

Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica

A.V (2013) n.2 (luglio-dicembre)

Sommario

- Presentazione
- 4 Eugenio Ambrosi
Interventi di comunicazione della Pubblica Amministrazione nei processi di internazionalizzazione del Friuli Venezia Giulia
- 18 Beatrice Ugolini
La tutela delle vittime di abusi psicologici. Alcune riflessioni a partire dalla legge regionale del Friuli Venezia Giulia 11/2012
- 23 Serena Baldin
Dalla transizione costituzionale alla stagnazione democratica: l'impasse indonesiana
- 36 Romano Martini
Pašukanis e l'estinzione della forma-diritto. Appunti per una lettura critica del presente
- 60 Viviana Bianconi
L'esistenza al di là del bene e del male: Hannah Arendt e il processo Eichmann
- 69 Giulia Casini
Il legame tra il "se non" e il "c'era una volta"
- 84 Marta De Conti
Progetto, modello e messaggio rivoluzionario. L'opera di Tommaso Campanella tra Utopismo e Realismo
- 103 Valentina Zampieri
L'esperienza della cosa nella lettura heideggeriana della critica della ragione pura di Kant
- 116 Marco Cossutta
Il lascito di Gramsci: fra l'egemonia culturale e l'oblio della cultura
- 120 Enrico Ferri
Il post - anarchismo e la tradizione libertaria francese: considerazioni critiche su un recente libro di Michel Onfray, Il post - anarchismo spiegato a mia nonna
- 134 Natale Stamile
Considerazioni a margine del libro "Legalizzare la tortura? Ascesa e declino dello Stato di diritto"
- 146 Rocco Cantelmo
La teoria politica nel pensiero libertino. Intorno a F.A. Cappelletti, Science, Religion Et Politique dans l'utopie libertaine, Parigi, 2013

Presentazione

Il fascicolo si apre con un'analisi di Eugenio Ambrosi sul ruolo svolto dalla Pubblica Amministrazione nei processi di internazionalizzazione delle imprese operanti sul territorio regionale; a questo segue un intervento di Beatrice Ugolini, che ha sempre per oggetto la Regione Friuli Venezia Giulia, ma che para nel capo prettamente criminologico, dando conti della recente legge regionale in materia di prevenzione e assistenza delle forme di manipolazione psicologica.

Sempre in ambito giuridico, ma con taglio comparatistico, interviene Serena Baldin che analizza criticamente il percorso post-autoritario compiuto da un'Indonesia protesa verso forme di democrazia occidentale.

Romano Martini propone uno studio su Pašukanis, giurista rivoluzionario e teorico dell'estinzione del diritto, da cogliersi con lo spettro della crisi della globalizzazione capitalistica, ricercando nell'opera del pensatore russo una alternativa al sistema di *governance* neoliberalista. Viviana Bianconi si sofferma su un particolare aspetto del pensiero di Hannah Arendt: le sue riflessioni sulla *banalità del male* stimulate dal processo ad Eichmann.

Giulia Casini apre una breve raccolta di contributi di giovani cultori di filosofia provenienti dalla Scuola triestina, interrogandosi sulla ricerca della verità nella controfattualità e nella finzione a partire dai contributi di Stalnaker e Lewis. Segue uno studio di Marta De Conti che indaga l'opera di Campanella rapportandola al *Principe* di Machiavelli. Da

ultima Valentina Zampieri propone un'interessante indagine sulla lettura heideggeriana della kantiana *Critica della ragione pura*.

Nel proporre una breve riflessione su alcuni aspetti del pensiero gramsciano Marco Cosutta vuole su queste pagine ricordare la figura del giornalista pubblicista Edoardo Kanzian, recentemente scomparso.

Enrico Ferri apre la serie di ragionate recensioni affrontando criticamente il testo di Onfray, *Il post-anarchismo spiegato a mia nonna*, a cui segue Natalina Stamile, che sviluppa il tema della tortura a partire da un recente libro di La Torre e Lalatta Costerbosa. Infine, Rocco Cantelmo presenta l'ultimo testo dato alla stampa da F. A. Cappelletti sulle utopie libertine.

Il presente fascicolo segna le fine del primo lustro di vita della Rivista, nata nel 2009 all'interno dell'esperienza didattica e di ricerca promossa dal Master di primo livello in *Analisi e gestione della comunicazione* e poi, dallo scorso numero, espressione del *Centro di ricerca sulla comunicazione e sulla metodologia e argomentazione giuridica*.

In questi cinque anni la Rivista, che è stata supportata da prima dallo stesso corso di Master e poi dalla caducata Facoltà di Scienze della Formazione dell'Ateneo giuliano, ha ospitato numerosi e qualificati interventi di cultori delle scienze comunicative e delle scienze giuridiche i quali hanno voluto onorare le sue colonne con la pubblicazione dei loro studi.

La Rivista, per precisa scelta redazionale, non si è fin ora piegata all'attuale moda impe-

rante nella comunità scientifica, che ha investito pesantemente anche i settori umanistici, di sottoporre preventivamente i contributi pubblicati al *double blind peer review process* (il cosiddetto doppio referaggio cieco, che attesterebbe, a detta dei suoi fautori, l'alto valore scientifico dei contributi – quasi che i lavori dei loro Maestri, non sottoposti all'epoca a tale procedura, fossero privi di quella scientificità, che ora si ricerca attraverso parametri di natura quasi matematica). Ciò non di meno, il rimanere ancorati su tali posizioni determinerebbe un'inevitabile marginalità della Rivista tanto da farla uscire dal circuito scientifico ufficiale e relegarla, a prescindere dalla qualità dei contributi pubblicati, al ruolo di *rivistucola*.

Dal primo fascicolo del 2014, pertanto, la Rivista abbandonerà la prassi fin qui seguita, ovvero di pubblicare i contributi previo invito all'Autore, per approdare, dopo essersi dotata di un Codice etico, al doppio cieco.

Sicuri che la qualità dei lavori che troveranno ospitalità sulle sue colonne non potrà di per sé migliorare attraverso questi espedienti, ci scusiamo da ora con gli Autori che vorranno accogliere in nostro invito a collaborare per questa ennesima burocratizzazione dell'opera intellettuale.

Interventi di comunicazione della Pubblica Amministrazione nei processi di internazionalizzazione del Friuli Venezia Giulia

Eugenio Ambrosi

ABSTRACT

L'odierna globalizzazione presuppone la necessità, ed ovviamente la capacità, di adeguarsi a questa nuova condizione, tanto più se ci si ripropone di operarvi in termini economici ma anche culturali, sociali, istituzionali in un contesto internazionale.

L'elaborazione prima e l'attuazione poi di una adeguata strategia di rapporti con l'estero sono processi necessari ed indispensabili per inserire e consolidare le attività istituzionali ed imprenditoriali appartenenti ad un territorio all'interno del mercato globale.

Ne deriva l'esigenza di nuove politiche in due ambiti specifici di sviluppo: il primo riguardante l'impresa, il secondo il livello del territorio di riferimento; ma anche la presenza nei due ambiti di soggetti privati e/o pubblici all'altezza del compito ed in grado di fare sistema.

Se in un passato anche recente questi processi hanno interessato sostanzialmente le relazioni economiche, la diplomazia, il ricorso alle risorse militari, oggi dobbiamo prendere atto della nuova strategicità di una quarta dimensione, quella relativa all'informazione ed alla comunicazione, alle immagini ed alle percezioni ed alle rappresentazioni, alla radio ed alle televisioni ed ai mass media in generale. La comunicazione del territorio costituisce cioè una delle principali, se non la principale componente degli odierni programmi di marketing territoriale.

Anche nel piccolo Friuli Venezia Giulia per perseguire tale obiettivo i soggetti istituzionalmente preposti, pubblici e

privati, attuano complesse strategie promozionali: programmi di scambio di conoscenze, campagne di informazione e comunicazione, missioni, accoglienza di delegazioni estere, incontri tra nuove imprese e potenziali investitori, fiere ed eventi espositivi, congressi, seminari e workshop; stipulano accordi di programma, protocolli d'intesa e convenzioni; definiscono i necessari strumenti finanziari.

Una complessità di interventi a monte della quale vengono individuati alcuni elementi utili a descrivere le relazioni causali nelle politiche di internazionalizzazione regionale: elementi economici di carattere internazionale, elementi di interferenza culturale ed etica con il resto del mondo, gli asset economici, sociali e istituzionali per l'internazionalizzazione; e, parallelamente, vengono analizzati i soggetti istituzionali coinvolti direttamente nelle politiche di internazionalizzazione della regione Friuli Venezia Giulia così individuate: gli enti territoriali, gli enti pubblici economici, gli enti universitari e di ricerca.

PAROLE CHIAVE

COMUNICAZIONE STRATEGICA;
INTERNAZIONALIZZAZIONE;
PUBBLICA AMMINISTRAZIONE;
REGIONE FRIULI VENEZIA GIULIA.

PREMESSA

Partiamo dal presupposto che per internazionalizzazione si intende l'elaborazione e la successiva attuazione di una strategia di rapporti con l'estero all'interno del mercato globale, al fine di inserire e consolidare le attività istituzionali ed imprenditoriali appartenenti ad un territorio.

E dalla constatazione che è ormai condivisa la necessità che a sostegno di tali strategie si debbano individuare due ambiti specifici di sviluppo di nuove politiche: il primo riguardante l'impresa, il secondo rinviando ad un intervento più ampio a livello del territorio di riferimento¹.

¹ Interessanti considerazioni in tal senso sono contenute nel quaderno *Internazionalizzazione dei sistemi locali di*

Ed anche dalla considerazione che alle tradizionali dimensioni che nel tempo hanno governato questo tipo di rapporti: le relazioni economiche, la diplomazia, il ricorso alle risorse militari², se ne è aggiunta oggi una quarta, relativa all'informazione ed alla comunicazione, alle immagini ed alle percezioni ed alle rappresentazioni, alla radio ed alle televisioni ed ai mass media in generale. La comunicazione del territorio ha costituito per molti anni la principale componente dei programmi di marketing territoriale, anche se non sempre è stato chiaro che prima deve venire la strategia di posizionamento di un territorio e solo dopo la promozione del medesimo³.

Nello specifico contesto della comunicazione, per perseguire tale obiettivo i soggetti istituzionalmente preposti, pubblici e privati, attuano strategie promozionali come:

- programmi di scambio di conoscenze
- campagne di informazione e comunicazione
- missioni, accoglienza di delegazioni estere, incontri tra nuove imprese e potenziali investitori

- fiere ed eventi espositivi
- congressi, seminari e *workshop*.

All'interno di queste strategie, possono venire stipulati accordi di programma, protocolli d'intesa e convenzioni e definiti gli opportuni strumenti finanziari.

La politica pubblica di internazionalizzazione può anche essere considerata come strumentale ad altre politiche di settore specifiche dello sviluppo economico, quali l'industria, i servizi, l'agricoltura e il turismo perseguite tramite le istituzioni destinate specificamente all'accompagnamento delle imprese nella conoscenza dei mercati mondiali e all'erogazione dei servizi integrativi – di controllo di qualità, di gestione, marketing, finanza ecc. – che possono aiutare il radi-

sviluppo – Dalle analisi alle politiche, a cura di A. Rossi, Quaderni Formez n.7, Roma, 2003.

2 Al riguardo cfr P. Laurano., *Fondamenti di comunicazione politica internazionale*, Acireale, 2006.

3 Su questi temi è ancora interessante cfr il lavoro della dott.ssa C. Pascotto, *Dal marketing territoriale alla comunicazione – L'internazionalizzazione della regione Friuli Venezia Giulia*, RAFVG, Trieste, 2006, al quale si rimanda per una più puntuale lettura

ramento internazionale.⁴ Negli ultimi anni si assiste in Italia alla nascita del cosiddetto fenomeno della “caratterizzazione locale” delle istituzioni atte alle politiche di internazionalizzazione economica: si tratta di organizzazioni costituite espressamente allo scopo di trasmettere l'internazionalizzazione a livello capillare nelle regioni, che coadiuvano le imprese nella ricerca di opportunità da cogliere all'interno del nuovo sistema di riferimento economico internazionale e nella creazione di una maggiore capacità relazionale: il “locale” di conseguenza si apre al “globale” inducendo i sistemi regionali a rafforzarsi per poter essere in grado di affrontare i propri competitori in base ad un vantaggio assoluto.

Per poter estendersi e stabilizzarsi questa *policy* deve poggiare su solide basi, deve sussistere cioè “un sistema sociale preparato, attento e informato sul resto del mondo” attraverso l'utilizzo nei sistemi educativi di strumenti, quali la mobilità, i gemellaggi, la promozione della cultura internazionale attraverso lo studio di nuove lingue ed il confronto con altre realtà. La convergenza tra le strategie economiche delle imprese e l'approccio integrato al mercato globale costituiscono il presupposto per la creazione di una politica pubblica di internazionalizzazione.

Risulta evidente che l'oggetto della politica locale di internazionalizzazione non dovrebbe essere il semplice costituirsi di relazioni con l'estero ma il tendere organizzato di queste relazioni verso fenomeni complessi e integrati, che stabilizzano i programmi di interazione interstatale.

Sommariamente, i processi di internazionalizzazione possono essere analizzati lungo tre filoni principali:

nel suo significato economico, è l'insieme dei comportamenti attuati dagli attori economici al fine di massimizzare le opportunità di distribuzione dei propri prodotti e la diffusione dei propri metodi produttivi all'estero;

4 Fondamentale ai fini di questa analisi il testo di N. Bellini, A. Bramanti, E. Ongaro, *Le relazioni internazionali dei territori: economia, istituzioni e società*, Roma, 2008, che verrà più volte ripreso nella prima parte del presente contributo, ed al quale si rimanda per più puntuali approfondimenti.

nel suo significato sociologico, è l'insieme dei comportamenti assunti dalla comunità locale come capacità relazionale con il mondo;

nel suo significato istituzionale, una politica pubblica regionale o locale di internazionalizzazione «è il processo di specializzazione attraverso cui i governi territoriali perseguono l'accrescimento complessivo delle capacità locali di relazione con l'estero integrandole funzionalmente per massimizzarne i risultati e volgerle al raggiungimento delle finalità di sviluppo deliberate dalla propria collettività o concertate con altre collettività»⁵.

All'interno di questa complessità è possibile individuare alcuni elementi caratterizzanti utili a descrivere le relazioni causali nelle politiche di internazionalizzazione regionale:

- funzionamenti economici di carattere internazionale
- funzionamenti di interferenza culturale ed etica con il resto del mondo
- asset economici, sociali e istituzionali per l'internazionalizzazione.

Le prime due fanno riferimento ai flussi che le comunità attuano nelle loro relazioni internazionali, la terza invece comprende condizioni che abilitano la gestione dei processi di internazionalizzazione.

Obiettivo fondamentale nella comprensione del fenomeno è il tentativo di trovare un equilibrio tra le diverse dimensioni dello stesso, analizzando innanzitutto i fattori che ne permettono una classificazione specifica, gli asset per l'internazionalizzazione.

GLI asset PER L'INTERNAZIONALIZZAZIONE

Gli asset costituiscono le condizioni abilitanti dell'internazionalizzazione, variabili e da conquistare nel mercato internazionale e vengono generalmente distinti in asset economici, sociali e culturali, istituzionali, profondamente interconnessi tra di loro al fine di creare una politica bilanciata.

⁵ Nel rimandare al citato testo di Bellini, op.cit., non si può non anticipare i risultati in questo senso abbastanza deludenti dell'analisi comparativa di alcuni strumenti regionali che verrà proposta nella seconda parte del presente contributo.

Per le nostre finalità, si analizzeranno brevemente gli asset economici e quelli socio-culturali; con maggior dettaglio verranno invece analizzati gli asset istituzionali, intesi come "condizioni abilitanti dell'internazionalizzazione del governo regionale"⁶.

GLI asset ECONOMICI

Nel determinare l'insieme di indicatori che riportano gli asset che un territorio possiede o che incrementa nel corso del processo di istituzionalizzazione, ci si deve confrontare con il fatto che questo segmento è il risultato della compresenza di tre internazionalizzazioni:

L'internazionalizzazione dei mercati: si tratta di un processo storico ormai riconosciuto, che esplica la circolazione tra i diversi paesi delle conoscenze attraverso l'esportazione dei prodotti: tipico esempio, la valorizzazione della tipicità territoriale dei singoli prodotti, evidenziando così l'identità della zona d'origine;

L'internazionalizzazione delle imprese: rileva come il trasferimento di conoscenza tra paesi diversi possa avvenire attraverso i canali organizzativi interni, con l'utilizzo del marketing territoriale e delle politiche di attrazione degli investimenti;

L'internazionalizzazione delle conoscenze: l'input di questo processo è da individuare probabilmente nella nascita di tipologie di consumatori globali, che hanno la possibilità di attingere ad un paniere di prodotti sempre più omogeneo. E' compito dell'internazionalizzazione comunicativa valorizzare le diverse identità territoriali, attraverso l'interpretazione e la ri-contestualizzazione delle conoscenze⁷.

GLI asset SOCIO - CULTURALI

L'internazionalizzazione socio-culturale può essere definita come quella dimensione di dialogo - contatto - integrazione di società e culture differenti che hanno una loro base territoriale di riferimento, che vengono in contatto collaborando, confrontandosi, a volte

⁶ Bellini, op. cit., p. 26.

⁷ Ivi, p. 28.

ibridandosi a vicenda, fenomeno dunque che affonda le sue radici in un'epoca molto lontana al pari dell'internazionalizzazione dei mercati.

QUATTRO SONO GLI INDICATORI
CHE CONCORRONO A DEFINIRE
UN'INTERNAZIONALIZZAZIONE SOCIO-
CULTURALE.

LA CONOSCENZA RECIPROCA: SCAMBI,
LINGUE, STAMPA

Requisito fondamentale per l'internazionalizzazione socio - culturale è la conoscenza reciproca, che può realizzarsi ovvero può essere realizzata attraverso determinati settori quali lo scambio di popolazione, la conoscenza delle lingue estere da parte della popolazione, la diffusione della stampa estera venduta nelle regioni italiane come pure il numero di abbonati a qualche rivista estera.

