nessuna menzione viene fatta circa la creazione di una nuova capacità fiscale. Si ribadisce la validità del sistema di regole fiscali esistenti e poco o nulla si dice delle difficoltà incontrate, finora, nel farle rispettare. La ragione è che la politica fiscale è al centro del processo decisionale dell'eurozona e non è gestibile da meccanismi composti solo di regole, più o meno automatiche, da rispettare da parte dei singoli paesi. Il *Rapporto* avrebbe potuto così far menzione dell'esigenza per la zona euro di passare a un sistema di decisioni sulla politica fiscale che da nazionale diventi comunitario. Un percorso sì graduale e a tappe, ma la cui direzione di marcia e sbocco finale siano chiaramente individuati. Perché è evidente che solo andando verso un'unione fiscale e politica, in cui un governo e un parlamento europeo possano contribuire a decidere su tasse e spese, l'Eurozona potrà sopravvivere in futuro.

Il secondo esempio a cui fa riferimento circa l'insufficienza ai fini di una efficiente *governance* di un sistema fatto di sole regole e, di conseguenza, la necessità di meccanismi di condivisione dei rischi è l'area dell'intermediazione finanziaria e del sistema bancario. Nel *Rapporto dei cinque presidenti* vengono formulate delle proposte circa il completamento dell'Unione bancaria e in particolare l'istituzione di un meccanismo comune europeo di assicurazione dei depositi, in grado di rafforzare le protezioni offerte ai depositanti dalle agenzie nazionali. Questo è uno dei tre pilastri fondamentali che dovrebbero sorreggere l'Unione bancaria europea, sul quale la Commissione Europea ha presentato una proposta legislativa alla fine dell'anno. La sua realizzazione non ha trovato finora un adeguato consenso tra i paesi membri, in quanto i paesi creditori vedono in questa garanzia un potenziale meccanismo che li

obbligherà al salvataggio (*bail out*) dei paesi debitori. Un rischio, in altre parole, di azzardo morale in grado di favorire comportamenti da free-rider dei singoli paesi membri. La nuova proposta avanzata nel *Rapporto*, e ripresa dalla *Comunicazione* della Commissione del 21 ottobre 2015, è trasformare il meccanismo comune in una sorta di potenziale “riassicurazione” delle garanzie nazionali già esistenti per i depositanti, limitando in questo modo il campo di interventi comuni solo ai casi di difficoltà dei singoli schemi nazionali. Il nuovo meccanismo verrebbe, inoltre, finanziato dai contributi del sistema bancario senza nessun intervento pubblico. È chiaramente una proposta di compromesso con cui si spera di vincere le resistenze dei paesi creditori. A giudicare, tuttavia, dalle prime reazioni negative di alcuni paesi – innanzi tutto la Germania – la strada in realtà appare tutta in salita, dal momento che essi continuano a leggere tali proposte come un meccanismo di trasferimenti tra paesi all'interno della zona euro, assai rischioso e a loro danno. Le proposte di tali paesi vanno in realtà in tutt'altra direzione, pretendendo che ogni paese ad alto debito si faccia carico della separazione tra i rischi sovrani e i rischi bancari. Stabilendo nuove regole sia per attribuire diversi coefficienti di rischiosità ai titoli pubblici dei paesi della zona euro, sia per fissare limiti precisi alla quantità di titoli sovrani di un singolo paese nel bilancio di ogni banca. È evidente che per paesi ad elevato debito e con rilevanti ammontare di titoli sovrani negli attivi delle banche proposte di questo genere disegnano scenari futuri davvero preoccupanti. Ed è altrettanto evidente che in assenza di adeguati meccanismi di condivisione dei rischi bancari come sostengono i paesi del Nord non si potrà arrivare ad attenuare quel perverso legame tra rischio sovrano e rischio bancario che è stato il vero motore della crisi dell'euro fin dalla sua iniziale esplosione.

### 7. Osservazioni conclusive

Per riassumere l'approccio dominante a Bruxelles, che sia ufficiale o meno, pur affermando l'esistenza di luci e ombre nell'attuale funzionamento dell'*Unione Europea*, ritiene necessari nell'immediato e per un certo numero di anni solo una serie di aggiustamenti al margine. Il più recente *Rapporto dei cinque Presidenti*, ad esempio, suggerisce ai paesi europei di muoversi lungo una strada di riforme, economiche e istituzionali, ma con eccessiva prudenza e realismo, invocando tempi molto lunghi per i cambiamenti da introdurre.

L'idea dominante è che gli stati membri debbano prima sperimentare un lungo processo di convergenza, seguendo regole comuni e condividendo procedure di aggiustamento. Solo alla fine di questo prolungato processo di convergenza si potrà procedere verso una maggiore integrazione ed a meccanismi comuni e discrezionali di decisione e condivisione dei rischi, realizzando gli auspicati progressi sul piano dell'unificazione economica e politica. Ma tutto ciò lascerebbe irrisolti per molti anni i gravi problemi istituzionali dell'eurozona, in primo luogo una politica monetaria centralizzata e unificata a livello europeo unita a un totale decentramento delle politiche fiscali a livello nazionale.

Come si è cercato prima di argomentare per quanto apparentemente pragmatico l'approccio oggi dominante presenta limiti evidenti. Soprattutto, le gravi crisi che abbiamo dovuto fronteggiare in questi ultimi mesi dimostrano quanto un approccio minimalista di questo genere sia inadeguato. L'irruzione di due nuove drammatiche emergenze, prima quella della immigrazione, col rapido aumento dell'ondata migratoria verso l'Europa a causa dell'acuirsi della crisi mediorientale e poi quella della sicurezza, a seguito dei tragici attentati terroristici di Parigi, hanno messo a nudo in maniera spesso crudele – con misure come quelle di erigere muri e sbarrare confini da parte di singoli Stati membri – tutte le deficienze e limiti di una Confederazione di Stati nazionali gelosi delle loro sovranità ma incapaci di elaborare una posizione comune e risolvere classici problemi di azione collettiva.

La gravità dei problemi e la dimensione delle sfide da fronteggiare richiedono in realtà risposte più efficaci e ambiziose. Lo confermano le esperienze più recenti (crisi greca, flussi migratori), che hanno messo nudo i gravi problemi e criticità che caratterizzano l'attuale fase e che hanno aumentato i rischi di frantumazione dell'area euro. Anche per l'irruzione delle due nuove drammatiche emergenze rappresentate dall'immigrazione e dal terrorismo. Andrebbero dunque tentate strade più innovative, anche se difficili, in direzione del rafforzamento di una maggiore integrazione economica e monetaria. E, in prospettiva, una vera unione politica, presupposto di una rinnovata solidarietà tra i paesi membri.

Non sarà facile in un'era di euroscetticismo crescente. Ma è un dato di fatto che gli Stati nazione europei non hanno più gli strumenti adeguati per governare le loro economie, perché troppo piccoli nella nuova economia-mondo. E se vogliamo un rilancio del modello europeo di economia sociale di mercato questo sarà possibile solo in un'ottica europea. Per questo è importante un rafforzamento dei meccanismi democratici e rappresentativi in Europa. L'alternativa è assistere passivamente all'ascesa e crescente predominio di quel variegato insieme di movimenti e forze politiche che hanno in comune soluzioni nazionaliste e anti-europee, più o meno esasperate, tra cui continua a figurare in primo piano la proposta di un ritorno alle monete nazionali. Le stesse possibilità di sopravvivenza del processo di unificazione monetaria e, più in generale, d'integrazione dell'Europa finirebbero per esserne travolte.



## **The Dark Side of the Moon. L'“euroscetticismo” nel diritto europeo**

*Marco Baldassari  
Alberto Quintavalla*

### *1. Introduzione*

Il rapporto tra le costituzioni nazionali e i nuovi modelli di ordinamento sovranazionale come quello europeo occupano uno spazio rilevante nella letteratura giuridica e politologica impegnata sul delicato tema del “deconsolidamento” o “trasformazione” dei sistemi democratici. Partendo dalla problematicità di questo rapporto, cercheremo di fornire alcuni spunti critici per abbozzare un'interpretazione della costruzione europea che non sia meramente apologetica ed autocelebrativa, come la narrazione dell'Europa quale esclusivo presidio di pace, la retorica della crescita sostenibile, l'idea della sovranazionalità come elemento positivo in sé, l'idea dell'irreversibilità del processo d'integrazione.

In altre parole tenteremo di portare all'attenzione del lettore alcune riflessioni che possano gettare una qualche luce sul “lato oscuro” del diritto europeo e del progetto europeista, mostrando le contraddizioni interne e i punti di attrito che il sistema di *governance* europea sviluppa con e attraverso gli stessi Stati membri. Proprio il rapporto tra ordinamento interno e “vincolo esterno” costituisce, come verrà sottolineato, un campo di analisi che permette di verificare la tenuta (o lo svuotamento) del nesso tra sovranità popolare e rappresentanza istituzionale sovranazionale.

Negli ultimi anni l'Unione Europea (UE) e il progetto di integrazione stanno vivendo alterne vicende. Per queste ragioni, la maggior parte degli studiosi si concentra su quali rischi e su quali contraddizioni il progetto europeo dovrebbe risolvere. Sebbene sia passato più di mezzo secolo dal suo esordio, il problema che affligge principalmente la costruzione europea – e che non ha ancora trovato un'effettiva soluzione – è sempre quello del deficit democratico.

È sbagliato, però, pensare che la carenza di democrazia si limiti al fatto che l'UE soffra di mancanza di legittimità democratica. Infatti, si deve ritenere che il deficit democratico possa, e debba, comprendere una serie di fattori quali, ad esempio, le contraddizioni interne del diritto europeo in rapporto al controverso

processo di una sua “costituzionalizzazione” e la trasformazione del concetto di democrazia fino al rischio di un suo potenziale svuotamento.

Pertanto, il processo di integrazione europea non solo è lento e macchinoso ma è anche caratterizzato da un ordinamento giuridico composito e multilivello che ne influenza l'evoluzione. Ordinamento che, oltre a presentare caratteri di dinamicità, adattabilità, conosce, d'altro canto, limiti di diverso genere. Sul piano giuridico i limiti consistono nella critica interna al diritto europeo stesso, portata avanti dalle Corti costituzionali nazionali e sviluppatesi come “dottrina dei contro limiti”. Sul piano politico, viceversa, è riscontrabile un rinnovato – e spesso velleitario – protagonismo degli Stati-nazione, oppure l'affermazione di istanze democratico-radicali volte a sbarazzarsi del “consenso permissivo”<sup>1</sup>, oppure, più genericamente, il manifestarsi di un rifiuto populistico euroscettico.

Così, il “nemico europeo” non solo è combattuto dalla pleora di osservazioni critiche avanzate sul piano politico-mediatico, ma anche in riferimento ad una dimensione prettamente giuspubblicistica. Questo si riscontra soprattutto per le riserve che le Corti costituzionali hanno mantenuto in merito all'accettazione del “valore costituzionale” dei trattati europei. Del resto, per esempio, gli obiettivi programmatici di pieno impiego e di perequazione economica enunciati nelle carte nazionali si trovano ad essere spesso in tensione con gli obiettivi comunitari incentrati primariamente sulla concorrenza, sul mercato e sul pareggio del bilancio pubblico. In altri termini, l'UE è soggetta sia a vincoli interni posti dall'operato delle Corti costituzionali nazionali che – unitamente alla Corte di Giustizia – dovrebbero contemporaneamente garantire un'applicazione concreta ed uniforme del diritto europeo, così come a critiche esterne mosse da analisti politici, giuristi ed economisti che cercano di individuare quali siano le lacune che l'UE debba al più presto colmare.

## *2. I limiti interni*

Al presente è facilmente percepibile come sia nei dibattiti dottrinali sia nell'applicazione fattuale del diritto è in atto un'europeizzazione non solo dei principi costituzionali nazionali bensì anche delle stesse teorie nazionali costituzionalistiche. Secondo l'opinione prevalente si può ormai parlare di un diritto costituzionale europeo sancito all'articolo 6(3) del Trattato sull'Unione Europea (TUE) in cui si sancisce che «i diritti fondamentali, garantiti dalla Convenzione europea per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali e risultanti dalle tradizioni costituzionali comuni agli Stati membri, fanno parte del diritto dell'Unione in quanto principi generali».

---

<sup>1</sup> G. Majone, *Integrazione europea, tecnocrazia e deficit democratico*, in «Osservatorio sull'Analisi di Impatto della Regolazione», settembre 2010, p. 7. (reperibile all'indirizzo web [www.osservatorioair.it](http://www.osservatorioair.it)). Cfr. anche Id., *Rethinking the Union of Europe Post-Crisis. Has Integration Gone Too Far?*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.

Inoltre, un ruolo determinante nel processo di consolidamento del costituzionalismo europeo è svolto, parallelamente agli organi legislativi ed esecutivi, dalla Corte di Giustizia. Tale istituzione dell'Unione Europea ha acquisito ancor più rilevanza a partire da quando il Trattato di Lisbona, *ex art. 6* comma I TUE, ha conferito alla Carta dei diritti fondamentali dell'UE (la cd. Carta di Nizza del 2000) il medesimo valore giuridico dei Trattati. In altri termini, la Corte di Giustizia è stata chiamata a giudicare sul rispetto dei suddetti principi da parte degli Stati membri.

A seguito di un siffatto processo di europeizzazione, lo Stato-nazione si è aperto verso l'esterno, recependo il diritto sovranazionale comunitario e facendo venire meno, almeno in parte, lo Stato costituzionale *tout court*. Lo Stato nazionale si incardina all'interno di una *governance* europea il cui tratto distintivo è la produzione di norme non solo direttamente efficaci negli Stati membri attraverso il cd. principio dell'effetto diretto ma anche prevalenti sulle fonti interne contrastanti (cd. principio della supremazia o della *primauté*). In questo modo, gli Stati membri vedono ridurre progressivamente la propria competenza in materia di normazione in favore delle istituzioni comunitarie, rimanendo peraltro inermi di fronte ad un tale spoglio. Il risultato è la creazione di un nuovo diritto europeo, interdipendente con la normativa nazionale, ma che da essa trae fondamento e ne è superiore. Giustificazione del processo di europeizzazione è stata che «la Comunità Economica prima e l'Unione Europea poi erano l'indispensabile supporto, se non la naturale evoluzione, dello stato nazionale, ormai incapace di affrontare le sfide della interdipendenza e della globalizzazione»<sup>2</sup>.

Nonostante il complicato sistema di *governance* europea, si può agevolmente notare come le critiche verso l'UE si siano quasi sempre rivolte all'Europarlamento. Infatti, sia su un piano mediatico che politico si è spesso cercato di dipingere come il maggiore nemico europeo il Parlamento che siede a Strasburgo, dimenticandosi però che questo fu eletto a suffragio universale – e divenne effettivamente operativo – solo a partire dal 1979. Inoltre, basti notare come «l'aumento continuo dei poteri del PE è stato accompagnato da una parallela, costante diminuzione del tasso di partecipazione alle elezioni europee»<sup>3</sup>. Pertanto, diviene fondamentale evidenziare come il periodo in cui il Parlamento europeo ha iniziato a svolgere il proprio potere legislativo è solo successivo rispetto alla fissazione di alcuni principi portanti del sistema politico e giuridico comunitario quali quello dell'efficacia diretta<sup>4</sup> e quello della prevalenza del diritto comunitario<sup>5</sup>. Da una siffatta riflessione, diventa inevitabile ritenere come lo scollamento tra cittadini e istituzioni comunitarie non derivi tanto dalla mera presenza di un Parlamento democraticamente eletto, quanto piuttosto da una riduzione di poteri a favore di istituzioni tecnocratiche, quali la Commissione e la Corte di Giustizia.

---

<sup>2</sup> Ivi, p. 4.

<sup>3</sup> Ivi, p. 5.

<sup>4</sup> Sentenza della Corte di Giustizia del 5 febbraio 1963, causa 26/62, *van Gend & Loos*, Raccolta, p. 7 ss.

<sup>5</sup> Sentenza della Corte di Giustizia del 15 luglio 1964, causa 6/64, *Costa c. Enel*, Raccolta, p. 1129 ss.

Significativo è come il principio di prevalenza del diritto dell'UE non sia mai stato espressamente indicato all'interno del Trattato in senso stretto, né nel TUE né nel TFUE. Da ciò si può agevolmente desumere che, come anticipato *supra*, un ruolo tanto primario quanto velato nel processo di integrazione dell'UE spetta alla magistratura comunitaria che dispone di un amplissimo potere alla luce di norme europee estremamente programmatiche e, quindi, vaghe. Il diritto comunitario finora formatosi non può che essere per molta parte giurisprudenza, cioè un insieme di sentenze che talora precedono lo stesso diritto legiferato e ne colmano in molte occasioni le lacune: per proseguire con ulteriori esempi di principi di diritto comunitario introdotti *ex novo* dalla Corte di Giustizia basti citare il cd. effetto utile del diritto comunitario e il correlato obbligo di disapplicazione del diritto interno in contrasto<sup>6</sup> così come la sottoposizione degli atti delle istituzioni alla conformità della “Carta costituzionale di base” che è il Trattato<sup>7</sup>.

Viceversa, sul piano domestico, le Corti costituzionali nazionali si atteggiavano, per un verso, a strumento di esecuzione del diritto comunitario e, per altro verso, a ultimo baluardo in difesa di quello Stato-nazione che giorno dopo giorno è messo a repentaglio. Si viene così ad assistere ad una coabitazione tra ordinamenti e, come sostiene Armin Von Bogdandy<sup>8</sup>, ad una presenza di un duplice diritto costituzionale. Ma l'ordinamento costituzionale multilivello che ne è scaturito non è stato immediatamente accettato in modo pacifico: almeno *ab initio*, è stato osteggiato da alcune Corti costituzionali e, *primus inter pares*, dalla Corte costituzionale tedesca. Quest'ultima, il 29 maggio 1974, con la sentenza Solange I<sup>9</sup> ha statuito come vi dovesse essere una prevalenza delle norme costituzionali tedesche sull'ordinamento dell'UE fintantoché quest'ultimo non si fosse dotato di un proprio decalogo di diritti fondamentali, corrispondenti a quello della Costituzione tedesca, stabiliti da un Parlamento su base democratica<sup>10</sup>.

Si può, dunque, notare che il problema di fondo che veniva messo in luce dalla Corte costituzionale tedesca era la mancanza, nel processo decisionale, di un Parlamento che avesse una solida base rappresentativa e, quindi, democratica. Il peccato originale del processo di integrazione europea, i.e. un deficit di democrazia, aveva comportato l'impossibilità di applicare il diritto comunitario in caso contrastasse con le norme sui diritti fondamentali e la necessaria rimessione della questione dinanzi alla Corte costituzionale tedesca. Un completo ribaltamento della posizione adottata con la sentenza Solange I è avvenuto attraverso la sentenza

---

<sup>6</sup> Sentenza della Corte di Giustizia del 9 marzo 1978, causa 106/77, *Simmenthal*, Raccolta, p. 630 ss.

<sup>7</sup> Sentenza della Corte di Giustizia del 23 aprile 1986, causa 294/83, *Les Verts*, Raccolta, p. 1357 ss.

<sup>8</sup> «L'Unione presenta una legittimità di natura duale. L'insieme dei cittadini dell'Unione e quello dei popoli organizzati dalle Costituzioni degli Stati membri» (A. Bogdandy, *I principi costituzionali dell'Unione europea*, in «Federalismi.it. Osservatorio sul Federalismo e i processi di governo», III, n. 6, 2005, pp. 1-51: 24. Reperibile al link <http://www.federalismi.it/document/23032005041449.pdf>.)

<sup>9</sup> BVerfGE 37, 271; 1974 2 CMLR 540 del 29 maggio 1974.

<sup>10</sup> Non rispondendo, pertanto, ai requisiti indicati la Carta di Nizza.

c.d. Solange II<sup>11</sup> in cui si affermava come la Corte costituzionale tedesca non eserciterà più alcuna giurisdizione circa l'applicabilità del diritto comunitario derivato fintantoché la giurisprudenza della Corte di Giustizia è in grado di garantire una effettiva protezione dei diritti fondamentali.

Un siffatto ribaltamento è spiegabile precipuamente per due motivi. *In primis*, nell'arco di tempo che va dal 1974 – anno della prima sentenza – al 1986 – anno della seconda sentenza – la Corte di Giustizia ha considerevolmente sviluppato le proprie competenze e si è confermata una delle istituzioni protagoniste della Comunità europea. Secondariamente, l'operatività del Parlamento europeo, eletto a suffragio universale dal 1979, ha certamente portato il Tribunale federale costituzionale tedesco a riconsiderare le proprie posizioni. Ciononostante, la sentenza Solange II intende ricordare come la Repubblica Federale di Germania non rinunci all'identità del proprio ordinamento costituzionale nel caso in cui alcuni diritti di sovranità siano esercitati da altre istituzioni interstatuali.

Sempre nella medesima direzione va la sentenza della Corte costituzionale tedesca del 30 giugno 2009 in cui si rileva il problema della legittimità dell'Europarlamento: l'Unione europea è concepita come ente di collegamento tra Stati membri. Ma in un'Unione siffatta «il concetto di ente di collegamento denota un'unione stretta e durevole tra Stati che restano sovrani, un'unione che esercita potere pubblico su base pattizia, il cui ordinamento di base è soggetto tuttavia all'esclusiva disposizione degli Stati membri e nella quale i popoli degli Stati membri – cioè i cittadini aventi cittadinanza nazionale – restano i soggetti della legittimazione democratica»<sup>12</sup>.

Viceversa, appare estremamente curioso come uno Stato ben noto per le sue posizioni euroscettiche – il Regno Unito – e che entro il 2017 dovrà chiamare i propri cittadini ad esprimersi sull'eventuale uscita dall'UE<sup>13</sup> abbia tenuto un comportamento diametralmente opposto rispetto alla Germania. Infatti, già a partire dal 1972 il Parlamento di Westminster aveva approvato lo *European Communities Act*, tramite il quale, attraverso il combinato disposto dei suoi paragrafi (2)1 e 2(4), aveva riconosciuto effetto diretto nell'ordinamento interno al diritto comunitario. Tale riconoscimento non si fermava solo a quello vigente alla data di adesione alle Comunità ma riguardava anche quello che sarebbe stato successivamente introdotto. Nel famoso caso *R v Secretary of State for Transport, ex p Factortame Ltd*, il paragrafo 2(4) è stato interpretato dalla House of Lord come una clausola implicita secondo cui sia compito di una Corte del Regno Unito disapplicare ogni legge nazionale che sia in contrasto con qualsiasi legge di diritto comunitario direttamente applicabile. In tal modo, si può affermare come il legislatore inglese abbia disconosciuto il

---

<sup>11</sup> BvR 2, 197/83; 1987 3 CMLR 225 del 22 ottobre 1986.

<sup>12</sup> Paragrafo 229 della sentenza. e traduzione svolta su incarico dell'Ufficio studi della Corte costituzionale dal Prof. Jörg Luther, Dipartimento di Politiche Pubbliche e Scelte collettive POLIS, Università del Piemonte orientale.

<sup>13</sup> Si ricordi, peraltro, come il referendum britannico del 5 giugno 1975 circa l'ingresso nella Comunità europea sia stato uno dei più favorevoli all'integrazione europea.

tradizionale principio della sovranità parlamentare, vincolando *pro futuro* le proprie competenze e le stesse prerogative del potere giudiziario.

Si può notare come l'evoluzione dell'assetto comunitario abbia prodotto, da un lato, un rafforzamento indiretto dei governi statali e, dall'altro, un'anomala sovrarappresentazione del potere esecutivo. Ciò ha comportato una notevole riduzione del tasso di democraticità complessivo delle istituzioni: il Parlamento europeo ha sì ottenuto nel corso degli anni maggiori poteri, ma le prerogative di uno Stato di diritto quali la divisione dei poteri non sono (ancora) rispettate. In altri termini, si può affermare ciò che sostiene Lazar, ossia che in questo periodo si sia passati da quella che si definisce una democrazia parlamentare a una democrazia esecutiva<sup>14</sup>. Inoltre, ciò che noi notiamo è come questa democrazia esecutiva, a livello europeo, sia stata affiancata e sostenuta da una democrazia giudiziaria con i connessi problemi di legittimazione che le corti costituzionali nazionali cercano, in qualche modo, di risolvere.

### 3. Il vincolo esterno.

Il rapporto tra ordinamento interno e “vincolo esterno” costituisce un campo di analisi che permette di verificare la tenuta (o lo svuotamento) del nesso tra sovranità popolare e rappresentazione istituzionale sovranazionale. L'analisi di questo rapporto, dovrà necessariamente focalizzarsi sul progetto più avanzato, nonché contraddittorio, della costruzione comunitaria: l'Unione Economica e Monetaria (UEM) e le conseguenti implicazioni giuridiche e politiche che la creazione europea di una “moneta senza Stato” ha comportato per la Costituzione italiana. Se, da un lato, lo stesso governatore della BCE Mario Draghi definì l'euro come un “calabrone”, qualcosa che non dovrebbe volare, ma che tuttavia riesce a farlo<sup>15</sup>, dall'altro il sistema monetario non sembra soddisfare i requisiti mundelliani<sup>16</sup> di un’“area valutaria ottimale” e, anzi, pare esacerbare proprio gli squilibri macroeconomici tra i paesi che hanno adottato la moneta unica (surplus commerciale e deflazione salariale in Germania, crescente indebitamento e stagnazione dei paesi euromediterranei). In Italia, chi ha sottoposto ad un'analisi giuridica critica il sistema euro e che è giunto, da posizioni europeiste, a conclusioni sostanzialmente negative riguardo all'evoluzione della costruzione comunitaria è Giuseppe Guarino, Ministro delle Finanze nel 1987 e Ministro dell'Industria nel

---

<sup>14</sup> M. Lazar, *La lezione francese sulla democrazia esecutiva*, in «Repubblica», 7 maggio 2015, riprendendo N. Rousselier, *La force de gouverner. Le pouvoir exécutif en France, XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Gallimard, Paris 2015.

<sup>15</sup> Intervento di Mario Draghi alla Global Investment Conference, Londra 26 luglio 2012.

<sup>16</sup> Il premio nobel per l'economia Robert Mundell, nel 1961 aveva dimostrato che la rinuncia alla flessibilità del tasso di cambio da parte dei paesi che intendevano creare un'unione monetaria era vantaggiosa solo in presenza di determinate condizioni: elevata mobilità del lavoro, interdipendenza economica fra gli stati, assenza di shock asimmetrici. Cfr. R. A. Mundell, *Theory of Optimum Currency Areas*, in «American Economic Review», LI, n. 4, 1961, pp. 657-665.

1992-93. Il giurista italiano indica nel 1999 la data di un “oscuro colpo di Stato”, anno in cui fu approvato il Regolamento 1466/97<sup>17</sup>, il primo atto comunitario che introdusse l'imposizione del vincolo del pareggio di bilancio a medio termine (in stridente contrasto, afferma Guarino, con le disposizioni del Trattato di Maastricht). Un atto che, sempre secondo il giurista, rappresentando un'inaudita usurpazione di sovranità attraverso la messa in opera di una “fraudolenta astuzia”, ha comportato: 1. La violazione tacita del diritto costituzionale degli Stati membri. 2. La limitazione della sovranità, tramite la sottrazione della funzione “esclusiva” di promuovere lo sviluppo dell'UE attraverso le politiche economiche degli Stati membri. 3. L'imposizione di obblighi per gli Stati membri che le loro costituzioni non contemplano.

In altre parole, per Guarino, con l'introduzione del Reg. 1466/97 vengono gradualmente indebolite le capacità degli Stati membri di poter attuare efficacemente “politiche economiche”. Come avviene concretamente questo processo? Semplicemente con l'abrogazione per legge della possibilità per uno Stato di ricorrere all'indebitamento<sup>18</sup>. Si può quindi parlare provocatoriamente di un “euro falso”, poiché in palese contrasto con la lettera dei trattati. Afferma Guarino:

All'obiettivo dello sviluppo è sostituito un risultato consistente nel raggiungimento della parità di bilancio a medio termine. [...] L'euro ha cancellato i poteri ed i mezzi di cui gli Stati avrebbero potuto e dovuto avvalersi per produrre sviluppo. Il problema risiede nel fatto che il regolamento non li ha sostituiti con altri poteri e mezzi<sup>19</sup>.