TOLLERANZA/INTEGRAZIONE/ASPIRAZIONE
SOLIDARISTICA

Per l'integrazione, in particolare delle comunità straniere residenti nel territorio, confluiscono tutte le dinamiche comportamentali che hanno una conseguenza diretta sulla vita sociale dell'uomo: la popolazione straniera residente in Italia, i matrimoni misti, i luoghi di culto di religioni diverse da quella cattolica, gli ideali di solidarietà internazionale attraverso le adozioni internazionali.

RICERCA DI INTERAZIONI

Altrettanto importanti sono le interazioni esplicitate nei momenti di incontro e confronto culturale organizzati attraverso conferenze e meeting concepiti assieme a interlocutori e soggetti esteri quali possono essere i progetti culturali europei attivi o la circolazione di opere artistiche.

LEGAMI ESTERI STABILI

Importante è anche la presenza delle comunità di italiani residenti all'estero, caratterizzate da italiani residenti, circoli culturali e associazioni, rimesse degli immigrati, indice importante del benessere economico delle comunità come puri, nel caso del FVG, gli interventi post terremoto 1976.

GLI ASSET ISTITUZIONALI

L'analisi della politica di internazionalizzazione non può considerarsi completa senza l'osservazione della componente istituzionale, meno evidente delle altre ma pur sempre indispensabile: gli attori istituzionali, infatti, svolgono un importante ruolo di promotori e catalizzatori dei processi evolutivi dell'ambiente, influenzandone lo sviluppo economico e socio - culturale: gli aspetti economico - finanziari dell'ente, infatti, sono legati a doppio filo agli aspetti di programmazione e controllo e risultano utili per misurare il grado di performance dell'ente stesso.

STRATEGIE INTERNAZIONALI DELLA REGIONE

Il grado di importanza data dall'Amministrazione regionale all'internazionalizzazione, ovvero quanto quest'ultima sia prioritaria nella visione strategica di una *policy* regionale, emerge innanzitutto dall'integrazione di due diversi ambiti propositi:

formalizzazione della priorità internazionalizzazione all'interno dei documenti ufficiali quali il Piano-programma del Presidente in carica e il Piano regionale di sviluppo;

orientamento complessivo all'internazionalizzazione da parte dei referenti regionali stessi.

CONDIZIONI ORGANIZZATIVE E GESTIONALI

Oltre alla propensione all'internazionalizzazione dichiarata occorre la capacità della Regione a promuoverla. Fondamentale è l'aspetto finanziario che si esplicita in tre aspetti:

esistenza di uno stanziamento specifico per l'internazionalizzazione;

risorse destinate dalla Regione alle attività internazionali;

capacità di attivare di risorse per il finanziamento di progetti internazionali.

UFFICI DI RIFERIMENTO

Una Regione per poter svolgere adeguatamente una politica di internazionalizzazione integrata deve disporre di una struttura organizzativa ben delineata, in assetto con la strategia adottata. In particolare le funzioni associate all'internazionalizzazione vengono assunte da unità organizzative specifiche, istituite espressamente a tal fine:

struttura dedicata alla gestione delle politiche e dei progetti comunitari;
 ufficio di rappresentanza a Bruxelles;
 struttura responsabile delle relazioni internazionali;
 struttura incaricata di seguire le iniziative di cooperazione decentrata;
 altri uffici esteri/antenne della Regione.

Attraverso queste strutture è possibile sviluppare un'effettiva cooperazione integrata nell'attuazione della strategia di internazionalizzazione.

PROFESSIONALITÀ

Un altro requisito importante per l'internazionalizzazione di un territorio regionale è la presenza di una competenza professionale qualificata: numero di impiegati che possiedono una conoscenza sul campo dei programmi e progetti internazionali e comunitari, che possiedono una certificazione linguistica internazionale, l'organizzazione di corsi di lingue per i funzionari e *stages* degli stessi all'estero, l'attivazione di programmi di scambi di figure professionali con enti equivalenti.

ASSOCIAZIONI EUROPEE/INTERNAZIONALI, RAPPORTI BILATERALI

La partecipazione della Regione a reti o associazioni europee/internazionali è di vitale importanza nell'ambito di questi processi, porta ad una maggior integrazione tra gli attori sociali, tra le risorse finanziarie e umane, tra le funzioni svolte, tra le politiche messe in atto anche grazie agli accordi conclusi dalla Regione con i soggetti del proprio territorio in materia di internazionalizzazione.

PROGETTI COMUNITARI E INTERNAZIONALI

Importante è la capacità della Regione di partecipare a progetti di cooperazione di livello comunitario ed internazionale attraverso diversi tipi di progetti, di settori investiti e di individuazione di eventuali priorità geografiche.

RELAZIONI ISTITUZIONALI

Le Regioni possono concentrarsi su attività di internazionalizzazione finalizzate allo sviluppo di relazioni istituzionali, di breve o lungo termine, con attori esteri quali altre Regio-

ni/enti locali, al fine di stabilire rapporti per sviluppare aree di interesse comune: ad esempio missioni all'estero organizzate dalla Regione, delegazioni estere ricevute, gemellaggi con città e regioni di altri Paesi.

IL CASO FRIULI VENEZIA GIULIA

Il Friuli Venezia Giulia gode di una collocazione geografica molto particolare, una posizione che negli anni ha favorito la relazione con diverse realtà in ambito nazionale ed europeo.

A svolgere un ruolo da protagonista nella gestione di queste relazioni è la Pubblica Amministrazione nel suo insieme che, attraverso enti ed organismi di dimensione sostanzialmente regionale ma non solo, cura e gestisce i rapporti di collaborazione e *partnership* con le realtà estere confinanti e non.

Sono infatti molti enti ed istituzioni, autorità locali e regionali che sono in costante rapporto con soggetti localizzati al di fuori del territorio nazionale e che, attraverso la loro azione, anche se non sempre integrata, hanno portato alla creazione di veri e propri accordi di collaborazione che nelle attività di comunicazione hanno trovato le premesse per il loro sviluppo.

Proprio con attenzione alla specificità delle rispettive politiche comunicative, ed in particolare agli strumenti di cui le stesse si sono dotate, a sostegno delle proprie strategie di internazionalizzazione pare interessante analizzare brevemente alcuni tra questi soggetti istituzionali, al fine di verificare se esista ed in quale misura una politica integrata di comunicazione in questo delicato settore.

In questa ottica non si può non tener conto delle prospettive aperte dalla nuova programmazione comunitaria 2014-2020, laddove l'Amministrazione regionale ha già chiaramente individuato la necessità che "lo sviluppo locale dovrà pertanto essere ancorato anche ad un processo strutturato di azioni di cooperazione determinandone un valore aggiunto grazie al supporto che ne potrà derivare dall'appartenenza a reti all'interno delle quali sviluppare energie per la risoluzione di problemi comuni"⁸In

⁸Precise indicazioni in tal senso vengono dal documento "Investire nell'Europa del 2020: la nuova strategia e le

particolare, se è possibile identificare in questo insieme di soggetti istituzionali una “identità competitiva” regionale associando identità ed immagine, reputazione ed obiettivi condivisi⁹.

A tal fine vengono tra gli altri analizzati anche alcuni soggetti di cui si parla frequentemente in questo contesto, come si vedrà in maniera impropria, in quanto non riconducibili direttamente alla strategia regionale (InCE, MIB), in divenire (Euroregione Nord-Est), praticamente dismessi (Comunità di lavoro di Alpe Adria).

LA REGIONE AUTONOMA FRIULI VENEZIA GIULIA

Nella *home page* del sito istituzionale www.regione.fvg.it in alto nel menu vengono riportati le strutture regionali competenti alla trattazione delle varie materie: Fondi europei / FVG internazionale è in linea di principio l'ambito nel quale andare a ricercare elementi della strategia di internazionalizzazione della Regione, peraltro rintracciabili anche in altre aree: economia/imprese e salute/sociale in primis.

Cliccando la prima, si apre una maschera con 9 aree di intervento, dal POR FESR al FSE, dall'Euroregione all'FVG internazionale. Ed è proprio questa area che appare dedicata in particolare ad una strategia di informazione e divulgazione interna ed esterna della Regione in materia di coesione e fondi strutturali comunitari.

La pagina propone notizie ed informazioni su quattro ambiti di intervento politico: Europa 2020, cooperazione internazionale e allo sviluppo, iniziative istituzionali e integrazione europea, finanziamenti europei. La news più recente (al 26 settembre 2013) è datata 1 agosto. Presenta inoltre una mappa geopolitica delle iniziative della Regione in corso di attuazione nel mondo ed un'area che propone gli Eventi futuri, a sua volta aggiornata al 24 luglio 2013.

politiche di sviluppo future dell'UE”, Direzione centrale cultura, sport, relazioni internazionali e comunitarie, RAFVG, dicembre 2010.

⁹Considerazioni analoghe sono state proposte a proposito della conclamata volontà di dare vita ad un organismo sovraregionale nel saggio E. Ambrosi, *Euroregione, chi l'ha vista?*, in “Contributi spazio-temporali”, Quaderni Vanoni, Trieste, 2010 al quale si rimanda.

Nella pagina vi è la possibilità di abbonarsi gratuitamente ad una newsletter di cui peraltro non vengono fornite ulteriori informazioni.

Tornando alla *home page*, nella colonna di destra compare la finestra Programmazione UE 2014-2020: cliccando, si entra nella pagina Fondi europei e si può esprimere un proprio contributo di idee per contribuire alla elaborazione del disegno strategico regionale in vista del negoziato legato alla nuova programmazione comunitaria.

In questo caso si tratta di pagine ampie ed articolate, aggiornate e dotate di *link* a tutti i siti istituzionali utili, corredate di indicazioni di uffici e funzionari di riferimento, facenti capo di volta in volta alla direzione centrale di riferimento. Tutte le pagine sono proposte in italiano, sloveno, tedesco, friulano ed inglese.

È opinione diffusa che la nuova giunta regionale nei prossimi mesi modificherà questo assetto organizzativo e ridefinirà le proprie strategie.

AGENZIA PER LO SVILUPPO E LA COOPERAZIONE ECONOMICA INTERNAZIONALE – INFORMEST

L'Agenzia per lo sviluppo e la Cooperazione Economica Internazionale, meglio nota come Informest, viene fondata nel 1991 dalla Regione Friuli Venezia Giulia, dalla Regione Veneto e dall'Istituto nazionale per il commercio estero sulla base di una norma nazionale (L. 19/1991), in un periodo storico che, dopo la caduta del muro di Berlino, testimoniava una forte apertura verso i paesi del Sud-Est Europa.

Informest viene istituita con gli obiettivi di promuovere lo sviluppo economico e i processi di internazionalizzazione nei paesi in cui l'opera stessa opera, concentrandosi su quattro aree geografiche: il Nord Est d'Italia, i paesi dell'Europa sud orientale, i paesi dell'ex Unione Sovietica e la Cina.

Attraverso l'offerta di un supporto strategico ed operativo viene promossa la cooperazione economica tra le aree diverse aree di riferimento. Negli anni Informest ha collaborato e gestito numerosi progetti di cooperazione in ambito internazionale con il fine dello svilup-

po dei rapporti istituzionali ed economici con i paesi membri. Fornisce, inoltre, supporto tecnologico con la creazione di siti web, database e servizi *on-line* nonché attraverso attività di ricerca sulle varie situazioni geopolitiche e geo-economiche dei paesi aderenti.

L'insieme di queste attività promosse da Informest offre un servizio prezioso tanto al Friuli Venezia Giulia quanto ad ognuno dei membri che hanno aderito all'Agenzia per lo Sviluppo e la Cooperazione Economica Internazionale.

Informest ha un proprio sito: www.informest.it

Il sito, proposto in versione italiana ed inglese, quest'ultima ridotta alle informazioni essenziali sui numerosi progetti in corso di attuazione, propone in maniera puntuale informazioni sulla dimensione istituzionale della società, sullo stato di avanzamento dei progetti e sul loro scadenziario, propone con cadenza più o meno settimanale un comunicato stampa sulle iniziative in corso, presenta una *brochure* elettronica, anch'essa bilingue, nel cui interno si fa riferimento ad una *newsletter* di cui, peraltro, nel sito non si trova traccia.

Il sito propone nella *home page* il *link* con i propri partner co-fondatori: Ministero dello Sviluppo economico, Regione Veneto, Regione FVG. Nella *homepage* di quest'ultima non vi è un *link* immediato alla *homepage* della Iniziativa. Nella colonna di sinistra, sub Ente, vi è la voce "enti, agenzie e società regionali"; cliccando si apre un lungo elenco, diviso in tre sezioni, di Enti ed Agenzie, Società, Associazioni e Fondazioni ed è in quest'ultimo elenco che appare Informest, con una scheda sommariamente illustrativa della sua realtà e, finalmente, il *link* alla *home page* della società.

FINEST

Nel 1991 nasce Finest, Finanziaria per gli imprenditori del Nord-Est.

L'attività principale di questa finanziaria è di agevolare lo sviluppo delle attività economiche e della cooperazione a livello internazionale delle imprese presenti nel territorio di competenza. Finest è una società per azioni e nasce

dalla partecipazione di Friulia S.p.a, società finanziaria della Regione FVG, della Provincia autonoma di Trento, della Regione Veneto, della Simest e di alcune banche espressione del territorio; il referente di tale società è il Ministero per lo sviluppo economico. I paesi in cui agisce e favorisce la cooperazione economica sono molti e localizzati in aree geografiche differenti: l'Europa Balcanica e centro-orientale, gli Stati appartenenti all'ex Unione Sovietica, i territori baltici e caucasici e il Nord Asia.

Le aziende che si affidano a Finest per favorire il loro processo di internazionalizzazione ricevono dei benefici personalizzati alla propria situazione aziendale. La Finanziaria offre alle aziende sostegno economico, *know-how*, consulenze ad alto livello e favorisce l'accesso al credito e alle coperture assicurative; entra nel capitale sociale delle aziende che ambiscono a creare un processo di internazionalizzazione, partecipa attivamente ai loro progetti e si impegna a coniugare le esigenze dello sviluppo locale con la creazione delle condizioni necessarie per l'apertura al mercato globale.

La locazione geografica del FVG è in generale dell'Italia del Nord-Est accredita a queste regioni un ruolo chiave nella cooperazione e nell'integrazione internazionale con i paesi che solo recentemente si stanno affacciando alla Unione Europea. Infatti, i rapporti di collaborazione delle imprese partner di Finest sono ritenuti fondamentali, non solo per quanto riguarda le realtà regionali, ma vengono anche considerati come le basi necessarie per una futura cooperazione economica e finanziaria una volta che tali paesi entreranno a far parte dell'Unione Europea.

Finest ha una propria *home page* www.finest.it, realizzata in lingua italiana.

Nella mappa della *homepage* appare la sezione Press room: comunicati, eventi e *meetings*, *news* dall'Italia e dal mondo, FAQ, Newsletter e Galleria fotografica: quest'ultima propone una decina di foto (la più recente del 2010), la Newsletter non esiste, comunicati (mediamente uno al mese) ed eventi vengono riportati compiutamente, la sezione delle *news* propone *link* ad articoli pubblicati da quotidiani nazionali, agenzie stampa, riviste specializzate.

Il sito propone nella *home page* in alto la mappa delle sezioni, tra le altre Download: cliccando, si trova il riferimento all'ufficio Marketing per qualsiasi richiesta di documentazione, i bilanci aziendali ed il *link* con i propri partner co-fondatori: Ministero dello sviluppo economico, Regione FVG, Regione Veneto; nonché il *link* all'International Desk, questo sì in italiano ed inglese, evento svoltosi a Gorizia nel marzo 2010. Nella *homepage* della Regione FVG non vi è un *link* immediato alla *homepage* della Società. Nella colonna di sinistra, sub Ente, vi è la voce "enti, agenzie e società regionali"; cliccando si apre un lungo elenco, diviso in tre sezioni, di Enti ed Agenzie, Società, Associazioni e Fondazioni, nell'elenco Società appare Finest, con una scheda sommariamente illustrativa della sua realtà e, finalmente, il *link* alla *home page* della società.

EMIGRAZIONE

DEL FRIULI VENEZIA GIULIA – CORREGIONALI NEL MONDO

In questo caso si tratta di un insieme di sei Associazioni espressione dei corregionali emigrati nel mondo, patrocinate dalla Regione FVG che ha ritenuto di proporle organicamente all'indirizzo www.emigrazione.regione.fvg.it: Associazione Giuliani nel mondo, Associazione Lavoratori Emigrati del FVG / ALEF, Ente Friulano di Assistenza Sociale e Culturale Emigranti / EFASCE, Ente Friulani nel Mondo, Ente Regionale ACLI Problemi Lavoratori Emigrati / ERA-PLA, Unione Emigranti Sloveni / Slovenci Po Svetu, unificandone quindi un qualche modo la presenza; aspetto questo in qualche modo successivamente ampliato dal progetto denominato www.fvgworldplayers.it, che si propone come vetrina istituzionale di una trentina (al momento attuale) di "eccellenze" del Friuli Venezia Giulia nel mondo, in grado di rappresentarne i valori ed il ricco patrimonio culturale.

A parte l'ERAPLE, queste associazioni hanno un proprio sito; tutte curano e distribuiscono almeno un notiziario in formato cartaceo ad eccezione di ERA-PLA ed EFASCE; ALEF ed Ente Friulani nel Mondo sono presenti ed attivi a livello di alcuni *social network*.

Il ruolo particolare di queste associazioni come soggetti attivi nei processi di internazionalizzazione di un territorio regionale è stato evidenziato anche dal più volte citato studio di Belli, Bramanti, Ongaro.

INCE - INIZIATIVA CENTRO EUROPEA

L'InCE è un'organizzazione regionale che opera dal 1989 nel Centro e nel Sud-Est Europa, istituita per esigenze politiche connesse al dialogo tra Italia, Austria, Ungheria e l'allora ex Jugoslavia, con sede a Trieste, dove, sulla base di una decisione assunta dai Ministri degli Esteri InCE del 2010, si svolgono tutte le riunioni di tali ministri, anche se la presidenza dell'evento continua ad essere affidata a rotazione annuale ad uno dei paesi membri.