Sebbene questo ragionamento tenda alla *reductio ad unum* e ad una sorta di “peccato originario” insito, di fatto, nella (dubbia) non conformità di un atto derivato con le disposizioni del Trattato, la riflessione – interna ad una prospettiva tutto sommato europeista – ci pare interessante perché in grado di cogliere proprio gli aspetti contraddittori dell'evoluzione post-Maastricht. La rigidità del Patto di Stabilità – poi modificato con Euro Plus – , infatti, può comportare l'implicita condanna e il rischio di una possibile disintegrazione<sup>20</sup> del progetto europeo stesso<sup>21</sup>. A nostro avviso, la contraddizione principale sta proprio nell'aver accelerato la costruzione di *governance*, insistendo sul primato della “M” dell'UEM, la *pars monetaria*, senza aver adeguatamente previsto la “E”, la *pars economica*, “i mezzi per produrre sviluppo”, che il Legislatore europeo avrebbe pensato come naturale esito,

---

<sup>17</sup> Regolamento (CE) n. 1466/97 del Consiglio del 7 luglio 1997 per il rafforzamento della sorveglianza delle posizioni di bilancio nonché della sorveglianza e del coordinamento delle politiche economiche.

<sup>18</sup> Il riferimento qui dovuto è alla modifica dell'art. 81 della Costituzione italiana e all'introduzione dell'obbligo del pareggio in bilancio.

<sup>19</sup> G. Guarino, *Cittadini europei e crisi dell'euro*, Editoriale Scientifica, Napoli 2014, p. 47-48.

<sup>20</sup> Sull'utilizzo politologico del termine si veda J. Zielonka, *Disintegrazione. Come salvare l'Europa dall'Unione europea*, tr. it. di P. Marangon, Laterza, Roma-Bari 2015.

<sup>21</sup> Su questo punto si veda l'eccellente studio di M. Degni, P. De Ioanna, *Il vincolo stupido. Europa e Italia nella crisi dell'euro*, Castelvecchi, Roma 2015.

realizzabile attraverso il metodo incrementale: un più stretto “coordinamento delle politiche economiche”. Tuttavia mancano tuttora, di fatto, le fondamentali leve di politica economica che non sono ascrivibili a quello che Marcello Degni e Paolo De Ioanna hanno giustamente definito «episteme di ordine squisitamente giuridico-contabile»<sup>22</sup>. Vengono a mancare, in pratica, gli strumenti essenziali necessari per la mutualizzazione dei debiti attraverso un effettivo bilancio federale<sup>23</sup>, la capacità di *deficit spending* (soprattutto in momenti congiunturali che necessitano di politiche anticicliche) e un rilancio di un piano industriale su scala continentale (New Deal<sup>24</sup>) di ispirazione neo-keynesiana. L'adozione di questi strumenti, oltre ad entrare in collisione con la pervicace resistenza degli Stati membri alla “cessione” di sovranità in tali ambiti, appare, d'altro canto, in tensione con lo stesso DNA dell'impianto comunitario, i cui pilastri economici si fondano sull'ordoliberalismo e il monetarismo<sup>25</sup>. Quest'ultimi non sono semplicemente espressioni dottrinali ma indicano, molto concretamente, le scelte di *governance* economica che vengono tradotte in “riforme strutturali” e che presuppongono come “naturale” e “neutrale” una presunta oggettività della stessa “realtà economica”, fondata sulla centralità del mercato concorrenziale, unitamente al controllo della stabilità dei prezzi (lato offerta). Elementi tutt'altro che “neutri” ed “oggettivi”, ma anch'essi rispondenti ad un preciso sistema assiologico e valoriale di riferimento. Principi “quasi costituzionalizzati” che risultano essere, quindi, sovraordinati agli obiettivi di “piena occupazione”, solidaristici e di giustizia sociale<sup>26</sup>, fortemente presenti, invece, nelle carte costituzionali come quella italiana. Questo tipo di scelta tecno-politica porta inevitabilmente ad un deconsolidamento della democrazia economica – nella misura in cui viene accentuato il lato esecutivo e giudiziario, come più sopra affermato, a scapito di quello partecipativo –, accompagnato da un indebolimento crescente dei sistemi di welfare. Lo stesso Guarino ricorda che

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 29.

<sup>23</sup> Si noti come tutto il tema del completamento dell'Unione monetaria – a cui seguirebbe l'Unione bancaria (ancora incompiuta), L'Unione dei capitali, e, infine l'Unione di bilancio, come si evince dal documento strategico dei “5 Presidenti” *Completare l'Unione economica e monetaria dell'Europa* – subordina ancora una volta il tema del bilancio al rispetto dei vincoli di convergenza e, in ogni caso, sempre assolutamente “non federale”, cioè non in un'ottica perequativa di distribuzione delle risorse e di riallocazione verso stati o regioni più deboli. La logica rimane sempre quella della competitività, a cui la solidarietà è subordinata.

<sup>24</sup> Su questo punto si veda, per esempio, l'iniziativa cittadini “New Deal 4 Europe. Per un piano europeo straordinario per lo sviluppo sostenibile e l'occupazione”.

<sup>25</sup> Cfr. A. Somma, *La dittatura dello spread. Germania, Europa e crisi del debito*, DeriveApprodi, Roma 2014.

<sup>26</sup> Cfr. V. Giacché, *Costituzione italiana contro Trattati europei. Il conflitto inevitabile*, Imprimatur, Reggio Emilia 2015.



il livello di attuazione dello Stato sociale, insieme con le potenzialità produttive del sistema paese e con le qualità della vita, costituiva il frutto superbo della politica dei decenni passati. Questo frutto oggi va rinsecchendosi sotto la pressione delle misure di convergenza<sup>27</sup>

Questa nuova “costituzione economica” che, va ricordato, si gioca su una geometria variabile<sup>28</sup> e su un sistema multilivello e che sembra agire come una sorta di “pilota automatico”, si basa sul fondamentale presupposto che non ai soli Stati membri è limitato (per non dire negato) il ricorso all'aumento della spesa pubblica, quindi alla leva del debito per investimento<sup>29</sup> e, quindi, alle politiche di stimolo alla domanda aggregata, ma nemmeno l'UE, in ultima istanza, è tenuta ad attuare simili politiche anticicliche. Non lo può fare *in primis* perché attualmente non le sono state attribuite le competenze in tali settori, ma nemmeno in futuro potrà farlo, *rebus sic stantibus*, poiché sia la funzione indipendente della BCE, vincolata statutariamente all'esclusiva stabilità dei prezzi, sia le linee guida riguardanti le fonti di finanziamento e di bilancio sono orientate verso un'Unione economica «che non dovrebbe essere neppure concepita come strumento di perequazione dei redditi tra gli Stati membri»<sup>30</sup> e quindi subordinata primariamente agli obiettivi di convergenza.

Ad ulteriore conferma delle contraddizioni in seno all'UEM e, questa volta, rilevate da un ambito prettamente istituzionale, sono le considerazioni di Vítor Constâncio (Vice Presidente della BCE). L'economista della BCE critica le letture *mainstream* della crisi dell'euro, volte a rimuovere il problema strutturale dell'euro e a imputare le responsabilità del malfunzionamento dell'euro-sistema esclusivamente alla mancata convergenza e al fatto che i Paesi membri non rispettano il Patto di Stabilità, in virtù del fatto che hanno accumulato ingenti debiti. Da questa analisi *mainstream* discende che occorre perciò primariamente risanare i bilanci statali, specialmente quelli dei Paesi PIGS. Tuttavia, come ampiamente dimostrato dalla letteratura in materia, non c'è una diretta correlazione tra il rispetto del patto di stabilità prima della crisi e i rendimenti finanziari richiesti oggi. Per esempio la Germania e la Francia non rispettarono i parametri nel 2002-03, Spagna e Irlanda li rispettarono almeno fino al 2007, ma non fu avviata una procedura per deficit eccessivo<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> G. Guarino, *Pubblico e privato nell'economia. La sovranità tra costituzione ed istituzioni comunitarie*, in «Quaderni costituzionali», XII, n. 1, 1992, pp. 21-64.

<sup>28</sup> Basti ricordare l'*opting out* esercitato dal Regno Unito, dalla Danimarca e dalla Svezia e la distinzione tra i Paesi della zona euro degli stati membri “senza deroga” e quelli che non aderiscono “stati membri con deroga” (art. 139 TFUE)

<sup>29</sup> Va ricordato che esiste una clausola di “flessibilità”, che prevede uno scorporo dalle spese per investimento dal debito, così come diversi casi di “sospensione” dell'obbligo di convergenza in momenti di congiuntura sfavorevole. Tuttavia quello che qui ci preme sottolineare è il carattere “orientativo” e “programmatico” dei criteri di convergenza.

<sup>30</sup> J.-C. Juncker, D. Tusk, J. Dijsselbloem, M. Draghi, M. Schulz, *Completare l'Unione economica e monetaria dell'Europa*, p. 17. Relazione reperibile sul sito ufficiale dell'Unione europea al seguente link: [http://ec.europa.eu/priorities/economic-monetary-union/docs/5-presidents-report\\_it.pdf](http://ec.europa.eu/priorities/economic-monetary-union/docs/5-presidents-report_it.pdf).

<sup>31</sup> Cfr. A. Bagnai, *Lezioni dalla crisi. Perché il Parlamento dovrebbe sfiduciare la Commissione*, intervento al convegno “Morire per l'euro?”, organizzato dal gruppo EFD presso il Parlamento Europeo il 3

È lo stesso Constâncio a rilevare che nei primi anni dell'introduzione dell'euro non c'è stato un significativo aumento del debito pubblico negli Stati che ora sono sotto stress come Spagna e Grecia<sup>32</sup>. Occorre, pertanto dotarsi innanzitutto di una nuova narrativa della crisi che non identifichi nell'indebitamento pubblico il problema primario. La crisi non riguarda il *bilancio*, ma la *bilancia* commerciale e dei pagamenti, cioè di rapporto tra gli squilibri commerciali e creditizi che si sono venuti a creare tra le zone "core" e quelle periferiche. Il problema quindi risiede in queste asimmetrie e in questi squilibri che non possono essere risolti semplicemente appellandosi ad un maggior sforzo competitivo da parte dei Paesi membri in difficoltà.

Questi problemi strutturali dell'UEM non sono disgiunti, del resto, da un problema di democraticità dello stesso sistema e di un effettivo esercizio di sovranità popolare. Sebbene nel sistema UE siano ancora garantiti, nonostante crescenti difficoltà, le libertà di circolazione e a livello normativo anche i diritti sociali, si tratta pur sempre di "libertà negative", certo necessarie, ma non sufficienti. Al netto degli aspetti formali, ormai residuali, della democrazia liberal-rappresentativa, è sempre più difficile per i cittadini prendere parte realmente al processo decisionale, attraverso una partecipazione di carattere politico che non sia puramente teatrale-mediatica. Su questo punto concordiamo con le tesi di Colin Crouch sulla post-democrazia come esaurimento della parabola di sviluppo incentrato sulla creazione dei sistemi welfaristici. Questo viene rappresentato come il "divorzio" tra capitalismo e democrazia, il venir meno del patto tra capitale e lavoro<sup>33</sup>. La realizzazione di quello che Friedrich von Hayek aveva, già negli anni Trenta, auspicato: che le scelte democratiche non dovessero interferire con le leggi del mercato. Come afferma correttamente Luciano Barra Caracciolo:

La sovranità in questo processo "inavvertito", si "frantuma", cioè viene eliminata, appunto negli automatismi regolatori di un'autorità sovranazionale, senza riaccentrarsi. La sovranità e la democrazia, che ne è il complemento nel costituzionalismo moderno, semplicemente scompaiono<sup>34</sup>.

---

dicembre 2013. Reperibile al seguente link: <http://goofynomics.blogspot.it/2013/12/lezioni-dalla-crisi-perche-il.html>.

<sup>32</sup> «Per esempio, tra il 1999 e il 2007, il debito pubblico spagnolo è passato dal 62,4% del PIL al 36,3% del PIL. In Irlanda, nello stesso periodo, è diminuito dal 47% al 25% del PIL. Per quanto a livelli relativamente alti, il debito pubblico è diminuito anche in Italia (dal 113% al 103,3% del PIL) ed è aumentato solo di poco in Grecia.», Vítor Constâncio, *The European Crisis and the Role of the Financial System*, Intervento alla Banca di Grecia, Atene, 23 maggio 2013. Reperibile in italiano al seguente link: <http://vodicallestero.it/2015/01/19/la-bce-scopre-che-il-problema-e-la-finanza-privata-non-quella-pubblica/>.

<sup>33</sup> Cfr. C. Crouch, *Postdemocrazia*, tr. it. di C. Paternò, Laterza, Roma-Bari 2009.

<sup>34</sup> L. Barra Caracciolo, *La Costituzione nella palude*, Imprimatur, Reggio Emilia 2015, p. 157.

Le “forze retro sceniche”<sup>35</sup> che agiscono dietro l’impalcatura formale della democrazia sembrano sfuggire al controllo del popolo, ormai sempre più lontano dal luogo delle decisioni. Anche un’attenta lettura interna e critica del diritto europeo sembra aver colto questo incontrovertibile dato. Ma alla fine varrà pur sempre l’adagio brechtiano: «Non sarebbe in tal caso/Più semplice se il governo/Sciogliesse il popolo/E ne eleggesse un altro»<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> L’espressione si trova in G. Zagrebelsky, L. Canfora, *La maschera democratica dell’oligarchia*, Laterza, Roma-Bari 2015.

<sup>36</sup> B. Brecht, *La soluzione* (Die Lösung) (1964), in Id., *Poesie politiche*, a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino 2014, p. 191.

## Dalla “tecnologia generale” alla filosofia sociale. L’epistemologia analogica di Canguilhem e Simondon

Emanuele Clarizio

### 1. “Tecnologia generale” e filosofia della vita

Nel 1966 Georges Canguilhem pubblica un articolo dedicato a *Le tout et la partie dans la pensée biologique*<sup>1</sup>, che si apre con una breve premessa in cui l’autore afferma di voler affrontare la questione indicata dal titolo «dal punto di vista dell’epistemologia e della storia, col rammarico di non avere niente di meglio da dire, sul terreno della metafisica, rispetto a ciò che altri hanno già detto così bene»<sup>2</sup>. Sembra evidente che tale affermazione di modestia sia troppo sfrontata per essere presa alla lettera e vada intesa piuttosto come un annuncio di socratica ironia. C’è dunque da aspettarsi che l’esito denegato – ossia un posizionamento metafisico – sarà puntualmente raggiunto da un percorso che solca i sentieri dell’epistemologia e della storia. È come se l’autore volesse, nello stesso tempo, denunciare una doppia impossibilità: quella di svolgere un’epistemologia a partire da principi metafisici e quella, opposta e reciproca, di elaborare un’analisi epistemologica totalmente scevra da presupposti metafisici. Cercheremo allora, in questa prima parte, di rintracciare le posizioni filosofiche cui Canguilhem si riferisce e di formalizzare quelle che si possono evincere da quanto egli scrive, focalizzando l’attenzione attorno al concetto di tecnologia generale.

A dispetto di ciò che il titolo lascerebbe immaginare, le preoccupazioni dell’articolo non vertono solamente sul tema, classico per l’epistemologia biologica, dello statuto dell’individualità del vivente, ma mirano a mettere in luce, attraverso l’analisi di questo problema, il peculiare ricorso a modelli analogici da parte delle scienze della vita. Dopo la premessa, l’articolo prende avvio criticando un pregiudizio diffuso, secondo cui la differenza fra le strutture organiche (auto-generatrici) e quelle tecniche (costruite) sia un fatto immediato e auto-evidente. Canguilhem riassume all’incirca nel modo seguente il ragionamento che intende

<sup>1</sup> Apparso per la prima volta sulla rivista «Les Etudes philosophiques», XXI, n. 1, 1966.

<sup>2</sup> G. Canguilhem, *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, in Id., *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 1989, p. 319. D’ora in poi le citazioni si riferiranno a questa edizione. Tutte le citazioni tratte da edizioni di testi in lingua straniera sono di chi scrive.

confutare: se l'uomo è innanzi tutto *Homo faber*, egli sarà certamente in grado di distinguere un essere che deve la propria forma a una fabbricazione, a una costruzione, da uno che la possiede invece in maniera spontanea, come è il caso degli esseri viventi. Eppure, sostiene Canguilhem, una semplice indagine etnografica, come quella che si trova nel libro III dei *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* di Leibniz, mostra che questa distinzione è tutt'altro che innata, dal momento che, per esempio, i selvaggi d'America attribuivano la vita agli orologi o alle marionette<sup>3</sup>. È dunque l'*Homo sapiens*, in quanto distinto e logicamente secondo rispetto all'*Homo faber*, che ha deciso in qualche modo la classificazione degli esseri in naturali e artificiali. Con quella che ha l'aspetto di una mera constatazione storica, Canguilhem sta così affermando nientemeno che la stessa culturalità del nostro concetto di natura, il cui contenuto si è andato formando a partire dalla filosofia aristotelica. Per Aristotele il vivente è un essere finalizzato e organizzato tramite la subordinazione delle parti al tutto; si vede bene però che questa definizione, che chiama in causa il finalismo universale<sup>4</sup>, si applica tanto ai viventi quanto agli artefatti. D'altro canto, una delle più grandi differenze che Aristotele riscontra fra gli uni e gli altri consiste, paradossalmente, in una più serrata specializzazione tecnica degli esseri viventi, in cui il rapporto di dipendenza delle parti rispetto al tutto è talmente determinato da non consentire alcuna variazione. Contrariamente a ciò che pensa la biologia moderna, ossia che l'organismo sia un sistema di regolazioni caratterizzato da una certa polivalenza organica e da una relativa permutabilità delle parti, Canguilhem sottolinea come Aristotele concepisca la finalità organica alla stregua di una finalità tecnica specializzata, poiché intende l'organismo «come una convergenza di organismi rigorosamente specializzati, cioè differenziati»<sup>5</sup>. Si capisce allora perché, per illuminare questa concezione aristotelica, venga evocato Leibniz. Anche per Leibniz, infatti, l'organismo si differenzia dalla macchina per un surplus macchinico: «una macchina naturale resta una macchina anche nelle sue minime parti»<sup>6</sup>, è cioè una macchina all'infinito. Per Canguilhem, insomma, Aristotele ha inaugurato una tendenza di lungo corso nell'epistemologia del vivente – l'uso massiccio di modelli

<sup>3</sup> Cfr. *ivi*, p. 320. Canguilhem si riferisce al § 22 del capitolo 10 del libro III dei *Nouveaux Essais* leibniziani.

<sup>4</sup> Non c'è spazio per approfondire la questione in questa sede. Per una disamina approfondita dell'analogia *techne-physis* in Aristotele alla luce del finalismo universale, si rimanda al testo di L. Cardullo, *L'analogia techne-physis e il finalismo universale in Aristotele, Fisica II*, in «Annali della facoltà di Scienze della formazione Università degli studi di Catania», II, 2003, pp. 37-83. Già nel 1961 per altro, nel libro su *Il concetto di fare in Aristotele* (Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Torino), G. Vattimo aveva analizzato il rapporto analogico fra la produzione naturale e quella artificiale secondo Aristotele.

<sup>5</sup> G. Canguilhem, *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, cit., p. 322.

<sup>6</sup> G. W. Leibniz, *Nuovo sistema della natura e della comunicazione tra le sostanze, nonché dell'unione che si ha tra anima e corpo* (1695) in Id., *Scritti filosofici. Volume primo. Scritti giovanili; Elaborazioni private; Il nuovo sistema*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, Utet, Torino 2000, pp. 447-456: 452. Cfr. al proposito M. Fichant, *Leibniz et les machines de la nature*, in «Studia Leibnitiana», XXXV, 2003, pp. 1-28 e F. Duchesneau, *Leibniz, le vivant et l'organisme*, Vrin, Paris 2010.

tecnologici –, elevando alla dignità di una «concezione generale della vita una sorta di struttura della percezione umana degli organismi animali»<sup>7</sup>.

A questo punto Canguilhem enuncia, quasi incidentalmente, due tesi dalla portata filosofica decisiva: innanzi tutto, scrive, a tale struttura della percezione si potrebbe riconoscere «lo statuto di un *a priori* culturale»; in secondo luogo, «la concezione meccanicista della vita dovrebbe essere designata più adeguatamente come tecnologica, ma bisogna precisare che *tecnologico* è il genere logico di cui *meccanicista* è una specie e *organologico* è l'altra»<sup>8</sup>. Le due tesi sono correlate: se è vero che l'esperienza tecnica comunica le proprie norme operatorie alla percezione delle forme organiche, tanto da costituire un *a priori* culturale, ciò significa che l'origine del meccanicismo non è da ricercare nello sviluppo delle macchine e della fisica meccanica avvenuto in epoca moderna, ma ha radici ben più profonde, che cronologicamente si estendono fino all'antichità e da un punto di vista gnoseologico si ancorano a un'esperienza tecnica addirittura pre-scientifica. Nello stesso tempo, però, Canguilhem è abbastanza accorto da non adagiarsi su una visione ingenua della conoscenza scientifica, che la considererebbe come un prolungamento dell'esperienza comune: il fatto che le strutture della percezione si siano solidificate in una certa forma non implica che la scienza debba necessariamente poggiare sulle stesse basi. Fedele a un'idea discontinuista del sapere scientifico, secondo cui fra l'esperienza e la scienza vi sarebbe una *rottura epistemologica*, l'intento di Canguilhem è quello di fondare la discontinuità della biologia rispetto all'esperienza percettiva su una tesi metafisica, enunciata ancora una volta in maniera implicita. Si tratta della distinzione fra *Homo faber* e *Homo sapiens* tracciata all'inizio dell'articolo ed evidentemente ispirata dalla filosofia di Bergson. Ne *L'evoluzione creatrice*, infatti, questi scriveva che

se, per definire la nostra specie, ci atteniamo rigorosamente a ciò che la storia e la preistoria ci presentano come la caratteristica costante dell'uomo e dell'intelligenza, forse non diremmo *Homo Sapiens*, ma *Homo Faber*. In definitiva, *l'intelligenza, considerata per quello che sembra essere il suo momento originario, è la facoltà di fabbricare oggetti artificiali*<sup>9</sup>.

Egli aveva così teorizzato la genesi dell'intelligenza e della scienza a partire dalle esigenze dell'azione, affermando però contemporaneamente che questa modalità di conoscenza non è l'unica possibile e, soprattutto, è inadeguata per cogliere la specificità della vita – specificità che risiede nell'irriducibilità della sua causalità a quella meccanica e a quella finale. Bergson sancisce l'incapacità del «nostro pensiero, nella sua forma puramente logica [...] di rappresentarsi la vera natura della vita, il significato profondo del movimento evolutivo»<sup>10</sup>. Richiamando la

<sup>7</sup> G. Canguilhem, *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, cit., p. 323.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> H. Bergson, *L'evoluzione creatrice* (1907), a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2002, p. 117.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 1-2.

distinzione bergsoniana fra *Homo faber* e *Homo sapiens*, Canguilhem intende perciò riproporre la tesi vitalista dell'insufficienza del pensiero meccanico per la comprensione dei fenomeni vitali (contemporaneamente, egli vuole riabilitare il valore epistemologico della filosofia di Bergson, considerata spesso come speculativa e metafisica). Ma mentre Bergson stabilisce una continuità vitale fra l'esperienza tecnica, l'intelligenza e la scienza, tanto che *sostituisce* la definizione di *Homo faber* a quella di *Homo sapiens*, Canguilhem al contrario intende queste due figure come due stadi epistemologici in discontinuità e fonda poi su tale discontinuità la rottura fra l'esperienza e la scienza. Nonostante questa differenza rispetto al rapporto fra ontologia ed epistemologia, Canguilhem segue Bergson nell'interpretazione della tecnica come un fenomeno della vita. È in questo senso che bisogna leggere la frase, altrimenti alquanto oscura, secondo cui la tecnologia generale può avere una declinazione meccanicista e una organologica. L'idea dell'organologia era stata già accennata da Canguilhem, sempre in riferimento a Bergson, in una conferenza di una ventina d'anni prima dal titolo *Machine et organisme*:

Bergson è [...] uno dei rari filosofi francesi, se non l'unico, che abbia considerato l'invenzione meccanica come una funzione biologica, un aspetto dell'organizzazione della materia da parte della vita. *L'Evoluzione creatrice* è, in qualche modo, un trattato di organologia generale<sup>11</sup>.

Anche in questo caso, invano si cercherebbe nei testi di Canguilhem una disamina esaustiva della differenza fra un approccio meccanicista e uno organologico, tuttavia i termini essenziali del problema sono ben definiti:

Si è cercato quasi sempre di spiegare la struttura e il funzionamento dell'organismo a partire dalla struttura e dal funzionamento della macchina già costruita; raramente però si è cercato di comprendere la costruzione stessa della macchina a partire dalla struttura e dal funzionamento dell'organismo<sup>12</sup>.

Se il meccanicismo ha lungamente studiato il vivente in analogia con la macchina, all'organologia generale spetterebbe di studiare la tecnica come uno strumento, un organo appunto, della vita. Se Aristotele ha spianato la strada al meccanicismo, traducendo in termini epistemologici l'anteriorità cronologica dell'esperienza tecnica sulla conoscenza della vita, Bergson intende al contrario far valere l'anteriorità ontologica della vita sulla produzione tecnica. Prolungando lo sforzo di quest'ultimo, Canguilhem nomina allora "organologia generale" un punto di vista sul vivente e sulla tecnica che sarebbe simmetrico a quello meccanicista: entrambi presuppongono una continuità ontologica fra il tecnico e il vivente, ma mentre il meccanicismo pone tale continuità sulla base dell'immanenza delle leggi meccaniche a tutta la natura, l'organologia si basa invece sull'immanenza dello

<sup>11</sup> G. Canguilhem, *Machine et organisme*, in Id., *La connaissance de la vie*, Vrin, Paris 1965, p. 125.

<sup>12</sup> Ivi, p. 101.

slancio della vita a ogni forma di creazione (organica o inorganica). Si tratta ormai di provare a spiegare la tecnicità dell'uomo a partire dalla vita, e non più di spiegare la vita a partire da schemi meccanico-tecnici. Ciononostante, Canguilhem ha ben chiaro che le due visioni, quella meccanicista e quella organologica, sono contrarie ma non contraddittorie, al punto da intenderle come due specie di uno stesso genere logico, quello tecnologico. Si tratta di uno di quei casi in cui, prendendo in prestito un pensiero nitidamente espresso da Enzo Melandri, si parla di «omogeneizzazione dei due opposti: ciò vuol dire che la contraddittorietà deve reinterpretarsi come contrarietà e quindi stemperarsi in sub-contrarietà; ed è quanto dire che occorre un principio di analogia»<sup>13</sup>. Se dunque, a un primo livello, Canguilhem sviluppa un'argomentazione che ricalca in larga parte la teoria di Bergson, a un secondo livello se ne distanzia criticamente, subordinando il punto di vista organologico – e dunque vitalista – a quello tecnologico. In tal senso non c'è una presa di posizione, come potrebbe sembrare a prima vista, in favore di un'ontologia vitalista contro una meccanicista, poiché entrambe queste opzioni trovano la propria condizione di possibilità in una prospettiva epistemologica che le istituisce e che è quella, appunto, di una *tecnologia generale*: che si consideri il vivente come una macchina, o la macchina come un organo della vita, si è pur sempre all'interno di un orizzonte tecnologico che ha già fondato la possibilità di un paragone. L'ontologia non precede dunque l'epistemologia ma ne è preceduta. L'epistemologia a sua volta si fonda su un puro principio di analogia, secondo cui la conoscenza non è un rapporto diretto fra un soggetto conoscente e un oggetto conosciuto, ma una relazione a tre termini, che contempla un termine medio in funzione del quale istituire il paragone<sup>14</sup>. In questo corpo a corpo con Bergson, ciò che è in gioco per Canguilhem non è solamente una specifica tesi sull'epistemologia del vivente o della tecnica, bensì una presa di posizione, per così dire meta-epistemologica, sulla conoscenza scientifica in quanto tale: sostituire il procedimento conoscitivo metaforico propugnato da Bergson con un metodo analogico, significa guadagnare un prospettivismo che permette di evitare ogni riferimento a una struttura intrinseca del reale. Il concetto di tecnologia generale appare così come il paradigma di ogni paradigma epistemologico, in quanto esibisce esemplarmente la *funzione euristica* di cui la *finzione analogica* può farsi carico.

## 2. «Tecnologia generale» e filosofia della tecnica

Per certi versi, Gilbert Simondon può essere considerato un allievo di Canguilhem; quest'ultimo ha diretto la sua tesi complementare di dottorato, pubblicata nel 1958 con il titolo *Du mode d'existence des objets techniques*, in cui il tema della tecnologia generale compare a più riprese, sebbene inquadrato in un orizzonte di filosofia della

<sup>13</sup> E. Melandri, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 158.