Costituisce un forum intergovernativo che comprende oggi diciotto paesi membri, di cui dieci fanno parte dell'Unione Europea: Austria, Bulgaria, Croazia, Italia, Polonia, Repubblica Ceca, Romania, Slovacchia, Slovenia e Ungheria. Cinque membri invece fanno parte di quei paesi compresi nella lista di allargamento dell'UE: Albania, Bosnia-Erzegovina, Macedonia, Montenegro e Serbia. Tre invece sono i membri inclusi nella politica europea di vicinato: Bielorussia, Moldova e Ucraina.

L'obiettivo principale dell'Iniziativa Centro Europea è sostanzialmente quello di sostenere l'integrazione in Europa dei suoi membri. Essa cerca inoltre di avvicinare le regioni non ancora facenti parte dell'UE agli standard richiesti per la partecipazione alla Unione Europea.

Questo avviene attraverso attività che includono: lo sviluppo economico (clima, ambiente, energie rinnovabili, sviluppo d'impresa, turismo, trasporti e agricoltura) e lo sviluppo umano (formazione delle risorse umane, information society, media, scienza e tecnologia, cooperazione interculturale e tutela delle minoranze).

L'InCE ha una propria *home page* www.cei.int, professionalmente qualificata, strutturata in quattro aree, lingua utilizzata il solo inglese: About us, Areas of activity, Newsroom, Downloads. In quest'ultimo sono repe-

ribili i documenti ufficiali dell’Iniziativa e le sue pubblicazioni; mentre nella Newsroom si trovano video interviste (risalenti ad oltre un anno fa), *news* (queste particolarmente aggiornate), la *newsletter*, la cui ultima uscita risale al luglio 2012.

Trattandosi di una struttura intergovernativa, non presenta un *link* con la Regione FVG

Nel sito della Regione FVG vi è invece un *link* all’Ince nella pagina FVG Internazionale.

L’EUROREGIONE DEL NORD-EST

L’attività di lavoro Alpe-Adria è stata di sicura ispirazione per la creazione della prima Euroregione transfrontaliera presente nei confini italiani. Questo progetto, ancora in fase di sviluppo, è volto alla creazione di una forza istituzionale che anteponga gli interessi specifici delle popolazioni coinvolte alle varie politiche nazionali. Questa nuova Euroregione dovrebbe comprendere: Friuli Venezia Giulia, Regione Veneto, la Carinzia, la Slovenia e l’Istria croata. La sua nascita dovrebbe favorire e migliorare la qualità dei rapporti di collaborazione tra gli abitanti e le imprese di queste zone, unite non solo geograficamente ma anche da obiettivi economici comuni.

I progetti dell’Euroregione dovrebbero riguardare campi d’azione quali infrastrutture, sanità e assistenza, servizi sociali e sostegno alle famiglie, agricoltura, turismo, sicurezza, burocrazia, trasporti, sport e altro ancora.

Una struttura di cooperazione transfrontaliera, rappresentata a livello europeo a Bruxelles, potrebbe essere un buon passo in avanti nel processo di internazionalizzazione di queste regioni, in qualche modo orfane della originaria spinta propulsiva della Comunità di lavoro Alpe-Adria.

L’Euroregione non ha una propria *home page*, se ne trova comunque traccia nella pagina Fondi europei/ FVG Internazionale, cliccando a sinistra alla voce Euroregione: ma l’ultima notizia risale al luglio 2012, in occasione dell’approvazione dello statuto e relativa convenzione che avrebbe dovuto concretizzare l’avvio costitutivo dell’Euroregione FVG-Veneto-Carinzia.

IL GECT GORIZIA – NOVA GORICA

Il 19 febbraio 2010 i Sindaci dei tre comuni fondatori: Gorizia, Nova Gorica, Sempeter firmarono a Gorizia la Convenzione sulla costituzione del GECT. Il governo sloveno approvò la costituzione del GECT nel mese di giugno 2010, il governo italiano a maggio 2011. Il Gruppo fu registrato come persona giuridica il 15 settembre 2011. La prima riunione dell’Assemblea si è tenuta il 3 febbraio 2012, occasione in cui sono stati eletti gli organi istituzionali.

Il GECT ha sede a Gorizia, presso Informest, che mette a disposizione il direttore, ed è stato pensato come uno strumento per superare le difficoltà incontrate nel realizzare e gestire azioni di cooperazione territoriale in ambiti di legislazioni e procedure differenti, e per facilitare l’esercizio di compiti comuni, non solo di natura economica, sul percorso di sviluppo della cooperazione territoriale transfrontaliera tra enti locali.

Obiettivo specifico del GECT è il coordinamento strategico delle politiche dell’area metropolitana, compito affidato a Comitati di lavoro costituiti in materia di trasporto, mobilità e logistica; risorse energetiche e ambientali locali; rafforzamento della coesione economica e sociale.

Il Gect ha una propria *home page* www.euro-go.eu, è strutturato in due versioni italiana e slovena e non ha *link* con la Regione FVG, né questa ne ha a sua volta con il Gect Go.

Analogamente a quest’ultima, nella colonna di sinistra, il menù propone la voce Consultazioni pubbliche e, cliccando, l’opzione La tua voce nel Gect, nella quale si può esprimere un proprio contributo di idee per contribuire alla elaborazione del disegno strategico territoriale transfrontaliero in vista del negoziato legato alla nuova programmazione comunitaria.

LA COMUNITÀ DI LAVORO ALPE ADRIA

La Comunità di lavoro Alpe Adria è l’esempio che forse meglio ha dimostrato nel tempo come i rapporti di comunicazione e collaborazione internazionali siano di fondamentale importanza nel processo di integrazione a livello europeo di singole regioni o di interi paesi.

Nasce nel 1978 con la sottoscrizione di un Protocollo d'intesa da parte di: le Regioni Veneto e Friuli Venezia Giulia, Baviera, Croazia, Slovenia, i Länder Carinzia, Austria superiore, Salisburgo, Stiria che andava a formare un'organizzazione con obiettivi e compiti comuni accuratamente definiti ed oggi sostanzialmente venuti meno con il progressivo ampliamento della Unione europea e l'altrettanto progressiva riduzione dei membri, ridotti ad otto: Friuli Venezia Giulia, Veneto, Burgenland, Carinzia, Stiria, Croazia, Slovenia e Vas.

Gli obiettivi principali vertevano sul sentimento di collaborazione e cooperazione tra i membri della comunità Alpe-Adria, favorendo così lo sviluppo del concetto di integrazione alla base dell'Unione Europea. Grazie alla sua posizione geografica e alla sua forza culturale ed economica, Alpe-Adria ha svolto un ruolo importante di ponte, all'interno delle sue aree di competenza, tra i membri degli stati già appartenenti all'Unione Europea e tra quelli che ancora attendono di farne parte. Essa infatti ha svolto un ruolo da protagonista nell'integrazione nell'Unione Europea di paesi come Slovenia, Ungheria e recentemente Croazia nel processo di allargamento dell'UE: i vecchi funzionari che hanno fatto la Comunità ricordano ancora "le voci" su una lettera del premier dell'allora URSS al presidente dell'Ungheria che autorizzava la partecipazione di alcune contee magiare ad Alpe Adria.

La Comunità di lavoro Alpe Adria ha una propria *home page* www.alpeadria.org: l'ultimo comunicato stampa riporta la data del 25 gennaio 2013, quando la Carinzia ne ha assunto la presidenza biennale; nell'archivio *on-line* sono raccolti i comunicati stampa fino al 2008, la newsletter è uscita l'ultima volta nel marzo 2007.

Nel sito della Regione FVG non vi è un *link* alla *homepage* della Comunità di lavoro; nell'archivio dell'area Integrazione europea della pagina Fondi europei / FVG Internazionale, l'ultima traccia della Comunità è un comunicato stampa del 7 ottobre 2011 relativo ad una riunione del tavolo cultura della Comunità, nell'occasione definita "un precursore delle realtà euro-regionali o macro-regionali che saranno lo strumento per il consolidamento

dell'Europa" che, apparentemente passata in secondo piano rispetto ad altre logiche di aggregazione tra regioni europee, non solo manteneva il suo ruolo operativo e progettuale, ma rappresentava una risorsa complementare agli assetti macro-regionali: ora, a fine autunno, è prevista una conferenza organizzativa per trasformare Alpe Adria in un Network di cooperazione più snella, in grado di utilizzare i fondi UE 2014-2020.

AREA SCIENCE PARK

Il Consorzio per l'Area di Ricerca Scientifica e Tecnologica di Trieste gestisce e promuove il Parco, riconosciuto nel 2005 come Ente Pubblico Nazionale di Ricerca, che costituisce uno dei Parchi Scientifici e Tecnologici più all'avanguardia a livello internazionale.

Il Consorzio per l'Area di Ricerca Scientifica e Tecnologica di Trieste, del quale fa parte la Regione FVG, vede il suo primo insediamento, sul Carso Triestino, nel 1982. Da quella data, l'attività di questo Consorzio ha beneficiato di una crescita esponenziale: esso, infatti, oltre a gestire l'intera struttura dell'Area Park, svolge una serie di attività mirate alla ricerca, allo sviluppo ed al trasferimento tecnologico dell'innovazione, che gli hanno permesso di posizionarsi tra i più alti gradini del settore su scala nazionale ed europea.

Il riconoscimento del Consorzio di Area come uno dei centri di ricerca più apprezzati nel panorama nazionale ed internazionale passa anche per la sempre più frequente richiesta di assistenza, anche sul territorio nazionale, da parte di organi facenti parte della Pubblica Amministrazione.

I soggetti che beneficiano del *know-how* dell'Area di ricerca vengono facilitati in modo significativo nel loro processo di internazionalizzazione; essere all'avanguardia nell'innovazione consente al FVG di affermarsi come realtà dalla quale prendere esempio per tutti quei paesi alla ricerca del raggiungimento degli standard necessari per entrare a far parte della Unione Europea. Possedere la conoscenza in questo campo vuol dire, per la Regione FVG, valorizzare la propria posizione nelle nu-

merose associazioni internazionali di cui essa fa parte, continuando a consolidare il ruolo da protagonista svolto nel processo di internazionalizzazione dei mercati e delle istituzioni pubbliche di quelle vaste aree che negli anni sono entrate in relazione con il FVG.

Area Science Park ha una propria *home page*, disponibile in italiano ed inglese; il sito è ricco di informazioni puntuali, il menù rimanda ad una pagina Press che propone comunicati stampa, audio e video; Rassegna stampa, Gallerie, Press kit, Area Magazine: quest'ultimo, semestrale, sta per tagliare il traguardo dei 50 numeri, le aree comunicati stampa e interviste video sono le più ricche di informazioni, la Galleria fotografica è quella meno ricca ed aggiornata.

Attraverso la *home page* ci si può iscrivere alle tre differenti *newsletter* prodotte da Area science park: APRE FVG Trieste, Coordinamento enti pubblici di ricerca FVG, Formazione.

Nella *home page* come pure nelle pagine interne non vi è *link* alla Regione FVG.

Nel sito della Regione FVG vi è un *link* alla *home page* di Area Science Park; navigando però nell'area Istruzione e Ricerca, si giunge alla finestra Il sistema della conoscenza FVG, al cui interno, alla voce Parchi scientifici e tecnologici, vi è presentata Area con relativo *link*.

IL SISTEMA UNIVERSITARIO

In regione sono presenti tre Università, tutte impegnate a contribuire alla realizzazione di una politica di promozione dell'eccellenza e della competitività regionale, incoraggiando anche i rapporti internazionali, a cominciare da quelli con le realtà confinanti.

L'Università di Trieste (1938) è strutturata in 11 ex Facoltà (Architettura, Economia, Farmacia, Giurisprudenza, Ingegneria, Lettere e Filosofia, Medicina e Chirurgia, Psicologia, Scienze Matematiche, Fisiche e Naturali, Scienze Politiche, Scienze della Formazione), 1 Scuola Superiore di Lingue Moderne per Interpreti e Traduttori, 10 Dipartimenti (Clinico di Scienze mediche, chirurgiche e della salute; Fisica; Ingegneria Civile e Architettura; Ingegneria Industriale e dell'Informazione; Matematica

e Geoscienze; Scienze Chimiche e Farmaceutiche; Scienze Economiche, Aziendali, Matematiche e Statistiche; Scienze Giuridiche, del Linguaggio, dell'Interpretazione e della Traduzione; Scienze Politiche e Sociali; Scienze della Vita; Studi Umanistici), 3 Centri di eccellenza (Biocristallografia-CEB; TeleGeomatologia-GeoNetLab; Preparazione, sviluppo e caratterizzazione di materiali e superfici nanostrutturate-CENMAT), 8 Centri interdipartimentali di ricerca (Centro Interdipartimentale Mente e Linguaggio; Centro Interdipartimentale di Gestione e Recupero Ambientale-CIGRA; Centro Interdipartimentale di Medicina Molecolare-CIMM; Centro Interdipartimentale di Ricerca sui Sistemi, Tecnologie e Servizi-RISTES; Centro Interdipartimentale di Studi Europei e Mediterranei-CISEM; Centro Interdipartimentale per la Ricerca Didattica-CIRD; Centro Interdipartimentale per le Neuroscienze-BRAIN; Centro Interdipartimentale per le Scienze Computazionali).

L'Università di Udine (1978) è a sua volta strutturata in ex 10 Facoltà (Agraria, Economia, Giurisprudenza, Ingegneria, Lettere e Filosofia, Lingue e Letterature Straniere, Medicina Veterinaria, Medicina e Chirurgia, Scienze Matematiche, Fisiche e Naturali, Scienze della Formazione), 1 Scuola Superiore organizzata nelle classi scientifico-economica ed umanistica, 14 Dipartimenti (Chimica Fisica e Ambiente; Ingegneria Civile e Architettura; Ingegneria Elettrica Gestionale e Meccanica; Matematica e Informatica; Scienze Agrarie ed Ambientali; Scienze degli Alimenti; Storia e Tutela dei Beni Culturali; Lingue e Letterature Straniere; Scienze Umane; Studi Umanistici; Scienze Mediche e Biologiche; Scienze Mediche Sperimentali e Cliniche; Scienze Giuridiche; Scienze Economiche e Statistiche), 1 Centro di eccellenza (Fisiologia e patologia dell'apparato muscolo-scheletrico-M.A.T.I.), 9 Centri interdipartimentali di ricerca (CIFRA-Centro Interdipartimentale di Formazione e Ricerca Ambientale; CIME-Centro Interdipartimentale di medicina rigenerativa; CIRD-Centro Interdipartimentale per la Ricerca Didattica; CIRF-Centro Interdipartimentale

di Ricerca sulla Cultura e la Lingua del Friuli; CARTESIO-Centro Interdipartimentale per la ricerca, lo sviluppo e la formazione in Cartografia, Telerilevamento e Sistemi Informativi Territoriali; CIFI-Centro Interdipartimentale di Fluidodinamica e Idraulici; CIRM-Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Morfologia; Centro Interdipartimentale di Ricerca sulla Pace Irene; C.I.W.E.-Centro Interdipartimentale di ricerca sul welfare).

Accanto alle due Università di tipo tradizionale opera dal 1978 la SISSA – Scuola Internazionale Superiore di Studi Avanzati, istituto di ricerca e di istruzione superiore di grado post-universitario che offre una preparazione orientata alla ricerca avanzata, pura e applicata, e all'insegnamento universitario. Gli allievi, selezionati tramite un concorso annuale, possono conseguire il titolo di Doctor Philosophiae (Ph.D.) al termine di tre o quattro anni di studi e di ricerca. Gli insegnamenti sono suddivisi in otto settori: Astrofisica, Neuroscienze cognitive, Materia condensata, Particelle elementari, Analisi funzionale e applicazioni, Fisica matematica, Neurobiologia, Fisica statistica e biologica.

Tutte e tre sono dotate di un sito istituzionale che nel caso dei due Atenei di Trieste ed Udine presenta anche un'area in lingua inglese, International, all'interno della quale propongono, tra l'altro, la lista degli accordi di cooperazione internazionale attivi, delle attività internazionali in corso e dei *network* nei quali sono coinvolte, *link* ai siti di interesse internazionale tra i quali, in nessun caso, compare quello con la Regione FVG. E tutte e tre gestiscono delle pagine istituzionali in diversi *social network* come Facebook, Twitter, LinkedIn, YouTube e Flickr

Il sito della SISSA è più complesso, sostanzialmente in inglese ma con pagine ed inserti in lingua italiana, specificatamente in materia di amministrazione e trasparenza, statuto e regolamenti, albo ufficiale. In inglese è presente un'area Communication & Press, al cui interno giornalisti ed operatori della comunicazione possono trovare documenti, *link*, contatti, l'agenda degli eventi ed una rassegna stampa; interessante in questo contesto la previsione

di un'area dedicata a ricercatori e *staff* della Sissa, anche per aiutarli a predisporre comunicati ed annunci su eventi in cui sono coinvolti.

La Regione FVG nella *home page* a sua volta non ha *link* con i tre Atenei; peraltro, navigando nell'area Istruzione e Ricerca, si giunge alla finestra Il sistema della conoscenza FVG, al cui interno, alla voce Università e Conservatori, sono presentati i tre Atenei con relativi *link*.

MIB SCHOOL OF MANAGEMENT

Il MIB School of Management è una scuola internazionale nata nel 1988 dall'iniziativa di alcune importanti aziende e del mondo universitario. Ha sede a Trieste al Palazzo Ferdinando.

MIB propone MBA e Master realizzati in lingua inglese, corsi per l'Executive Education per imprenditori e *manager*, Corporate Master per multinazionali, e corsi personalizzati per l'impresa e la P.A., in un ambiente che ospita studenti da oltre 60 paesi e docenti da 25 nazioni.

Il MIB è dotato di un ufficio di comunicazione e marketing che, oltre a gestire i contatti con gli ex alunni e a fornire assistenza e informazioni, si occupa dell'organizzazione e partecipazione ad eventi locali, nazionali e internazionali. Per la partecipazione alle fiere o a giornate dedicate all'informazione post-universitaria internazionale vengono predilette quelle organizzate in paesi strategici quali Croazia, Serbia, Turchia, Romania, Arabia Saudita, Giordania e Cina.

Vengono utilizzati anche altri strumenti di informazione quali *mailing* informativi digitali indirizzati alle singole università ed a centri internazionali di formazione

In ogni caso viene sviluppato un grande lavoro di analisi, catalogazione e pianificazione ex ante, di creazione di materiale informativo ad hoc in itinere e il mantenimento dei contatti ex post. Il *mailing* digitale è sempre seguito da un *mailing* cartaceo verso tutti i contatti.

Nei primi mesi dell'anno viene eseguita un'analisi approfondita dei diversi risultati di visibilità e contatti ottenuti attraverso le molteplici presenze sui siti fornitori. Questa analisi

si permette di individuare quei siti su cui è stato investito un *budget* senza ottenere risultati apprezzabili, valutazione di cui si terrà conto nella programmazione delle attività future.

Il MIB è dotato del sito internet www.mib.edu, realizzato in italiano e inglese; è strutturato con menù a tendina ed all'interno delle varie sezioni si possono trovare informazioni relative alla scuola e all'organizzazione interna come pure informazioni relative a Trieste; una sezione è dedicata agli ex alunni, ideata per mantenere vivo il senso di appartenenza al MIB.

Interessante è l'utilizzo del *web live*, mediante il quale alcuni componenti dello *staff* illustrano le caratteristiche dei corsi: questo particolare mezzo, oltre a prevedere una diretta in *streaming on line*, permette la partecipazione dal vivo degli spettatori con domande o interventi. Le date in cui viene utilizzato questo mezzo vengono rese note attraverso il sito www.mib.edu che permette, tramite un *link*, la "prenotazione" del canale su cui verrà trasmesso il *web live*.

L'ufficio comunicazione e marketing si occupa anche dalla gestione delle pagine istituzionali presenti sui diversi *social network* come Facebook, Twitter, LinkedIn, YouTube e Flickr, su cui vengono inserite le foto e i video sia ufficiali sia provenienti dagli alunni e vengono pubblicati post e messaggi riguardanti i corsi e attività della scuola; come pure dei prodotti cartacei: monografie istituzionali in lingua inglese divulgate unicamente in occasione di eventi internazionali o in occasione di visite di rappresentanza presso ambasciate o altre scuole di alta formazione manageriale internazionali; *depliant*, schede informative, *flyer* istituzionali, locandine e *poster*.

Nel sito del MIB non vi è un *link* alla Regione FVG, né in quello della Regione FVG vi è un *link* alla *home page* del MIB.

CONCLUSIONI

Emerge chiaramente come la Pubblica Amministrazione, direttamente o attraverso sue partecipate a vario titolo sia un elemento fondamentale per l'inserimento del Sistema Regione FVG nel contesto delle relazioni internazionali.

La Regione Friuli Venezia Giulia, negli anni, ha cercato di sfruttare appieno questa

possibilità di relazione con le differenti realtà presenti sul territorio circostante. I numerosi progetti di cooperazione interregionale, transfrontaliera, transnazionale, di cooperazione decentrata e di cooperazione allo sviluppo, così come quelli più marcatamente di natura scientifica e tecnologica portati avanti da soggetti pubblici sono stati, e lo saranno anche in futuro, degli elementi fondamentali per la sopravvivenza economica in uno scenario in costante fase di internazionalizzazione.

Facilitare con la comunicazione la cooperazione dei vari sistemi economici tra le regioni va visto come un fattore di estrema importanza non solo dalle regioni interessate, ma anche dall'intera UE. Questo pone il Friuli Venezia Giulia come centro nevralgico dell'integrazione politico-economica di paesi che pur essendo geograficamente vicini all'UE sono ancora al di fuori della grande famiglia comunitaria. In questo contesto la P.A. può giocare un ruolo fondamentale di collante tra realtà imprenditoriali, sociali, culturali ed economiche di paesi e regioni diversi fra loro.

In questo campo la Regione ha speso molte energie e svolge tuttora un ruolo di fondamentale importanza nel processo di adattamento al nuovo scenario di "mondo globalizzato", anche, ma non solo ovviamente, attraverso specifici canali e strumenti di comunicazione.

I risultati di questa seppur succinta analisi lasciano trasparire che c'è ancora molta strada da fare per raggiungere un'effettiva sinergia strategica prima e comunicativa poi.

Eugenio Ambrosi, docente a contratto di comunicazione pubblica e comunicazione politica presso l'Università degli Studi di Trieste

BIBLIOGRAFIA

E. Ambrosi (a cura di), *Euroregione, chi l'ha vista?*, in "Contributi spazio-temporali", Quaderni Vanoni, Trieste, 2010.

N. Bellini, A. Bramanti, E. Ongaro, *Le relazioni internazionali dei territori: economia, istituzioni e società*, Roma, 2008.

Direzione Centrale Cultura, Sport, Relazioni Internazionali E Comunitarie (a cura di), *Investire nell'Europa del 2020: la nuova strategia e le politiche di sviluppo future dell'UE*, RAFVG, Trieste, dicembre, 2010.

C. Pascotto, *Dal marketing territoriale alla comunicazione - L'internazionalizzazione della regione Friuli Venezia Giulia*, RAFVG, Trieste, 2006.

A. Rossi (a cura di), *Internazionalizzazione dei sistemi locali di sviluppo - Dalle analisi alle politiche*, , Quaderni Formez, n.7, Roma, 2003.

P. Laurano., *Fondamenti di comunicazione politica internazionale*, Acireale, 2006.

SITOGRAFIA

www.alpeadria.org

www.cei.int

www.informest.it

www.area.trieste.it

www.euroregion.org

www.emigrazione.regione.fvg.it

www.euro-go.eu

www.finest.it

www.fvgworldplayers.it

www.regione.fvg.it

www.units.it

www.uniud.it

www.sissa.it

www.mib.edu

La tutela delle vittime di abusi psicologici. Alcune riflessioni a partire dalla legge regionale del Friuli Venezia Giulia 11/2012

Beatrice Ugolini

ABSTRACT

Il Friuli Venezia Giulia, con l'approvazione della legge 11/2012, è la prima regione ad essersi dotata di una normativa specifica per la prevenzione e l'assistenza nei confronti di forme di manipolazione psicologica. Tale innovativa normativa rappresenterà l'occasione per compiere alcune riflessioni sulla tutela delle vittime di abusi psicologici compiuti, in particolare, nell'ambito dei culti distruttivi.

PAROLE CHIAVE

PLAGIO;
CULTI ABUSANTI;
GRUPPI SETTARI;
CONDIZIONAMENTI PSICHICI;
ABUSI PSICOLOGICI.

La legge regionale n. 11 del 31/05/2012 "Norme per il sostegno dei diritti della persona e la piena libertà intellettuale, psicologica e morale dell'individuo"¹, con firmatari Asquini, Ferone, Sasco e Piccin, è stata approvata all'unanimità dal Consiglio Regionale del Friuli Venezia Giulia il 22 maggio 2012. Tale normativa promuove «la realizzazione di progetti di sostegno del cittadino contro ogni forma di manipolazione e controllo nella vita di relazione della persona» e «politiche volte a sostenere ed assistere, sotto il profilo educativo, psicologico e legale, le vittime della dipendenza psicologica» (art. 1). Le azioni di contrasto e prevenzione sono, in specifico, rivolte alle forme di dipendenza «indotta da manipolazione e controllo nella vita di relazione della persona, nonché da comportamenti e tecniche volte ad alterare l'autodeterminazione dell'individuo attuate da singoli, da organizzazioni indipendenti e da gruppi anche apparentemente religiosi» (art. 2). I progetti di sostegno possono essere realizzati sia mediante sportelli a cui possono rivolgersi la vittima e/o i suoi familiari, sia mediante l'assistenza psicologica e la tutela legale della vittima.

¹ BUR n. 23 del 6/06/2012.

Diverse sono le linee di intervento previste. Gli sportelli effettuano colloqui con la vittima e/o con i suoi familiari per l'identificazione delle tecniche e dei comportamenti manipolatori; indicano alla vittima e ai suoi familiari percorsi di aiuto e sostegno, nonché soluzioni di uscita da ogni forma di manipolazione e controllo; promuovono attività di informazione sul territorio (art. 3). Nei casi di necessità più gravi, determinati da indisponibilità economica o di particolare incapacità a reagire del soggetto vittima di abusi, come nel caso di minorenni, è possibile richiedere il sostegno della Regione per i costi della terapia psicologica e dell'assistenza legale (art. 4). Non si tratta, dunque, solo di assistere direttamente chi è già vittima di abusi, ma anche di informare e di prevenire situazioni a rischio con l'intento di svolgere una efficace azione di contrasto. In questa prospettiva, la legge regionale 11/2012, per perseguire le sue finalità, assegna un ruolo importante ad associazioni di volontariato e di utilità sociale che presentino determinati requisiti: oltre a essere senza fini di lucro, devono aver maturato competenze ed esperienze specialistiche in tema di dipendenze e abusi

psicologici ed essere operanti sul territorio del Friuli da almeno tre anni.

I promotori della legge, fra cui Cristina Caparesi, sono partiti dalla considerazione che, tra la rassegnazione e l'introduzione di leggi contro la manipolazione mentale, sia più proficuo avvalersi di una terza alternativa. Secondo la Caparesi, infatti, il ricorso a una nuova normativa antiplagio, oltre a essere inutile, risulta anche di difficile applicazione, nonché persecutorio nei confronti delle stesse vittime. La proposta di legge 569, ora all'esame della seconda Commissione Giustizia del Senato, riproporrebbe il quadro di indeterminatezza dell'art. 603 c.p., poiché fa riferimento a «tecniche di condizionamento e suggestione» senza specificare quali siano e come differenziarle da altre forme di manipolazione occulta come, ad es., la pubblicità ingannevole. In altri termini: invece di cercare leggi ingiuste o inapplicabili o soluzioni definitive a un problema oltremodo complesso, è possibile assumere come punto di partenza una normativa che consenta nell'immediato un aiuto concreto e mirato ai soggetti coinvolti e ai loro familiari². L'avvocato Teresa Dennetta, altra promotrice della legge, ha evidenziato al riguardo un punto importante. Chi subisce condizionamenti e abusi psicologici non è da considerare, come avviene solitamente, soltanto un malato: si tratta, piuttosto, di una vittima oggetto di una strategia persecutoria, organizzata e messa in atto, nel caso di gruppi coercitivi, dal leader e dai suoi collaboratori³. La normativa sposta, dunque, l'attenzione da un soggetto ritenuto affetto da un qualche preesistente disagio psichico a un soggetto che, invece, subisce un disegno criminoso entro cui rimane intrappolato. In analogia con il reato di stalking, dunque, gli ideatori della legge hanno ritenuto

2 C. Caparesi, *Una legge sulla manipolazione psicologica?*, in http://www.asaap.org/articoli_generali/man-psic.pdf. Sito consultato il 10/09/2013. Cristina Caparesi è pedagoga, coordinatrice del centro di aiuto "SOS Abusi psicologici", presidente di "Exit Onlus".

3 T. Dennetta, *La consulenza legale nei Centri di sostegno contro gli abusi dei gruppi coercitivi e la tutela della vittima prevista dal diritto italiano*, relazione presentata in occasione del congresso internazionale dell'*International Cultic Studies Association* "Manipolazioni, abusi e vessazione nei gruppi", Trieste, 4-6/07/13.

lo stato patologico della vittima come conseguenza dell'attività di colui che pone in essere condizionamenti distruttivi, singolarmente o nell'ambito di gruppi pseudo religiosi.

Il Consiglio regionale, non potendo peraltro entrare nel merito, ha, dunque, "aggirato" la questione di fondo riguardante l'individuazione di una fattispecie relativa al plagio e ha invece approvato una legge di tutela nei confronti delle vittime, con l'obiettivo esplicito di proteggere la salute pubblica e la qualità della vita. Va sottolineato che attualmente il Friuli Venezia Giulia è la prima regione italiana ad essersi dotata di una normativa specifica per la prevenzione e l'assistenza nei confronti di forme di manipolazione attuate da singoli o da gruppi. La legge rappresenterebbe una rarità anche nel panorama internazionale. Siamo, quindi, in presenza di un atto normativo innovativo e di estrema rilevanza e utilità da un punto di vista vittimologico. Resta da chiedersi se questo modello verrà trasferito anche in altre regioni. E, soprattutto, rimane da capire se ci si fermerà a una legislazione di questo genere che, anche volutamente, non tocca il cuore del problema relativo a una riformulazione della fattispecie di plagio, rinunciando così, anche a livello nazionale, a diversi e più espliciti tentativi normativi. Attualmente il dibattito su tali tematiche, che ha sempre mantenuto una certa vivacità polemica, ha visto la parte di studiosi contraria alla reintroduzione del plagio elaborare ulteriori argomentazioni critiche, soprattutto in riferimento alle dinamiche messe in atto dai culti emergenti o da movimenti religiosi minoritari.

In merito, occorre ricordare il recente lavoro curato da Luigi Berzano, *Credere è reato?*⁴, che offre una aggiornata panoramica sulle posizioni "antiplagio" italiane relative, in particolare, al sopracitato disegno di legge 569⁵. Secondo Berzano, l'ultimo periodo ha

4 L. Berzano (a cura di), *Credere è reato? Libertà religiosa nello Stato laico e nella società aperta*, Padova, 2012.

5 Disegno di legge n. 569, *Disposizioni concernenti il reato di manipolazione mentale*, d'iniziativa dei senatori Caruso, Mugnai, Baldassarri, Pontone, Allegrini, Gramazio, Delogu, Augello, Totaro, Coronella, Menardi, Fluttero e Gamba, 15 maggio 2008, in <http://www.senato.it/service/PDF/PDFServer/BGT/00302132.pdf>. Sito consultato il 15/03/2012.

messo in chiara luce un clima di sempre più evidente insofferenza nei confronti di nuovi gruppi e movimenti religiosi; clima che molto spesso si è nutrito di inchieste giornalistiche scadenti o del tutto inesistenti⁶. La valutazione del fenomeno si aggrava, poi, quando a descriverlo sono gli ex-membri di un culto che offrono le loro accuse, testimonianze e storie di vita⁷. Una delle posizioni più critiche sulla riproposizione di una legge antiplagio è quella di Raffaella Di Marzio che, sulla scia di James T. Richardson, ritiene che anche in Italia si stia diffondendo una sorta di cultofobia, caratterizzata da una crescente insofferenza, nonché intolleranza, nei confronti dei movimenti religiosi minoritari o percepiti come diversi dalla cultura maggioritaria. Una delle caratteristiche principali della cultofobia è proprio quella di inserire qualsiasi movimento percepito come diverso all'interno della categoria delle sette senza operare alcuna distinzione fra i gruppi e, all'interno di uno stesso gruppo, tra sezioni distaccate o realtà collocate in diversi contesti socioculturali che ne diversificano il funzionamento⁸.

Condividendo anche quanto sostenuto da Berzano, la Di Marzio attribuisce alla stampa la responsabilità di una emblematica creazione e amplificazione della devianza: gli atteggiamenti nei confronti dei nuovi movimenti religiosi sono fortemente influenzati dai mass media, la cui presentazione dei culti è stata in larga parte sensazionalistica e pesantemente deviata in una direzione negativa, che non pone alcuna distinzione fra i differenti culti⁹. Un ruolo fondamentale, a parere della Di Marzio, è stato poi giocato dalle attività dei cosiddetti «gruppi anti-sette» che hanno sostenuto tali campagne mediatiche e contribuito ad alimentare «panici morali»

6 L. Berzano, *Introduzione* in L. Berzano (a cura di), *Credere è reato? Libertà religiosa nello Stato laico e nella società aperta*, cit., p. 13.

7 *Ibidem*, p. 20.

8 R. Di Marzio, *La cultofobia. Un caso emblematico di produzione della devianza*, in L. Berzano (a cura di), *Credere è reato? Libertà religiosa nello Stato laico e nella società aperta*, cit., pp. 263-264.

9 *Ibidem*.

relativi a un pericoloso diffondersi di nuovi culti. Negli ultimi anni, la campagna mediatica si è a tal punto intensificata da aver richiamato l'attenzione delle forze di polizia¹⁰ che nel 2006 hanno istituito un gruppo di indagine apposito, la Squadra Anti-Sette¹¹.

L'associazionismo e i gruppi di aiuto a cui fa riferimento la legge regionale 11/2012 non rientrano, ovviamente, nell'«attivismo anti-sette» che, secondo la Di Marzio, si batte, invece, per la promulgazione di leggi speciali, includendo fra le sette qualsiasi tipo di gruppo caratterizzato da dottrine e valori considerati come devianti. Da ricollegare ai movimenti anti-sette, che, quindi, paradossalmente agirebbero essi stessi come una setta, sono le discutibili e contestate pratiche di «deprogrammazione» utilizzate, talvolta, per guarire l'adepto. In sintesi, «l'azione dei movimenti anti-sette, anche all'interno di un contesto sociale sostanzialmente tollerante e democratico, può generare ulteriori conflitti, persecuzioni e violazioni dei diritti civili delle minoranze, specie se gli attivisti anti-sette rappresentano la principale fonte di informazioni per l'autorità giudiziaria e le istituzioni pubbliche». Le proposte della Di Marzio per avvicinare e comprendere l'universo dei nuovi movimenti religiosi sono fondamentalmente tre. In primo luogo, promuovere una corretta informazione che non neghi, ma neanche sopravvaluti, i conflitti sociali di cui i culti minoritari potrebbero essere portatori. In secondo luogo, ricordare che la responsabilità rimane individuale: non è, quindi, corretto etichettare intere comunità come sette pericolose, a meno che non si possa dimostrare che gli abusi o i crimini in esse compiuti siano parte integrante della dottrina dell'intero movimento. In terzo luogo, utilizzare tutte le fonti per lo studio dei nuovi culti: non solo, dunque, quelle di ex-adepti ostili al movimento o di parenti in disaccordo con le scelte di vita del familiare¹².

10 *Ibidem*, pp. 269-270.

11 Decreto n. 225/UAG/2006-64767-U del 2 novembre 2006, «Attività di contrasto agli illeciti connessi alle attività delle "sette sataniche". Istituzione della S.A.S. (Squadra Anti Sette)».