<sup>14</sup> Infatti l'articolo di Canguilhem su *Le tout et la partie dans la pensée biologique* prosegue mostrando che il paradigma della "tecnologia generale" nella conoscenza biologica non è l'unico, poiché è stato, almeno in parte, sostituito da quello economico e politico, che tende a rappresentare l'organismo come una società.



tecnica. L'idea ispiratrice di questo testo è già espressa dal titolo e consiste nel riconoscere un modo di esistenza precipuo agli oggetti tecnici per poi indagarli da tale angolatura cognitiva. Con tutta evidenza, si tratta di un superamento dell'idea organologica di Bergson e Canguilhem, poiché la tecnica non viene inserita nel solco della normatività vitale, ma assume uno specifico spessore epistemologico. La conoscenza della vita serve semmai da modello analogico per la conoscenza della tecnica, per affermare che, così come gli esseri organizzati naturali meritano uno sguardo commisurato al loro peculiare modo di esistenza, similmente, gli oggetti tecnici vanno colti nel loro processo di individuazione. Come per Canguilhem, anche per Simondon la conoscenza della vita e quella della tecnica sono intimamente legate, in virtù del fatto che in entrambi i casi si ha a che fare con degli esseri organizzati: «la macchina, opera di organizzazione, d'informazione, è, come la vita, ciò che si oppone al disordine»<sup>15</sup>. Sembrerebbe perciò che, in questo caso, l'analogia epistemologica sia conseguente a una constatazione di tipo ontologico circa il carattere organizzato che accomuna gli individui naturali e quelli artificiali. Tuttavia, in un pensiero centrato sul primato della relazione come quello di Simondon, non è facile individuare una realtà precedente al suo isolamento epistemologico, per quanto la volontà di indagare gli *oggetti* tecnici mostri una forte esigenza di abbandonare una visione strumentale e antropocentrica della tecnica e risponda alle istanze di un realismo ontologico. Contro l'opinione della filosofia biologica della tecnica, secondo cui l'oggetto tecnico sarebbe una proiezione organica, un'esteriorizzazione di funzioni vitali o un supplemento delle potenzialità corporee, per Simondon un oggetto tecnico è tanto più "concreto" quanto più esso guadagna autonomia rispetto all'uomo, ossia perde in artificialità. L'artificialità è infatti definita come «il fatto che l'uomo debba intervenire per mantenere [un] oggetto nell'esistenza, proteggendolo contro il mondo naturale»<sup>16</sup>. Il contrario di "artificiale" dunque, non è più "naturale" ma "concreto", nella misura in cui l'oggetto tecnico concreto tende verso la coerenza interna e il *couplage* con il proprio ambiente associato, di modo che l'intervento dell'uomo risulta, al limite, superfluo per la sua esistenza. Parallelamente, anche gli esseri naturali possono essere contemporaneamente artificiali (si pensi agli OGM come al più ovvio degli esempi). Il passaggio dall'astratto al concreto corrisponde per l'oggetto tecnico a un passaggio dall'eteronomia alla (relativa) autonomia ed è proprio in virtù della sua autonomia che esso merita uno statuto epistemologico a sé stante, analogo ma non identico a quello degli organismi:

Le conseguenze di questa concretizzazione [...] sono anche intellettuali: poiché il modo di esistenza dell'oggetto tecnico concretizzato è analogo a quello degli oggetti naturali prodotti spontaneamente, lo si può legittimamente considerare come gli oggetti naturali, cioè sottoporlo a uno studio induttivo<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup> G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 2012, p. 18.

<sup>16</sup> Ivi, p. 57.

<sup>17</sup> Ivi, p. 58.

Anche Simondon, come Canguilhem, stabilisce una netta discontinuità fra la tecnica e la scienza, ma, differentemente da questi, non riconduce tale discontinuità a un'eccedenza della vita (da cui la tecnica discenderebbe), fondandola invece su una normatività specifica del tecnico. Se l'oggetto tecnico concreto si evolve seguendo le tendenze iscritte nelle proprie strutture e in accordo con l'ambiente in cui è inserito, ciò significa che esso non è concepibile come il risultato senza scarti di una progettazione a tavolino. Non si può dedurre un oggetto tecnico da un certo numero di principi scientifici, così come non si può conoscere un essere vivente solamente tramite uno *screening* genetico degli organismi genitori. La tecnica, come la vita, può essere conosciuta solo a posteriori, senza che ciò voglia dire abdicare a una ricerca rigorosa sul suo modo di esistenza, che è proprio ciò che Simondon si propone di fare in *Du mode*: tentare di risalire, a partire dal funzionamento degli oggetti concreti, verso la correlazione dei principi delle varie scienze che concorrono al loro funzionamento. Tale studio è ciò che egli chiama una *tecnologia generale*:

Lo studio degli schemi di funzionamento degli oggetti tecnici concreti presenta un valore scientifico, dal momento che questi oggetti non sono dedotti da un unico principio; essi sono la testimonianza di un certo modo di funzionamento e di compatibilità che esiste di fatto ed è stato costruito prima ancora di essere previsto: questa compatibilità non era contenuta in ciascuno dei principi scientifici separati che sono serviti a costruire l'oggetto; essa è stata scoperta empiricamente; dalla constatazione di questa compatibilità si può risalire verso le scienze separate per porre il problema della correlazione dei loro principi e fondare una scienza delle correlazioni e delle trasformazioni che sarebbe una tecnologia generale o una meccanologia<sup>18</sup>.

Scienza delle correlazioni e delle trasformazioni, si direbbe che la tecnologia generale non abbia a che fare con la conoscenza della vita, poiché riguarda i processi di concretizzazione degli oggetti tecnici. A ben guardare invece, ciò che qui si designa come tecnologia generale non è altro che una radicalizzazione del metodo epistemologico proposto da Canguilhem. Quello che abbiamo chiamato il realismo di Simondon poggia su un intento analitico e non dogmatico o metafisico, non c'è quindi alcuna ragione per decretare a priori un'alterità fra il tecnico e il vitale tale da renderli incommensurabili. Abbiamo già visto come Simondon ripensi la coppia di concetti naturale/artificiale, revocando in dubbio la sua pertinenza epistemologica; la stessa cosa avviene con la coppia vitale/tecnico: il realismo di cui è questione qui non è interessato tanto a essenzializzare i modi di esistenza per stabilire nel cuore stesso della realtà dei criteri normativi, quanto a osservare l'effettivo prodursi delle strutture e delle forme, senza peraltro accordare loro un eccessivo peso epistemologico. È cioè un realismo delle operazioni piuttosto che un realismo delle sostanze. La tecnologia è così davvero *generale*, nel senso che essa non si occupa di analogie fra le macro-strutture organiche e tecniche, alla maniera di Aristotele, ma di analogie funzionali fra i processi che articolano e organizzano quelle strutture; essa

---

<sup>18</sup> *Ibidem*.

si rivolge cioè meno agli esseri organizzati che alla loro organizzazione, intesa come individuazione *in progress*. Al punto che la differenza fra gli organismi e gli oggetti tecnici non si situa, in quest'ottica, nella più alta specializzazione degli organi rispetto agli strumenti tecnici (come in Aristotele), né in una maggiore spontaneità e imprevedibilità della vita, di cui le macchine sarebbero deficitarie (come in Bergson e Canguilhem), ma nel fatto che gli esseri naturali sono già sempre concreti – ossia autonomi – mentre gli oggetti tecnici *tendono* solamente alla concretizzazione, senza mai raggiungerla e restano cioè sempre eteronomi e artificiali. Questa distinzione non si basa sull'essenzializzazione del vitale e del tecnico, ma è meramente operativa e capace quindi di mantenere il proprio potenziale critico senza cedere al feticismo di una presunta sacralità della vita. Non si tratta di negare la differenza fra il naturale e l'artificiale, ma di spostare il centro del discorso verso l'osservazione delle differenze funzionali, aggirando la questione circa l'essenza del vitale. Questa prospettiva permette a Simondon di scoprire la costituzione relazionale degli oggetti tecnici, nei quali avviene l'incontro della realtà umana con la realtà naturale:

L'oggetto tecnico, pensato e costruito dall'uomo, non si limita solamente a creare una mediazione fra l'uomo e la natura; esso è un misto stabile di umano e naturale, contiene dell'umano e del naturale; esso dà al suo contenuto umano una struttura simile a quella degli oggetti naturali e permette l'inserimento di questa realtà umana nel mondo delle cause e degli effetti naturali<sup>19</sup>.

L'uomo e la natura sono due ordini di realtà differenti, perché la creatività che presiede all'uno e all'altra risponde a leggi diverse e la tecnica è quel terzo ordine di realtà che, in virtù del suo carattere misto, rende possibile la comunicazione fra loro. La relazione dell'uomo con la natura è quindi già sempre tecnologicamente mediata. Ecco perché la riflessione simondoniana sulla tecnica non è rubricabile come una tecnologia, intesa in senso stretto come lo studio delle leggi di funzionamento delle macchine, ma ha una portata molto più vasta in quanto chiama in causa il rapporto fra diversi ordini di realtà, in particolare l'umano, il tecnico e il naturale. La filosofia di Simondon può essere interamente letta come il tentativo di risoluzione di un conflitto, quello dell'uomo, la cui azione deve districarsi fra una pluralità di regimi normativi concorrenti. Il significato della tecnologia generale andrà allora cercato anche altrove che nel volume sulla tecnica, poiché essa chiama in causa qualcosa in più del solo modo di esistenza degli oggetti tecnici.

In un senso più ampio, Simondon è stato infatti descritto come un filosofo della mentalità tecnica<sup>20</sup>, che egli stesso ha definito come

un modo di conoscenza *sui generis*, che impiega essenzialmente il transfert analogico e il paradigma e si fonda sulla scoperta dei modi di funzionamento comuni, dei regimi

<sup>19</sup> Ivi, p. 332.

<sup>20</sup> G. Carrozzini, *Gilbert Simondon filosofo della mentalité technique*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

operatori comuni, fra ordini di realtà per altro diversi, scelti fra il vivente o l'inerte, così come fra l'umano o il non-umano<sup>21</sup>.

Il problema dunque della mentalità tecnica e della tecnologia generale è, ancora una volta, quello di mettere in piedi un'epistemologia analogica, in grado di articolare diversi livelli di realtà. Simondon, infatti, si rifiuta categoricamente di essenzializzare le differenze ontologiche e di diluire così il pluralismo normativo in relativismo («Un'ontologia, nel caso dell'uomo, equivarrebbe a un'antropologia, ma io non penso che un'antropologia sia possibile, anche se naturalmente si tratta di un postulato»<sup>22</sup>) e cerca perciò di formalizzare una scienza generalissima, che non sia però né una filosofia prima né tantomeno una scienza pura. È per questo forse che, nel libro su *L'individuazione*, in luogo di tecnologia generale si parla preferibilmente di "allagmatica", come a voler separare ulteriormente il metodo da ogni contenuto specifico; ma definendo l'allagmatica come "scienza generale delle operazioni" Simondon sta proprio specificando l'idea della tecnologia generale espressa in *Du mode*. Come spiega perfettamente Xavier Guchet, l'allagmatica «non è propriamente un'ontologia, se si intende con ciò una dottrina delle strutture nell'essere. Essa è piuttosto una prasseologia, secondo il termine che Simondon riprende da Espinas»<sup>23</sup>. Tecnologia generale, allagmatica, prasseologia, sono tutti nomi per una teoria analogica delle operazioni dell'essere, grazie alla quale l'uomo possa tenere insieme le fila di una pluralità di sistemi normativi.

La tecnologia generale non nasce quindi da uno sguardo ingegneristico sulle macchine, ma dall'esigenza etico-politica di un'ecologia fra l'uomo, la natura e la tecnica che non ricorra a un (impossibile) principio di totalizzazione normativo. L'ecologia è possibile invece proprio a partire dal valore trasduttivo delle norme, ossia, come nota ancora Guchet<sup>24</sup>, cogliendo ciò che nelle norme non è normativo, ma operatorio e quindi comunicabile, traducibile, ri-territorializzabile. Di nuovo, questo è il compito di un'epistemologia analogica, ovvero di una modalità di conoscenza a tre termini, dove il termine medio è, come l'oggetto tecnico (da cui il suo ruolo paradigmatico), un misto, capace di interfacciarsi con due realtà altrimenti eterogenee:

Il pensiero analogico stabilisce una relazione fra due termini poiché il pensiero consiste in una mediazione fra due termini con i quali essa possiede, separatamente, un rapporto immediato. Questa

<sup>21</sup> G. Simondon, *La mentalité technique*, in Id., *Sur la technique*, PUF, Paris 2014, p. 298.

<sup>22</sup> Questa affermazione fu fatta da G. Simondon nel corso della discussione in seguito a una sua conferenza del 27 febbraio 1960, *Forma, informazioni, potenziali*. Il testo della conferenza è riprodotto nelle appendici a G. Simondon, *L'individuazione alla luce delle nozioni di forma e d'informazione*, a cura di G. Carrozzini, Mimesis, Milano-Udine 2011, pp. 731-759, mentre la discussione è riportata nell'apparato critico annesso, a cura di G. Carrozzini, *Simondoniana*, p. 202.

<sup>23</sup> X. Guchet, *Pour un humanisme technologique. Culture, technique et société dans la philosophie de Gilbert Simondon*, PUF, Paris 2010, p. 92. La lettura di Simondon che si avanza in questo articolo deve molto ai lavori di X. Guchet.

<sup>24</sup> Cfr. *ivi*, p. 245.

mediazione è costituita da due isolate mediazioni: il pensiero diviene il μετᾶξύ [medium] operativo degli esseri privi di un qualche rapporto ontologico, giacché non appartengono allo stesso sistema naturale di esistenza<sup>25</sup>.

### 3. Conclusione: “tecnologia generale” e filosofia sociale

Il concetto di tecnologia generale, sebbene usato con parsimonia da Canguilhem e Simondon, ricopre tuttavia un ruolo strategico. Per entrambi, esso è il perno di un’epistemologia che vuole essere, nello stesso tempo, non dogmatica e non formale, nella misura in cui implica il ricorso sistematico a un modo di pensiero analogico, a una *mentalità tecnica*. L’immediata conseguenza di questa postura metodologica è l’abbandono di ogni principio di totalizzazione, di ogni postulato, al di fuori della fedeltà al metodo stesso (in questo senso Simondon afferma che l’impossibilità di un’antropologia è un postulato). Perciò, utilizzato una volta per chiarire la conoscenza della vita e i suoi rapporti con gli altri campi del sapere, l’altra per generalizzare le acquisizioni di una filosofia della tecnica, sembra che, in ogni caso, il concetto di tecnologia generale dica qualcosa non tanto sulla vita o sulla tecnica, quanto su quella realtà umana che, per l’appunto, si trova nel *mi-lieu* tra le due e si costituisce nella loro relazione. È come se, preso atto dell’impossibilità e dell’inutilità di un’antropologia, Canguilhem e Simondon intendano, per strade diverse (la biologia e la tecnologia), fissare le coordinate epistemologiche che indicano il luogo di emergenza dell’uomo. Queste coordinate – la vita e la tecnica – non sono però delle essenze, ma qualcosa come delle forme storiche dell’esperienza: degli *a priori culturali* nel significato usato da Canguilhem, o ancora degli *a priori storici* nel senso precisato da Foucault. Esse non descrivono che cosa sia l’uomo, ma solamente quali siano le modalità operatorie tramite cui egli costruisce la propria cultura, le proprie istituzioni, la propria storia e, con esse, se stesso. Si tratta, per Canguilhem come per Simondon, di ripensare l’uomo all’interno della società, di ripensare l’uomo tramite il suo vivere sociale e la società nel suo rapporto con la vita e la tecnica dell’uomo. Difatti, sia l’articolo su *Le tout et la partie dans la pensée biologique* sia il libro *Du mode d’existence des objets techniques* terminano con delle considerazioni di filosofia sociale. Il primo si chiude con un paragone fra l’organizzazione sociale e quella vitale:

L’organismo non è una società, benché presenti, come una società, una struttura di organizzazione. L’organizzazione, nel senso più generale, è la soluzione di un problema tramite la conversione di una concorrenza in compatibilità. Ora, per l’organismo l’organizzazione è un fatto; per la società, è il suo compito [*affaire*]<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> G. Simondon, *Allagmatica*, in Id., *L’individuazione*, cit., p. 774. Il paragrafo in questione si intitola, eloquentemente, *Teoria dell’atto analogico*.

<sup>26</sup> G. Canguilhem, *Le tout et la partie dans la pensée biologique*, cit., pp. 332-333.

Il secondo si conclude invece con una riflessione che, partendo da una ridefinizione del lavoro in termini non marxiani, approda a una tesi sulla dimensione normativa del transindividuale. Dapprima Simondon afferma che «è il lavoro che deve essere conosciuto come una fase della tecnicità, non la tecnicità come una fase del lavoro»<sup>27</sup>, per poi affermare che la tecnica è «il modello della relazione collettiva»<sup>28</sup>, poiché essa permette di pensare la categoria del «funzionamento operatorio»<sup>29</sup>, la quale a sua volta «presuppone, come condizione di possibilità, un atto di invenzione»<sup>30</sup>. Partendo proprio da una polemica anti-marxiana sul tema del lavoro, sembra che Simondon intenda sollevare la questione della complessità e dell'imprevedibilità del sociale, che un metodo dialettico non riesce a pensare. Egli conclude così il proprio libro con l'auspicio della «introduzione dell'operazione tecnica nel pensiero filosofico come terreno di riflessione e anche come paradigma»<sup>31</sup>. Per Canguilhem come per Simondon, ciò che l'epistemologia analogica e il concetto di tecnologia generale (e i suoi derivati: allagmatica, funzionamento operatorio ecc.) aiutano a pensare, è la sfera del sociale in quanto essa si sottrae, come la vita e come la tecnica, tanto al meccanicismo quanto al finalismo. Perciò, insieme all'essenza umana, la cui possibilità è disfatta nel cuore stesso delle scienze naturali, cade anche il suo correlato nelle scienze umane: la Società intesa come processo di oggettivazione – per quanto conflittuale – della natura da parte dell'uomo, come dimensione emergente dalla dinamica soggetto-oggetto. Essa diventa, al contrario, il luogo naturale di un'antropopoiesi: l'uomo non si definisce in riferimento esclusivo alla vita o alla tecnica, ma si costituisce all'interno di un pluralismo normativo, che è la dimensione storica e transindividuale del sociale.

---

<sup>27</sup> G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, cit., p. 327.

<sup>28</sup> Ivi, p. 332.

<sup>29</sup> Ivi, p. 334.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Ivi, p. 347.

## Le estensioni dell'individuo. Seconda natura e mondo delle cose

Alessandro De Cesaris

### 1. Introduzione

L'importanza della relazione con le cose per la vita degli individui è un dato ampiamente riconosciuto in diverse discipline. Le cose ci vestono, ci trasportano, ci intrattengono, ci identificano e spesso costituiscono l'orizzonte primario del nostro agire nel mondo<sup>1</sup>. Lo sforzo di riconoscere questa relazione è tuttavia meno evidente nella storia della metafisica<sup>2</sup>, in cui si è piuttosto tentato di effettuare una rigida distinzione tassonomica tra il mondo delle persone e quello delle cose, come appare evidente dalla classica tripartizione della metafisica sulla base del trittico *Dio – Uomo – Mondo*<sup>3</sup>. All'interno di questa tripartizione, oltretutto, è effettivamente difficile individuare il posto delle cose in quanto oggetti non-naturali, ossia in quanto artefatti, oggetti tecnici, merci, proprietà personali. L'imbarazzo è generato dall'impossibilità di stabilire se le cose – così considerate – siano una parte del mondo o dell'uomo, o se non meritino piuttosto un ulteriore spazio metafisico loro esplicitamente dedicato.

In questo saggio sosterrò che esiste una relazione metafisica fondamentale tra quel particolare ente individuale che è l'uomo e il mondo delle cose<sup>4</sup>. A tale scopo analizzerò un concetto che ha avuto particolare successo nella storia della filosofia,

---

<sup>1</sup> Uso il termine “cosa” nel modo in cui esso è stato analizzato da Remo Bodei: al contrario dell'oggetto, che indica una contrapposizione rispetto al soggetto e richiede di essere sopraffatto da parte di quest'ultimo, la cosa ci riguarda, intrattiene con noi un rapporto in cui siamo sempre coinvolti. Cfr. R. Bodei, *La vita delle cose*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 11-20.

<sup>2</sup> In questo saggio il termine “metafisica” è usato senza alcuna enfasi, in continuità con quella tradizione che intende la metafisica semplicemente come la disciplina che si occupa di stabilire *come* sono gli essenti. Cfr. A. Varzi, *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 8-20.

<sup>3</sup> Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica*, in Id. *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. Ècole, Olms, Hildesheim 1983, §55-56; Cfr. anche K. Löwith, *Dio, uomo e mondo nella metafisica da Cartesio a Nietzsche* (1967), tr. it. di O. Franceschelli, Donzelli, Roma 2000, p. 5; R. Esposito, *Le persone e le cose*, Einaudi, Torino 2014.

<sup>4</sup> Il problema dell'ente individuale assume due aspetti distinti ma non separati: da un lato la costituzione dell'individuo in quanto membro di una specie, ciò che lo rende un esponente di quest'ultima; dall'altro la questione dell'individuazione, ossia di ciò che lo distingue dagli altri enti appartenenti a quella specie stessa.

quello di *seconda natura*, suggerendo che esso è particolarmente adeguato a descrivere relazione che le cose intrattengono con le persone, e aprendo la strada a una possibile soluzione dell'imbarazzo precedentemente menzionato.

## 2. *Metafisica e seconda natura: Aristotele, Hegel, McDowell*

Inizierò analizzando il concetto di seconda natura in tre pensatori (Aristotele, Hegel e McDowell) nei quali esso riveste un ruolo particolarmente rilevante. L'obiettivo è quello di metterne in luce due caratteristiche fondamentali: innanzitutto, il concetto di seconda natura ha un impiego ancipite, il cui scopo è allo stesso tempo stabilire la continuità dell'uomo rispetto all'animale e, al contrario, determinarne il *proprium*; secondariamente, la teoria della seconda natura assume in questi autori un significato specificamente *metafisico*.

Nelle opere aristoteliche il termine "seconda natura" non appare esplicitamente, sebbene diverse traduzioni moderne usino l'espressione. Esso tuttavia trova la sua origine nel concetto *abito* (*hexis, habitus*)<sup>5</sup>, ricorrente nelle opere di Aristotele e di fondamentale importanza per la nostra analisi.

Nel libro V della *Metafisica* la *hexis* viene descritta come una disposizione (*diathesis*) di un certo tipo: quest'ultima viene a sua volta descritta come un determinato ordinamento di una cosa, secondo il luogo, la potenza o la forma<sup>6</sup>. Nelle *Categorie* la specificità dell'abito rispetto alla disposizione viene indicata nella sua particolare stabilità e durata<sup>7</sup>. Nell'acquisirlo l'essere animato cambia la propria *natura*<sup>8</sup>: l'abito non è quindi solo una modificazione esterna, ma una vera operazione *plastica* che altera radicalmente il suo soggetto<sup>9</sup>.

La capacità di acquisire abiti, tuttavia, appartiene a tutti gli esseri animati; tramite la ripetizione e l'esercizio si sviluppano facoltà dell'anima che accomunano l'uomo agli altri animali. Al tempo stesso, tuttavia, la *hexis* è il modo in cui l'uomo acquisisce quelle caratteristiche che gli sono proprie. Si tratta di quelle proprietà catalogate secondo la nota distinzione tra virtù etiche e virtù dianoetiche<sup>10</sup>: in entrambi i casi si tratta di disposizioni, ossia di potenzialità presenti nell'animo umano, il cui sviluppo ha come condizione l'acquisizione di un *habitus* in seguito a esercizio, insegnamento e abitudine<sup>11</sup>:

<sup>5</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, VII, 10, 1152a27-33. Per le opere aristoteliche mi sono riferito alle seguenti edizioni italiane: *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2000; *Le tre etiche*, a cura di L. Caiati, UTET, Torino 1996; *Categorie*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano 1989; *L'anima*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2001; *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2007; *Analitici secondi*, a cura di M. Mignucci, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>6</sup> Aristotele, *Metafisica*, V, 19, 1022b1-3.

<sup>7</sup> Aristotele, *Categorie*, 8, 8b27-28.

<sup>8</sup> Aristotele, *De Anima*, II, 4, 417b15-16.

<sup>9</sup> Cfr. C. Malabou, *The Future of Hegel*, en. trans. by L. During, Routledge, London-New York 2005, p. 49.

<sup>10</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a14.

<sup>11</sup> Aristotele, *De Anima*, III, 3, 429b6-9; Cfr. C. Malabou, *The Future of Hegel*, cit., p. 51.



Essendo pertanto di due specie la virtù: l'una dianoetica e l'altra etica, la prima tra e per la maggior parte dall'insegnamento sia la sua origine che il suo accrescimento e perciò necessita di esperienza e di tempo; la seconda invece proviene dall'abitudine donde ha anche ricevuto il nome [...]. E di conseguenza è ugualmente chiaro che nessuna delle virtù etiche si origina in noi per natura. [...] Dunque le virtù non sorgono né per natura né contro natura, ma esse s'ingenerano in noi che per natura siamo predisposti a riceverle e grazie all'abitudine le portiamo a compimento<sup>12</sup>.

Aristotele si oppone esplicitamente ai fautori delle teorie *innatiste*, pur ammettendo che in determinati individui alcune potenzialità possano essere presenti in misura minore o maggiore<sup>13</sup>.

Le virtù dianoetiche sono quelle disposizioni che corrispondono alla facoltà razionale dell'anima, in particolare l'intelletto e la conoscenza<sup>14</sup>. Negli *Analitici Posteriori* viene descritto il processo con cui, a partire dalla sensazione, nell'uomo si producono le diverse facoltà legate alla conoscenza razionale<sup>15</sup>. Lo stesso accade per le virtù etiche, che riguardano l'aspetto emotivo in quanto sottoposto alla facoltà razionale dell'anima<sup>16</sup>. Al pari delle virtù dianoetiche, la giustizia e il coraggio si acquisiscono grazie all'esercizio ripetuto dell'atteggiamento più corretto, il quale segue a una scelta effettuata secondo ragione<sup>17</sup>. È tramite l'acquisizione delle virtù etiche e dianoetiche che l'uomo diventa effettivamente un uomo: l'individuo è *metafisicamente* tale solo nella misura in cui possiede attualmente ciò che gli è proprio, ossia la capacità di essere un agente razionale<sup>18</sup>.

Riassumendo, in base alla celebre definizione dell'uomo come *animale razionale* il concetto di abito riguarda tanto il primo che il secondo elemento, facendo al tempo stesso da ponte tra i due: l'uomo è capace di acquisire disposizioni stabili come tutti gli animali, ma in più è capace di acquisire – tramite l'*educazione*<sup>19</sup> – quegli abiti che lo distinguono da quest'ultimi. L'abito permette di stabilire una continuità tra animale e uomo, facendo sì che questo emerga da quello senza drastiche fratture<sup>20</sup>.

<sup>12</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 1, 1103a14-25.

<sup>13</sup> *Ibidem*. Sulla naturale differenza cfr. Aristotele, *Politica*, V, 1, 1154a20-23.

<sup>14</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 3, 1139b14-18.

<sup>15</sup> Aristotele, *Analitici Posteriori*, II, 19, 99b5-100a9. Cfr. M. Sgarbi, *Aristotele e il problema della soggettività*, in «Trans/Form/Ação», Marília, XXXIV, n. 3, 2011, pp. 105-116.

<sup>16</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, I, 13, 1102b13 e ss.; T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon Press, Oxford 1988, p. 374; Cfr. anche D. S. Hutchinson, *Ethics*, in J. Barnes (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 207-209.

<sup>17</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, II, 6, 1107b36-12.

<sup>18</sup> Lo studioso che si è sforzato maggiormente di mostrare il valore metafisico dell'etica aristotelica è Terence Irwin: cfr. T. Irwin, *Aristotle's First Principles*, cit., p. 373.

<sup>19</sup> Cfr. Aristotele, *Politica* II, 5, 1263b28-1264a11.