12 R. Di Marzio, *La cultofobia. Un caso emblematico di produzione della devianza*, cit., pp. 270-275.

Come abbiamo rilevato, la legge regionale 11/2012 prende in carico le vittime di violenze psicologiche messi in atto da culti abusanti. Il problema di come arginare le strategie distruttive presenti in alcuni gruppi pseudo religiosi rimane aperto e rimanda alla dibattuta questione se sia o meno opportuna e, soprattutto, realizzabile giuridicamente, una riformulazione della fattispecie del plagio che non pecchi più di indeterminatezza. In attesa di maggiore chiarezza su tale questione, sono, comunque, ipotizzabili alcuni criteri per individuare possibili tendenze abusanti presenti nei nuovi culti. Occorre, infatti, rilevare che, chi aderisce a culti che si fondano sulla pratica di generi di magia che presentano modalità cruente e finalità distruttive è indubbiamente più incline a incorrere in fatti penalmente rilevanti: è il caso del satanismo, degli ordini cerimoniali che praticano magia nera combinata a riti sessuali, del percorso iniziatico appartenente alla cosiddetta “via della Mano Sinistra”, di alcuni “operatori dell’occulto” che vendono feticci e rimedi magici.

Un satanista, ad es., è certamente un deviante rispetto alle norme della maggioranza, ma potrebbe non arrivare a compiere mai alcun illecito penale. Ciononostante, proprio per alcuni principi che stanno a fondamento della loro dottrina e dei loro rituali, i satanisti possono incorrere più facilmente in alcuni reati. I delitti contro il sentimento religioso e la pietà dei defunti (artt. 402-413 c.p.) sono fattispecie di reato implicite nella realizzazione di fatture di morte e nel reperimento di materiale necromantico utile in diversi rituali. Tali delitti sono molto frequenti anche ad opera di satanisti sia per finalità puramente profanatorie, sia per lo svolgimento di riti di iniziazione e prove di coraggio per neofiti quali, ad es., entrare in una bara e giacere assieme al cadavere oppure prelevare ossa o parti di scheletro da conservare come fonte di energia magica. Tali reperti vengono anche utilizzati nelle cerimonie: è il caso dei teschi trafugati usati poi come calici o come strumenti rituali. Poiché è prescritto il sacrificio di un animale, sia nelle evocazioni di demoni e di defunti, sia in alcuni tipi di malefici, i satanisti e i culti che praticano magia nera sono particolarmente propensi a compiere delitti contro il sen-

timento per gli animali (artt. 544bis-544sexies c.p.). Riguardo ai delitti contro la persona, l’art. 613 c.p. può essere chiamato in causa in relazione a giovani, prima invogliati, e poi costretti a partecipare a rituali che prevedono violenze sessuali mediante suggestione ipnotica o in veglia, o mediante somministrazione di sostanze alcoliche o stupefacenti¹³.

Gli esempi riportati riguardano principalmente culti di genere magico-esoterico o propriamente satanista. Ciò non significa, ed è bene sottolinearlo, che esista una necessaria correlazione di causa/effetto fra l’appartenenza a un culto occultistico, e/o la pratica di magia distruttiva, e la realizzazione di azioni criminose. Resta, tuttavia, il fatto che determinati principi, dottrine e cerimonie, soprattutto in ambito magico-esoterico, inclinano indubbiamente, anche se non determinano necessariamente, verso il compimento di illeciti penali.

Un criterio che si può assumere come importante indicatore per valutare il potenziale criminogenetico del culto e il suo grado di distruttività riguarda il comportamento adottato dal gruppo nei confronti dei minori. Come sostiene Eileen Barker, non è corretto associare automaticamente ai gruppi settari un comportamento maltrattante nei confronti dei bambini, poiché sono riscontrabili numerosi casi di molestie anche nel clero delle chiese tradizionali¹⁴. E’ indubbio, tuttavia, che la struttura stessa

13 R. Mongardini, B. Ugolini, *Il linguaggio criminale*, Roma, 2012, parte II “I simboli e i codici rituali”.

14 La piaga della pedofilia tra i sacerdoti della Chiesa cattolica ha avuto ampio risalto soprattutto sulla stampa statunitense. Più ambiguo e ambivalente è stato, almeno in passato, l’atteggiamento tenuto in Europa nei confronti di questo genere di abusi, spesso passati sotto silenzio o negati, sia dalla stampa che da una parte della gerarchia ecclesiastica: cfr. F. Pinotti, *Olocausto bianco*, Milano, 2008, pp. 105-224. Massimo Introvigne, nell’esaminare il fenomeno, ha richiamato l’attenzione su alcuni documenti ufficiali che permettono di chiarire la reale posizione della Chiesa sull’argomento. Si tratta soprattutto della lettera apostolica *Sacramentorum sanctitatis tutela* (Giovanni Paolo II, 2001) e della lettera *De delictis gravioribus* (Congregazione per la Dottrina della Fede, 2001), insieme anche alla *Lettera ai cattolici dell’Irlanda* (Benedetto XVI, 2010). Secondo Introvigne, dall’esame dei testi un punto, soprattutto, appare chiaro: in merito al reato di pedofilia le norme impongono non la segretezza (limitata al solo processo, mai al delitto)

dei gruppi settari potenzi la propensione verso gli abusi in genere e, in particolare, sui minori, tramutandoli in condotte sistematiche e organiche alle pratiche della comunità¹⁵. In alcuni movimenti del potenziale umano e in alcuni gruppi di derivazione orientale, ad es., le violenze subite dai minori rappresentano la conseguenza delle pratiche condizionanti e manipolatorie condotte, innanzitutto, nei confronti dei loro genitori che perdono, quindi, completamente il ruolo di *caregivers*. Ci troviamo, dunque, in presenza di abusi rivolti principalmente sugli adulti e, di riflesso, sui minori, a cui viene sottratta la presenza educativa e affettiva dei genitori. Nonostante le differenze dottrinali, infatti, tali culti disapprovano apertamente la procreazione e il ruolo parentale e considerano i figli degli adepti un ostacolo alla totale devozione dei loro genitori. In alcuni movimenti di tipo New Age, pseudo-cristiano, pseudo-cattolico o di matrice protestante, invece, il condizionamento settario spesso viene ottenuto e mantenuto mediante una rigida disciplina che ricorre alle punizioni corporali come mezzo di correzione o di liberazione da influenze impure. Nei culti di questo genere, spesso i maltrattamenti fisici si trovano associati ad abusi sessuali giustificati come necessari a fini sovranaturali. E' il caso delle cosiddette "violenze spirituali" che avvengono quando il minore viene psicologicamente preparato e costretto a subire molestie. Il leader del gruppo fa in modo che il minore si aspetti di ricevere da lui qualcosa di straordinario e privilegiato: l'abuso sessuale verrà, così, vissuto come una sorta di speciale illuminazione¹⁶.

Occorre infine ricordare che l'utilizzo di più fonti nello studio dei nuovi culti, molto spesso,

bensi la sua denuncia, pena la scomunica. E allora, laddove ci sono stati vescovi che hanno coperto casi di abusi, lo hanno fatto contro il diritto canonico, non giustificabili nemmeno dalla preoccupazione di evitare lo scandalo alla Chiesa: cfr. M. Introvigne, *Prete pedofili*, Cinisello Balsamo, 2010.

15 Cfr. E. Barker, *I nuovi movimenti religiosi*, Milano, 1992, pp. 117-120; cfr. A. Markowitz, D. A. Halperin, *Cults and children: the abuse of the young* in "Cultic Studies Journal", vol. 1, n. 2, 1984, pp. 134-155.

16 R. Mongardini, B. Ugolini, *Abusi sui minori. Fattispecie criminologiche*, Roma, 2012, parte II "Minori e gruppi settari".

non è nei fatti possibile. Benché le testimonianze dei fuoriusciti rappresentino inevitabilmente un materiale "di parte", e quindi parziale, spesso si tratta dell'unica fonte a disposizione. Gli adepti di un gruppo che ha caratteristiche settarie, infatti, per definizione mantengono un marcato isolamento dalla collettività e difficilmente raccontano le proprie esperienze a una società che, di volta in volta, essi considerano come il Corrotto, l'Estraneo o il totalmente Altro. In altri casi, il leader e i suoi collaboratori fanno conoscere pubblicamente solo la parte più rispettabile e condivisibile delle loro attività. Sarebbe, certo, auspicabile, a fini di ricerca, avere a disposizione una pluralità di fonti: spesso, tuttavia, le uniche voci disposte a parlare del culto sono quelle di ex-adepti ostili al movimento. In questi casi, sarà cura del ricercatore affidarsi anche ad altri elementi e criteri per stabilire una possibile pericolosità del gruppo, quali, ad es., come abbiamo notato, la dottrina del culto, le sue abitudini rituali, il comportamento nei confronti dei minori.

Beatrice Ugolini è dottore di ricerca in "Teorie del diritto e della politica". Si è specializzata in Criminologia occupandosi di culti distruttivi. Tra i suoi lavori: Isaperi, le dinamiche e i luoghi dell'agire magico, Roma, 2007; insieme a R. Mongardini: Il linguaggio criminale, Roma, 2012.

beakant@inwind.it

Dalla transizione costituzionale alla stagnazione democratica: l'impasse indonesiana*

Serena Baldin

ABSTRACT

Posto che la fase costituente di transizione dovrebbe implicare la codifica di un giudizio negativo sull'operato del regime autoritario, nonché il mutamento dell'assetto istituzionale e dell'assiologia dei valori, si valuterà se nel percorso post-autoritario seguito dall'Indonesia sussistono queste condizioni o meno, laddove la loro mancanza potrebbe contribuire a spiegare l'attuale impasse nell'apertura democratica.*

PAROLE CHIAVE

INDONESIA;
TRANSIZIONE DEMOCRATICA;
PREAMBOLO COSTITUZIONALE;
FORMA DI GOVERNO.

SOMMARIO

1. PREMESSA 2. CENNI DI STORIA COSTITUZIONALE
INDONESIANA 3. LA TRANSIZIONE DEMOCRATICA
4. IL VALORE DEL PREAMBOLO COSTITUZIONALE
E LA NUOVA ARCHITETTURA DEI POTERI 5.
CONCLUSIONI

1. PREMESSA

L'inizio della transizione democratica indonesiana risale al 1998, dopo quasi mezzo secolo di autoritarismo¹. L'intenso sviluppo economico conosciuto negli anni ottanta e novanta nell'area sud-est asiatica, che portò alcuni Stati a scalare rapidamente la classifica

dei paesi a più elevato prodotto interno lordo, non fu parallelo a un'apertura democratica delle istituzioni². Al contrario, gli interessi di mercato fecero da schermo a politiche il-liberali e la nuova ricchezza generò un solco profondo fra gruppi sociali. La grave crisi economica e finanziaria che si abbattè su tutta la regione nel 1997 accuì il malcontento popolare. In Indonesia, il paese più toccato dalla recessione, sanguinosi moti di piazza portarono infine al rovesciamento della dittatura del generale Suharto³.

Nel periodo transitorio la costituzione risalente al 1945 venne profondamente rivista. Il testo fondamentale, novellato con quattro revisioni approvate a partire dal 1999, è ora arricchito da un esteso catalogo dei diritti, da una diversa configurazione dell'assetto fra i poteri

*Il presente lavoro si inserisce nel progetto di ricerca di rilevanza internazionale PRIN 2009 dal titolo "Dall'autoritarismo alla democrazia. Costruzione dello Stato, mercato, nazione e fratture politico-sociali in Asia e Africa", coordinatore dell'unità di Trieste prof. G. Ieraci. Il termine transizione indica il passaggio dalla anormalità alla normalità della vita politica, allorquando vengono definite e rispettate le regole entro cui gli attori politici sono chiamati a operare. Si v. L. Mezzetti, *Teoria e prassi delle transizioni costituzionali e del consolidamento democratico*, CEDAM, Padova, 2003, pp. 4-5; J.J. Linz, A. Stepan, *Transizione e consolidamento democratico*, Bologna, 2000, p. 3.

² Cfr. L. Mezzetti, *Le democrazie incerte: transizioni costituzionali e consolidamento della democrazia in Europa orientale, Africa, America Latina, Asia*, Torino, 2000, pp. 524-525

³ A.L. Freedman, *Economic Crises and Political Change: Indonesia, South Korea, and Malaysia*, in "Asian Affairs", 4, 2005, pp. 232-235; A. Acharya, *Southeast Asia's Democratic Moment*, in "Asian Survey", 3, 1999, pp. 418-420.

dello Stato, da disposizioni a garanzia dell'indipendenza della magistratura, dalla previsione di un organo di giustizia costituzionale, da principi che informano l'ossatura del decentramento in atto, sì che una superficiale lettura permette di cogliere svariate similitudini con le costituzioni di stampo liberal-democratico.

È peraltro nota la riluttanza del mondo asiatico ad accogliere principi di matrice occidentale⁴. La diversità che contraddistingue i paesi di quest'area impedirebbe la recezione di valori come la democrazia e il riconoscimento di diritti alle popolazioni indigene. Il governo democratico perché inappropriato e inapplicabile al di fuori del contesto di origine, e l'accomodamento minoritario perché la divisione etnica sarebbe un lascito artificioso dei colonizzatori⁵. Il modo in cui è organizzato

4 Peraltro, è ai paesi occidentali che si rivolge l'attenzione per avviare riforme di ampio respiro. Dal 1990 il sud-est asiatico è interessato da innovazioni giuridiche le quali, dapprincipio introdotte nell'ambito del diritto finanziario e commerciale, hanno poi investito l'area pubblicistica; v. A. Harding, *Global Doctrine and Local Knowledge: Law in South East Asia*, in "Int. J. Comp. Law", 51, 2002, p. 44. In prospettiva storica, v. A.H.Y. Chen, *Pathways of Western liberal constitutional development in Asia: A comparative study of five major nations*, in "Int. J. Const. Law", 4, 2010, pp. 849-856.

5 Sulle strategie di accomodamento minoritario in Indonesia messe in atto a partire dal 1998 quale parte del processo di democratizzazione, con riguardo al decentramento amministrativo delle province di Aceh e di Papua occidentale e sulla incerta effettività di tale forma di riconoscimento autonomico, si rinvia alle considerazioni di J. Bertrand, *Indonesia's quasi federalist approach: Accommodation amid strong integrationist tendencies*, in "Int. J. Const. Law", 4, 2007, p. 578-585. In generale, la critica che i governanti asiatici muovono ai *bills of rights* è che riflettono una visione esclusivamente occidentale che non tiene conto delle specificità di altre culture, per cui l'adesione a essi è intesa come una minaccia alla loro sovranità nazionale nonché metodo per perpetuare il colonialismo con nuovi mezzi. Non mancano però dei tentativi di rilettura delle tradizioni culturali. L'articolato quadro di principi contenuto nella Carta asiatica dei diritti umani del 1998, documento privo di efficacia giuridica vincolante, parte proprio dalla condanna delle teorie che, in nome della salvaguardia di valori asiatici, servono solo a giustificare dei regimi autoritari. L'assunto di base è che le tradizioni culturali, pur influenzando il modo in cui ogni società organizza i rapporti al proprio interno, nulla tolgono all'universalità dei diritti, riguardando principalmente

il potere segue un modello prevalentemente sbilanciato a favore dell'esecutivo, trovando base legittimante nella tradizione di rispetto per l'autorità e sovente il sostegno dei militari⁶. Aprirsi alla democrazia, di converso, impone in primo luogo la ricerca di un equilibrio fra gli organi istituzionali, di modo che possano vicendevolmente controllarsi e limitarsi. Quanto alla diffusione di cataloghi dei diritti nell'area⁷, in molti casi essa è il risultato di pressioni delle organizzazioni internazionali, che concedono sostegno finanziario in cambio di aperture alla democrazia⁸.

Gli studiosi segnalano che l'Indonesia è da tempo in una fase di protratta stagnazione democratica⁹. Il presente contributo, dopo una sintetica ricostruzione della storia costituzionale del paese, delinea il sistema ordinamentale focalizzandosi sulle modalità della i rapporti fra cittadini e Stato e la dignità intrinseca di persone e gruppi (p.to 2.2 della Carta).

6 G. de Vergottini, *Le transizioni costituzionali*, Bologna, 1998, p. 203.

7 In generale, sulle scarse garanzie a salvaguardia dei diritti nell'area, v. T. Groppi, *Costituzioni senza costituzionalismo? La codificazione dei diritti in Asia agli inizi del XXI secolo*, in "Pol. dir.", 2, 2006, pp. 187-195. Se tali cataloghi abbiano poi una valenza universale o meramente locale si interroga A. Algostino, *L'ambigua universalità dei diritti. Diritti occidentali o diritti della persona umana?*, Napoli, 2005.

8 L'Indonesia è stata oggetto di forti pressioni di istituzioni finanziarie internazionali e di governi stranieri al fine di riformare l'ordinamento, che si sono concretizzate in un partenariato fra la Banca Mondiale, l'Asian Development Bank e il Programma di sviluppo delle Nazioni Unite, sul quale, v. G. Crawford, Y.P. Hermawan, *Whose Agenda? "Partnership" and International Assistance to Democratization and Governance Reform in Indonesia*, in "Contemporary Southeast Asia", 2, 2002, pp. 203-209. In generale, sull'accondiscendenza delle potenze economiche occidentali riguardo alla recezione meramente formale di istituti di matrice liberal-democratica da parte degli ordinamenti asiatici, si v. A. Rinella, *Costituzione economica e dialogo tra sistemi giuridici. Un caso di studio: la Cina*, in A. Rinella, I. Piccinini (a cura di), *La costituzione economica cinese*, Bologna, 2010, p. 17.

9 V. M. Mietzner, *Indonesia's democratic stagnation: anti-reformist elites and resilient civil society*, in "Democratization", 2, 2012, pp. 209-217; M. Riva, *Indonesia: in bilico fra aspirazioni internazionali e l'eredità di Suharto*, in M. Torri, N. Mocci (a cura di), *Ripresa economica, conflitti sociali e tensioni geopolitiche in Asia*, Bologna, 2011, pp. 253-267.

transizione e sulla configurazione dei poteri di vertice. L'intento è di comprendere se la nuova architettura costituzionale sia congegnata in modo da rappresentare un freno al consolidamento democratico. Posto che la fase costituente di transizione dovrebbe implicare la codifica di un giudizio negativo sull'operato del passato regime, nonché il mutamento dell'assetto istituzionale e dell'assiologia dei valori¹⁰, si valuterà se nel percorso post-autoritario sussistano queste condizioni o meno, laddove la loro mancanza potrebbe essere causa di *impasse* nell'apertura democratica.

2. CENNI

DI STORIA COSTITUZIONALE INDONESIANA

La storia costituzionale indonesiana si può far partire dal 17 agosto 1945, data della dichiarazione di indipendenza a cui fece seguito, il giorno successivo, l'introduzione della carta costituzionale. Il governo della neonata Repubblica succedette a un periodo di occupazione militare giapponese (1942-45), che pose fine al governo plurisecolare olandese sull'arcipelago.

L'autodeterminazione dell'Indonesia non fu un processo scontato e l'unità nazionale venne osteggiata da molte province rivendicanti l'autonomia, con relativi focolai di guerriglia mai completamente sopiti¹¹. Perciò, nel passaggio dal primo ciclo costituzionale, caratterizzato da un testo solenne ispirato ai documenti europei dell'epoca, al secondo ciclo, segnato da una rivalutazione degli elementi tradizionali e dalla concentrazione del potere nelle mani del capo dello Stato¹², qui si frappose un interludio fede-

10 Così G. Rolla, *Luci ed ombre dell'esperienza delle transizioni pactadas: brevi considerazioni sui limiti della vigente Costituzione del Cile*, in "Dir. Pubbl. Comp. Eur.", 3, 2001, p. 1087.

11 Le rivolte secessionistiche si concretizzarono anche nella proclamazione da parte di tre province della fondazione di relativi Stati islamici: Java occidentale nel 1949; Sulawesi meridionale nel 1953 e Aceh nel 1953. Cfr. T.J. Mabry, *Modernization, nationalism and Islam: an examination of Ernest Gellner's writings on Muslim society with reference to Indonesia and Malaysia*, in "Ethnic and Racial Studies", 1, 1998, pp. 80-81; W.H. Frederich, R.L. Worden (eds.), *Indonesia: a country study*, U.S. Government Printing Office, Washington D.C., 1993, p. 236.

12 La mancanza di criteri omogenei per classificare

rale. Si trattò di un federalismo imposto, causato dal fatto che l'Olanda riconobbe la sovranità indonesiana appena nel 1949, dopo vani tentativi di riconquistare il territorio. L'accettazione dell'indipendenza fece seguito all'accordo di pace firmato all'Aja il 27 dicembre 1949, che diede vita alla Repubblica degli Stati Uniti di Indonesia, formata dalla Repubblica indonesiana (composta da Java e Sumatra) e da quindici entità federate, indicate dagli olandesi.

La nuova architettura dei poteri, trasposta nella costituzione federale che rimase in vigore solo otto mesi, riconobbe un peso significativo agli enti decentrati in seno al parlamento. La loro sovrarappresentanza avrebbe dovuto contenere l'influenza delle due maggiori isole dell'arcipelago e parallelamente favorire gli interessi olandesi. Avversata sia per questo motivo sia perché contrastante con l'ideologia nazionalista di Sukarno, il primo presidente dell'Indonesia, la soluzione federale venne definitivamente abbandonata nell'agosto del 1950.

A indicare la rinascita della Repubblica unitaria fu una costituzione provvisoria. La situazione politica non permise tuttavia il consolidarsi delle nuove istituzioni¹³. Appena nel 1955 si tennero le prime (e, fino al 1999, uniche) elezioni libere per i seggi alla camera dei rappresentanti. Qualche mese più tardi venne eletta l'assemblea costituente che avrebbe dovuto redigere una nuova costituzione. A causa della grave instabilità governativa e del ristagno dell'economia, nel 1957 Sukarno proclamò la legge marziale col pretesto di salvare il paese dalla rovina. Di fatto instaurò un regime autoritario, basato su un esecutivo di mutua cooperazione (*rectius*, non basato sulla regola di maggioranza) fra i maggiori partiti. La concentrazione del potere in capo al dittatore fu definitivamente sancita nel 1959, col ripristino

le multiformi esperienze dei paesi fuoriusciti dalla colonizzazione ha indotto i giuscomparatisti a riordinarli secondo cicli costituzionali. Cfr. G. de Vergottini, *Le transizioni costituzionali*, cit., pp. 127-130; M. Volpi, *Libertà e autorità. La classificazione delle forme di Stato e delle forme di governo*, Torino, 2010, pp. 82-83.

13 W.H. Frederich, R.L. Worden (eds.), *Indonesia: a country study*, cit., p. 214; M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c. 1300*, MacMillan Press, Hong Kong, rist. 1994, pp. 212-216.

della costituzione del 1945 e lo scioglimento dell'assemblea costituente¹⁴.

La carta costituzionale del 1945, configurando un rapporto fra i poteri sbilanciato a favore del presidente, meglio si prestava al disegno di Sukarno, il cui governo di c.d. democrazia guidata durò sino al 1966, allorquando egli venne sostituito alla guida del paese dal generale Suharto¹⁵. Oltre all'appoggio dell'esercito di cui entrambi i dittatori godettero, Sukarno trovò valido sostegno nel partito comunista. Non sono tuttavia ravvisabili gli elementi del terzo ciclo costituzionale, relativo a paesi ispirati al modello sovietico, dato che la base ideologica indonesiana era – ed è – di altra natura¹⁶. Né ovviamente la costituzione funse da strumento di garanzia per i cittadini e da argine ai poteri presidenziali in tutto questo arco temporale.

Dalla *Elucidation of the Constitution*, i chiarimenti posti in appendice alla carta che riflettevano l'ideologia integralista alla base del regime totalitario propugnata da Soepomo, uno dei padri fondatori della Repubblica¹⁷, si può cogliere il significato ascrivito a tale documento. Esso rappresenta solo una parte della costituzione sostanziale, quest'ultima integrata dai principi informatori dello Stato, i quali possono mutare in linea con l'evoluzione sociale. I trentasette articoli bastano a indicare al governo le linee guida da seguire in vista del benessere collettivo, senza cristallizzare valori che per loro natura sono mutevoli tanto quanto è dinamica la società indonesiana. Ne discende

14 R.M. Koentjaraningrat, *Introduction to the Peoples and Cultures of Indonesia and Malaysia*, Commings Publ. Co., Menlo Park, 1975, pp. 32-33, pp. 149-150; M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, cit., pp. 255-258; W.H. Frederich, R.L. Worden (eds.), *Indonesia: a country study*, cit., pp. 213-216; D.R. SarDesai, *Southeast Asia. Past & Present*, Westview Press, Boulder, 1997, pp. 177-181.

15 Sulla politica del "Nuovo Ordine" di Suharto, v. M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, cit., pp. 284-286.

16 Anche se, per taluni, il fatto che il diritto coloniale rimase in vigore dopo l'indipendenza sarebbe indice della effettiva mancanza di una ideologia di Stato e della carenza di coesione sociale ed economica. In questo senso, v. D.S. Lev, *Colonial Law and the Genesis of the Indonesian State*, in "Indonesia", 40, 1985, p. 69.

17 Cfr. S.D. Harijanti, T. Lindsey, *Indonesia: General elections test the amended Constitution and the new Constitutional Court*, in "Int. J. Const. Law", 1, 2005, p. 138.

che l'elemento di maggiore importanza nella conduzione degli affari di governo e della pubblica amministrazione è il rispetto dello spirito del paese. Se le autorità si conformano a tale spirito, allora la costituzione scritta non ostacola lo sviluppo della nazione.

L'Assemblea consultiva del popolo, chiamata a esercitare la sovranità popolare sia mediante l'elezione del capo dello Stato e del suo vice a maggioranza dei voti, sia attraverso l'indicazione della linea politica del paese e la facoltà di revisionare la costituzione – ma non il preambolo, in quanto ciò significherebbe la dissoluzione dello Stato¹⁸ –, è posta al vertice dell'ordinamento. Essa è composta, oltre che da tutti i membri del Consiglio rappresentativo del popolo (in numero non prefissato in costituzione e per questo mutevole negli anni), anche da esponenti delle categorie socio-economiche del paese, da delegati provinciali e da militari.

Secondo organo costituzionale del paese è il presidente della Repubblica, nonché capo del governo e comandante delle forze armate, responsabile nei confronti dell'Assemblea. Il suo mandato è quinquennale e rinnovabile senza limiti. Al terzo posto della scala istituzionale si colloca il Consiglio rappresentativo del popolo, avente la funzione di collaborare col presidente, concedendo l'assenso all'emanazione delle leggi e approvando il bilancio finanziario statale. I due organi si attivano congiuntamente anche in caso di dichiarazioni di guerra, conclusione di accordi di pace e di trattati internazionali. Il Consiglio non può essere sciolto dal capo dello Stato, spettandogli una funzione di controllo su di esso, che può spingersi fino alla richiesta di intervento dell'Assemblea per ottenere chiarimenti in merito alla condotta presidenziale ed eventualmente destituirlo¹⁹.

A partire dal 1960, il principio del consenso venne formalmente applicato all'iter legislativo. Da allora tutte le decisioni adottate saranno il risultato di un elaborato processo di negoziazione e consultazione fra parlamento

18 Cfr. E. Damian, R.N. Hornick, *Indonesia's Formal Legal System: An Introduction*, in "Am. J. Comp. Law", 1972, p. 495, nt. 13.

19 V. la parte intitolata *The System of Government of the State*, in appendice alla Costituzione del 1945.

e presidente. Più che di leggi, si dovrebbe parlare di direttive di politica generale, per la cui attuazione viene necessariamente investito l'esecutivo²⁰. Oltre a ciò, il potere presidenziale di dichiarare lo stato di emergenza, di adottare regolamenti con forza di legge e di porre il veto alle leggi di iniziativa parlamentare²¹, rendono evidente quale fosse lo strumentario a disposizione del capo dello Stato per governare il paese, col sostegno dei militari, senza limiti di sorta.

3. LA TRANSIZIONE DEMOCRATICA

Il quarto e ultimo ciclo costituzionale, caratterizzato dall'adesione ai principi liberal-democratici, inizia nel 1998 con le dimissioni del generale Suharto. Il primo passaggio della fase di transizione consistette nell'abrogazione della legge del 1983 voluta da Suharto per impedire revisioni della costituzione²². Nel 1999 si adottarono le leggi sulle elezioni, sui partiti politici, sulla composizione del parlamento bicamerale, della camera bassa e della camera alta. Dopo la formazione del nuovo governo a seguito delle elezioni generali del 1999, si aprì il dibattito sulle riforme, con tre filoni di proposte. Attivisti di alcune ong chiedevano la stesura di una nuova costituzione. Un secondo gruppo, guidato da militari in pensione e da politici nazionalisti, difendeva la vigenza del testo del 1945 senza considerare la possibilità di emendamenti. A prevalere fu la proposta intermedia, espressa da intellettuali ed esponenti religiosi. Essi volevano mantenere la costituzione, eliminando la *Elucidation of the Constitution* e intervenendo con opportune integrazioni sul testo²³.

20 Cfr. E. Damian, R.N. Hornick, *Indonesia's Formal Legal System*, cit., pp. 502-503.

21 Rispettivamente, artt. 12, 22 e 21 cost.

22 La risoluzione dell'Assemblea consultiva del popolo n. VII/MPR/1998 abroga la risoluzione IV/MPR/1983, la quale stabiliva che, per emendare la costituzione, il parlamento avrebbe dovuto ottenere preliminarmente il sostegno popolare via referendum.

23 Cfr. A. Buyung Nasution, *Towards Constitutional Democracy in Indonesia*, in "Adnan Buyung Nasution Papers on Southeast Asian Constitutionalism", 1, 2011, pp. 21-22.

La rilevanza delle modifiche costituzionali – solo sei articoli su trentasette sono rimasti immutati, e numerosi altri sono stati introdotti *ex novo* – induce a ritenere che si tratti di un processo costituente giuridicizzato²⁴, con il passaggio da una forma di governo e di Stato a un'altra secondo modi stabiliti dalle forze politiche al potere. La transizione fu resa possibile dall'esercito, i cui vertici non si opposero all'apertura democratica né alla conseguente perdita di rendite di posizione, mettendo in evidenza tratti tipici delle transizioni *pactadas*. Il processo di rifondazione dello Stato, con il riequilibrio nell'assetto fra i poteri e la costituzionalizzazione di valori che segnarono una rottura col passato illiberale, avvenne grazie all'opera degli esponenti del vecchio regime, nel rispetto di alcuni passaggi formalmente definiti. In dottrina si sottolinea anche un altro aspetto, ossia che la limitata possibilità di negoziare un accordo sul nuovo assetto costituzionale fra le élites al potere, espressione del regime autoritario, e lo scarso consenso anche all'interno delle rispettive fazioni sulle riforme, farebbero rientrare l'Indonesia nello schema delle transizioni protratte²⁵.

Durante le presidenze di Habibie (1998-1999) e di Wahid (1999-2001) vennero emanati decreti in materia di libertà di stampa, radiotelevisione e comunicazione; libertà di associazione; libertà sindacali; garanzie per le minoranze; e venne concluso un accordo fra i rappresentanti di Timor Est e i governi indonesiano e portoghese che infine portò all'indipendenza del territorio timorese. Con la legge n. 4 del 1999 si abbassarono da settantacinque a trentotto i seggi riservati agli esponenti delle

24 Che si estrinseca in una revisione totale della costituzione seguendo delle procedure predefinite dagli attori politici, evitando rotture rivoluzionarie e consentendo una continuità di garanzie. In chiave comparata, sulla diffusione della tendenza a giuridicizzare il potere costituente, v. G. Morbidelli, *La costituzione*, in G. Morbidelli, L. Pegoraro, A. Reposo, M. Volpi, *Diritto pubblico comparato*, Torino, 2009, pp. 95-97; G. de Vergottini, *Le transizioni costituzionali*, cit., pp. 160-162.

25 Si v. M. Malley, *Beyond Democratic Elections: Indonesia Embarks on a Protracted Transition*, in "Democratization", 2000, pp. 153-155; A.E. Hara, *The Difficult Journey of Democratization in Indonesia*, in "Contemporary Southeast Asia", 2001, pp. 307-310.

forze armate in seno all'Assemblea consultiva, una riserva che verrà abolita del tutto nel 2002, col quarto emendamento costituzionale. Dopo la caduta di Suharto, ripristinare la supremazia della società civile sui militari fu uno degli obiettivi prioritari del governo. La doppia funzione delle forze armate (*dwifungsi*) – oltre al ruolo tradizionale, anche una posizione di spicco nelle istituzioni e nella società – è ora venuta meno, con una parallela drastica riduzione del numero degli effettivi²⁶.

Durante la transizione vi fu un momento di acuta instabilità. Nel corso del 2000, accuse di corruzione rivolte dal presidente Wahid a due ministri si ritorsero contro il capo dello Stato. L'*impeachment* nei suoi confronti non venne attivato grazie a un accordo fra gli esponenti della coalizione di governo, che trasferirono una significativa quota di poteri alla vice-presidentessa, Megawati Sukarnoputri, figlia di Sukarno e leader del partito di maggioranza relativa²⁷. Agli inizi del 2001, il Consiglio rappresentativo del popolo, a seguito del rapporto della commissione di inchiesta istruita per indagare su uno scandalo finanziario, censurò il capo dello Stato per il suo coinvolgimento nel c.d. *Bulog-gate*. Una seconda mozione di censura attivò la procedura di *impeachment*²⁸.

26 Cfr. T. Lindsey, *Constitutional reform in Indonesia: Muddling towards democracy*, in Id. (ed.), *Indonesia: Law and Society*, Federation Press, Sidney, 2008, pp. 27-28, p. 40.

27 F. Montessoro, *L'Indonesia da Abdurrahman Wahid a Megawati*, in G. Borsa, C. Molteni, F. Montessoro (a cura di), *Trasformazioni politico-istituzionali dell'Asia nell'era di Bush*, Bologna, 2001, pp. 155-159.

28 Due sono le procedure previste in ipotesi di *impeachment*, che possono portare entrambe alla rimozione del presidente da parte dell'Assemblea consultiva del popolo. O si affida alla giurisdizione ordinaria la decisione in merito alle accuse, oppure il Consiglio rappresentativo del popolo approva una mozione di censura, invitando il presidente a risolvere la questione entro tre mesi, prorogabili per altri tre, sulla base di una seconda mozione di censura. Spirato anche tale termine, il Consiglio ha il potere di chiedere all'Assemblea di convocare una sessione straordinaria per esaminare il problema, attivando la procedura di messa in stato di accusa. La dottrina sottolinea l'ambiguità di tale duplice iter – che prevede la possibilità di scelta in relazione alla sede in cui fare valere la responsabilità del capo dello Stato, una sede più propriamente giuridica e una schiettamente politica – ritenendo che

Wahid cercò l'appoggio militare per proclamare lo stato di emergenza, al fine di sedare i moti popolari che chiedevano le sue dimissioni, ma il tentativo fallì. Il 22 luglio Wahid sciolse le camere e d'imperio proclamò lo stato di crisi. Il mancato sostegno delle forze armate impedì il restaurarsi della dittatura. Il 23 luglio la corte suprema invalidò la dichiarazione di emergenza e l'Assemblea destituì con voto unanime Wahid, eleggendo al suo posto Megawati Sukarnoputri²⁹.