<sup>20</sup> Forse il concetto di seconda natura sarebbe interessante proprio in relazione a quella che Agamben ha chiamato "macchina antropologica", e che secondo lui descriverebbe – nella storia del pensiero – il tentativo di definire l'umano in opposizione all'animale. Cfr. G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

Questi temi si ritrovano ampiamente sviluppati nel pensiero hegeliano, nel quale la discussione della teoria della seconda natura è visibilmente ispirata al pensiero aristotelico. Anche in Hegel, innanzitutto, la seconda natura è immediatamente associata al concetto di abitudine, descritto ampiamente nella sezione dell'*Enciclopedia* dedicata all'antropologia<sup>21</sup>:

L'abitudine è stata chiamata a ragione una seconda natura: natura, perché è un'immediatezza dell'essere dell'anima; - seconda, perché è un'immediatezza posta dall'anima, un modellare ed elaborare la corporalità, che spetta alle determinazioni del sentimento come tale, e alle determinatezze della rappresentazione e del volere, in quanto corporizzate<sup>22</sup>.

L'abitudine, di nuovo, è un'operazione plastica in cui il corpo viene modellato e parzialmente liberato dalla sua immediata condizione naturale. L'uomo in quanto corpo animato, ossia in quanto *animale*, acquisisce le sue caratteristiche fondamentali – la stazione eretta, ad esempio – attraverso la ripetizione e l'esercizio<sup>23</sup>. Per quanto anche gli animali acquisiscano abitudini e siano in questo senso educabili, il processo con cui l'animale uomo si libera progressivamente dalla propria immediata condizione naturale è del tutto peculiare: l'acquisizione dei tratti somatici, la disposizione a ridere o piangere e lo sviluppo delle capacità vocali descrivono un processo *volontario* in cui per la prima volta emergono la coscienza e la libertà<sup>24</sup>. Tramite l'abitudine l'animale uomo si produce come soggetto, segnando il passaggio dall'Antropologia alla Fenomenologia. Lo sviluppo del linguaggio è l'acquisizione di un *habitus* che fa da ponte dalla dimensione animale a quella più specificamente umana.

Questo passaggio, di nuovo, ha un valore metafisico fondamentale:

[L'abitudine] è la cosa più essenziale all'esistenza di ogni spiritualità nel soggetto individuale, affinché il soggetto sia come concreta immediatezza, come idealità dell'anima, affinché il contenuto – religioso, morale ecc. – appartenga a lui come a quest'anima; non sia in lui solo in sé (come disposizione) né come sensazione o rappresentazione passeggera, né come interiorità astratta, separata dall'azione e dalla realtà, ma come suo essere<sup>25</sup>.

Non solo l'abitudine produce il *proprium* dell'uomo in quanto soggetto, ma essa svolge anche un ruolo fondamentale nella determinazione metafisica dell'*individuo* in quanto tale. Alla base di questa tesi c'è la complessa dialettica di singolare e universale tematizzata nel terzo volume della *Scienza della Logica*; qui non è il caso di dilungarsi a riguardo, ma è rilevante notare come la seconda natura costituisca il

<sup>21</sup> G.F.W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Filosofia dello spirito*, a cura di V. Verra, UTET, Torino 2000, §§409-411, pp. 237-251.

<sup>22</sup> Ivi, §410, p. 239.

<sup>23</sup> Ivi, §411, *Aggiunta*, pp. 248 e ss.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Ivi, §410, p. 242.

momento in cui l'individuo al tempo stesso si pone come singolare – come individuo determinato – e fa propria una “maniera universale dell'agire” che trova il suo compimento nel concetto di *Cultura (Bildung)*<sup>26</sup>.

Il concetto di seconda natura ritorna nella Filosofia dello spirito oggettivo, più precisamente nei *Lineamenti di filosofia del diritto*, dove il suo impiego si collega strettamente a quanto si è visto nello sviluppo antropologico. Anche qui, infatti, l'uomo acquista la sua individualità autentica liberandosi delle proprie rappresentazioni arbitrarie e facendo proprio l'universale rappresentato dall'elemento Etico, alla luce del quale soltanto la libertà individuale ha senso<sup>27</sup>. La seconda natura appare dunque come costume, come un'abitudine:

L'ethos appare, inteso come l'universale modo di agire dei medesimi [degli individui] – come costume, - la consuetudine dell'ethos come una seconda natura, che è posta in luogo della prima volontà meramente naturale, e che è anima pervasiva, significato e realtà del loro esserci<sup>28</sup>.

In questo modo tutti gli aspetti trovati embrionalmente nelle opere di Aristotele hanno in Hegel il loro sviluppo: l'abitudine è una seconda natura che garantisce la continuità tra la dimensione naturale e la dimensione razionale dell'uomo, ma al tempo stesso ne determina la specificità. Essa lo configura tanto come animale – come corporeità – quanto come agente razionale, in quanto dotato di linguaggio, di cultura e di appartenenza a una comunità etica. La seconda natura ha un fondamentale significato metafisico, in quanto determina al tempo l'individuo in quanto uomo (universale) e la sua individualità (singolare).

La filosofia dello spirito soggettivo hegeliana, così come la filosofia di Aristotele, sono di importanza fondamentale per il pensiero di John McDowell. Nella sua opera principale, *Mente e Mondo*, il concetto di seconda natura è utilizzato – con espliciti riferimenti aristotelico-hegeliani – per risolvere la frattura tra natura e razionalità, o tra sensibilità e intelletto. Il problema è quello di accordare la nostra natura di esseri razionali al nostro essere *animali*, senza che ciò sembri un “potere occulto” che si aggiunga semplicemente dall'esterno alla nostra componente naturale<sup>29</sup>. La soluzione di McDowell consiste nell'affermare che all'uomo è connaturata la capacità di accedere al dominio della razionalità – lo “spazio delle ragioni” - e che questa capacità, se sviluppata tramite l'esercizio e la ripetizione, si evolve in quella che a tutti gli effetti è una *seconda natura*. Il riferimento ad Aristotele è esplicito, in particolare alla sua etica: eppure McDowell specifica che la capacità di

---

<sup>26</sup> Ivi, §410, *Aggiunta*. p. 245.

<sup>27</sup> G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987, §§151-153, pp. 137-138.

<sup>28</sup> Ivi, §151, p. 137.

<sup>29</sup> J. McDowell, *Mind and World*, Harvard University Press, Cambridge-London 1994, p. 83. Cfr. anche L. Corti, *Ritratti hegeliani*, Carocci, Roma 2014, pp. 87-95.

agire eticamente è solo un aspetto della seconda natura, che si riferisce invece alla razionalità *tout court*<sup>30</sup>.

In questo modo la razionalità dell'uomo è al tempo stesso indicata come suo *proprium* e conciliata con la sua natura animale. Non a caso McDowell specifica che l'acquisizione di abitudini non è una capacità esclusivamente umana, ma propria di tutti gli animali:

Ma l'idea stessa di seconda natura non è applicabile esclusivamente agli animali razionali. Non è più che l'idea di un modo d'essere [...] che è stato acquisito da qualcosa in seguito a un addestramento<sup>31</sup>.

Al tempo stesso, tuttavia, questa capacità di accedere allo spazio delle ragioni è del tutto peculiare, e fa sì che la seconda natura umana “differisca” dalle altre. L'uomo è capace di acquisire abitudini e di “allenarsi” a determinati comportamenti allo stesso modo di un cane, ma l'accesso al dominio della razionalità lo rende un ente del tutto diverso dal punto di vista *metafisico*:

Non dovremmo aver paura di asserire che l'iniziazione al giusto tipo di pratiche comunitarie fa una differenza metafisica. [...] La responsività alle ragioni, l'idea della quale è inseparabile dall'idea delle pratiche comunitarie, determina un individuo umano pienamente sviluppato non più come un particolare meramente biologico, ma come un essente di un nuovo tipo metafisico<sup>32</sup>.

Un ulteriore problema è costituito dalla modalità di accesso allo spazio delle ragioni: così come la seconda natura umana è differente dall'abitudine acquisibile dagli animali, allo stesso modo il tipo di allenamento necessario a ottenerla deve essere peculiare. Si tratta del processo educativo-culturale per descrivere il quale McDowell utilizza la parola tedesca *Bildung*, che avevamo trovato già in Hegel<sup>33</sup>. Pur negando che l'intersoggettività si trovi all'origine dello spazio delle ragioni – il cui carattere normativo richiede che esso sia indipendente dall'arbitrio della convenzione sociale –, quest'ultima è in ogni caso la dimensione all'interno della quale l'uomo guadagna l'accesso al dominio della razionalità.

Questa posizione trova un'eco precisa nel pensiero hegeliano come in quello aristotelico. La naturale socievolezza dell'uomo, insieme all'insegnabilità della virtù e delle capacità razionali, è a fondamento dell'importanza che l'educazione riveste nella filosofia politica di Aristotele<sup>34</sup>. Allo stesso modo in Hegel si è visto che solo all'interno della comunità l'uomo acquisisce la sua seconda natura più propria,

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> J. McDowell, *Responses*, in M. Willaschek (ed.), *John McDowell: Reason and Nature*, LIT Verlag, Münster 1999, p. 98 (traduzione mia).

<sup>32</sup> J. McDowell, *Responses*, in J. Lindgaard, *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, Blackwell Publishing, Oxford 2008, p. 172 (tr. mia). Cfr. anche *ivi*, p. 308.

<sup>33</sup> J. McDowell, *Mind and World*, cit. p. 84. Cfr. anche *Id.*, *Responses*, in J. Lindgaard, *John McDowell: Experience, Norm and Nature*, cit., p. 172.

<sup>34</sup> Aristotele, *Politica*, VIII.

rappresentata dalla *Sittlichkeit*: non è un caso che nella sezione dell'*Enciclopedia* dedicata alla fenomenologia sia il riconoscimento tra autocoscienze a trovarsi alla base della produzione di quella che è chiamata “sostanza dell'eticità”<sup>35</sup>.

L'importanza dell'elemento intersoggettivo è stata più volte ribadita da interpreti e filosofi per liberarsi dal pregiudizio dell'uomo inteso come individualità solipsistica, sospesa tra il dogmatismo cartesiano e la frammentarietà della vita contemporanea. Eppure la lotta a questo pregiudizio ha fatto strada a un ulteriore pregiudizio, secondo il quale l'intersoggettività si ridurrebbe a un incontro tra coscienze. Che l'individuo si formi come tale sempre nell'incontro con altri uomini ha implicato, alla fine, che esso si formi *esclusivamente* a contatto con altri uomini, senza che il mondo delle cose abbia alcun ruolo. Eppure questo ruolo è fondamentale, e non solo nel senso – evidente – che le cose costituiscono nella maggior parte dei casi l'unica modalità di accesso alla dimensione intersoggettiva: esse plasmano le singole individualità in modo altrettanto decisivo. Esse fanno parte della nostra seconda natura in quanto ci determinano dal punto di vista metafisico, tanto nella nostra dimensione animale che in quanto agenti razionali<sup>36</sup>.

### 3. Sulla tecnica come seconda natura

Discutere il ruolo delle cose nella formazione e nella costituzione dell'individuo umano richiede che si distinguano le due modalità principali in cui le cose si mostrano nella nostra vita: come oggetti tecnici e come beni privati o pubblici. La questione della tecnica è certamente presente nel pensiero di Aristotele: dal momento che la *technè* è uno degli abiti che appartengono propriamente all'uomo, e che ne costituiscono la razionalità, si potrebbe pensare che la seconda natura aristotelica preveda effettivamente la tecnica come sua componente essenziale. Allo stesso modo, in Hegel, l'abitudine fa sì che il corpo diventi strumento per il soggetto, che si trasformi nel termine medio che gli permette di interagire con il mondo e di farlo proprio<sup>37</sup>. Tutto ciò è senz'altro vero, ma la tecnica ha nel pensiero aristotelico come in quello hegeliano una direzione unilaterale: essa è un atto grazie al quale la soggettività si estende all'oggettività della natura e la fa propria: la metafora del metabolismo si adegua perfettamente tanto alla tecnica quanto alla conoscenza. Allo stesso modo, in Aristotele, la tecnica è per definizione la produzione di qualcosa che è e rimane esterno al soggetto agente, al contrario della

<sup>35</sup> G.F.W. Hegel, *Enciclopedia*, §436, *Aggiunta*, p. 279.

<sup>36</sup> Ciò chiaramente non ha nulla a che fare con alcuna “metafisica del soggetto minimale”, come ad esempio quella di Galen Strawson, o con altri tentativi di definire l'identità personale a partire dalla nozione di coscienza, che da Locke si spingono fino alla filosofia contemporanea. Cfr. G. Strawson, *Quel che resta dell'Io* (2011), tr. it. di N. Zippei, LIT, Roma 2014. Cfr. anche J. Perry, *Identity, Personal Identity and the Self*, Hackett, Indianapolis 2002 e D. Sparti, *Coscienza e identità personale*, Il Mulino, Bologna 2000. Si potrebbe dire, piuttosto, che quella proposta in questo saggio è una sorta di *metafisica descrittiva*, così come il termine viene utilizzato da F. Strawson in riferimento anche al pensiero aristotelico.

<sup>37</sup> G.F.W. Hegel, *Enciclopedia*, §410, *Aggiunta*, p. 241.

*praxis*, la quale ha il proprio risultato nel soggetto stesso<sup>38</sup>. Ciò che viene completamente ignorato, in definitiva, è il potere *retroattivo* che gli oggetti tecnici esercitano sugli individui, l'influsso che essi a loro volta producono sulla loro natura animale e razionale<sup>39</sup>.

Negli ultimi decenni gli studi sul ruolo attivo della tecnica nella formazione degli individui hanno ricevuto una spinta fondamentale, dovuta in particolare all'avvento delle biotecnologie, dell'ingegneria genetica e delle protesi artificiali: l'immagine del *cyborg*, del mutante e della coscienza virtuale rappresentano perfettamente un pensiero in cui si riconosce la portata metafisica delle innovazioni tecnologiche per la natura umana e i suoi singoli rappresentanti<sup>40</sup>.

Eppure l'esplosione di queste nuove tecnologie ha reso solo più evidente ciò che ha sempre costituito una caratteristica della tecnica in quanto tale: essa riconfigura la nostra sensibilità e la nostra emotività, le nostre facoltà sensibili e razionali, rideterminandoci di fatto sia come animali che come enti razionali<sup>41</sup>. L'affermazione di McLuhan, secondo la quale i media sono un'estensione dei nostri organi di senso, va presa in senso letterale, ossia metafisico: gli oggetti tecnici entrano a far parte della nostra dimensione corporea, sottraendoci alla nostra condizione naturale immediata. La differenza tra un paio di occhiali e un occhio bionico, da questo punto di vista, è metafisicamente poco rilevante: si tratta in entrambi i casi di oggetti tecnici che intervengono nella nostra configurazione corporea individuale e la rideterminano<sup>42</sup>.

La tecnica, in questo modo, presenta le stesse caratteristiche che sono state rilevate per il concetto di seconda natura, così come esso è stato presentato nel pensiero di Aristotele, Hegel e McDowell: il suo influsso sulla natura umana ha una portata metafisica non minore ad altre forme di adattamento abituale, come l'acquisizione della stazione eretta o della capacità di piangere e ridere. Essa, inoltre, si rivolge a noi sia come esseri corporei animati che come esseri razionali: imparare a utilizzare strumenti, adattarsi alla configurazione tecnologica del proprio tempo, è una condizione imprescindibile per chiunque voglia effettivamente essere

<sup>38</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 5, 1140a24-b19.

<sup>39</sup> Aspetto, invece, che è stato da tempo riconosciuto dall'antropologia e dall'etnologia. Cfr. A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola* (1964), 2 voll., tr. it. di F. Zannino, Torino, Einaudi 1977. Cfr. anche R. Esposito, *Le persone e le cose*, cit., p. XV.

<sup>40</sup> Per una panoramica sul problema del corpo e dell'identità alla luce delle nuove tecnologie è utile Andy Clark, *Natural Born Cyborgs*, Oxford University Press, Oxford 2003.

<sup>41</sup> I due autori che, con accenti opposti, hanno meglio rilevato questo aspetto sono Marshall McLuhan e Günther Anders. Cfr. M. McLuhan, *Understanding Media. The Extensions of Man*, MIT Press, Cambridge 1994, pp. 1-6, e G. Anders, *L'uomo è antiquato. Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), tr. it. di L. Dallapiccola, Bollati Boringhieri, Torino 2007. Al sottotitolo dell'opera di McLuhan, ovviamente, si ispira il titolo di questo saggio.

<sup>42</sup> La migliore trattazione del ruolo della tecnica nella definizione della natura umana, collettiva quanto individuale, è quella di Gilbert Simondon. Cfr. G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1989, pp. 15 e 134-147.

considerato parte di una comunità<sup>43</sup>. Allo stesso modo l'utilizzo di questi strumenti tecnologici è ciò che di fatto produce negli individui la specifica forma di razionalità che li contraddistinguerà: dalla scrittura all'uso dei computer, dalla vita nella città al corretto uso dell'abbigliamento<sup>44</sup>. Per quanto la filosofia moderna e contemporanea si sia sforzata di non pensare il corpo come se fosse una cosa, questo impegno ha senso solo se allo stesso tempo si compie lo sforzo di pensare alcune cose come parti del corpo, come elementi soggettivi che entrano a far parte della dimensione corporea e spesso la rivoluzionano completamente<sup>45</sup>.

#### 4. Cose e persone.

Il secondo aspetto delle cose è la loro natura di beni, di oggetti che – privati o pubblici – entrano a far parte attivamente della nostra vita. L'importanza della dimensione materiale per la vita comunitaria e individuale è poco presente negli autori precedentemente presi in considerazione, così come lo era quella della tecnica: in Aristotele la critica al modello platonico – il quale non prevedeva proprietà privata – ha una valenza più pratica che teoreticamente pregnante. L'assenza della proprietà privata non è da sconsigliare perché toglierebbe qualcosa all'essenza dell'uomo, bensì semplicemente perché si tratta di una scelta politicamente poco felice<sup>46</sup>. Allo stesso modo nel pensiero di Hegel la proprietà privata appare nella sezione dedicata al diritto astratto, in cui l'individuo è ancora distinto dalla dimensione comunitaria dello stato<sup>47</sup>. Essa, per quanto riconosciuta, viene inoltre interpretata come una sfera in cui la volontà del singolo può estendersi e prodursi – di nuovo, un'analisi che riconosce un processo unilaterale che va dal soggetto all'oggetto<sup>48</sup>.

<sup>43</sup> E d'altronde il concetto di *ripetizione*, utilizzato per lo più in senso critico in relazione alla tecnica (da Adorno a Chaplin), è precisamente ciò che giustifica ulteriormente la sua identificazione come una sorta di seconda natura.

<sup>44</sup> Spesso il dominio della tecnica viene ridotto a un determinato ambito di oggetti ritenuti "all'avanguardia", ma non bisogna dimenticarsi che non solo i vestiti e la pagina scritta, ma anche la *polis* stessa è un prodotto della tecnica. Cfr. L. Mumford, *The Culture of Cities*, Mariner Books, New York 1971 ed E. Coccia, *Il bene nelle cose*, Il Mulino, Bologna 2014, pp. 29-39. Cfr. anche E. A. Havelock, *La musa impara a scrivere*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>45</sup> La critica di Latour, secondo la quale la distinzione moderna tra soggetto e oggetto sarebbe messa in crisi dalle entità ibride e dai prodotti delle biotecnologie, trova conferma già a partire dal semplice dato della naturale tecnicità dell'uomo. Cfr. B. Latour, *Non siamo mai stati moderni* (1991), tr. it. di G. Lagomarsino, Eleuthera, Milano 2009. Il modo in cui la tecnica rivoluziona la dimensione corporea è stato ben descritto da P. Levy, il quale ha utilizzato il concetto di virtuale per denotare la scomparsa della dimensione del -ci, della rigida collocazione spazio-temporale della corporeità nell'epoca contemporanea. Cfr. P. Levy, *Il Virtuale* (1995), tr. it. di M. Colò e M. Di Sopra, Raffaello Cortina, Milano 1997.

<sup>46</sup> Aristotele, *Politica*, II, 5, 1263a21-b14.

<sup>47</sup> G.F.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, §§46-48, pp. 53-56; Cfr anche §75, p. 74.

<sup>48</sup> Ivi, §46, *Aggiunta*, p. 54.

Alcuni pensatori, in particolare legati alle correnti marxiste del '900, hanno effettivamente utilizzato il concetto di seconda natura in relazione alla questione delle cose come beni privati e merci: nella nostra società le cose entrerebbero violentemente nella vita degli individui, cristallizzandone la libertà in un rapporto passivo e ossessivo<sup>49</sup>. Le cose, insomma, rappresenterebbero l'ostacolo fondamentale allo sviluppo dell'individuo come essere capace di agire pratico, di fatto mutilandolo di una sua caratteristica fondamentale.

La critica alla dimensione materiale della società contemporanea ha avuto talvolta l'effetto di accentuare la cesura tra cose e persone, individuando l'essenza della libertà nell'emancipazione dalla dimensione materiale dell'esistenza. Questo approccio tuttavia – senz'altro giusto, talvolta sacrosanto – ignora l'importanza che le cose considerate come beni hanno nello sviluppo della sensibilità e della coscienza etica di una comunità<sup>50</sup>. Si tratta di un'evidenza che ci viene raccontata dall'antropologia e dalla letteratura, ma che in filosofia non sempre trova la propria giusta collocazione, che – di nuovo – è metafisica. Dire che “le cose parlano di noi” non è sufficiente, perché in questo modo potrebbe trattarsi solo di tracce di un'identità indipendente da esse: piuttosto, così come la tecnica ci riconfigura in quanto animali razionali, allo stesso modo le cose ci influenzano in quanto agenti razionali, facendo spesso da mezzo ma anche e soprattutto da fine del nostro agire e contribuendo a costruire le nostre identità personali<sup>51</sup>.

Il ruolo delle cose nella vita umana – della comunità come degli individui – impone di ribaltare almeno parzialmente l'imperativo kantiano: se è vero che non bisogna trattare le persone come cose, è senz'altro vero che è teoricamente fondato trattare alcune cose come (parte delle) persone. I beni materiali fanno parte della nostra seconda natura perché contribuiscono a definire il discorso comunitario pubblico, così come entrano a far parte delle nostre identità personali sedimentandosi progressivamente al loro interno<sup>52</sup>.

In conclusione, la teoria della seconda natura sembra adattarsi perfettamente a una nuova considerazione metafisica delle cose in relazione agli individui: tramite

---

<sup>49</sup> Cfr. G. Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, in *Werke*, Band 2, Luchterhand Verlag, Darmstadt 1977, pp. 161-518: 257-286; H. Marcuse, *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston 1969, p. 11. In Benjamin, invece, il concetto di seconda natura viene utilizzato positivamente, e in particolare in relazione alla dimensione tecnica e delle cose. Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Band VII, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1989, p. 688. Cfr. anche M. B. Hansen, *Cinema and Experience. Benjamin, Kracauer, Adorno*, California University Press, Los Angeles 2012, pp. 183-207. In Horkheimer il concetto viene usato positivamente, ma in paradossale contrapposizione alla filosofia aristotelica. Cfr. M. Horkheimer, *Bemerkungen zur philosophischen Anthropologie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», IV, n. 1, 1935, pp. 1-25 (in particolare p. 18).

<sup>50</sup> La trattazione più completa sull'argomento è quella di Emanuele Coccia, il cui lavoro costituisce una delle principali fonti di ispirazione per questo saggio. Cfr. E. Coccia, *Il bene nelle cose*, cit.

<sup>51</sup> Cfr. D. Miller, *Cose che parlano di noi* (2008), tr. it. di E. Coccia, Il Mulino, Bologna 2014.

<sup>52</sup> Cfr. D. Miller (ed.), *Anthropology and the Individual. A Material Culture Perspective*, Berg, Oxford-New York 2009; E. Coccia, *Il bene nelle cose*, cit., p. 79.



la ripetizione e l'abitudine impariamo a servirci di strumenti che definiscono la nostra razionalità e riconfigurano le nostre facoltà naturali. Tramite l'abitudine, di nuovo, assimiliamo oggetti fino a considerarli una parte di noi stessi, rendendoli delle *proprietà* non tanto nel senso economico-giuridico, quanto nel senso ontologico del termine. Tramite il concetto di seconda natura è possibile superare la dicotomia tra cose e persone: le cose ci determinano in quanto esseri umani, ma al tempo stesso ci individuano e ci distinguono dai nostri simili, combattendo il pregiudizio secondo il quale le nostre identità sarebbero contenute entro i confini della nostra pelle.

## Proto-biotecnologie all'inizio dell'età moderna. Alcune questioni campanelliane

*Stella Carella*

*...non era corpo e quasi anima, e non anima e quasi corpo.*

(W. Pagel, *Le idee biologiche di William Harvey*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 329)

### *1. L'esistenza fra finalismo e autoarticolazione*

Nel *De rerum natura* Lucrezio spiegava la comparsa della vita nel mondo nei termini di una partenogenesi della Terra nella sua più fertile giovinezza, cosicché i primi cuccioli d'uomo sarebbero stati germinati e gestati da caldi uteri cresciuti nel suolo<sup>1</sup>. L'intrinseca capacità della terra di generare vita si accompagnava alla sistematica sopravvivenza del più adatto, secondo un principio già invocato da Empedocle nella sua zoogonia. Questi aveva descritto in termini fantastici la seconda generazione dei prodotti di Amore, come un assemblaggio casuale di singole parti anatomiche prefinalizzate («teste senza collo [...] braccia nude [...] prive di spalle e occhi [...] solitari, senza fronte»<sup>2</sup>), con risultati spesso ibridi e incompatibili con la vita. Il ricorso al potere creatore dell'accidente permetteva ad Empedocle di dar conto dell'incredibile biodiversità dei mortali («una meraviglia a vedersi»<sup>3</sup>) e, nello stesso tempo, della loro selezione naturale. Specie incrociate come centauri, minotauri ed ermafroditi – secondo la fantasia empedoclea veramente esistiti e ancora visibili a livello residuale nel fenomeno delle nascite deformi – non poterono che estinguersi velocemente, vittime di una composizione zoogonica sfortunata. Per Lucrezio, invece, «i dinosauri del mondo di Empedocle»<sup>4</sup> non sono mai esistiti: i metabolismi di specie diverse, come uomo e cavallo, sono troppo incompatibili per funzionare all'unisono. Cosa più importante, le singole parti del corpo non sono frutto di una qualche progettazione funzionale, così come supposta nel primo stadio della

<sup>1</sup> Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, v, V, 784-836 (*La natura delle cose*, BUR, Milano 1990).

<sup>2</sup> G. Reale (a cura di), *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, Bompiani, Milano 2015, p. 685.

<sup>3</sup> Ivi, p. 677.

<sup>4</sup> D. Sedley, *Creazionismo. Il dibattito antico da Anassagora a Galeno* (2007), a cura di F. Verde, Carocci, Roma 2011, p. 163.

zoogonia empedoclea. L'assimilazione delle membra e degli organi naturali ad artefatti dipende, per Lucrezio, da un rovesciamento del legame fra arte e natura, secondo cui l'uso di un organo sarebbe concepibile prima dell'organo stesso. Come se l'ideazione di coppe per bere fosse antecedente all'aver sete. E invece non la sete esiste perché esistono le coppe, ma esse esistono a motivo dell'attività naturale del bere. Così, prima che vi fossero gli occhi, semplicemente non esisteva il vedere, prima delle orecchie non esisteva l'udire. Tutte le nozioni o *preconcezioni*<sup>5</sup> vengono in primo luogo acquisite tramite *input* sensoriali dall'esterno.

Ora, se nessun essere umano può progettare un'innovazione culturale che la natura non gli abbia già suggerito, in linea di principio neanche un dio può farlo, poiché anch'egli è dotato di capacità cognitiva e quindi sottoposto alla stessa legge empirica. In questo senso l'epicureismo non traccia una distinzione forte fra storia culturale e storia biologica<sup>6</sup>.

All'inizio dell'età moderna, Tommaso Campanella, che ben conosceva gli argomenti lucreziani contro il finalismo della natura, costruisce il suo universo metafisico non come universo passivo, la cui animazione sia impressa da Dio *ab extra*, ma come un *processo dinamico*, un originario e inesauribile auto-articolarsi che incessantemente risponde alle condizioni esterne determinate dal suo stesso essenziarsi: un processo di cui l'esistenza è il culmine, *terminum*, inteso come *finis essendi et principium non essendi*, limite che in quanto limite non si distingue da ciò che circoscrive, «entità minima»<sup>7</sup>, estremità sfumata dell'essenza dell'essere, e per questo «variabilissima giacché la stessa essenza varia in modi sempre nuovi»<sup>8</sup>. L'esistenza è, in sostanza, il progressivo emergere e materializzarsi dell'essenza a partire da quell'originaria potenza percettiva e appetitiva (cioè primalitativa) che è l'essere. Ora, il complesso delle condizioni esistenziali che fanno sì che il processo di essenziamento si attivi e si concretizzi è detto *coexistentia*: ogni ente naturale è il risultato finale a cui giunge l'essenza nel suo auto-costituirsi mentre reagisce alla resistenza che le viene opposta dalle condizioni materiali esterne. In parole povere, l'uomo non avrebbe i piedi se non ci fosse un terreno da calpestare, né un naso senza odori da annusare, né polmoni senza aria da respirare. Non si tratta naturalmente di «una forma di ingenuo teleologismo pre-darwiniano»<sup>9</sup>; Campanella, appunto, ha ben presente la concezione afinalistica di Lucrezio. Si tratta piuttosto di una metafisica configurante l'essere come integrativo e relazionale, in cui ogni ente si trova e agisce entro la razionalità primalitativa del tutto, e il cui processo di essenziamento non incede linearmente da causa ad effetto, da condizione a

<sup>5</sup> *Prolēpsis* è il termine tecnico epicureo: cfr. *ivi*, pp. 152, 166.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, p. 166.

<sup>7</sup> T. Campanella, *Metaphysica*, D. Langlois, Parigi 1638, II, 10b (ristampa in facsimile a cura di Luigi Firpo, Bottega d'Erasmus, Torino 1961): per la traduzione dei passi citati cfr. G. Gigliani, *Primalità*, in «Bruniana & Campanelliana», XIV, n. 1, 2008, p. 97.

<sup>8</sup> T. Campanella, *Metaphysica*, II, 10a.

<sup>9</sup> G. Gigliani, *Primalità*, cit., p. 96.

condizionato, ma si sviluppa sincronicamente sul gioco di reciproche influenze (*coexistentia*)<sup>10</sup>.

Nel momento in cui l'essere si struttura secondo i *modi trascendentali* di potenza, conoscenza e appetito (le *primalità*), ogni ente *può essere, sa di essere e vuole essere* per sempre, ovvero ha in sé connaturata un'intenzione all'autoconservazione. Più precisamente, la realtà si conserva nell'essere non perché la materia ha la percezione (*sensus*) di sé, ma perché, più alla radice, l'essere, in quanto potenza autoriflessiva e autotelica, ha conoscenza e volontà della propria realtà, che dunque articola e organizza secondo un agire intenzionale.

Proprio per questo Campanella non può accettare da Lucrezio che virtù attive e incorporee come il caldo, la luce, la ragione, la vita stessa, possano derivare dall'aggregazione fortuita di "passivi atomi schietti", privi di qualità. Riprendendo una celebre immagine lucreziana<sup>11</sup>, Campanella afferma che le lettere dell'alfabeto, pur gettate alla rinfusa infinite volte, non si disporranno mai nell'ordine esatto per riprodurre il libro che egli sta scrivendo. All'origine dell'«ordinata fabrica del mondo»<sup>12</sup>, dunque, non può esserci il caso, ma un'arte, una sapienza, in particolare quella «prima sapienza che Dio s'appella»<sup>13</sup> e che pose nell'essere ciò che lo sospinge.

Quando nel Medioevo e poi nel Rinascimento antiche *geneses* come quella lucreziana tornano ad essere dibattute, Campanella entra nella disputa con questa sua visione metafisica peculiare, in cui l'esistenza è un crinale, un'estremità sfumata fra natura autotelica e sapienza divina, fra *propria principia* e la scintilla di un dio.

## 2. Generazione spontanea e anima umana<sup>14</sup>

Era opinione largamente diffusa, fin dall'antichità, che molti piccoli organismi e animali primitivi – vermi, larve, insetti - fossero il prodotto di una generazione spontanea, ovvero che nascessero *ex putri materia*<sup>15</sup>. Altrettanto condivisa era l'idea

<sup>10</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>11</sup> Cfr. Lucrezio, *De rerum natura*, II, 688ss.

<sup>12</sup> T. Campanella, *Del senso delle cose e della magia*, a cura di G. Ernst, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 8.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

<sup>14</sup> Su questi stessi temi mi permetto di rimandare a S. Carella, *Mostri di natura e omuncoli in alambicco. Tommaso Campanella e la generazione degli imperfetti*, in «Lo Sguardo», IX, n. 2, 2012, pp. 107-117.

<sup>15</sup> Per l'opinione di Aristotele sulla generazione spontanea cfr. *Historia animalium* 569 a29-570 a3, *De generatione animalium* 761 b24-763 b16 (tr. it. *Sulla riproduzione degli animali*, in *Opere biologiche*, a cura di M. Vegetti, D. Lanza, Torino, UTET, 1971), *Metaphysica* 1032 a12-b1 (tr. it. *Metafisica*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000). Cfr. anche P. Louis, *La génération spontanée chez Aristote*, in «Revue de synthèse», LXXXIX, 1968, pp. 291-305. Sebbene le origini della dottrina si ritrovino probabilmente nella leggenda delle razze "nate dalla terra" piuttosto che in un pensiero scientifico, cfr. Platone, *Phaedo* 96 b2-3 come testimonianza della sua ricorrenza almeno nella tarda fisica presocratica. Per maggiori riferimenti rinvio a D. Sedley, *Creazionismo*, cit., p. 270. Per una raccolta di un'esaustiva gamma di riferimenti cfr. la tavola tematica di G. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution. A commentary on De Rerum Natura 5.772-1104*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 331.

che la terra all'inizio fosse molto più fertile di oggi, tanto da poter generare forme di vita più complesse, compresa quella umana. Alcuni popoli greci, infatti, inclusi gli Ateniesi, affermavano di essere autoctoni e ciò veniva talvolta inteso come se i loro primi antenati fossero letteralmente nati dal suolo locale<sup>16</sup>.

Ora i viaggi di Colombo e la scoperta dell'esistenza di altri uomini abitanti l'«altero hemisphaerio»<sup>17</sup> avevano riaperto la questione sulla possibilità di generare animali superiori, compreso l'uomo, dalla terra. Da dove erano nati infatti questi *altri*, questi strani abitanti delle Americhe che Sepúlveda chiamava “omuncoli”, omiciattoli, mezzi-uomini? Come giustificare (anche in senso teologico) e quindi identificare «quei del Mondo nuovo, che non si sa come andarono là»<sup>18</sup>?

Nel *Liber de generatione* Paracelso aveva sostenuto una soluzione poligenetica, immaginando, nell'*Astronomia Magna*, la creazione di un secondo Adamo in America. Ma una simile congettura aveva conseguenze decisamente eretiche, oltre che particolarmente stravaganti: infatti, se l'incarnazione storica di Cristo costituiva un fatto sostanziale rispetto al senso stesso dell'umanità, allora si sarebbe dovuto postulare una Crocifissione-*bis* dall'altra parte del mondo, per la redenzione di quanti abitavano l'altro emisfero<sup>19</sup>.

Di fatto il dibattito su un ipotetico polifiletismo della specie umana (nonché, come vedremo, sulla possibilità della generazione artificiale) riapriva anche le ipotesi genetiche *ex putrefatio*. Così, se a Pomponazzi piacque la fantasia di Avicenna che immaginava, nell'eventualità di un'estinzione umana, un ripopolamento della specie grazie agli influssi stellari sulla materia putrefatta (un'ipotesi «non [...] impossibile, immo rationabile»<sup>20</sup>), Campanella, più in linea con la posizione averroista<sup>21</sup>, ne individuava tutta la debolezza filosofica<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> Cfr. ad esempio le versioni strettamente connesse di Diodoro Siculo (*Bibliotheca historica* I 7.3-6, 10.1-7; tr. it. *Biblioteca storica*, a cura di A. Corcella, G.F. Gianotti, I. Labriola, D.P. Orsi, Sellerio Editore, Palermo 1986) e Ovidio (*Metamorphoseon* I 416-437; tr. it. *Metamorfosi*, a cura di M. Ramous, L. Biondetti, Garzanti, Milano 2013). Per una raccolta esaustiva di riferimenti cfr. la tavola tematica di G. Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution. A commentary on De Rerum Natura* 5.772-1104, cit., p. 331.

<sup>17</sup> T. Campanella, *Apologia pro Galileo*, Scuola Normale Superiore, Pisa 2006, p. 8.

<sup>18</sup> Id., *Del senso delle cose*, cit., p. 224.

<sup>19</sup> Cfr. Id., *Apologia pro Galileo*, cit., p. 8.

<sup>20</sup> P. Pomponazzi, *Quaestio de genitis ex putri materia*, Biblioteca della Città, Fraternita dei Laici, Arezzo 1518, ms. 390, f. 516v, cit. in V. Perrone Compagni, *Un'ipotesi non impossibile. Pomponazzi sulla generazione spontanea dell'uomo (1518)*, in «Bruniana & Campanelliana», XIII, n. 1, 2007, p. 100n. A ben vedere, alla fine della *quaestio*, la difesa pomponazziana della generazione spontanea dell'uomo, in quanto ipotesi razionalmente sostenibile, viene accantonata come “neutra” (cfr. *ivi*, pp. 99-111). Per una disamina delle lezioni pomponazziane sulla generazione *ex putri materia* tra il 1517 e il 1518 cfr. anche *Aedem*, «La stagione delli frumenti». *Due lezioni di Pomponazzi sulla generazione spontanea*, in «Bruniana & Campanelliana», XVII, n. 1, 2011, pp. 199-219.

<sup>21</sup> Rivendicando l'assunto aristotelico della generazione univoca degli animali superiori – «homo ex homine generatur et equus ex equo» (Aristotele, *Metafisica*, XII, 3, 1070 a27) – in base al principio di specificazione di forma e materia, il filosofo cordovano obiettava che un uomo generato *ex putri materia* sarebbe uomo soltanto *equivoco*, capostipite di una parabola genetica ai limiti dell'assurdo: da

Ma la perplessità campanelliana risiedeva, forse più che in ogni altra ragione, in un dubbio essenzialmente teologico, ovvero: ammesso si possa generare un *omuncolo* fuori dall'utero materno, potrebbe mai Dio accordare una natura umana a ciò che non è nato da sostanza-uomo? Infonderebbe l'anima, la *mens*, in qualcosa/qualcuno che non è stato generato da un tradizionale concepimento umano, ma è prodotto *ab arte*? Campanella non risponde in modo deciso: nel *Senso delle cose*, a proposito dell'ipotesi per cui gli uomini selvaggi e *quei del Mondo nuovo* possano essere nati «dall'umido terreno», esita a pronunciarsi in modo definitivo («contendere in hoc pigresco»<sup>23</sup>). Forse «può la natura forse tali in qualche luogo usar di far cose sì nobili, e Dio infondere poi l'anima a sì bel lavoro umano, come fa nell'utero», tuttavia, conclude: «non so istoria sicura e penso essere impossibile»<sup>24</sup>. Del resto, «si Deus non revelat, ego taceo»<sup>25</sup>.

### 3. Generare ab arte

Nel XIV libro della *Theologia*, Campanella afferma che quando l'arte magica si avvale dello zampino diabolico è capace di generare non solo piante, animali di piccola taglia e mostriciattoli vari, ma anche esseri umani perfettissimi. Plasmando la terra a mo' di utero e gettandovi del seme conservato, si può, *forse*, dar vita senza un vero amplesso a ciò che la natura normalmente senza amplesso non può generare<sup>26</sup>. Ma quel *forse* («fortassis»<sup>27</sup>) ci lascia ancora appesi.

Su questo tema, su questo *dubius*, Campanella interloquisce da vicino con i testi di Paracelso. Nel primo libro del *De natura rerum*, il *De generationibus rerum*

questi infatti non potrebbe che nascere un individuo da lui specificamente diverso, poiché «la similarità dovrebbe riguardare fin dal principio anche il modo di nascita dei genitori» (Aristotele, *Riproduzione degli animali*, I, 1, 715 b3-16). Questi a sua volta concepirebbe un uomo da lui ancora dissimile, e così via. Ne deriverebbe una moltiplicazione all'infinito delle specie, che smentirebbe la vocazione originariamente teleologica della natura, la cui essenza si sottrae all'infinito. Inoltre, dalla supposta possibilità di una diversa modalità generativa, non secondo regola ma *ut in paucioribus* e perciò casuale, segue, in linea di principio, che «qualunque cosa potrebbe nascere da qualunque cosa» (Averroè, *In Aristotelis libros De physico auditu commentarii*, VIII, 46, f. 387e-h, cit. in V. Perrone Compagni, *Un'ipotesi non impossibile*, cit., p. 101).

<sup>22</sup> T. Campanella, *Disputationum in quatuor partes suae philosophiae realis quatuor*, Parisiis 1937: *Questiones Physiologicae*, XXXIV, art. III, p. 353. Insieme a quella avicenniana, l'opera di Averroè, diffusasi in Occidente a partire dalla fine del XIII secolo, costituiva ancora il riferimento fondamentale degli studi embriologici e fisiologici del Rinascimento. Dagli Statuti dell'Università di Bologna relativi al 1405 si sa che il *Canone* di Avicenna rappresentava la parte più cospicua del *curriculum* degli studi di medicina (cfr. R. Martorelli Vico, *Medicina e filosofia. Per una storia dell'embriologia medievale nel XIII e XIV secolo*, Guerini, Milano 2002, p. 43).

<sup>23</sup> T. Campanella, *De sensu rerum et magia. Libros quatuor*, Apud dionysium bechet, Parisiis 1637, p. 215.

<sup>24</sup> Id., *Del senso delle cose*, cit., p. 224.

<sup>25</sup> Id., *De sensu rerum*, cit., p. 218.

<sup>26</sup> Sulla *Magia ad Generationem* di Campanella cfr. T. Campanella, *De sensu rerum*, cit., p. 201ss.; Id., *Del senso delle cose*, cit., p. 218ss.

<sup>27</sup> Id., *Theologicorum liber XIV*, Bocca, Roma 1957, p. 219.

*naturalium*<sup>28</sup>, il medico di Einsiedeln metteva a disposizione un vero e proprio ricettario per la fabbricazione degli omuncoli, che Campanella ripercorre fedelmente in un'appendice del libro IV del *De sensu rerum*<sup>29</sup>. La prima condizione del processo generativo alchemico è la putrefazione da caldo umido: ove il calore agisca su una sostanza naturale per un tempo ininterrotto si genera vita. Come l'umore mucillaginoso contenuto nel guscio dell'uovo, debitamente covato, putrefa e si converte in un essere vivo, il pulcino, così lo sperma umano è in potenza materia generatrice di vivente, e tale diventa in atto qualora si trovi o sia collocato in un luogo adeguato. In virtù di tale analogia, Paracelso consiglia di chiudere ermeticamente il seme in una cucurbita o ampolla, riempita con concime di cavallo («summa putrefactione ventri equini»<sup>30</sup>), lasciando putrefare il tutto per quaranta giorni, o quanto basti perché la materia cominci visibilmente a prender vita, ad agitarsi. L'esserino che inizierà a muoversi sarà del tutto simile ad un uomo, ma trasparente, senza corpo. Nutrito ogni giorno con *arcanum* di sangue umano, con prudenza e cautela, dopo quaranta settimane (poco più di una gestazione uterina) la creaturina diverrà un infante vero (*verus* riporta Campanella, ma *vivus* nel testo originale paracelsiano), fornito di tutte le membra di un bambino nato *ex utero*, ma molto più piccolo. Allevato con amore e diligenza, inizierà a capire e a sviluppare la ragione, superando in sapienza ogni uomo. E a questo punto, come il Padre Eterno alla fine della sua creazione «vide che era cosa buona», così il medico di Einsiedeln, creato il suo *homunculus* alchemico, ne riconosce il miracolo, l'arcano superiore, rivelato solo ora all'uomo da Dio, ma non del tutto ignoto nei tempi passati a ninfe e giganti. Del resto, egli dice, da questi omuncoli si producono titani, pigmei ed altri uomini grandi, miracolosi, sommamente sapienti. Poiché per arte nascono, essi incarnano la più perfetta razionalità umana.

Ma per Campanella tutta la raffinata alchimia paracelsiana non basta a produrre un essere vivente come l'uomo, per il quale è necessario il concorso di un Artefice capace di comunicare idee e scopi. Da un punto di vista squisitamente teorico, il frate calabro non esclude la possibilità di fabbricare un omuncolo, o – riproponendo una macabra versione della genesi empedoclea – di ricostituire un essere umano vivente assemblando i pezzi di uno morto in un'incubatrice, come si dice avesse fatto Enrique de Aragón. Se l'intervento umano può già ripristinare una parte del corpo, chissà che non possa ricomporre un corpo intero. Campanella stesso racconta come sia stato possibile effettuare un trapianto di naso:

un del regno nostro, cui fu tagliato il naso, volendolo ristorar secondo l'arte mirabile uscita da Tropea, città di Calabria, comprò un servo e li promise libertà se dal suo braccio lasciava

---

<sup>28</sup> Paracelso, *Operum volumen secundum opera chemica et philosophica complectens, praefatione, librorum elencho & indice generali instructum*, Genevae 1658, pp. 85ss. In realtà l'opera è a tutt'oggi di difficile attribuzione. In questa sede, tuttavia, ci limitiamo a considerare il trattato (pseudo)paracelsiano nella sua semplice funzione interlocutoria rispetto alla speculazione campanelliana.

<sup>29</sup> T. Campanella, *De sensu rerum*, cit., p. 217.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

il naso rifarsi, tagliandoli tanta carne cresciuta in una incisura a cui per 40 giorni il naso se attaccava e ingeriva insieme, e si fa uno continuo, onde si estraie quello che al naso mancava<sup>31</sup>.

Ma la condizione fondamentale del successo di qualsivoglia esperimento chirurgico o bio-tecnologico, per Campanella, è che vi sia (e vi permanga) lo *spiritus* vitale, «tenuis, lucidus, mobilis, calidus, potentiae, sapientiae et amoris particeps»<sup>32</sup>. Lo stesso naso trapiantato, racconta, una volta morto il servo donatore ed esalato il suo spirito, iniziò a putrefarsi per via del «comun senso»<sup>33</sup> che lega le cose. Tanto più fallimentare sarà allora il tentativo di generare o ricomporre un intero corpo umano.

Per Paracelso invece il seme ha già in sé potenzialità generative. Che esso cada fuori dall'utero o rimanga e si putrefaccia all'interno del corpo, esso dà luogo – purché si venga a trovare in un incubatore umido – alla proliferazione spontanea di piccoli mostruosi omuncoli senza anima. Stagnante nei testicoli, lo sperma produce ernie, escrescenze carnose, ghiandole e tessuti spugnosi, in cui si raccolgono i feti che non sono potuti venir fuori. Ciò accade anche con il seme della donna, che generalmente non viene espulso e si putrefa nel vaso uterino dando origine a malattie, false gravidanze o concepimenti mostruosi. Ma omiciattoli vermiformi si generano continuamente da ogni *coitus contra natura*: all'interno dello stomaco o nella gola, nell'intestino o nel retto a seconda del tipo di rapporto sessuale praticato.

Al contrario, per Campanella la generazione effettiva di un essere umano ha bisogno dello spirito vitale di un utero. Diceva Ippocrate che «[c]iò che entra altrove non cresce, ma ciò che entra nella donna, invece, cresce, se incontra le condizioni adatte»<sup>34</sup>.

E allora si potrebbe forse congegnare un surrogato uterino meccanico, ma come si potrebbe poi metterci dentro lo *spiritus*? Di fatto, «pigliar in alambicco li spiriti d'animali dentro uccisi non è possibile per la gran sottilezza, né rifonderli come spirito di calamita»<sup>35</sup>.

#### 4. *Conceptus primus*

Il mondo alchemico della prima modernità, così come il racconto lucreziano, «è

<sup>31</sup> T. Campanella, *Del senso delle cose*, cit., p. 195. Uno dei più noti esponenti di queste audaci tecniche di chirurgia ricostruttiva fu il bolognese Gaspare Tagliacozzi, divenuto popolare soprattutto per i suoi interventi di rinoplastica (cfr. M. Teach Gnudi, J.P. Wester, *The Life and Times of Gaspare Tagliacozzi, Surgeon of Bologna, 1545-1599*, Reichner, New York-Parma 1950).

<sup>32</sup> T. Campanella, *Compendium physiologiae. Compendio di filosofia della natura*, Rusconi, Milano 1999, p. 214.

<sup>33</sup> Id., *Del senso delle cose*, cit., p. 196.

<sup>34</sup> S. Giurovich, *Problemi e metodi di scienza ippocratica. Testi e commenti*, Pendragon, Bologna 2004, p. 181.

<sup>35</sup> T. Campanella, *Del senso delle cose*, cit., p. 224; *De sensu rerum*, cit., p. 216.



candido e ci fa sorridere»<sup>36</sup>, eppure costituisce il primo muscolo della scienza moderna.

Non bisognerà attendere molto per arrivare con Harvey ad applicare il metodo scientifico allo studio embriologico dei mammiferi. Tuttavia lo stesso medico inglese non sarà immune dalla tradizione alchemica, individuando nel *conceptus primus* non semplicemente un materiale residuo «simile a un uovo avvolto nella sua membrana dopo che sia stato rimosso il guscio»<sup>37</sup>, ma il ricettacolo primordiale della vita («ovum esse primordium commune omnibus animalibus»)<sup>38</sup>, un *tertium quid*. Esso

è qualcosa di mezzo fra il mondo animato e quello inanimato [...] a metà strada tra il genitore e il figlio, tra coloro che furono e coloro che saranno [...]. In breve è il *terminus*, tanto *ex quo* quanto *ad quem*<sup>39</sup>.

È ciò che – certo in altri termini – Campanella chiama *existentia*.

Come ben nota Pagel, questo *primordium commune* richiama alla memoria ciò che Ficino e Agrippa di Nettesheim – con una formula che si riscontra nelle opere dei paracelsiani e degli alchimisti – dicevano del corpo astrale: «che non era corpo e quasi anima, e non anima e quasi corpo»<sup>40</sup>.

La posta in gioco allora come oggi continua effettivamente a giocarsi qui, in questo *terminus*, in questo *fortassis*, in quel non già e non ancora del mistero della vita umana. «L'ovum – scrive Pagel - è dunque il ciclo sempre ripetuto di questa eternità, giacché non è facile dir se l'ovum sia la causa della gallina o questa sia la causa dell'ovum»<sup>41</sup>.

---

<sup>36</sup> P. Levi, *La ricerca della radice. Antologia*, Einaudi, Torino 1981, p. 141.

<sup>37</sup> Aristotele, *Historia animalium*, VII, 7, 586 a20.

<sup>38</sup> W. Pagel, *Le idee biologiche di William Harvey. Aspetti scelti e sfondo storico* (1967), tr. it. di A. Carugo, Feltrinelli Milano 1979, p. 326.

<sup>39</sup> Ivi, p. 329.

<sup>40</sup> *Ibidem*.

<sup>41</sup> Ivi, p. 328.

## Riflessioni metodologiche intorno al concetto di natura fra religioso e profano

Francesca Tramontano

### 1. Introduzione

Il dibattito filosofico-giuridico moderno intorno alle implicazioni etiche sollevate dal progresso scientifico e dall'adeguatezza dei limiti all'intervento sull'umano, si iscrive all'interno di un'alternativa topologica fra pensiero religioso e pensiero profano, situati su poli opposti. La dialettica in questione ha per oggetto differenti concezioni della natura umana che formano un nodo teorico su cui storicamente s'incrociano le due traiettorie. Lo straordinario interesse sviluppatosi intorno a questo tema si è concentrato per lo più su un'interpretazione dell'umano che si erge sull'opposizione del religioso al profano, e trascurando l'analisi dei fondamenti metodologici su cui le due prospettive poggiano.

L'ipotesi che guida questo studio è che le due linee d'analisi convergano in un medesimo approccio alla comprensione dell'umano. Questa identità metodologica si stabilisce a partire dalla teorizzazione della natura, oggetto di indagine che consente a entrambe le prospettive di elaborare l'organizzazione dell'esperienza. Fra religioso e profano, fra una natura che, da un lato, rinvia all'opera divina e, dall'altro, al libero atto cognitivo umano, un'identità d'approccio metodologico regge i due percorsi d'analisi.

Si tenteranno alcune riflessioni intorno a questo nesso indissolubile entro l'ambito del diritto; quest'ultimo, infatti, è attraversato da profonde linee spirituali e profane, che trovano espressione in una forma giuridica che le organizza e le rende legittime in quanto ordine "naturale". Esposto a rivendicazioni contrastanti di diritti e libertà, il diritto è chiamato a *definire l'umano*, il vivente, fra religioso e profano, ovvero a sancire regole d'esistenza valide per l'intera società. Si pensi alla problematicità di questa definizione allorché si tratta di individuare l'inizio della vita "naturale", o la sua fine; oppure di disciplinare accadimenti che escono dalla sfera

del “naturale” e divengono oggetto di artificio<sup>1</sup>. Questa riflessione lavora alla rottura del quadro categoriale fondato sull’opposizione fra religioso e profano, che lascia il dilemma sulla natura irrisolto e insolubile e, attraverso una prospettiva metodologica, avanza l’ipotesi di un’ulteriore possibilità di lettura di una questione decisiva del nostro tempo.

## 2. Sul richiamo alle origini nel XVIII secolo

Quando gli accadimenti naturali possono essere oggetto di artificio, ovvero quando la scienza consente delle possibilità che la natura non permetterebbe, una moltitudine di riflessioni si apre intorno a cosa significhi “naturale”. Quando, poi, tali accadimenti convergono nella sfera del diritto, il concetto di natura ci espone a una profonda difficoltà teoretica, per la quale le questioni “di diritto” si rivelano radicalmente filosofiche.

Un richiamo alla natura, all’origine, alla “purezza primordiale”, è spesso implicito in ogni ragionare, sia esso religioso o profano; come se non si potesse uscire da un rimando a quella fonte generatrice da cui il ragionare stesso trae il suo alimento. È possibile prescindere da questo richiamo, senza avvertire un certo sovvertimento di un ordine mentalmente già precostituito? Sarebbe come negare la coscienza che abbiamo del tempo. Il pensiero della natura, dell’origine, consente la ricomposizione dell’umano e, conseguentemente, l’attestazione del suo presente. Cosa si cela, allora, sotto questa domanda, sempre più essenziale, sulla natura? Pur provenendo da posizioni differenti, l’interrogazione racchiude in sé un’esigenza comune, *trasversale* rispetto ai differenti orientamenti: quella di una verità sull’umano, sul suo *presente*; verità che, in fondo, non sappiamo dire. Una verità che il solo linguaggio non sa esprimere e che non deteniamo mai completamente. Ecco allora che per rispondere a una domanda sul presente, il pensiero ne rintraccia l’origine: un tempo passato, ovvero un elemento metodologicamente necessario per l’attestazione del senso. Il passato non è altro che la prefigurazione del presente e del futuro. Pertanto il tempo rende possibile l’apparizione, l’esistenza e la

---

<sup>1</sup> Così si delinea l’attuale dibattito in campo bioetico e giuridico, in cui si assiste alle incertezze concettuali sollevate dall’idea di “natura”, e dunque intorno alle possibili traduzioni giuridiche di quanto si ritiene essere “naturale”: una riflessione che resta storicamente incardinata sull’opposizione fra religioso e profano e non guarda alla possibilità di affrontarne il superamento ma, al contrario, radicalizza il dibattito pubblico di fronte agli intrecci tra naturale e artificiale, e di fronte all’emergere del cosiddetto “post-umano”. È su questo superamento che la presente analisi si propone di riflettere attraverso alcune osservazioni metodologiche. Per un inquadramento squisitamente giuridico delle problematiche contemporanee che si impongono quando il nascere e il morire escono dal dominio della natura ed entrano in quello del diritto, aprendo così il problema della titolarità della decisione, politica o giurisprudenziale, cfr. M. Cavino, C. Tripodina (a cura di) *La tutela dei diritti fondamentali tra diritto politico e diritto giurisprudenziale: “casi difficili” alla prova*, Giuffrè, Milano 2012.

comprensione delle cose<sup>2</sup>. La problematica teoretica dunque permane: se si escludesse la prospettiva temporalistica, affermare cosa sia la natura sarebbe un enunciato impossibile?