Da questo momento in poi, la fase di instaurazione democratica sembrerebbe scorrere in modo lineare. Da una parte, si posero in essere le norme che tracciano i confini per l'esercizio della vita politica e le nuove istituzioni; dall'altra, le reazioni del parlamento e della corte suprema al tentativo di Wahid di ripristinare lo stato di emergenza furono un segnale di interiorizzazione di tali regole. Nonostante le pressioni per boicottare le riforme, è indicativo che l'opera di revisione costituzionale non conobbe battute di arresto. Il 2004 fu un anno campale: nell'arco di sei mesi gli indonesiani vennero chiamati alle urne tre volte. Per le elezioni per il Consiglio rappresentativo del popolo, il neo istituito Consiglio rappresentativo provinciale, i consigli provinciali, comunali e le reggenze; per la presidenza e la vice-presidenza della Repubblica; e per il ballottaggio fra le due coppie presidenziali più votate. Tutte si svolsero in un clima di distensione e le contestazioni vennero prontamente risolte dalla neo insediata corte costituzionale³⁰.

la scelta della procedura sia da mettere in relazione alle conseguenze che si vogliono trarre dall'*impeachment* del presidente, presumibilmente limitate alla destituzione nel caso del procedimento parlamentare. Si v. T.F. Giupponi, *Indonesia: l'impeachment del Presidente Wahid*, in "Forum di Quaderni costituzionali", in www.forumcostituzionale.it.

29 Cfr. T. Lindsey, *Constitutional reform in Indonesia*, cit., pp. 31-33; A. Rabasa, P. Chalk, *Indonesia's Transformation and the Stability of Southeast Asia*, Rand, Santa Monica, 2001, pp. 9-12; F. Montessoro, *L'Indonesia da Abdurrahman Wahid a Megawati*, cit., pp. 172-175; M. Mazza, *Indonesia. L'Assemblea consultiva del popolo destituisce il Presidente Abdurrahman Wahid ed elegge Capo dello Stato Megawati Sukarnoputri*, in "Dir. Pubbl. Comp. Eur.", 3, 2001, pp. 1431-1433.

30 Sulle elezioni, v. M. Nakamura, *Islam and Democracy in Indonesia*, cit., pp. 1-14; W.F. Case, *Revisiting Elites*,

4. IL VALORE
DEL PREAMBOLO COSTITUZIONALE
E LA NUOVA ARCHITETTURA DEI POTERI

La *riformasi*, ossia la fase di riforma, fu connotata da una revisione a tappe che rinnovò profondamente il disegno costituzionale originario. Dal 1999 la carta venne annualmente emendata, dopo avere raggiunto un accordo fra le forze politiche in base al quale il preambolo sarebbe rimasto immutato³¹. Il tratto più originale della costituzione del 1945 si individua infatti nella dottrina politica espressa col termine *pancasila* (lett. cinque principi), enunciata da Sukarno in un discorso tenuto davanti al Comitato per lo studio e la preparazione dell'indipendenza indonesiana, e trasfusa nel preambolo, la c.d. carta di Giacarta.

Il primo principio è il riconoscimento dell'onnipotenza divina, della fede in un unico Dio, con una visione tollerante verso tutti i credi. Nonostante il fatto che l'Indonesia conti il maggior numero di musulmani al mondo³², i costituenti fondarono la Repubblica su un'identità culturalmente neutra, compatibile con tutte le tradizioni religiose dell'arcipelago, sveltendo le richieste dei nazionalisti islamici e opponendosi alla visione totalizzante che si inverteva nello Stato teocratico³³. Esortando i fedeli

Transitions and Founding Elections: An Unexpected Caller from Indonesia, in "Democratization", 2000, pp. 51-55; L.C. Sebastian, *The Paradox of Indonesian Democracy*, in "Contemporary Southeast Asia", 2, 2004, pp. 256-261.

31 C.F.G. Sunaryati Hartono, A.S. Susanto, R.M. Surachman, *Political Change and Legal Reform towards Democracy and Supremacy of Law in Indonesia*, in "IDE Asian Law Series", 2002, p. 26.

32 Si tratta di quasi il 90% della popolazione. La religione islamica si diffuse nel territorio indonesiano a partire dal XIII secolo, dapprima radicatasi sulle coste grazie ai mercanti arabi e in seguito anche nell'entroterra. Cfr. R.M. Koentjaraningrat, *Introduction to the Peoples and Cultures of Indonesia and Malaysia*, cit., pp. 20-22; W.H. Frederich, R.L. Worden (eds.), *Indonesia: a country study*, cit., pp. 11-14; M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia*, cit., pp. 3-6; J.L. Peacock, *Purifying the Faith. The Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*, Menlo Park, Cummings Publ. Co., 1978, pp. 11-15; F. Montessoro, *L'affermazione del pluralismo religioso e dello Stato laico in Indonesia*, in Id., *Lo Stato islamico. Teoria e prassi nel mondo contemporaneo*, Milano, 2005, pp. 256-259.

33 Durante la stesura della Costituzione del 1945 i gruppi

a eleggere quanti più delegati musulmani in parlamento, Sukarno riconduceva la questione religiosa nella sede rappresentativa perché solo in questo modo le leggi approvate, ispirate ai precetti divini, si sarebbero potute definire islamiche³⁴. I *pancasila*, valori che traggono legittimazione dalla cultura locale, commista di tradizioni secolari, induismo, animismo e misticismo, oltre che islamismo, costituiscono ancora oggi un baluardo contro la versione religiosa più integralista. E ciò contribuisce a spiegare perché una recente proposta di costituzionalizzare l'obbligo per i musulmani di osservare il diritto sciaraitico sia stata bocciata, incontrando anche l'opposizione di due partiti islamici³⁵, quantunque si osservi un'espansione della fonte religiosa nello spazio pubblico³⁶.

musulmani chiesero che fosse inserita una disposizione relativa «all'obbligo per i fedeli dell'islam di praticare il diritto islamico», ma la loro richiesta venne respinta dalla commissione costituente. Sia Sukarno che Suharto neutralizzarono le pretese dei musulmani più radicali, tollerando solo l'islamismo moderato. Nel 1973, Suharto obbligò i quattro partiti islamici esistenti a fondersi in un unico partito (*Partai Persatuan Pembangunan*), con un connotato religioso piuttosto neutro. Nel 1984, a tutti i partiti venne imposto di considerare i *pancasila* come il loro unico fondamento e al partito islamico fu imposto di accettare membri non musulmani (cfr. R.W. Liddle, *The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation*, in "Journal of Asian Studies", 1996, pp. 620-626; L. Mezzetti, *Teoria e prassi delle transizioni costituzionali*, cit., pp. 774-775, pp. 835-837). Dopo la caduta di Suharto, l'obbligo imposto a ogni tipo di organizzazione sociale di aderire ai *pancasila* è venuto meno (M. Nakamura, *Islam and Democracy in Indonesia: Observations on the 2004 General and Presidential Elections*, 2005, p. 6, in <http://www.law.harvard.edu/programs/ilsp/publications/nakamura.pdf>).

34 Si v. Legazione della Repubblica d'Indonesia presso la Santa Sede (a cura di), *Il Pantja-Sila filosofia base dello Stato indonesiano*, Roma, 1951, p. 22; D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Oxford Univ. Press, Kuala Lumpur, 1973, pp. 322-323.

35 Cfr. M. Nakamura, *Islam and Democracy in Indonesia*, cit., pp. 16-17; N. Hosen, *Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate*, in "Journal of Southeast Asian Studies", 36, 2005, pp. 419-422; R. Festa, *Indonesia. Approvate alcune riforme costituzionali*, in "Dir. Pubbl. Comp. Eur.", 2002, p. 1524; J. Meuleman, *Between Unity and Diversity: The Construction of the Indonesian Nation*, in "Eur. Journ. East Asian Studies", 1, 2006, p. 63.

36 Cfr. E. Bertolini, *Fonti ufficiali, libertà religiosa e diritto islamico: il "compromesso" indonesiano*, in "Dir. Pubbl. Comp. Eur.", 2011, pp. 375-384; S. Butt, *Islam, the State*

Il secondo e il terzo principio si richiamano all'umanitarismo e all'unità del paese. Quest'ultimo sottende la volontà di unirsi da parte di un popolo differenziato in circa trecento etnie e geograficamente disperso in un arcipelago di oltre 17.000 isole³⁷. Obiettivo di fondo non è solo la costruzione di una identità coesa all'interno, bensì anche all'esterno. Riprendendo un motto di Gandhi – «Sono un nazionalista, ma il mio nazionalismo è l'umanità» –, il presidente Sukarno sosteneva inoltre il valore dell'umanitarismo, o dell'umanità giusta e civilizzata, puntando alla creazione di un'unica famiglia composta da tutti i popoli del mondo³⁸.

Il quarto principio è dato dalla democrazia consensuale, mentre l'appello alla giustizia sociale è il quinto valore enunciato da Sukarno, che impone il perseguimento del benessere e dell'eguaglianza sostanziale, in quanto l'Indonesia non ricerca «la democrazia dell'Occidente, ma una democrazia politico-economica che procuri una buona vita e la prosperità sociale»³⁹. I due richiami hanno solide radici nella storia del paese: da tempi immemori nei villaggi giavanesi la democrazia ruota attorno al consenso, che si raggiunge grazie alla mediazione degli anziani, mentre la giustizia sociale si ispira al modello di famiglia tradizionale, i cui corrolari sono l'autorità paterna, la cura materna, i doveri filiali e il rispetto delle gerarchie. Dato che non bisogna solo aspirare all'eguaglianza politica,

and the Constitutional Court in Indonesia, in "Pacific Rim Law & Policy Journal", 2, 2010, pp. 279-283.

37 Uno strumento utilizzato con scientificità dai dittatori per creare lo spirito di unità nazionale fu la politica di migrazione interna forzata nell'ambito delle varie isole dell'arcipelago. Cfr. O. Sevin, *La Transmigration en Indonésie. Un instrument politique au service de l'unité nationale*, in A.A.V.V., *Aspects du Monde Tropical et Asiatique. Hommage à Jean Delvert*, Press de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris, 1991, pp. 157-180.

38 Cfr. il discorso del primo presidente della Repubblica indonesiana, Sukarno, sul significato dei cinque principi politici alla base dello Stato, in Legazione della Repubblica d'Indonesia presso la Santa Sede (a cura di), *Il Pantja-Sila filosofia base dello Stato indonesiano*, cit., pp. 20-21.

39 Legazione della Repubblica d'Indonesia presso la Santa Sede (a cura di), *Il Pantja-Sila filosofia base dello Stato indonesiano*, cit., p. 24.

bensì anche a quella in campo economico, il modo da perseguire il benessere collettivo, il quinto principio si estrinseca nell'economia di Stato, nell'incentivazione a costituire cooperative e, sopra tutto, nell'accentramento del potere nelle mani del presidente⁴⁰.

Nell'ottobre del 1999 entrò in vigore il primo emendamento costituzionale, che ridisegna le competenze del capo dello Stato e del parlamento. Nell'agosto del 2000 si adottò il secondo emendamento, che disciplina il catalogo dei diritti e gli enti periferici. Il terzo emendamento, del novembre 2001, affrontò i temi della sovranità popolare, dell'indipendenza della magistratura, della corte costituzionale. L'ultima revisione, vigente dall'agosto 2002, eliminò la rappresentanza militare e delle categorie socio-economiche in parlamento, e introdusse il doppio turno elettorale per l'elezione popolare del capo dello Stato⁴¹.

Mentre il primo comma dell'art. 1 cost., secondo cui «Lo Stato dell'Indonesia è uno Stato unitario repubblicano», è rimasto pressoché invariato, i due successivi commi sono più indicativi del nuovo corso intrapreso dal paese. La sovranità popolare ora è da esercitarsi in conformità della costituzione (art. 1, c. 2), mentre in precedenza si affermava solo che l'esercizio era affidato all'Assemblea consultiva. Tenuto conto che la superiorità della costituzione rispetto alle altre fonti del diritto è formalmente esplicitata nella risoluzione dell'Assemblea consultiva del popolo n. III del 2000 sulle fonti del diritto e la gerarchia delle leggi e dei regolamenti⁴², e che la corte costituzionale è posta a presidio di tale superiorità, formal-

40 Cfr. J.O. Halldorsson, *Particularism, Identities and a Clash of Universalisms: Pancasila, Islam and Human Rights in Indonesia*, in M. Jacobsen, O. Bruun (eds.), *Human Rights and Asian Values. Contesting National Identities and Cultural Representation in Asia*, Curzon Press, Richmond, 2000, p. 120.

41 Cfr. A. Ellis, *The Indonesian Constitutional Transition: Conservatism or Fundamental Change?*, in "Singapore J. Int. Comp. Law", 2002, pp. 1-12.

42 In subordine alla costituzione si collocano le risoluzioni dell'Assemblea consultiva del popolo; le leggi e i regolamenti governativi dotati di forza di legge; i regolamenti governativi; i decreti presidenziali; i regolamenti provinciali.

mente è avvenuto il passaggio da una costituzione “di carta” a un documento di effettiva garanzia. Ai sensi dell’art. 1, c. 3, cost., l’Indonesia si professa uno Stato di diritto (*Negara hukum*). Sul concetto, peraltro già rinvenibile nella *Elucidation of the Constitution*, non vengono fornite ulteriori indicazioni, per cui solo dall’intero documento sarebbe desumibile l’approccio indonesiano al *rule of law*. È però significativo che il compito di salvaguardare i precetti del testo solenne, ivi compreso il richiamo allo Stato di diritto, fra cui ricade il principio della divisione dei poteri per gli stilemi occidentali, sia affidato alla corte costituzionale⁴³.

Con riguardo alla nuova architettura degli organi costituzionali, il presidente della Repubblica, capo dell’esecutivo e delle forze armate ai sensi degli immutati artt. 4 e 10 cost., è eletto direttamente dal popolo assieme al vice-presidente (art. 6A). Le candidature sono proposte dai partiti, così negando la possibilità a soggetti indipendenti di concorrere al seggio di primo cittadino, e la coppia che ottiene più del 50% dei voti complessivi e almeno il 20% dei voti nella maggioranza delle trenta province riceve l’investitura. Qualora il *quorum* non sia raggiunto, è previsto un ballottaggio fra le due coppie più votate. Per evitare il pericolo di presidenti rieletti a ogni scadenza, è ammesso solo rinnovo del mandato quinquennale (art. 7). Dato che il sistema politico indonesiano è caratterizzato dal multipartitismo, generalmente le coppie di candidati sono formate da rappresentanti di partiti diversi. A seguito dei risultati elettorali, l’Assemblea consultiva del popolo nomina il capo dello Stato e il suo vice. Essa può destituirli in conformità alla costituzione (art. 3), su richiesta del Consiglio rappresentativo del popolo. Dell’accertamento della colpevolezza è incaricata la corte costituzionale (art. 7B). Prima di assumere l’incarico, il presidente e il suo vice giurano, in conformità con la rispettiva religione, davanti all’Assemblea oppure al Consiglio rappresentativo del popolo (art. 9).

La costituzione conferisce al capo dello Stato estesi poteri normativi. Oltre alla potestà

43 V. A. Harding, P. Leyland, *The Constitutional Courts of Thailand and Indonesia: Two Case Studies from South East Asia*, in “The Journal of Comparative Law”, 3, 2008, p. 124.

regolamentare e al potere di adottare atti con forza di legge in casi di emergenza⁴⁴, egli ha un ruolo di spicco nella produzione normativa di rango primario. Il presidente ha potere di iniziativa legislativa (art. 5, c. 1) e interviene nell’iter legislativo, essendo previsto il consenso sull’atto sia della camera bassa che del capo dello Stato. In caso di mancato consenso presidenziale, il disegno non potrà riproporsi nella medesima sessione dei lavori parlamentari (art. 20, c. 2 e 3). Nell’ipotesi di accordo, la promulgazione diviene superflua, dato che la legge può comunque entrare in vigore passati trenta giorni dal consenso fra i due organi (art. 20, c. 5), sebbene la firma presidenziale sia regolarmente prevista (art. 20, c. 4). In dottrina si sottolinea che ora l’art. 20, c. 1, cost., afferma chiaramente che il potere di elaborare le leggi spetta al parlamento, mentre la disposizione precedente sanciva il potere presidenziale di elaborare le leggi congiuntamente al parlamento⁴⁵. Rimane però il fatto che il sistema indonesiano si connota per una forte commistione di funzioni fra i due vertici istituzionali che godono di pari legittimazione⁴⁶. Ancora, la costituzione vieta al capo dello Stato di sospendere i lavori parlamentari o di sciogliere la camera bassa (art. 7C). Con riferimento alla formazione dell’esecutivo, il presidente nomina e obbliga alle dimissioni i ministri (art. 17, c. 2), secondo le modalità fissate dalla legge (art. 17, c. 4).

L’Assemblea consultiva del popolo, composta dagli eletti nel Consiglio rappresentativo del popolo e nel Consiglio rappresentativo provinciale, si riunisce almeno una volta ogni cinque anni (art. 2). Essa detiene, oltre alle funzioni sopra menzionate, anche il potere di revisionare e adottare la costituzione (art. 3, c. 1).

44 Gli atti adottati in casi di emergenza devono essere sottoposti all’approvazione del Consiglio rappresentativo del popolo nella successiva sessione (art. 22, c. 2 Cost.). In caso di mancata approvazione, essi sono revocati (art. 22, c. 3, Cost.).

45 T. Lindsey, *Constitutional reform in Indonesia*, cit., p. 26.

46 Sulla condivisione della funzione legislativa e l’ambiguità del testo costituzionale, v. S. Sherlock, *The Indonesian Parliament after Two Elections: What has really Changed?*, in “CDI Policy Papers on Political Governance”, 1, 2007, pp. 7-8.

Le proposte emendative, debitamente motivate, devono avere il sostegno di almeno un terzo dei componenti dell'Assemblea. Alle sedute devono presenziare almeno due terzi dei rappresentanti e gli emendamenti sono approvati col consenso del 50% più uno dei componenti del collegio (art. 37). L'unico limite al potere di revisione è la irriducibilità dell'assetto unitario dello Stato (art. 37, c. 5).

Il Consiglio rappresentativo del popolo, il cui numero di componenti continua a non essere fissato in costituzione e attualmente ammonta a 560 deputati⁴⁷, esercita la funzione legislativa (art. 20, c. 1). L'art. 20A cost. statuisce meglio che la camera bassa esercita funzioni legislative, finanziarie e di controllo⁴⁸; ha diritto di interpellanza, di condurre investigazioni e di esprimere opinioni (c. 1 e 2). Ogni deputato ha il diritto di sottoporre questioni, esprimere suggerimenti e opinioni, e gode di immunità (c. 3). L'art. 21 cost. precisa inoltre che ogni deputato ha il diritto di sottoporre progetti di legge.