Questa evocazione del concetto di natura come origine, sollecita l'esame dell'approccio metodologico con cui essa viene pensata giuridicamente, e riporta alla prospettiva aperta dal giusnaturalismo. Significativamente, la domanda sulla natura viene posta come domanda sull'origine dell'uomo e dell'animale. Questa prospettiva si fonda sull'essenziale riferimento a uno stato primordiale, definito *stato di natura*. Esso rappresenta il presupposto teorico per la formalizzazione del contrattualismo, quale scrittura dell'origine del mondo civile. Pur all'interno di differenti teorizzazioni<sup>3</sup>, la prospettiva configura questo stato come un'*astrazione*, razionalmente necessaria a fornire un fondamento alla costruzione giuridica. Una "giustificazione" del diritto positivo, ovvero un fondamento che lo renda "giusto". Nel Settecento il diritto naturale perde ogni riferimento religioso e, così come ricomposto dalla speculazione illuministica, consente la ricostruzione del fondamento teorico dell'autorità e del principio di legittimità tramite l'esclusione del riferimento al divino. Dal XVIII secolo, il concetto di natura illustra l'origine del diritto *a partire dall'immanenza del vivere*, dell'uomo e dell'animale. Il richiamo al "naturale" consente di fondare astrattamente e razionalmente la legittimità, lo *spirito delle leggi*. La natura diviene pertanto una costruzione astratta che descrive l'umano entro un ideale di giustizia non più suscettibile di divisioni di principio<sup>4</sup>; la natura

---

<sup>2</sup> Si confronti su questo punto l'analisi della concezione del tempo storico da parte delle società tradizionali in M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno* (1949), tr. it. di G. Cantoni, Borla, Torino 1975, pp. 71-121. Ponendosi come un'introduzione alla filosofia della storia, l'opera mostra diverse somiglianze tra pensiero arcaico e moderno in relazione alla concezione tempo storico, somiglianze che hanno sollecitato l'interesse di questa riflessione per l'identità di fondo tra l'idea di natura e l'idea di origine.

<sup>3</sup> Pur riconoscendo la diversità e complessità delle teorizzazioni dei Lumi e, dunque, senza voler operare una *reductio ad unum* delle stesse, si possono ricondurre entro questa prospettiva le teorizzazioni di Pufendorf, Diderot e Rousseau, per il loro rifarsi a una fonte ideale e, al contempo, regolatrice delle determinazioni giuridiche. In riferimento a quest'ultimo, nel *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*, afferma: «Di che cosa tratta dunque precisamente questo Discorso? Di stabilire nel progresso delle cose il momento in cui, avendo il diritto preso il posto della violenza, la natura fu sottoposta alla legge.» (J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* (1755), tr. it. di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1987, p. 98). Nel *Contrat Social*, «Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un cambiamento molto notevole, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto.» (Id., *Il contratto sociale* (1762), tr. it. di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2005, p. 29).

<sup>4</sup> Con l'emergere della prospettiva profana, i principi fondamentali del diritto non sono più definiti dalle concezioni religiose che li determinano, ma sono pensati in conformità con la natura umana e il cui godimento da parte di quest'ultima non è suscettibile di limitazioni religiosamente orientate. Secondo l'analisi di Ferrone, «[n]ello *Specimen controversiarum circa ius naturale ipsi nuper motarum*, scritto nel 1678 [...], Pufendorf spiegava con chiarezza di aver voluto elaborare un sistema di norme universali destinate a valere per tutti gli uomini *non quia christiani sed quia homines* proprio per neutralizzare gli effetti perversi messi in luce dalle guerre religiose e preservare in qualche modo

diviene un principio regolativo, superiore e *trascendente*, designato per dare fondamento alla convivenza civile e politica. È pertanto l'elaborazione dell'origine a consentire la concettualizzazione di un ordine sociale e, pur sviluppandosi in antitesi con le rappresentazioni proprie della tradizione teologica<sup>5</sup>, questa idea di origine mostra la permanenza di un approccio metodologico che si rifà ancora a un principio superiore, *trascendente*. Pertanto, le due posizioni, seppur antitetiche, si riproducono inconsapevolmente l'una dall'altra.

La natura viene trascritta dal diritto, le cui disposizioni traducono ciò che attiene “naturalmente” all'umanità. Con l'emergere della prospettiva profana<sup>6</sup>, il riferimento all'origine è inaggirabile e funge da antecedente necessario per la rappresentazione astratta dell'umanità. Da questo momento dire “natura” equivale a dire l'“origine”, dunque a rifarsi alla fonte generatrice, all'antecedente logico e temporale del ragionamento sull'umano. L'umano viene pensato tramite la ricostruzione della sua *storia*, del suo passato. Se dunque la natura si pensa *storicamente*, pensare la natura significa pensare l'umano per mezzo della sua stessa storia. Così l'uomo si fa storia, ed essa diviene la sua essenza; questo è oggi il *vivente*: una storia di cambiamenti<sup>7</sup>. La rielaborazione storica dell'origine dell'uomo, della sua natura, fa nascere così il pensiero profano, che ricostruisce un principio *trascendente* a partire da un ideale umano, ovvero a partire dalla *libertà immanente* al suo stesso vivere e, in nome di tale libertà, legittima un nuovo ordine razionale.

---

l'esistenza stessa degli individui, del genere umano». (V. Ferrone, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 2014, p. 50).

<sup>5</sup> Con lo scopo di rispondere alla questione di legittimità, la riflessione emancipava il diritto da un'impostazione che riconduceva il fondamento dell'orientamento giuridico entro una concezione di tipo teologico. «Il giusnaturalismo tocca, a ben riflettere, il problema della validità, del “valere” di una prescrizione come diritto; e ci dice che codesto *valere* non dipende soltanto dal *volere*, per il quale essa è stabilita e determinata» (N. Irti, E. Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 6). La teorizzazione di una volontà intellegibile, razionale si opera sul piano del diritto e ne riformula i principi di orientamento, elevandoli a criteri superiori a cui possono razionalmente ricondursi le molteplici volontà che costituiscono lo Stato. Questo il senso della ricerca dello spirito delle leggi, come con Montesquieu: «La legge, in generale, è la ragione umana, in quanto governa tutti i popoli della terra, e le leggi civili e politiche di ogni nazione non devono costituire che i casi particolari ai quali si applica questa ragione umana.» (Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* (1748), 2 voll., tr. it. di B. Boffito Serra, Rizzoli, Milano 1989, vol. I, p. 152).

<sup>6</sup> Il presente studio tiene conto delle considerazioni relative all'emergere della prospettiva profana così come teorizzate da P. Nerhot, in particolare in *La metafisica della presenza dell'assenza*, Mimesis, Milano 2014, e da A. Thomson, nei testi *Bodies of thought*, Oxford University Press, Oxford 2008, e *L'âme des Lumières. Le débat sur l'être humain entre religion et science (Angleterre-France 1690-1760)*, Champ Vallon, Seyssel 2013.

<sup>7</sup> Ci si riferisce qui alle nuove modalità di concepire l'ereditarietà e l'evoluzione del vivente, a seguito delle nuove scoperte della biologia molecolare. Si confronti in particolare E. Jablonka, M. J. Lamb, *Evoluzione a quattro dimensioni, Variazione genetica, epigenetica, comportamentale e simbolica nella storia della vita* (2005), tr. it. di Nicoletta Colombi, UTET, Torino 2007.

### 3. Dal dominio della natura al dominio del tempo

L'identità tra ragione e diritto, tale per cui la prima è posta a fondamento del secondo, si afferma, come visto, per mezzo della rielaborazione del concetto di diritto naturale, invocato per definire la legittimità dell'ordine e darne un nuovo fondamento, che consenta una rielaborazione in chiave razionalistica del concetto di legge. L'immagine della natura subisce un radicale mutamento: essa perde ogni riferimento al religioso e diviene un concetto attraverso cui si ricostruisce l'idea di uomo che si definisce o, più propriamente, si *autodefinisce*, a partire dalla natura e *per mezzo* di questa. Il diritto diviene specchio di ciò che è “di natura” e quest'ultima, a sua volta, diviene il frutto di un'elaborazione umana<sup>8</sup>. Una visione, o ricostruzione, operata dall'uomo e forgiata sull'uomo, dunque, antropomorfa; tuttavia, che tipo di comprensione dell'umano consente tale visione, se non quella che rinvia alla sua stessa rielaborazione? Se l'umano è già all'inizio e alla fine dell'analisi, posto entro una struttura circolare, il senso non è forse già determinato e tale per cui la sua *attestazione* non è nient'altro che una sua *ripetizione*? La difficoltà teoretica cui ci espone questo concetto si sposta, dunque, da un conflitto fra diversità di posizioni a un'interrogazione sulla nostra stessa razionalità, per la quale il principio e la fine del ragionamento risultano imbrigliati, confusi. Su questa interrogazione convergono le considerazioni di Spaemann intorno al concetto aristotelico di *physis*, quale

“principio di una qualche realtà e anche causa del moto e della quiete di questa stessa realtà in cui si trova in senso originario, per sé e non accidentalmente”. Se cerchiamo un'esperienza nella quale incontriamo una causalità di questo tipo allora la risposta è immediata: esperiamo *noi stessi* come una tale causa del nostro proprio agire. Quest'esperienza possiede un carattere paradossale. Da una parte fonda effettivamente il concetto di *physis* come origine. Si può persino dire che essa stia in generale alla base del nostro concetto di causalità. Se causa significa qualcosa di più di “condizione antecedente”, allora noi possiamo descrivere questo “più” soltanto riferendoci alla nostra esperienza di esseri agenti. Dall'altra parte però la nostra esperienza dell'esser-sé è, allo stesso modo, all'origine dell'idea che l'uomo sia l'essere che è fuoriuscito dalla natura. Provando un *élan*, un impulso spontaneo, proviamo infatti allo stesso tempo la possibilità di riferirci a quest'impulso, ad accoglierlo liberamente nel nostro volere oppure a distanziarcene. [...] siamo origine delle nostre azioni senza però essere causa di questo *élan*<sup>9</sup>.

Il punto problematico che s'intende sottolineare è che l'approccio metodologico al concetto stesso di origine ha a che fare con un principio di razionalità che, già nel generare la domanda, tenta di dare una risposta. L'indagine che viene rivolta alla condizione antecedente, ovvero all'origine della natura umana,

<sup>8</sup> Cfr. su questo punto M. Borrello, P. Nerhot, *Manuale di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2012, pp. 65-71, in particolare laddove si affronta metodologicamente il concetto di natura, a cui di fatto si attribuisce il significato di “cultura”: ciò che si conosce come natura è già, di per sé, “cultura”, precisamente per la modalità con cui essa viene teorizzata.

<sup>9</sup> R. Spaemann, *Cos'è il naturale? Natura, persona, agire morale*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Seller, Torino 2012, p. 28.

conduce ad un presente che già si conosce, o a un futuro che si può *prevedere* precisamente sulla base del passato. Da ciò discende che il dominio cui si assiste non è della natura, bensì del *tempo*. La modalità di osservazione e rielaborazione della natura si opera grazie a una razionalità che *domina il tempo*: dice il passato, *l'origine*, e prevede il futuro<sup>10</sup>. Si provi ad affrontare questo punto teorico in riferimento ad alcune questioni contemporanee, relative ai diritti naturali e inviolabili, che sono anche al cuore dell'opposizione fra pensiero religioso e profano.

Si ritiene che questi, espressione sociale della giustizia, traducano ciò che “naturalmente” attiene all'umanità. In primo luogo si può osservare che al concetto di “natura” venga solitamente attribuita una connotazione positiva, un significato che rimanda sempre a un'idea di giustizia, a un pensiero del giusto. È “naturale” un diritto “eterno” e “universale”<sup>11</sup>. Giuridicamente, il rinvio al concetto di natura costituisce il fondamento giustificativo dei diritti della persona; un parametro che consente di valutare la “giustizia” delle leggi, invocato per lo più per sottrarsi alla cogenza delle regole positive, quando queste vengono percepite come “ingiuste”, ovvero quando vi sia la necessità di superare i limiti del diritto positivo. Il “naturale” pone un *limite* invalicabile dal diritto. Si possono pertanto ravvisare due caratteri giuridici fondamentali che individuano il concetto di natura: uno morale, dato dalla sua aderenza a un'idea di giustizia, e uno temporale, dato dal valore “preesistente”, posto in capo all'uomo, che lo Stato è chiamato a *riconoscere*. Come tematizzare filosoficamente questa anteriorità? Dev'essere inquadrata in una prospettiva “religiosa”, “divina”, oppure “umana” e “storica”? Se per il religioso la natura ha carattere sacro, in quanto opera divina, *immanente verità*, per il profano la natura rimanda a uno sviluppo umano storico, che si determina nel tempo, ovvero si rifà a una costruzione umana *temporalistica*. Il pensiero profano considera il suo sviluppo nel “contesto storico”, per cui risultano “anteriori” i diritti che la coscienza sociale individua nel *tempo*<sup>12</sup>.

---

<sup>10</sup> La complessa questione astratta del tempo è qui affrontata secondo un'angolatura specifica, in base alla quale l'idea di “natura” consente di ragionare sull'umano in nome della storia. Il presente ragionamento, che si muove sul terreno del diritto, affonda le sue radici nella concezione del tempo in Bergson, in particolare in *L'évolution créatrice*, del 1907 e *Durée et simultanéité*, del 1927. La continuità del tempo consente l'attribuzione del senso, così infatti: «Tutti saranno infatti d'accordo sul fatto che non si può concepire un tempo senza un *prima* e senza un *dopo*: il tempo è successione.» (H. Bergson, *Durata e simultaneità* (1922), a cura di F. Polidori, Raffaello Cortina, Milano 2004, p. 64). Dopo Bergson, anche Husserl e Heidegger affrontano la questione, e può essere interessante notare come queste riflessioni intorno al tempo si sviluppino a partire dall'affermarsi della biologia darwiniana, come se fosse quest'ultima a generare la necessità di ripensare la temporalità.

<sup>11</sup> In questo senso cfr. E. W. Böckenförde, *Stato, Costituzione, Democrazia*, a cura di M. Nicoletti e O. Brino, Giuffrè, Milano 2006 e Id., *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, tr. it. di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>12</sup> Fra i numerosi esempi a cui si può riportare questa considerazione, si può pensare al mutare del concetto di famiglia, quale società *naturale* fondata sul matrimonio, o dell'uguaglianza morale e giuridica dei coniugi raggiunta verso la fine degli anni '60; una collettività che interroga sui suoi valori *costruisce l'umano* e il giudice è chiamato a trasferire questa costruzione intellettuale nelle sue valutazioni e nell'interpretazione della disposizione costituzionale.

Il fondamento di tali diritti risiederebbe pertanto nella *prova* della loro storicità. Tuttavia questa valenza, essenzialmente storica, si fonderebbe su un ragionamento “a ritroso”, dunque aporetico per la funzione di fondamento attribuita al tempo: le situazioni giuridiche risulterebbero messe in opera dal tempo, che ne andrebbe a costituire la causa e contemporaneamente la conseguenza. Per la prospettiva profana il concetto di natura rintraccia un'ipotetica “posizione originaria” dell'uomo, che viene elaborata in maniera temporalistica. In realtà, il riferimento alla natura si sottrae a una sua individuazione meramente storica e, al contrario, implica l'evocazione di un criterio trascendente che individui i principi di giustizia validi per una società. Come pensare, ad esempio, l'individuazione di *nuovi* diritti umani? Sono “naturalisti” diritti che si affermano nel dopoguerra, dal diritto alla qualità della vita, alla salute, all'uguaglianza morale e giuridica fra l'uomo e la donna. Tuttavia, sono diritti “naturalisti”, “preesistenti”, ovvero spettanti agli individui per la loro stessa *natura*. Come si pensa razionalmente questa costruzione? Ciò che è “naturale”, originario, può essere percepito come “nuovo”? Sembra una concezione alquanto paradossale. Precisamente questo paradosso mostra che non si possa intendere il diritto come un genio solitario, che insegue un'*evoluzione sociale* e che prende atto dei cambiamenti il cui artefice sarebbe il *tempo stesso*. Il diritto diverrebbe lo spettatore di un emergere dei fatti che scorrono per opera del tempo. Per quanto possa apparire sorprendente, questa concezione temporalistica è al cuore della nostra razionalità; tuttavia, per comprendere il richiamo al concetto di natura è necessario modificare la prospettiva d'analisi ed evocare un riferimento a un piano *trascendente*. Come si è già affermato, anche l'approccio metodologico profano accede alla natura tramite un'"astrazione", razionalmente necessaria al suo ragionare: la condizione del suo pensare è *trascendente* alle sue stesse rappresentazioni profane. La razionalità profana necessita di rifarsi alla “naturalità” dei diritti umani, nel loro essere “innati”, ovvero *senza tempo*. Il “bene comune”, i diritti “fondamentali”, “universali”, “naturalisti”, sono *trascendenze di un'immanenza*, principi superiori che orientano l'agire e che il diritto si propone di realizzare. Nonostante le due prospettive, religiosa e profana, siano storicamente iscritte entro un'alternativa topologica che le separa e le oppone, esse mostrano un'identità metodologica a partire precisamente da questa necessità di un riferimento *trascendente*, quale slancio verso principi sottratti all'azione del tempo. Questo rinvio mostra l'esigenza anche per il pensiero profano di “salvare” certi principi dallo scorrere del tempo, di ancorarsi a una dimensione a-temporale, affermando così un'essenziale tensione del ragionamento umano al superamento della cogenza delle leggi positive. Da un lato il diritto non esisterebbe senza il succedersi degli eventi, dall'altro per potersi riconoscere in quanto “diritto” deve tendere all'universale, sottrarsi al mutamento e liberare alcuni principi dalla mutevolezza, rispetto ai quali l'uomo rinuncia ad ogni pretesa di dominio. Questo approccio, filosofico-giuridico, emerge ogni qual volta si manifesti la necessità di riflettere sull'essenza della legalità. Dalla “crisi della



coscienza europea”<sup>13</sup>, alla filosofia dei Lumi del XVIII secolo, quale pensiero dell’origine del mondo civile, al secondo dopoguerra, alle sfide poste dalla medicina e dalla biologia contemporanea circa i limiti all’intervento sull’umano, riemerge la convinzione che un diritto che non sia espressione di una trascendenza non sia “diritto”, e pertanto l’organizzazione sociale che ne deriva non possa essere intesa come la mera affermazione di un conflitto di forze.

Se da un lato i diritti umani, “naturali”, traducono una trascendenza in chiave storicistica, dall’altro sono un atto volontaristico di superamento della contingenza storica per rintracciare una verità sull’umano sottratta all’azione del tempo. Questa articolazione mostra la stretta vicinanza metodologica fra pensiero religioso e pensiero profano e apre a una questione ulteriore, a un nodo teorico sottostante, quello del pensiero del tempo. Sotto forma di un’interrogazione della “natura”, il pensiero del tempo va a costituire il centro nevralgico del dibattito filosofico-giuridico attuale. Le posizioni antitetiche e le incertezze concettuali che emergono in relazione al diritto di nascere *artificialmente*, ovvero di potersi avvalere della tecnica, così come a quello di morire *naturalmente*, ovvero di potersi difendere dalla tecnica, si confrontano intorno al *presente* dell’umano. Nonostante l’umano sia una “natura” che si conosce tramite il tempo, ciò che può dirsi umano non è suscettibile di una scansione meramente storica. Se il superamento della polarità fra religioso e profano permette di rinvenire dei principi trascendenti al di sopra dell’opposizione, al di là della dialettica, la strada si apre a una *filosofia del tempo*.

---

<sup>13</sup> In riferimento alle trasformazioni della coscienza europea all’alba del periodo illuminista, così come analizzate in P. Hazard, *La crisi della coscienza europea* (1935), a cura di P. Serini, UTET, Torino 2007.

# Dagli immaginari sociali alla società civile: le pratiche filosofiche e la comunità di ricerca tra Castoriadis, Taylor e Lipman

Sergio Racca

## 1. Introduzione

L'impatto del metodo della cosiddetta *Philosophy for Children* elaborato dal pensatore statunitense Matthew Lipman è andato ben oltre la "semplice" applicazione in ambito scolastico<sup>1</sup>: al di là della teorizzazione di un nuovo modello educativo, destinato al mondo infantile e giovanile e inteso come promotore di un rinnovato interesse e di una particolare cura destinata allo sviluppo del pensiero umano e della cittadinanza democratica, esso ha trovato, con particolare riferimento all'ambito italiano, un'applicazione in relazione al più largo contesto del legame comunitario e sociale. È infatti in direzione di una vera e propria *Philosophy for Community*, erede e insieme declinazione specifica del modello lipmaniano, che le più recenti riflessioni italiane di settore si stanno indirizzando<sup>2</sup>: una declinazione, questa, che fa propria la lezione del pensatore statunitense circa la necessità di praticare la filosofia non soltanto nell'ambiente accademico secondo la sua concezione classica di disciplina scientifica ma di esportarla anche al suo esterno, intendendola come metodo di confronto e discussione reciproca interna a specifiche comunità umane.

Lungo le pagine di questo saggio non intendo però descrivere il meccanismo di funzionamento specifico della *Philosophy for Community* o le sue differenti applicazioni pratiche: al contrario, vorrei analizzare il possibile modello di comunità che ne sta alle spalle, non limitandomi però soltanto a enumerarne i caratteri teorici generali ma descrivendone anche le possibili declinazioni e lo specifico ruolo retroattivo che queste ultime possono giocare all'interno della medesima pratica filosofica. Un compito che vorrei portare a termine collegando la teoria lipmaniana,

<sup>1</sup> Cfr. M. Lipman, *Educare al pensiero* (1991), tr. it. di A. Leghi, Vita & Pensiero, Milano 2014.

<sup>2</sup> Sul passaggio da *Philosophy for Children* a *Philosophy for Community*, e sulle sue concrete applicazioni, cfr. in particolare A. Cosentino, S. Oliverio, *Comunità di ricerca filosofica e formazione. Pratiche di coltivazione del pensiero*, Liguori, Napoli 2011; A. Volpone (a cura di), *Pratica filosofica di comunità*, Liguori, Napoli 2013; Id. (a cura di), *FilosoFare. Luoghi, età e possibilità d'esercizio*, Liguori, Napoli 2010 e S. Bevilacqua, P. Casarin (a cura di), *Disattendere i poteri. Pratiche filosofiche in movimento*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

con particolare riferimento al suo concetto di “multidimensionalità” del pensiero umano, alle riflessioni di due autori quali Cornelius Castoriadis e Charles Taylor. Nelle prossime pagine, intendo pertanto suggerire, in primo luogo, quanto tale modello di comunità trovi una prima declinazione nell’intreccio tra una generale riformulazione “sociale” delle idee lipmaniane di regolarità e innovazione cognitiva e il concetto, tayloriano e castoridiano, di immaginario sociale. In secondo luogo, cercherò poi di mostrare quanto tale modello possa trovare tuttavia un profilo più specifico, e maggiormente legato alla *Philosophy for Community*, soltanto saldandosi all’idea di società civile, dimensione capace di restringere il campo di applicazione comunitario a specifici settori sociali e di incorporare e articolare in sé l’istanza normativa del cosiddetto pensiero *caring*, inteso come strumento privilegiato per la realizzazione di una concreta comunità di ricerca e “pratica”.

## 2. Multidimensionalità degli immaginari sociali: pragmatica e innovazione della comunità

Il passaggio dall’esercizio della pratica filosofica dal contesto scolastico a quello nella, con e per la comunità rappresenta, al tempo stesso, un ampliamento e una problematizzazione della teoria lipmaniana. Come noto, infatti, tale passaggio tenta di applicare il metodo del confronto argomentato e guidato da un facilitatore a partire da un testo/pretesto a un contesto educativo più ampio e informale rispetto a quello della scuola<sup>3</sup>: in virtù di questo slittamento, la “comunità di ricerca filosofica”, cioè il concreto gruppo di persone coinvolte nella pratica, non è più soltanto la singola classe di alunni, ma può essere rappresentata da qualsiasi realtà associativa e si lega, più in generale, all’idea di comunità umana<sup>4</sup>. In questo contesto, si impone quindi la necessità di un’articolata riflessione teoretica intorno a quest’ultimo passaggio e, nello specifico, ritengo siano due le questioni in gioco all’interno del ragionamento: da una parte, un interrogativo generale intorno al significato, i caratteri specifici e i legami con il dibattito filosofico contemporaneo del modello di comunità che sembra stare dietro a questa nuova declinazione delle pratiche filosofiche; dall’altra, e in maniera ancora più centrale, la questione legata non soltanto alla coerenza logica interna del modello proposto ma più specificamente alla sua aderenza alla realtà, alla sua potenziale applicabilità cioè in contesti di pratiche e gruppi associativi concreti. Per dirimere questi due nodi

<sup>3</sup> Su questo tema, oltre al già citato *Educare al pensiero*, cfr. M. Lipman, A.M. Sharp, F.S. Oscanyan, *Philosophy in the Classroom*, Temple University Press, Philadelphia 1980; M. Lipman, *Philosophy goes to school*, Temple University Press, Philadelphia 1988 e A.M. Sharp, R.F. Reed (eds.), *Studies in Philosophy for Children. Harry Stottlemeier’s Discovery*, Temple University Press, Philadelphia 1992.

<sup>4</sup> Per informazioni sulle specifiche applicazioni e progettualità interne alla *Philosophy for Community* cfr. in particolare A. Volpone (a cura di), *Pratica filosofica di comunità*, cit., pp. 79-265. Una ricognizione teorica generale del significato di comunità all’interno delle pratiche filosofiche è invece rinvenibile in A. Cosentino, *La comunità di ricerca come istanza etica*, in A. Cosentino, S. Oliverio (a cura di), *Comunità di ricerca filosofica e formazione. Pratiche di coltivazione del pensiero*, cit., pp. 1-119 e A. Volpone (a cura di), *FilosoFare. Luoghi, età e possibilità d’esercizio*, cit.. Più in generale, sul senso di comunità cfr. Z. Bauman, *Voglia di comunità* (2001), tr. it. di S. Minucci, Laterza, Roma-Bari 2003.

problematici intendo proporre una ripresa di uno specifico luogo della teoria lipmaniana, il carattere “multidimensionale” del pensiero umano, sottolineandone, da un lato, l'importanza e la presenza, seppure trasformata, anche all'interno della dimensione collettiva e comunitaria<sup>5</sup> e, dall'altro, lo stretto legame e la prossimità concettuale con alcune teorizzazioni filosofiche di stampo politico e sociale.

Da una parte, il ragionamento sul carattere generale del modello di comunità coinvolto nella *Philosophy for Community* trova, a mio avviso, il proprio punto di avvio in due delle dimensioni cognitive descritte da Lipman, il pensiero critico e quello creativo. All'interno di questa cornice, una prima istanza comunitaria emerge in relazione a uno specifico aspetto di quello che Lipman definisce come pensiero critico. Un'etichetta, quest'ultima, sotto la quale il pensatore statunitense inserisce in linea generale le capacità argomentative e logiche in forza delle quali ciascun individuo è in grado formulare buoni giudizi. Tali buoni giudizi, tuttavia, nelle pagine lipmaniane non si limitano a presentarsi come capacità astrattamente teoretiche o logico-argomentative, ma determinano, nei dettagli, la capacità cognitiva critica come un pensiero applicato, presentandosi come «la determinazione del pensiero, di un discorso, di un'azione o di una creazione»<sup>6</sup>. All'interno di questo quadro generale, il pensiero critico lipmaniano sembra così rinviare, da un punto di vista collettivo, all'idea di pratiche sociali le quali, nella loro formulazione classica esposta dal filosofo canadese Charles Taylor, vengono a coincidere con «qualsiasi configurazione più o meno stabile di attività condivisa, suscettibile di essere definita come qualcosa che si deve o non si deve fare»<sup>7</sup>: i giudizi e le pratiche, sotto questo punto di vista, coinvolgono quindi le formulazioni generali dei modi di intendere l'azione e le consuetudini interne a uno specifico corpo collettivo e culturale. Si esprime chiaramente a questo proposito nuovamente lo stesso Lipman:

Gli architetti, gli avvocati e i medici sono professionisti il cui lavoro richiede costantemente la formulazione di giudizi. La stessa cosa vale per i compositori di musica, i pittori e i poeti. Vale per gli insegnanti, gli agricoltori e anche per i fisici teorici: tutti quanti devono formulare dei giudizi come parte integrante della pratica alla base della loro occupazione e della loro vita [...] Un gesto come un semplice cenno della mano può essere un giudizio; una metafora come “Giovanni è un verme” è un giudizio; un'equazione come  $e=mc^2$  è un giudizio<sup>8</sup>.

Più nei dettagli Lipman sottolinea il legame, presente all'interno di questo aspetto della dimensione critico-cognitiva, tra i giudizi propriamente intesi e i criteri che stanno alla loro base, definiti come quei principi impiegati nella formulazione e nell'adempimento di specifici comportamenti: criteri che, in altre parole, non sono

---

<sup>5</sup> Per una ricognizione sul carattere multidimensionale del pensiero e sulla necessità di educare a esso tramite la P4C, cfr. M. Lipman, *Educare al pensiero*, cit., pp. 215-294.

<sup>6</sup> Ivi, p. 231.

<sup>7</sup> Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), tr. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano 1993, p. 258.

<sup>8</sup> M. Lipman, *Educare al pensiero*, cit., p. 231.

altro che le ragioni in virtù e in forza delle quali i giudizi pratici vengono formulati, le regole e le linee-guida che ciascun individuo segue nel suo costruire pensieri, abilità e comportamenti e nel suo prendere specifiche decisioni<sup>9</sup>. Anche questo secondo aspetto del pensiero critico è però tutt'altro che estraneo alla dimensione collettiva e comunitaria: seguendo ancora una volta la costruzione concettuale di Taylor, le pratiche sociali vengono infatti a trovarsi immerse all'interno dei cosiddetti immaginari sociali, veri e propri repertori collettivi di significati, simboli e consuetudini che rappresentano lo sfondo a partire dal quale esse stesse prendono forma. In questo senso, gli immaginari sociali possono quindi essere definiti come la "mappatura" interna alle comunità e alle culture, l'insieme cioè delle direttive e dei criteri implicitamente seguiti dagli individui che segnano quello che, all'interno delle credenze e dei comportamenti, rappresenta l'orizzonte di comportamento collettivo condiviso<sup>10</sup>. La prima istanza comunitaria si delinea pertanto ora in maniera finalmente esplicita: sotto questo primo punto di vista, la comunità esibisce infatti quella che potremmo definire una vera e propria "pragmatica", articolata secondo giudizi, criteri e parametri in grado di determinare le credenze, i comportamenti, i significati condivisi e i reciproci riconoscimenti e di segnare, in questo senso, la regola e insieme la regolarità di un corpo sociale.

Quella della pragmatica, tuttavia, è soltanto la prima tra le istanze interne al modello comunitario che sto descrivendo: accanto a essa, infatti, ne emerge una seconda, non più caratterizzata dalla regolarità dei giudizi e delle pratiche ma, al contrario, strutturata secondo i caratteri dell'inventiva, della produttività e dell'autotrascendimento rispetto alla situazione data<sup>11</sup>. Per comprendere questa seconda istanza è necessario però, in primo luogo, ritornare ancora una volta con l'attenzione al livello cognitivo critico lipmaniano. Esso, infatti, non si caratterizza esclusivamente secondo i precedenti caratteri di stabilità e regole interne ma, al contrario, presenta anche un secondo aspetto:

Il pensiero critico è un pensiero applicato. Di conseguenza, *non è solamente un processo, ma cerca anche di sviluppare un prodotto*. Non si limita alla comprensione: significa produrre qualcosa, un qualcosa che può essere detto, fatto o realizzato. Vuol dire *utilizzare la conoscenza per determinare un cambiamento ragionevole*<sup>12</sup>.

Il pensiero critico lipmaniano presenta quindi anche un secondo aspetto, quello proprio di una dimensione lanciata verso il mutamento e l'innovazione: e, in questo senso, sono la capacità autocorrettiva nei confronti delle sue stesse procedure e la sensibilità al contesto, alle sue peculiarità e alle modificazioni e deviazioni rispetto alle consuetudini consolidate a smuovere la fissità dei giudizi e

---

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, pp. 232-238.

<sup>10</sup> Cfr. Ch. Taylor, *L'età secolare* (2007), tr. it. di P. Costa e M.C. Sircana, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 224-230.

<sup>11</sup> Cfr. M. Lipman, *Educare al pensiero*, cit., pp. 266-269.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 231 (corsivi miei).

dei criteri che ne stanno alla base<sup>13</sup>. Questi elementi trovano poi un'ulteriore specificazione e conferma anche all'interno della seconda dimensione cognitiva indicata da Lipman, quella del pensiero creativo, e più nello specifico nell'immaginazione, capacità a essa strettamente collegata. Definita come un «vedere con l'occhio un mondo possibile [...] possedere altri mondi in cui abitare – e renderli disponibili anche agli altri per risiedervi»<sup>14</sup>, quest'ultima configura infatti la creatività come ciò che è, nello stesso tempo, capace di amplificare lo spettro delle possibilità cognitive umane, espandendone strumenti, concetti e contenuti, e di provocare le regole e i criteri correnti, rompendone radicalmente gli schemi e generando novità al loro interno<sup>15</sup>. Trascendere il dato e indicare una possibile riconfigurazione dei fenomeni sono quindi due aspetti del processo creativo che si presenta pertanto, insieme, come rottura rispetto al passato, amplificazione dell'esistente e crescita evolutiva verso la novità<sup>16</sup>.

Questo articolato plesso concettuale, che attinge sia alla dimensione critica sia a quella creativa, permette però di legare nuovamente il pensiero lipmaniano alle concettualizzazioni interne all'universo di significato delle pratiche collettive. Nella teorizzazione di Cornelius Castoriadis, l'immaginario sociale acquista infatti una differente sfumatura rispetto a quella analizzata in precedenza, venendo a indicare la capacità creativa collettiva di produrre nuovi significati: una capacità intesa in questo senso come forza di espansione costante oltre i limiti stabiliti e processo di riconfigurazione continua degli sfondi e delle norme interne a una specifica comunità, quali per esempio ruoli sociali, simboli, concezioni economiche o politiche<sup>17</sup>. Emerge quindi una differente e ulteriore specificazione dell'immaginario, ora declinato come facoltà che si palesa, per utilizzare le parole di Charles Taylor, «quando re-immaginiamo momenti di autonomia, libertà, cambiamento – quando introduciamo novitàà reinterpretando»<sup>18</sup>. Ed è proprio in forza di quest'ultimo parallelismo che siamo pertanto nuovamente in grado di osservare il valore

---

<sup>13</sup> Cfr. *ivi*, pp. 239-241.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 267.

<sup>15</sup> Cfr. *ivi*, pp. 271-274.

<sup>16</sup> Cfr. *ibidem*

<sup>17</sup> Cfr. C. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società* (1975), a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995, pp. 231-274 e Id., *Imagination, imaginaire, réflexion* in Id., *Fait et à faire. Le carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris 1997, pp. 227-281. L'idea di una istanza di innovazione e produzione, interna al mondo umano individuale e a quello collettivo, tuttavia, è argomento che attraversa pensatori di diversa estrazione e orientamento: oltre a Castoriadis, e ovviamente a Lipman, anche un teologo protestante come Paul Tillich ha infatti mosso la linea argomentativa della propria antropologia individuando, tra le dimensioni dell'umano, i concetti di dinamica e vitalità, vere e proprie forze magmatiche e creative volte a un costante superamento del dato umano iniziale e a una incessante produzione di novità. Su quest'ultimo tema, cfr. P. Tillich, *Teologia sistematica. Volume I* (1951), Queriniana, Brescia 1996. e S. Racca, *Il legame sociale tra immaginazione produttiva e strutture formali: Castoriadis e Tillich* in G. Pezzano, D. Sisto (a cura di), *Immagini, immaginari e politica. Orizzonti simbolici del legame sociale*, ETS, Pisa 2013, pp. 67-84.

<sup>18</sup> Ch. Taylor, *On Social Imaginaries*, in P. Gratton, J. P. Manoussakis (eds.), *Traversing the Imaginary: Richard Kearney and the Postmodern Challenge*, Northwestern University Press 2007, pp. 29-47: 29.

collettivo e sociale delle affermazioni lipmaniane, comprendendo la specifica articolazione interna anche di questa seconda istanza comunitaria; è infatti la dimensione di una vera e propria “comunità di ricerca”, così come definita da Lipman, che si manifesta qui, il cui specifico non è più soltanto rappresentato dalla pratica, dall’essere cioè una congregazione umana basata sull’osservanza e l’applicazione di una specifica pragmatica. Al contrario, il ruolo centrale è ora occupato dall’idea di ricerca, dinamica basata sul dialogo e il confronto e finalizzata alla realizzazione di un prodotto, che spesso si configura come vero e proprio mutamento conseguente a un processo di autocritica e autocorrezione interno alla stessa comunità<sup>19</sup>. È in questo senso, dunque, che gli aspetti critici e creativi del pensiero lipmaniano e dell’immaginario sociale tornano al centro del discorso, nell’attraversare una delle peculiari caratteristiche di questa comunità, che dal semplice esercizio consuetudinario della pratica passa all’esperienza del possibile autotrascendimento rispetto all’esistente, allo scardinamento e alla messa in discussione dell’orizzonte di pratiche e ruoli dati e a una vera e propria immaginazione, sperimentazione e corroborazione di scenari alternativi<sup>20</sup>.

L’intreccio tra considerazioni filosofiche squisitamente teoriche, quali quelle tayloriane e castoriadisiane, e una generale trasposizione di una parte del dettato lipmaniano dall’individuale al collettivo delinea pertanto un primo affresco del paradigma comunitario interno all’orizzonte delle pratiche filosofiche: quanto rimane da comprendere, tuttavia, è se quanto descritto sino a ora possa realmente avere presa sul reale oppure necessiti di ulteriori specificazioni.

### 3. Concretizzare la comunità di ricerca: la “società civile” come paradigma del caring

Pragmatiche sociali e pratiche di produzioni innovative tratteggiano pertanto un primo quadro del modello teorico comunitario che vorrei presentare: questo intreccio tra pensiero lipmaniano, suggestioni teoriche e realizzazioni pratiche, tuttavia, non è ancora completo, in quanto sconta due principali limiti. In primo luogo esso mostra la sua potenziale applicabilità a un vasto raggio di modelli comunitari ma, nel fare questo, non rende ancora conto in maniera esaustiva della peculiarità di una comunità coinvolta in un percorso di concreta pratica filosofica. L’esibizione di una pragmatica di regole e pratiche consentite e la spinta al cambiamento e al rinnovamento di strutture sono infatti caratteristiche necessarie ma non sufficienti per delimitare il campo del ragionamento. Esse, infatti, si presentano come aspetti specifici di quelle che, con le parole di Benedict Anderson,

<sup>19</sup> Cfr. M. Lipman, *Educare al pensiero*, cit., pp. 97-98. Il concetto di “comunità di ricerca” è stato anche messo in relazione al passaggio da una pratica pre-riflessiva, o irriflessa, a un momento di “riflessione” su di essa, in grado di realizzare una vera e propria messa in discussione del dato esistente. Su questo, cfr. A. Cosentino, *La comunità di ricerca come istanza etica*, cit., pp. 51-76 e R. Franzini Tibaldeo, *Partecipazione riflessiva*, cit., pp. 141-145.

<sup>20</sup> Su questo tema, cfr. *ivi*, pp. 145-146 e M. Striano, *La comunità di ricerca filosofica come matrice sociale e cognitiva*, in A. Volpone (a cura di), *Pratica filosofica di comunità*, cit., pp. 48-59.

possono essere interpretate secondo l'etichetta di comunità immaginate, macrorealtà sociali di grandi dimensioni quali per esempio nazioni o intere culture, dove spesso ciò che manca è proprio la possibilità di un contatto diretto e, soprattutto, la conoscenza reciproca tra tutti i membri della comunità<sup>21</sup>. Dall'altro lato, il secondo limite del resoconto del modello come finora proposto è il suo segnare ancora un radicale scarto tra teoria e prassi. Sebbene infatti l'istanza innovativa si segnali come quel carattere che smuove la fissità dell'orizzonte comunitario complessivo, essa, nelle modalità sino a ora analizzate, si attesta ancora al "semplice" livello teorico: al modello proposto, in sostanza, manca ancora un'ulteriore articolazione in grado di mostrare secondo quali modalità e a quale livello si situi la concreta azione di mutamento di paradigmi, strutture e orizzonti di senso condivisi e come si configuri, in conseguenza di ciò, la complessa dialettica tra regolarità e innovazione. In altre parole, ciò che manca ancora al modello presentato è la concreta descrizione di quale possa essere lo specifico di una comunità che, senza misconoscere gli elementi appena descritti, possa però inserirsi all'interno dell'orizzonte della *Philosophy for Community*.

In questa direzione, se il precedente modello comunitario scontava un primo difetto di eccessiva ampiezza e vaghezza, è al paradigma della società civile, nella sua elaborazione specifica elaborata da Charles Taylor, che vorrei riferirmi per circoscrivere maggiormente i termini del discorso: all'interno di questo paradigma, infatti, la società civile altro non rappresenta in generale se non quella parte di vita umana associata che non si identifica con lo Stato e, più in generale, con la sfera politico-istituzionale in senso stretto ma che, al contrario, è rappresentata da «una rete di associazioni di cittadini e individui indipendenti da esso»<sup>22</sup>. Due sono infatti le caratteristiche peculiari di questa specifica concezione di società civile: da una parte, l'esistenza di un versante della vita comunitaria indipendente, e in molti casi precedente, rispetto alla dimensione politico-istituzionale; Taylor porta, come esempi, il caso della sfera economica e del mercato e, in maniera ancora più cogente, quello dell'opinione pubblica, rappresentata dalla dimensione di discussione

<sup>21</sup> Cfr. B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna del nazionalismo* (1991), Manifestolibri, Roma 2009.

<sup>22</sup> Ch. Taylor, *Invoking Civil Society*, in Id., *Philosophical Arguments*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London, 1995, pp. 204-224: 204 (traduzione mia). Tale concezione di società civile, che faccio mia lungo queste pagine intereseandola con le convinzioni lipmaniane, non è però sovrapponibile al termine tedesco *Gesellschaft*, così come utilizzato nella sua accezione classica da Ferdinand Tönnies: non è infatti alla sua caratterizzazione di unione tra atomi individuali, mossi da interessi personalistici, ruoli impersonali e convenzioni e contrapposta al legame organico proprio invece della *Gemeinschaft* che il mio discorso vuole riferirsi. [Cfr. F. Tönnies, *Comunità e società* (1887), a cura di M. Ricciardi, Laterza, Roma-Bari 2011]. La distinzione principale che intendo proporre non gioca su tale dicotomia ma, come visto, declina invece il "politico", da una parte, in senso strettamente istituzionale e, dall'altro, come complesso di reti e rapporti non ufficiali e di più ristrette dimensioni tra cittadini, molto vicino a una certa concezione dell'idea di *governance*: una distinzione che, come mostrerò, vuole pertanto indicare nella "società" la base di specifiche e ristrette modalità di vita e confronto comuni.



metatopica diffusa, a partire dalla modernità, in porzioni di spazio sociale quali la comunicazione tramite media o il confronto intellettuale<sup>23</sup>. Dall'altra parte, e in maniera ancora più importante per i nostri scopi, il pensatore canadese sottolinea quanto tale sganciamento del civile rispetto al politico si debba necessariamente dare tramite un decentramento dell'idea di comunità: un decentramento che è insieme pluralizzazione e segmentazione dei luoghi di discussione e aggregazione in più centri di riferimento, descritti come corpi intermedi di dimensioni minori rispetto all'intero legame sociale e dotati di reali capacità di autorganizzazione<sup>24</sup>. Senza misconoscere ovviamente i caratteri analizzati in precedenza, queste prime caratteristiche della società civile sembrano però finalmente specificare il precedente modello teorico, restringendo l'ampiezza e la portata, in termini quantitativi, del paradigma comunitario: è infatti a questo livello di discorso che il modello teorico sembra attagliarsi alle pratiche filosofiche, all'idea cioè di comunità di riferimento non più semplicemente immaginate ma incentrate su agglomerati umani di più ridotte dimensioni e di più specifica connotazione e, soprattutto, ritagliate su un senso di cittadinanza che «coincide con quello di *polis*, ma non implica nessun riferimento a uno "Stato"»<sup>25</sup>. Sono esempio concreto di questa restrizione concettuale le esperienze di "comunità di ricerca" e pratica filosofica, realizzatesi sul territorio nazionale, all'interno di realtà comunitarie come per esempio contesti lavorativi quali le professioni sanitarie e realtà aziendali, dimensioni educative extrascolastiche e, soprattutto, spazi urbani aperti alla "semplice" cittadinanza<sup>26</sup>. Comunità, queste, che da un lato esibiscono una "pragmatica" e regolarità interne fatte di pratiche sociali, giudizi, criteri e orizzonti condivisi di riferimento ma che, oltre a ciò, specificano maggiormente questo carattere restringendone il campo: esse infatti, senza implicare un potere sovrano, organizzato e politicamente connotato rivolgono infatti ormai la propria attenzione alla cittadinanza attiva, esercitata in ossequio alle esigenze di specifici segmenti della società civile<sup>27</sup>.

<sup>23</sup> Cfr. Ch. Taylor, *Invoking Civil Society*, cit., pp. 213 e 215-224. Taylor definisce questa prima declinazione della società civile con il termine "L-stream", individuandone le origini prevalentemente nel pensiero di John Locke. Sull'opinione pubblica, cfr. anche Id., *Liberal Politics and Public Sphere*, in *ivi*, pp. 257-287; Id., *L'età secolare*, cit., pp. 242-255 e J. Habermas, *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962), tr. it. di A. Illuminati, F. Pasini e W. Perretta, Laterza, Roma-Bari 2005.

<sup>24</sup> Cfr. Ch. Taylor, *Invoking Civil Society*, cit., pp. 214 e 215-224. Le radici teoriche di questa seconda declinazione della società civile, definita con l'espressione "M-Stream", sono rinvenute invece dal filosofo canadese nel pensiero di Montesquieu.

<sup>25</sup> A. Cosentino, *La pratica filosofica come impegno civile*, in A. Volpone (a cura di), *FilosoFare, luoghi età e possibilità d'esercizio*, cit., pp. 131-158: 134.

<sup>26</sup> Per maggiori dettagli, cfr. A. Decarli, *Comunità di ricerca filosofica in ambito aziendale. Un'esperienza con operatori sanitari*, in A. Volpone (a cura di), *Pratica filosofica di comunità*, cit., pp. 84-110, S. Guerini, E. Quiroga, R. Scognamiglio, *Socrate in azienda. È possibile parlare di "dono" in un contesto economico-aziendale? Un percorso formativo, di scoperta e di comprensione attraverso una pratica multidisciplinare*, in *ivi*, pp. 136-146; S. Bevilacqua, *"A forza di essere vento". Comunità di ricerca in piazza*, in *ivi*, pp. 180-199 e S. Bevilacqua, P. Casarin (a cura di), *Disattendere i poteri. Pratiche filosofiche in movimento*, cit.

<sup>27</sup> Su questo tema cfr. A. Kamp, *La teoria politica di Aristotele*, Valentino, Napoli 1993.

Ed è all'interno di questa cornice più ristretta che torna al centro del discorso l'importanza del ragionamento lipmaniano, riuscendo così a ovviare al secondo dei limiti del modello presentato che ho elencato in precedenza: quella cognitiva, infatti, non è soltanto una bidimensionalità ma al contrario si compone di un terzo, e fondamentale, elemento. Oltre, infatti, al pensiero critico e a quello creativo, Lipman analizza la portata cognitiva del cosiddetto pensiero *caring*: “to care”, letteralmente “prendersi cura di”, si traduce infatti nel linguaggio del pensatore statunitense nel concreto «pensare con premura all'oggetto dei nostri pensieri [...] occuparsi della propria *maniera* di pensare»<sup>28</sup>. Un pensiero, quello *caring*, che in forza di questa prima e generale definizione ha però differenti significati, quali per esempio la valutazione delle caratteristiche interne di un oggetto o di un fenomeno o la dimensione affettiva vera e propria<sup>29</sup>; per gli scopi del mio lavoro è tuttavia centrale la cosiddetta dimensione normativa del pensiero *caring*:

È bene, ora, spendere alcune parole sul pensiero ‘in tandem’ che unisce il ‘pensiero su ciò che è’ con il ‘pensiero su ciò che deve essere’. Per certi versi, si tratta di una questione di educazione morale all'interno della famiglia e della scuola. Insistiamo perché il bambino mediti, ogniquale volta esprime un desiderio, su quello che deve essere desiderato e che lo colleghi sempre al desiderabile. [...] Questa unione del normativo con il reale rafforza la componente riflessiva sia dell'azione sia del *caring*. Chi ‘si prende cura’ è costantemente interessato alle possibilità ideali del suo comportamento, così che la riflessione su ciò che è ideale diventa parte integrante dell'attenzione prestata a ciò che sta effettivamente accadendo<sup>30</sup>.

In questo senso, quindi, il *caring* si declina come sfera cognitiva capace di declinare la premura verso l'esistente nei termini di un vero e proprio intervento direzionale e attivo nei confronti del mondo volto ad analizzarne le strutture, immaginarne possibili configurazioni e riconfigurazioni e incidere sulla conformazione: in altre parole, siamo di fronte a una vera e propria responsabilità e presa in carico dell'esistente, dirette verso le strutture del mondo e agite nei confronti e, allo stesso tempo, insieme agli individui con i quali ci si trova a condividere gli spazi, gli immaginari e i giudizi<sup>31</sup>. Questa dimensione cognitiva sembra poi ritornare anche all'interno del discorso tayloriano: ciò che infatti emerge dalla riflessione del pensatore canadese sulla società civile è infatti il suo stesso poter influenzare le scelte e le direzioni del politico o, più correttamente, il suo poter essere ascoltata, dalla più ampia comunità di riferimento, come voce in grado di

<sup>28</sup> M. Lipman, *Educare al pensiero*, cit., p. 284.

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, pp. 287-289.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 291.

<sup>31</sup> Sotto questo punto di vista, cfr. *ivi*, pp. 288-291 e 292-294, dove Lipman approfondisce le caratteristiche affettive ed empatiche del pensiero *caring*. Più nello specifico, poi, sul senso di responsabilità e sulla dimensione relazionale, cfr. R. Franzini Tibaldeo, *Un'esistenza indivisibile. Complessità, “governance” e responsabilità nell'età globale*, in «Governare la paura», 2013, pp. 192-218; e Id., *Reframing and Practicing Community Inclusion: the Relevance of Philosophy for Children*, in «Childhood & Philosophy», X, n.20, 2014, pp. 401-420: 410-416.

sortire effetti e mutamenti nelle concrete e specifiche scelte collettive più generali e nella conformazione dei significati e delle pratiche sociali consuetudinarie<sup>32</sup>. Mi sembra quindi, in conclusione, che lo specifico della pratica comunitaria filosofica possa attestarsi a questo livello, declinandosi come esercizio di *caring* normativo esercitato dalle precedenti comunità ristrette nella forma di una vera e propria *governance*, cioè «un'attività di coordinamento dell'azione di diversi soggetti istituzionali e non istituzionali (portatori di interessi, associazioni, reti di cittadini, ecc.) messa in atto in modo multilaterale dagli stessi soggetti interessati e orientata a una visione condivisa del futuro»<sup>33</sup>. In ciò si realizza pertanto la concreta possibilità del passaggio dalla semplice teoria comunitaria a una specifica e articolata forma di prassi e dell'articolazione della complessa dialettica tra pragmatiche e innovazioni. In questo senso, dunque, la pratica filosofica non si propone soltanto come una riflessione condotta a livello di gruppi minori, più ristretti e diversi rispetto al politico ma, accanto a ciò, come reale punto di incontro tra privato e pubblico e, soprattutto, possibile cinghia di trasmissione tra società civile e sfera politico-istituzionale<sup>34</sup>.

#### 4. Conclusione

Il ragionamento che ho portato avanti nelle pagine precedenti ha presentato un modello che cerca di tenere insieme due principali elementi: in primo luogo, l'importanza di una riflessione teoreticamente articolata dal punto di vista filosofico intorno al concetto di “comunità” e, in secondo luogo, una costante attenzione alla concretezza e della dimensione collettiva e del legame sociale. Due dimensioni, queste, che si rimandano e rinforzano reciprocamente: se infatti sono la “multidimensionalità” lipmaniana e l'idea di immaginari sociali a intersecarsi e generare un possibile *framework* di comprensione dei caratteri generali e del possibile funzionamento dell'idea di comunità, è tuttavia soltanto il riferimento alla società civile a permettere di ancorare questo modello alla realtà di una concreta pratica filosofica comunitaria.

Che cosa rimane, dunque, per l'approccio della *Philosophy for Community*, di questo ragionamento? Quanto vorrei suggerire è il presentarsi di una vera e propria

<sup>32</sup> Cfr. Ch. Taylor, *Invoking Civil Society*, cit., pp. 204, 208.

<sup>33</sup> D. Ciaffi, A. Mela, *La partecipazione. Dimensioni, spazi, strumenti*, Carocci, Roma 2006, p. 49. Più in generale, cfr. ivi, pp. 13-51. Per una comprensione del concetto di *governance*, la sua storia, le sue differenti declinazioni e il ruolo che la stessa società civile può giocare al suo interno, cfr. anche M. Bevir (ed.), *Encyclopedia of Governance*, Sage, Thousand Oak 2007, in particolare la stessa voce *Governance*, pp. 364-381 e Id. (ed.), *The Sage Handbook of Governance*, Sage, Los Angeles 2011. Per un punto di vista invece critico, volto alla rivalutazione del concetto di *government* rispetto alla “semplice” *governance* in un'ottica di ritorno della sfera politico-istituzionale concepita come “collante” del legame sociale, cfr. L. van Middelaar, *The Return of Politics – The European Union after the Crises in the Eurozone and Ukraine*, in «JCMS – Journal of Common Market Studies», LIV, n. 3, 2016, pp. 495-507.

<sup>34</sup> Cfr. R. Franzini Tibaldeo, *Partecipazione riflessiva*, cit., pp. 141-145.

sfida, insieme teorica e pratica: teorica, in quanto dal tentativo di ricercare e realizzare il modello suggerito discende anche la possibilità di provare la tenuta, la veridicità e soprattutto l'aderenza al reale delle elaborazioni concettuali suggerite dagli autori presi in considerazione. Pratica, poiché il modello di una prassi filosofica in cui la dialettica tra immaginari condivisi e mutamenti sociali si gioca al livello della prassi della società civile rappresenta un cantiere aperto: un cantiere che indica, come possibile linea di ricerca e sperimentazione, la continuazione e l'ampliamento di progetti di *Philosophy for Community* da applicare a differenti e sempre maggiori settori della cittadinanza attiva e del legame sociale, con l'obiettivo di comprenderne l'effettiva tenuta delle capacità di *governance* e, con esse, la possibilità di dare vita a concrete "comunità di pratica e ricerca filosofica".

## Recensione

**Ines Testoni, *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, 180 pp.**

*Cristina Rebuffo*

Da diversi decenni, ormai, si va dicendo che il discorso intorno alla morte sia stato per troppo tempo occultato e che questo nostro mondo, frutto delle grandi scoperte scientifico-tecnologiche dell'ultimo secolo sia ormai tanto concentrato sulla possibilità di curare ogni male, difetto o imperfezione, quanto poco sulla possibilità della morte come possibilità per tutti noi più certa. In questo mondo che è il regno incontrastato della medicalizzazione, la morte è considerata, al contrario, come una possibilità remota, della quale, di conseguenza, ha senso parlare soltanto nel caso, considerato rarissimo, in cui essa effettivamente sopraggiunga. Il sapere sulla morte viene «perlopiù abbandonato alla contingenza delle occasioni in cui è necessario fare i conti con la realtà delle perdite»<sup>1</sup> e questo tipo di atteggiamento, apparentemente destinato a non mutare, causa spesso e volentieri profonde angosce e grande imbarazzo durante il reale incontro con la morte.

L'obiettivo del volume di Ines Testoni è esattamente questo: riconoscere quelle angosce e quegli imbarazzi e le loro cause e comprendere come gestirli nel caso in cui essi siano generati proprio dal sopravvenire della morte, affinché intorno a quest'ultima sia possibile costruire un sostrato culturale adeguato a garantire a chiunque di non divenire preda di facili paure e illusioni. La convinzione che sta, in effetti, alla base della *Death Education*, disciplina pedagogica nata nel mondo anglosassone negli anni Sessanta del Novecento e la quale rappresenta lo sfondo teorico-pratico dell'argomentazione di Ines Testoni, è che sia necessario cessare di tenere nascosta la morte perché occultare qualcosa significa sempre trasformare quel qualcosa in un ché di temibile e angosciante. Di fatto però, ci fa notare l'autrice, la morte è tutto fuorché estranea alle nostre vite: la stessa medicalizzazione di cui si è fatto cenno poco sopra ha per un verso «determinato l'allungamento [...] dei tempi della vita sana, ma per l'altro anche di quelli della condizione di malattia e di terminalità»<sup>2</sup> imponendo ai malati e ai loro cari di confrontarsi a lungo col deterioramento fisico e psicologico nel travagliato percorso verso la fine. In tale situazione,

---

<sup>1</sup> I. Testoni, *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*, Bollati Boringhieri, Torino 2015, p. 4.

<sup>2</sup> *Ivi*, p. 7.

tuttavia, mancando completamente una cultura diffusa sui temi del morire, i diretti interessati si trovano per lo più soli e impreparati a dover gestire, con dolore e angoscia, qualcosa di completamente sconosciuto per loro fino a quel momento. In questo senso, allora, come esplicitato dal titolo del terzo paragrafo della prima sezione del volume – *Death Education come prevenzione* –, questa disciplina si propone come efficace mezzo di prevenzione, lavorando per la costruzione di una capillare attività di educazione alla morte, o meglio di educazione al pensiero della morte il più genuino e realistico possibile, a partire da programmi specificamente studiati per le scuole dell'infanzia prima, per gli adolescenti poi e infine per gli adulti, sulla base della convinzione per cui le capacità di rapportarsi alla morte rispettino specifiche tappe evolutive, per cui, insomma, il modo di rapportarsi alla morte nelle diverse fasi della vita cambi notevolmente. Lo scopo di questa attività pedagogica è, chiaramente, allora, quello di consentire a chiunque di formulare un concetto di morte che non causi timori e angosce. Tale attività di prevenzione portata avanti dalla *Death Education* si struttura, nello specifico, su tre livelli, come chiarito dall'autrice stessa: il livello di prevenzione primaria, identificabile con l'antico *memento mori*, quello di prevenzione secondaria, che riguarda invece la cosiddetta *ars moriendi*, e quello della prevenzione terziaria, rivolto alla gestione del lutto, laddove, si badi bene, per lutto non si intende soltanto lo stato psicologico ed emotivo conseguente alla perdita biologica di un proprio caro bensì pure successivo all'abbandono di un luogo, alla fine di una relazione amorosa o a un fallimento personale. Ecco allora che, questo triplice livello preventivo della *Death Education* offre all'autrice la struttura tripartita del volume, il quale si occupa, nelle sue diverse parti, proprio della necessità della presa di consapevolezza della propria finitudine nelle diverse fasi evolutive, della necessità di un'educazione alla gestione della morte nel momento in cui essa viene annunciata ed entra nelle nostre vite, e l'importanza di una gestione sana dei lutti.

Affinché, però, una educazione alla morte possa essere offerta è necessario stabilire, chiaramente, cosa si intenda per morte. Tendenzialmente oggi in Italia, come in molti altri Paesi occidentali, quando si parla di morte è alla cessazione delle attività cerebrali che si fa riferimento. Tale definizione, a sua volta, impone di chiarire cosa si intenda per cervello, in che modo il cervello sia un elemento identitario (il che rimanda al problema del rapporto tra cervello e mente) e dunque pure che cosa significhi essere uomini. Per quanto concerne il secondo punto, ossia il rapporto tra mente e cervello, Ines Testoni ricostruisce – all'interno delle pagine più prettamente filosofiche del suo lavoro – il panorama delle riflessioni filosofiche su questo tema, sottolineando le differenze tra le prospettive dualistiche (rifacentisi alla tradizione platonico-cristiana) e le teorie monistiche (idealismo e materialismo, *in primis*). Ora, citando il proprio maestro, Emanuele Severino – al quale il libro è, del resto, dedicato – la Testoni scrive a tal proposito che

se il dualismo è la croce alla quale resta appeso tutto il pensiero occidentale [...] non si possono dimenticare le insuperabili aporie che si originano quando si ritenga l'uomo scisso in due dimensioni antitetiche, quella corporea e quella incorporea, ove l'una è mortale e l'altra no. Eppure [...] i tentativi monistici pensati attraverso il riduzionismo e l'eliminativismo sono contraddittori, in quanto intendono dimostrare l'identità presupponendo le due parti in causa e riducendole l'una all'altra<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 29.

Insomma, in questo senso, la storia e il presente dell'Occidente sembrano caratterizzati dalla contrapposizione tra queste due opposte teorie: «le due fazioni si contendono il primato nello stabilire se il principio di identità sia la materia cerebrale che si disintegra con la morte o una sostanza che la trascende»<sup>4</sup>. All'interno di questo fitto e complesso panorama, la posizione sulla quale Testoni si sofferma maggiormente è quella che sembra guadagnare maggiori consensi all'interno della comunità scientifica odierna, ossia la *Terror Management Theory* (TMT), vera e propria teoria del sospetto di matrice darwinista, ispirata inizialmente da Sigmund Freud, Otto Rank, Ernest Becker e Leon Festinger. Ciò che di più interessante emerge, a detta dell'autrice, dalla proposta teorica in questione è la ripresa dei principi darwiniani di selezione e adattamento, i quali offrono una lettura soddisfacente del terrore nei confronti della morte:

poiché è circondato da informazioni che gli ricordano la sua caducità, l'individuo versa costantemente in uno stato di dissonanza che egli cercherà di riequilibrare, attraverso cognizioni che allontanano la rappresentazione della morte e la ricerca selettiva di informazioni rassicuranti. La dissonanza del voler lottare per vivere sapendo che comunque bisogna morire viene dunque combattuta attraverso la costruzione capillare di apparati simbolici che mantengono impegnato il pensiero umano per un verso in territori diversi da quelli esistenziali e per l'altro in rappresentazioni che negano la morte: la cultura è il prodotto di tale incessante lavoro<sup>5</sup>.

La TMT mostra, dunque, come gli individui tentino costantemente e da sempre di fuggire il problema della morte, il quale causa in loro terrore e angoscia, tramite *escamotages* come la ricerca di distrazioni e rassicurazioni, il ricorso a errori e distorsioni cognitive, la sedimentazione di convinzioni culturali e pratiche sociali che rafforzino l'autostima, ossia attraverso tutto ciò che possa distinguere essi dagli altri animali, i quali, al contrario, non possono sfuggire in alcun modo all'incombere della morte.

Di fronte a questo stato di cose la *Death Education* deve dunque domandarsi, in prima istanza, se sia possibile

chiedere agli esseri umani di compiere l'atto eroico consistente nell'affrontare con consapevolezza un percorso di *DeEd*, rischiando di attivare da un lato l'angoscia originaria, e dunque le difese inconse spesso portatrici di distorsioni sia negli atteggiamenti sia nei comportamenti di individui e gruppi, e dall'altro il disgusto di prendere in considerazione tematiche che rendono saliente la nostra animalità in quanto destinata alla morte<sup>6</sup>.

Secondo gli studi riportati da Testoni tali percorsi proposti dalla *Death Education* non aumenterebbero affatto l'angoscia bensì aiuterebbero in maniera sostanziale a gestirla in maniera equilibrata, grazie alla loro capacità di promuovere la serenità e di insegnare ad affrontare le difficoltà che la vita ci propone in modo comunitario.

A partire da tutte queste considerazioni, allora, il volume di Ines Testoni procede con la chiarificazione dei percorsi di *Death Education* nelle diverse fasi evolutive dell'individuo, ivi compreso quello riguardante i curricula universitari delle facoltà delle professioni mediche. Ciò che emerge, infatti, dalle pagine del testo è la necessità, per coloro

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 34.

<sup>5</sup> Ivi, p. 39.

<sup>6</sup> Ivi, p. 43.

i quali sono coinvolti nell'ambito sanitario, di essere in grado di comunicare le cosiddette *breaking bad news (truth telling)* in maniera onesta e preparata, in modo da poter tenere sotto controllo in qualunque momento le dinamiche relazionali tra medico, malato e familiari di quest'ultimo, per far crollare quel meccanismo che, come esplicitato dall'autrice nel quinto capitolo, possiamo definire una vera e propria "congiura del silenzio", ossia la tendenza a tenere occultata la gravità del problema per via, da un lato, della mancanza di competenze comunicative del personale medico e con lo scopo, d'altro canto, di venire incontro al diffuso bisogno dei familiari del paziente di non affrontare la realtà. Ciò che viene proposto è, sostanzialmente, un passaggio profondo dal piano di ciò che gli anglosassoni definiscono col verbo *to cure* al *to care*, il che comporta «la presa in carico della persona malata non solo sotto l'aspetto squisitamente medico»<sup>7</sup> ma pure sotto quello emotivo-psicologico, ossia il passaggio da una prospettiva *disease-centered* a una *patient-centered*: «da *DeEd* finalizzata alla formazione permanente garantisce quindi un sapere specifico sia per il sostegno psico-emozionale sia per la gestione delle conseguenze psicologico-esistenziali del contatto costante con chi muore»<sup>8</sup>.

Come si è cercato di evidenziare, seppur in maniera sommaria, il lavoro di Testoni, fa emergere chiaramente e con perizia di informazioni bibliografiche quali sono, in psicologia, i campi di ricerca più rigorosi che si interessano al tema della morte e che l'uomo ha bisogno di occultare la morte per poter vivere serenamente, sebbene ciò sia impossibile, dato che prevede il nascondimento della evidenza per esso più palese. Il punto di vista dell'autrice prende tuttavia, in qualche modo, le distanze da queste prospettive per affermare che, di fatto, non sia tanto la morte a essere celata quanto piuttosto il suo significato più realistico, il cui recupero è infine esattamente ciò a cui mirano i percorsi di *Death Education* proposti.

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 111.

<sup>8</sup> *Ibidem*.



## Recensione

**Mark Hunyadi, *La Tyrannie des modes de vie*, Le Borde de l'eau, Lormont 2015, 113 pp.**

Gabriele Vissio

S'intitola *La Tyrannie des mode de vie*, il recente libro di Mark Hunyadi – professore di filosofia politica e sociale all'Université Catholique di Louvain e all'Institut Supérieur de Philosophie – e ha il raro pregio di portare al livello della coscienza filosofica un problema che si trova in realtà sotto gli occhi di tutti. In maniera quasi ossessiva, all'interno del discorso pubblico, si rincorrono freneticamente gli appelli all'etica, alla necessità dell'etica in questo o quel campo, in questa o quella situazione. Tutti i campi dell'attività umana sembrano essere interessati da una frenetica costruzione di “prodotti etici”: regolamenti, norme, codici deontologici, tutto ciò riempie ogni spazio dell'agire umano, saturandone ogni anfratto. Mai come nel nostro tempo la vita umana sembra essere stata così “eticizzata”. Eppure, rileva Hunyadi, il mondo in cui ci troviamo a vivere ha in effetti neutralizzato l'etica, riducendola all'elaborazione di codici e documenti, il cui unico scopo sembra essere quello di tranquillizzarci circa la bontà delle nostre pratiche e delle nostre azioni.

Assistiamo ormai da anni alla continua declinazione dell'etica in una serie pressoché infinita di “etichette” locali e particolari: etica della medicina, etica del lavoro, etica degli affari, etica del mercato, etiche professionali di ogni tipo. In tutto questo, però, ciò che l'etica ha smesso di prendere in considerazione, operandone una vera e propria rimozione, è il mondo inteso nella sua globalità e complessità. Non solo: la continua declinazione dell'etica in queste «piccole etiche» perde di vista ciò che tocca più da vicino l'uomo nella sua vita quotidiana, i «*modi di vita*». Da più di due secoli il liberalismo politico insiste sui valori della libertà individuale e dell'autonomia ma, mentre questi presunti valori trovavano poco per volta riconoscimento nelle società europee e occidentali, l'etica batteva in ritirata, abbandonando i modi di vita a se stessi e rinunciando a sottoporli a qualsiasi forma di critica. Questo paradosso è così grande da essere occultato dalle proprie dimensioni: la società della libertà individuale richiede a ognuno di noi l'adesione meccanica, automatica, non riflessiva a un'ampia serie di modi di vita il cui significato non è nemmeno posto in questione. Risulta estremamente difficile, nel

mondo odierno, porre seriamente la domanda su che cosa significhi che ognuno di noi debba avere un lavoro, possedere dei beni, conservare il proprio denaro in un conto in banca o accettare la sempre più invasiva presenza di apparati tecnologici nella propria vita quotidiana. La proliferazione delle piccole etiche, delle etichette di comportamento, all'interno di sfere particolari dell'agire, ha una funzione conservatrice e riproduttiva a favore del sistema esistente. Lungi dall'assolvere il proprio compito di critica controfattuale, l'etica contemporanea si trova piuttosto nella condizione di essere un'alleata dello *status quo* in quanto, con la sua produzione di norme e codici capaci di "normalizzare" e rendere accettabile le diverse porzioni del mondo in cui viviamo, contribuisce all'indisturbata riproduzione dei modi di vita.

Ci si potrebbe però domandare, a questo punto, che cosa dovrebbe essere allora l'etica secondo Hunyadi? In fondo, si potrebbe sostenere, che cos'altro ci si deve aspettare dall'etica se non la regolazione, secondo principi condivisi, di tutti gli aspetti della vita umana? E se anche il mondo nel suo complesso e i cosiddetti «modi di vita» restano in effetti fuori dalla portata normativa dell'etica, non potrebbe darsi, in fondo, che essi debbano essere oggetto di qualche altro discorso? Il punto, secondo Hunyadi, è proprio che l'etica non dovrebbe essere discorso di principi. Non dovrebbe essere deontologia, catalogo di norme, regolamento. Questo è ciò che l'etica è divenuta nel corso della propria involuzione. Il compito proprio dell'etica, invece, è il compito filosofico per eccellenza, quello della critica. In questo senso l'etica è sempre un'istanza controfattuale da far valere contro la realtà nel suo complesso, anche – e forse soprattutto – nei confronti di quegli aspetti del reale che consideriamo più banali, più scontati, più "normali". L'etica, ci dice Hunyadi, non è – non dovrebbe essere – questione di regolamentazione di aspetti "eccezionali" o particolari della realtà, ma dev'essere discorso globale e complessivo sul mondo e sui modi di vita che, silenziosamente, informano e plasmano il nostro vivere. La tirannia dei modi di vita altro non è che il silenzioso sfuggire di questi ultimi alla critica dell'etica. Come i migliori tiranni della storia i modi di vita si considerano al di sopra di ogni controllo, essenzialmente indisponibili alla critica, e nascondono l'infondatezza della propria tirannide sotto l'idea che, senza di essi, la vita sociale si renderebbe impossibile, impraticabile, invivibile.

La proposta di Hunyadi è solo in apparenza collocata sul piano etico-pubblico e politico. Essa, in realtà, implica un'iniziale presa di posizione sul livello epistemologico. Quella dei modi dei «modi di vita» è infatti, in primo luogo, una categoria di analisi per le scienze sociali e, più in generale, per le scienze umane. È una categoria che prende in considerazione lo strato dell'inanimato, della pratica, degli oggetti e degli strumenti. Si tratta di una categoria analitica che, per esplicita definizione dell'autore, mira a superare le secche di un'analisi iper-specialistica che, se da un lato garantisce un alto grado di conoscenza "intensiva", impedisce dall'altro una reale comprensione dei fenomeni, in quanto si rivela incapace di collocarli in una cornice globale e complessiva. Il livello di indagine dei «modi di vita» incrocia il piano della descrizione sociologica con quello dell'antropologia filosofica e che, sin

dalla sua formulazione, comporta il riconoscimento della dimensione etica dell'analisi in gioco. Non si tratta di sostenere, magari nella cornice di un complottismo tecnofobico, la presenza di un piano prestabilito, di un progetto di ordine globale, favorevole all'imposizione di modi di vita; si tratta di cominciare a prendere in considerazione l'idea di spostare il centro del quadro d'analisi sui concreti modi di vita, riconoscendone la non-neutralità etica. Occorre, insomma, rimettere il mondo al centro degli interessi dell'etica e rendere l'etica attività critica e genuinamente normativa. Per riuscire in questo intento è necessario, secondo Hunyadi, riattivare la nostra creatività istituzionale e immaginare un'istituzione nuova, che ci faccia accedere a un livello di democrazia superiore. Sarebbe questo il compito di un «parlamento dei modi di vita» (p.82), un parlamento virtuale, su scala europea, che permetta a ciascuno una partecipazione non in quanto cittadino, ma in quanto membro della società civile. Un parlamento nuovo, dunque, per una funzione nuova: non più la produzione di articolati elenchi di norme, di codici di comportamento *politically correct* o di cataloghi di regole di buona educazione etica, bensì la costruzione di un orientamento comune dell'agire, non individualistico e capace di rifiutare consapevolmente l'ipocrisia di una pretesa posizione neutrale. L'ironia di questa proposta, ci dice Hunyadi, è che sarà proprio internet, uno dei prodotti tecnicamente “neutri” dei nostri modi di vita, a rendere possibile un'istituzione di tal fatta; solo per mezzo di internet – che, grazie all'avvento degli smartphone e dei codici QR, è sempre di più anche un internet delle cose, “*internet of things*” – è possibile progettare un'istituzione che permetta la partecipazione allargata, non solo collettiva ma anche genuinamente comunitaria, all'orientamento dei modi di vita.

In generale *La tyrannie des modes de vie* si presenta quindi come una proposta critica, ma anche costruttivamente progettuale che, pur mantenendo una concezione controfattuale dell'etica che l'autore ha già espresso altrove (si veda M. Hunyadi, *L'homme en contexte*, Cerf, Paris 2012), si preoccupa di agganciare una radicale *pars destruens* a un progetto istituzionale concreto. Se uno dei pregi di quest'opera è quello di porre sotto gli occhi del lettore un problema difficilmente visibile, un altro merito non trascurabile è sicuramente quello di avanzare una proposta “forte” circa la necessità della riforma dell'etica. La questione dei modi di vita, come si è detto, chiama in causa diversi livelli (epistemologico, sociologico, politico, antropologico) in un orizzonte di comprensione in cui l'etica non si limita a fare da corollario normativo in una posizione subalterna. Con l'analisi dei modi di vita, infatti, l'etica cambia (1) il proprio scopo (da produttrice di rassegne di comportamenti accettabili a produttrice di istanze controfattuali), (2) il proprio oggetto di riferimento (dall'uomo al mondo nel suo complesso) e, di conseguenza, (3) il proprio statuto epistemologico e la propria collocazione nell'enciclopedia delle scienze filosofiche (da disciplina applicativa a scienza analitica e critico-fondamentale). L'introduzione del concetto «modo di vita», lungi dal riproporre sotto mentite spoglie altre categorie d'analisi già note, dissoda un nuovo terreno d'indagine, libera l'etica – la «grande etica» – in un nuovo spazio e ci colloca in una nuova dimensione democratica non

individualistica e non antropocentrica, ma comunitaria e, per così dire, “espansa”. Uno stadio nuovo della democrazia, dotato dei necessari strumenti istituzionali e comunitari per offrire una reale e concreta resistenza alla tirannia dei modi di vita.

## Recensione

**A. Colombo, *Trilogia della Nuova Utopia*, Mursia, Milano<sup>1</sup>**

Francesco Striano

Arrigo Colombo ha dedicato gran parte della propria attività accademica e di studioso al pensiero utopico, almeno a partire da *Le società del futuro*<sup>2</sup> e sicuramente con l'istituzione del Centro interdipartimentale di Ricerca sull'Utopia presso l'Università del Salento-Lecce e del Centro interuniversitario di Studi Utopici (che comprende le università di Cassino, Lecce, Macerata e Roma Tre), nonché con la fondazione e direzione della «Rivista di Studi Utopici». Si può dire perciò che la *Trilogia della Nuova Utopia*, di cui andrò qui a recensire i tre volumi, sia il coronamento del lavoro di una vita, il culmine delle riflessioni teoretiche, storiche ed etico-politiche del filosofo lombardo.

L'utopia di cui parla Colombo, con i suoi caratteri fondamentali (prosperità, longevità, salute, comunione di beni e affetti, ecc.), è un progetto dell'umanità ed è concretamente incarnato nella storia; è presente da sempre, fin dall'elaborazione di miti utopistici (edenico-aureo, escatologico, geografico) che, per fondare la legittimità di un modello di vita differente da quello dominante, lo pongono agli albori dell'umanità, o alla sua fine, o ancora in un luogo lontano e magari esotico; si inserisce nei processi storici a partire dal messianismo ebraico, si espande grazie all'annuncio evangelico e

---

<sup>1</sup> A. Colombo, *La Nuova Utopia. Il progetto dell'umanità, la costruzione di una società di giustizia*, Mursia, Milano 2014, 454 pp.; Id., *La società di giustizia. Ciò che l'umanità ha progettato nel tempo e ciò che sta costruendo*, Mursia, Milano 2015, 307 pp. e Id., *La Chiesa. La sua defezione dal progetto evangelico di comunità fraterna e dal progetto e processo di liberazione dell'umanità*, Mursia, Milano 2015, 275 pp.

<sup>2</sup> Questo libro è la rielaborazione del precedente Id., *Le società del futuro. Saggio utopico sulle società postindustriali*, Dedalo, Bari 1978.

inizia a realizzarsi imponendo modelli di giustizia con le rivoluzioni moderne. Non è solo un progetto, quindi, ma anche un processo.

I tre libri sono da considerarsi in maniera unitaria. I temi fondamentali, il loro sviluppo, le prospettive, si trovano già tutti nel primo tomo, *La Nuova Utopia*<sup>3</sup>, che illustra il processo in atto di eliminazione del blocco della società ingiusta per l'instaurazione di una società di giustizia. Tale processo si snoderebbe in un itinerario governato dal meccanismo di acquisizione-alienazione-riacquisizione per il quale le rivoluzioni moderne sarebbero portatrici di conquiste incancellabili e, nonostante la talvolta repentina alienazione, sortirebbero i loro effetti tramite i successivi moti riacquisitivi: la Rivoluzione Inglese afferma il modello democratico; la Rivoluzione Francese ribadisce il suddetto modello, porta all'irruzione dell'ideale di libertà individuale e spazza via l'aristocrazia; il socialismo utopistico e poi il marxismo riprendono gli ideali di uguaglianza e autogestione già espressi dalle frange popolari dei moti precedenti; tali ideali, traditi dagli esiti della Rivoluzione Russa, vengono riproposti con la perestrojka; la Grande Contestazione degli anni '60 e '70, invece, fa emergere le rivendicazioni di quelli che Colombo chiama "ceti residui" (donne, giovani, omosessuali, neri, malati psichici, minoranze in genere), rivendicazioni che stanno ancora sortendo i loro effetti.

*La società di giustizia* precisa i connotati della meta (sempre progettantesi e riprogettantesi) di questo percorso nelle sue linee generali basate sui concetti di persona, Stato e Cosmopoli. La persona è intesa come soma, psiche e spirito: è cioè fornita di una base biologica, così come di un sostrato di emozioni, cognizioni, subconscio, sul quale si sovrappone però ciò che, secondo l'autore, è proprio solo dell'essere umano, ovvero autocoscienza e autovolizione. In altre parole, autonomia, che deriva dalla coscienza e dal dominio di sé, i quali fondano il diritto della persona e la sua libertà (finita e vincolata, come finito e limitato è l'essere umano), da cui deriva la moralità necessaria a indirizzare la libertà al meglio per la persona. L'autonomia si esprime nella creatività e nell'autocostruzione di sé, nonché nella capacità di amore e di dono. La persona, inoltre, è intesa come essere e coessere, espressione con cui Colombo intende la socialità costitutiva della persona, la cui forma più alta, strutturata e in cui le norme etiche sono tradotte in leggi coattive, è lo Stato. Lo Stato deve godere di autonomia, ma deve anche promuovere quella delle persone, nonché mirare all'obiettivo utopico fondamentale della pace. Spingendosi in quest'ultima direzione, dovrà cedere parte della propria sovranità a organi sovranazionali, in direzione di una autentica comunità cosmopolitica.

---

<sup>3</sup> Questo libro è la rielaborazione del precedente Id., *L'utopia. Rifondazione di un'idea e di una storia*, Dedalo, Bari 1997.

Il terzo tomo, *La Chiesa. La sua defezione*, invece, riprende e approfondisce il filone – trattato già nelle due parti precedenti – del progetto utopico che parte dal messianismo ebraico, procede nell’annuncio evangelico e si aliena poi nell’assunzione del modello imperiale da parte della Chiesa, nonostante i non pochi tentativi riacquisitivi nel medioevo e nella modernità, per poi auspicare l’avvento della comunità fraterna, coronamento dello spirito evangelico, la quale trascenderebbe persino la società di giustizia.

Nella ricchezza di questioni affrontate nei tre libri è inevitabile riscontrare punti problematici, che meriterebbero di essere approfonditi ulteriormente. Il primo è la tesi della persona come fonte del diritto e dell’intera architettura etica che innerva le teorie presentate. Che autocoscienza e autovolizione (e riconoscimento di queste in ogni essere umano) siano basi sufficienti da cui derivare diritti e doveri corrispondenti è tesi tutt’ora oggetto di discussione; che dall’autonomia debba discendere il rispetto anziché la prevaricazione non è affatto un’idea intuitiva, nemmeno teorizzando il coessere come dimensione costitutiva dell’uomo (l’essere di specie non implica necessariamente il voler essere collaborativi con ogni membro della specie stessa).

Altro tema controverso è quello della storia come progresso. È vero che Colombo parla di storia globalmente progressiva, che, in quanto processo libero e non necessario, non è esente da errori e ricadute nell’ingiustizia, e che il miglioramento va inteso nel senso della conquista definitiva di una serie di “tappe” in direzione della società di giustizia; tuttavia questo può essere vero in prospettiva occidentale<sup>4</sup>, ma non, ad esempio, da quella africana, laddove la maggior parte delle popolazioni, nel corso della storia, hanno perso autonomia (oggi solo parzialmente riconquistata), ricchezze, prosperità. L’autore non disconosce questo punto e, anzi, assegna alle popolazioni del sud del mondo un possibile ruolo chiave nella ripresa del progetto utopico; ma ciò avrebbe efficacia, a suo dire, di fatto solo se andasse a inserirsi nella modificazione del modello occidentale egemone e non nell’elaborazione di un possibile quadro alternativo – e ciò sembra in contraddizione con l’affermato principio di autonomia dei popoli.

E qui riscontriamo un problema ulteriore: la teorizzata superiorità etica dell’Occidente. Questa non è intesa come una superiorità necessaria o connaturata: semplicemente gli occidentali (soprattutto grazie all’inserirsi dell’utopia nei movimenti popolari attraverso il messianismo ebraico) sarebbero giunti prima alla maturazione di principi universalmente validi, che perciò dovranno universalizzarsi ed estendersi ad ogni altro popolo, pur superando alcuni blocchi di ingiustizia che ancora il modello si porta dietro (su tutti, il dominio del capitale). Ora, anche accogliendo la tesi secondo cui le conquiste giuridico-politiche dell’Occidente sarebbero conquiste universali sulla via dell’affermazione dell’utopia, non sembra coerente con il postulato dell’autonomia dei

---

<sup>4</sup> E forse solo parzialmente: il progresso occidentale ha condotto, ad esempio, alla bomba atomica, la quale ha portato l’inaudita possibilità della produzione della distruzione dell’intera specie umana.

popoli affermare che tali conquiste, frutto della storia peculiare della nostra civiltà, debbano essere semplicemente accettate da popoli con una storia politica, sociale, produttiva in gran parte, se non totalmente, diversa dalla nostra. Forse Colombo vuole sostenere che anche tali popoli giungeranno presto o tardi agli stessi risultati; ma non vedo il motivo per escludere a priori che essi, una volta restituita loro l'autonomia, possano raggiungere un grado di autogestione, prosperità, benessere, eguaglianza superiori al nostro senza passare per alcuno dei sistemi da noi progettati nel corso di secoli. Per evitare la coazione e realizzare l'autonomia affermata, pur cercando di accelerare i tempi di un progresso comune, la strada da battere potrebbe essere quella dell'instaurazione di un dialogo tra popoli in cui ciascun interlocutore, pur senza rinunciare alle proprie pretese veritative, si impegni a cercare il compromesso nella giusta combinazione degli interessi in vista di un benessere comune.

In ogni caso, nonostante le perplessità appena esposte, ritengo la trilogia della Nuova Utopia un lavoro importante. Innanzi tutto, nella veste di analisi storica e di storia degli effetti dei movimenti occidentali di ispirazione utopica, costituisce un documento quasi imprescindibile. Dal punto di vista teorico è interessante sotto diversi aspetti, quali la critica non marxista al capitalismo, la denuncia dei rischi della suasion mediatica che non ricade nella facile demonizzazione dei media, la rivalutazione della tecnologia come fattore utopico pur riconoscendone l'ambigua dialettica. Ma, sopra ogni cosa, abbiamo a che fare con libri che hanno il pregio di riconsiderare l'utopia non solo nella sua dimensione di pensiero, bensì soprattutto in quella di tensione, movimento, progetto e realizzazione popolare; non si tratta solo di abbattere le barriere tra pensiero e prassi, ma di riconoscere come sia stato il pensiero stesso a erigere tali barriere, estraniandosi dalla concreta lotta per la giustizia e andando, anzi, talvolta persino ad assecondare l'ingiustizia o ad argomentare in suo favore. Colombo in questo è maestro importante e ci indica la via per un risveglio del pensiero progettuale, che possa magari anche guidare e illuminare i processi in atto.