La novità di maggiore rilievo è data dalla previsione del Consiglio rappresentativo provinciale, disciplinato nel capitolo VIIA. I componenti della camera alta, chiamati a rappresentare gli interessi locali, sono eletti a livello provinciale in numero eguale per ogni ente territoriale, fissato con legge ordinaria (attualmente sono 128). L'unico vincolo posto in costituzione è che tale organo non può avere un numero di rappresentanti superiore a un terzo dei membri del Consiglio rappresentativo del popolo (art. 22C, c. 2). Le sue competenze sono elencate all'art. 22D. Può sottoporre alla camera bassa progetti di legge in materia di autonomia provinciale, gestione delle risorse

47 A differenza del precedente sistema, i rappresentanti della camera bassa sono tutti eletti direttamente dal popolo e non sono più previsti seggi riservati per determinate categorie di soggetti.

48 Si potrebbe supporre che dalla funzione di controllo discenda un'assunzione di responsabilità del governo, chiamato a rendere conto del proprio operato (come rilevano A. Harding, P. Leyland, *The Constitutional Courts of Thailand and Indonesia*, cit., pp. 123-124). Peraltro, sulla scarsa consistenza di tutte e tre le funzioni parlamentari, si v. S. Sherlock, *The Indonesian Parliament after Two Elections*, cit., pp. 40-42.

naturali, relazioni centro-periferia e bilancio finanziario; e raccomandare progetti di legge in materia di budget statale, tasse, educazione e religione. Inoltre, la camera alta partecipa ai dibattiti per l'approvazione legislativa e supervisiona la successiva attuazione di tali atti. In quanto Consiglio rappresentativo provinciale non ha il potere di bloccare leggi che insistono su materie delegate alle province, bensì solo la facoltà di coadiuvare la camera bassa, si arguisce la sua scarsa rilevanza nel quadro costituzionale. In dottrina si osserva che la debolezza di quest'organo sarebbe imputabile al fatto che i riformatori, sebbene ispiratisi al modello bicamerale della costituzione degli Stati Uniti di Indonesia del 1949, abbiano voluto evitare di disegnare un «*quasi-neocolonial federalism*» atto a incrinare il principio su cui si fonda l'ordinamento⁴⁹. La particolare conformazione geografica dell'Indonesia si riflette nella disposizione contenuta all'art. 25A, secondo cui l'Indonesia è uno Stato unitario arcipelagico⁵⁰.

A presidio della giovane democrazia sono stati introdotti nuovi organi giudiziari con la revisione costituzionale del 2001: la commissione giudiziaria e la corte costituzionale. L'art. 24B disciplina le competenze della commissione giudiziaria, incaricata di selezionare i candidati alla nomina di giudici della corte suprema e di contrastare l'alto tasso di corruzione fra i togati monitorando la loro condotta⁵¹. I com-

49 Cfr. S.D. Harijanti, T. Lindsey, *Indonesia*, cit., p. 144.
50 Il vasto processo di decentramento a cui si è dato inizio nel 1999 è il risultato delle richieste di province, reggenze e comuni di godere di maggiore autonomia. Il capitolo VI della costituzione, entrato in vigore nel 2000, affida ai governi periferici il controllo sulle risorse naturali, la competenza in materia di lavori pubblici, sanità, educazione, agricoltura, commercio e industria, lavoro e cooperative. L'attivismo degli enti territoriali si è prontamente manifestato in un'ampia tipologia di tasse locali e, nelle reggenze dominate dai partiti islamici, nell'adozione di provvedimenti rispettosi della legge sciaraitica.

51 Si v. S. Fenwick, *Administrative law and judicial review in Indonesia. The search for accountability*, in T. Ginsburg, A.H.Y. Chen (eds.), *Administrative Law and Governance in Asia. Comparative perspectives*, Routledge, London-N.Y., 2009, p. 346; D. Indrayana, *Indonesia. In Search for a Democratic Constitution (1945-2008)*, in C. Hill, J. Menzel (eds.), *Constitutionalism in Southeast Asia*, Konrad-Adenauer-Stiftung, Singapore, 2008, p. 119.

ponenti della commissione sono nominati (e rimossi) dal presidente della Repubblica, dietro assenso del Consiglio rappresentativo del popolo (art. 24B, c. 3). Va peraltro segnalato che i poteri della commissione sono limitati. Essa non può sanzionare il giudice che abbia tenuto una condotta inappropriata; può solo inoltrare le proprie conclusioni e proporre l'eventuale sanzione alla corte suprema o alla corte costituzionale, che decideranno in merito⁵².

L'organo di giustizia costituzionale è deputato ad agevolare il consolidamento democratico mediante il sindacato di legittimità costituzionale, che implica l'eliminazione delle norme in contrasto con i principi espressi nella carta fondamentale, e mediante l'attribuzione di ulteriori funzioni atte a salvaguardare la democrazia e gli equilibri fra gli organi supremi. La corte costituzionale indonesiana si colloca, assieme alla corte suprema, nella posizione apicale del potere giudiziario. Essa è composta da nove membri nominati dal capo dello Stato: tre su proposta della corte suprema, tre del Consiglio rappresentativo del popolo, e tre scelti dal presidente stesso (art. 24C, c. 3, cost.), con un mandato quinquennale rinnovabile una sola volta. Il sindacato di costituzionalità, di cui all'art. 24C, c. 1, cost., è limitato dalla legge di attuazione. L'accesso alla corte è significativamente ridotto in quanto i giudici ordinari non possono adire l'organo di giustizia costituzionale in via incidentale. Gli unici soggetti abilitati sono singoli o gruppi di individui che abbiano un interesse comune, comunità che rivendichino l'esistenza di un diritto consuetudinario, enti pubblici o privati, istituzioni statali. Tali ricorsi non prefigurano un sindacato di costituzionalità concreto, bensì un controllo in forma astratta⁵³. Ciò contribuisce a spiegare il ridotto numero di ricorsi, meno di

duecento, sollevati davanti al giudice delle leggi in quasi un decennio di attività.

Alla corte costituzionale sono attribuite competenze ulteriori al *judicial review of legislation*, al fine di salvaguardare la democrazia e l'equilibrio fra i poteri. Il tribunale giudica sulle accuse contro il presidente della Repubblica e/o il suo vice promosse dall'Assemblea consultiva del popolo (art. 24C, c. 2, cost.). Il collegio deve accertare il compimento di reati di alto tradimento, corruzione o altri gravi reati, o accertare l'insussistenza dei requisiti richiesti per ottenere il mandato (art. 7B cost.)⁵⁴. L'eventuale rimozione spetta parlamento, sulla base della decisione della corte. Con riguardo al tema della democrazia protetta, è ampiamente diffuso il controllo di legittimità sui partiti politici, per cui i tribunali costituzionali hanno il compito di accertare che tali organizzazioni non siano anti-sistema, ossia non si prefiggano il sovvertimento delle istituzioni democratiche, pena il loro scioglimento⁵⁵. Al momento non si registrano né casi di *impeachment* né di scioglimento di partiti politici in Indonesia. Un'altra competenza è quella di dirimere le controversie che possono insorgere fra organi le cui attribuzioni sono disciplinate in costituzione. Finora i giudizi promossi sono stati solo una quindicina, la maggior parte dei quali rigettati dalla corte⁵⁶. L'art. 24C, c. 1, cost. annovera

54 Ai sensi dell'art. 6, c. 1, cost., i requisiti per la candidatura alla presidenza e alla vice presidenza sono: essere cittadino indonesiano di nascita, non avere acquisito altra cittadinanza di propria volontà, non avere commesso atti di tradimento contro lo Stato, essere mentalmente e fisicamente idoneo a esercitare i doveri e gli obblighi connessi alla carica.

55 Su cui v. S. Ceccanti, *Le democrazie protette e semi-protette da eccezione a regola. Prima e dopo le Twin Towers*, Torino, 2004.

56 Cfr. M. Mahfud, *The Role of the Constitutional Court in the Development of Democracy in Indonesia*, 2009, p. 32, in http://www.venice.coe.int/WCCJ/Papers/INA_Mahfud_E2.pdf; A. Usman, *The Role of Constitutional Court in Strengthening the Principles of Democracy in Indonesia*, in "Proceeding. The International Symposium on Constitutional Democratic State", Secretariat General and Registry of the Constitutional Court of the Republic of Indonesia, Jakarta, 2011, p. 77, in <http://www.mahkamahkonstitusi.go.id/upload/PROCEEDING%20SYMPOSIUM%20MKRI%202011.pdf>.

52 Cfr. S. Butt, *The Constitutional Court's Decision in the Dispute between the Supreme Court and the Judicial Commission: Banishing Judicial Accountability?*, in "Legal Studies Research Paper", 31, 2009, p. 11.

53 Cfr. A. Omara, *Lessons from the Korean Constitutional Court: What can Indonesia Learn from the Korean Constitutional Court Experience*, 2008, p. 32, in http://www.e-alin.org/file/attach/upload_2713727972977688331.pdf; Hendrianto, *Institutional choice and the new Indonesian Constitutional Court*, in A. Harding, P. Nicholson (eds.), *New Courts in Asia*, Routledge, New York, 2010, pp. 165-170.

un'ulteriore funzione affidata al tribunale costituzionale: la risoluzione delle controversie insorte sui risultati delle elezioni generali. Ad esse vanno ad aggiungersi le elezioni del capo dello Stato e del suo vice e, dal 2008, anche le elezioni dei governatori di province, reggenze e municipalità, sulle quali in precedenza decideva la corte suprema. Questo contribuisce a spiegare l'elevato numero di ricorsi – oltre un migliaio fra elezioni generali e periferiche⁵⁷ – di cui è stata investita finora la corte.

5. CONCLUSIONI

Riprendendo i postulati enunciati in premessa, secondo cui la fase costituente di transizione dovrebbe implicare la codifica di un giudizio negativo sull'operato del passato regime, nonché il mutamento dell'assetto istituzionale e dell'assiologia dei valori, l'analisi condotta sin qui permette di osservare quanto segue.

Il passaggio dall'autoritarismo alla democrazia in Indonesia fu pattuito e reso possibile dall'accordo fra esponenti del regime dittatoriale e delle nuove forze politiche, senza realizzare un totale avvicendamento negli apparati di governo e dell'amministrazione. Questo, se da un lato portò a una transizione pacifica, con l'allontanamento volontario dei militari dai gangli del potere, dall'altro lato non determinò la codifica di un giudizio negativo sul periodo autoritario. Un indicatore della volontà di non sindacare l'operato del regime si ravvisa nel divieto per la corte costituzionale di controllare le leggi introdotte prima del crollo del regime, posto nella legge di attuazione e dichiarato illegittimo dalla corte⁵⁸. Senza una definitiva chiusura dei conti

57 Cfr. S. Butt, *Indonesia's Constitutional Court: Conservative Activist or Strategic Operator?*, in B. Dressel (ed.), *The Judicialization of Politics in Asia*, Routledge, N.Y., 2012, p. 105; A. Usman, *The Role of Constitutional Court*, cit., pp. 78-80; *Constitutional Court of the Republic of Indonesia: The Promotion of Constitutional Democracy and Election Issues*, 2012 Inaugural Congress_Indonesia, p. 5, in <http://www.aacpei.org/ccourt?act=documentsView&bbsId=42006&bbsSeqn=269>.

58 In una delle sue iniziali decisioni, la corte affermò che la disposizione secondo cui solo le leggi entrate in vigore dopo il primo emendamento costituzionale sono impugnabili è illegittima, estendendo l'oggetto del ricorso anche alle leggi anteriori al 1999. Caso 66/PUU-

con il passato, non ci fu neppure una effettiva condivisione dei nuovi valori che informano l'ordinamento fra gli attori politici.

Con riguardo alla configurazione dei poteri di vertice, l'attuale sistema colloca il presidente della Repubblica e il parlamento sullo stesso piano, godendo di pari legittimazione democratica. Tuttavia, in costituzione non si rinvencono significativi freni e contrappesi che dovrebbero informare le relazioni fra poteri legislativo ed esecutivo. Al contrario, è visibile la loro perdurante commistione nella funzione legislativa, sulla base del principio del consenso⁵⁹. Governo e parlamento si relazionano seguendo uno schema tipico nell'area asiatica, contraddistinto dalla concezione personalistica del potere e dalla democrazia consensuale, che in Indonesia si inverte nel terzo dei *pancasila*, i principi che esprimono l'essenza di fondo dell'ordinamento. L'assiologia dei valori a cui si richiama l'Indonesia si individua difatti nel preambolo costituzionale, immutato dal 1945, e nell'articolo che vieta la revisione del principio unitario dello Stato. L'unitarietà, a sua volta, si manifesta in una camera alta rappresentativa delle istanze periferiche di irrilevante peso politico. Queste sono fra le ragioni che possono contribuire a spiegare la protratta stagnazione democratica. Essa affonda le radici nel periodo di transizione, dove i riformatori non riuscirono a realizzare le pre-condizioni per un più solido processo di rinnovamento.

L'unica vera nota di cambiamento risulta essere l'organo di giustizia costituzionale, posto a presidio della democrazia e baluardo del-

II/2004. A. Omara, *Lessons from the Korean Constitutional Court*, cit., p. 36; S. Fenwick, *Administrative law and judicial review in Indonesia*, cit., p. 346; P. Stockmann, *The New Indonesian Constitutional Court. A study into its beginnings and first years of work*, Hanns Seidel Foundation Indonesia, Jakarta, 2007, pp. 30-31; S. Butt, *The Constitutional Court's Decision in the Dispute between the Supreme Court and the Judicial Commission*, cit., p. 6.

59 Anche nel processo decisionale all'interno della camera bassa vige il principio del consenso. Il regolamento parlamentare afferma che le commissioni debbano giungere, per quanto possibile, a una decisione consensuale. Solo in caso di continuo disaccordo, le decisioni si prendono a maggioranza dei voti. Cfr. S. Sherlock, *The Indonesian Parliament after Two Elections*, cit., p. 13, 16.

la lotta alla corruzione, la piaga dell'Indonesia. Il giudice delle leggi appare l'organo più qualificato per indirizzare il nuovo corso post-autoritario, a differenza del suo *alter ego*, la corte suprema, sopraffatta dalla corruzione e inadeguata a tutelare i nuovi diritti. Il tribunale costituzionale funge da vero motore del processo di consolidamento democratico mediante le funzioni di *judicial review* e di controllo elettorale⁶⁰, nonostante i tentativi del governo e del parlamento di frenare il suo attivismo⁶¹.

Un'ultima breve considerazione si appunta sul richiamo al sistema presidenziale che gli studiosi fanno riferendosi all'Indonesia⁶². Essi utilizzano in modo abusivo un termine dalla forte connotazione, al punto da essere impiegato per designare un assetto del potere ben lontano dall'archetipo che si inverte negli Stati Uniti⁶³, senza badare alla logica della separazione e del bilanciamento dei poteri alla base del presidenzialismo classico. L'uso improprio del termine permette di evidenziare una dissociazione tra formanti. Nel diritto comparato l'espressione indica gli insiemi di regole e proposizioni che concorrono a generare l'ordine giuridico. Una norma può essere veicolata tramite diversi formanti (legali, giurisprudenziali, dottrinali), fino a poter dare luogo all'ipotesi che essi siano in contraddizione fra loro qualora una regola enunciata in un testo di legge sia differente da quella adottata dal giudice o

60 V. anche S. Butt, *Indonesia's Constitutional Court*, cit., p. 99; L. Fanotto, *Giustizia costituzionale, transizioni costituzionali e consolidamento democratico negli ordinamenti del Sud-Est asiatico*, in "Percorsi costituzionali", 2-3, 2010, p. 247.

61 Sul punto si consenta il rinvio a S. Baldin, *La circolazione del modello di giustizia costituzionale accentrato in Asia sud-orientale: l'esperienza indonesiana*, in "Revista General de Derecho Público Comparado", 12, 2013, pp. 1-25.

62 Come, ad es., Buyung Nasution, che propone una modifica in senso semipresidenziale richiamandosi all'esperienza della Corea del Sud, rilevando che né il sistema presidenziale né quello parlamentare riescono a determinare esecutivi stabili (A. Buyung Nasution, *Towards Constitutional Democracy in Indonesia*, cit., p. 33). Al sistema presidenziale si richiamano anche S. Sherlock, *Indonesia's 2009 Elections: The New Electoral System and the Competing Parties*, in "CDI Policy Papers on Political Governance", 1, 2009, p. 37.

63 Come nota anche A. Ellis, *The Indonesian Constitutional Transition*, cit., pp. 4-5.

elaborata dalla dottrina. In tali casi si parla di dissociazione tra formanti⁶⁴. In Indonesia la frattura si individua tra il formante dottrinale e quello legale, dato che la costituzione non qualifica la forma di governo, questo tipo di classificazioni non facendo parte della tradizione giuridica asiatica.

Serena Baldin è ricercatrice di Diritto pubblico comparato e prof.ssa aggregata di Forme di Stato e di governo e di Elementi di Diritto pubblico nell'Università degli Studi di Trieste.

baldins@sp.units.it

64 Su cui R. Sacco, *Introduzione al diritto comparato*, Torino, 1992, pp. 43-47.

Pašukanis e l'estinzione della forma-diritto. Appunti per una lettura critica del presente

Romano Martini

ABSTRACT

La perdurante crisi della globalizzazione capitalistica e dei sistemi di governance neoliberisti, sotto il dominio della "convenzione finanziaria", ha di sovente indotto a parlare di "nichilismo giuridico". Rileggere le tesi di Pašukanis, giurista rivoluzionario e teorico della "estinzione del diritto", può sollecitare originali ed importanti elaborazioni concettuali per una lettura critica del presente.

PAROLE CHIAVE

FORMA-DIRITTO; FORMA-STATO; METODOLOGIA; RAPPORTI SOCIALI CAPITALISTICI; PUBBLICO/ PRIVATO; PROPRIETÀ PRIVATA; MERCE; EQUIVALENTE/INTERESSE/VOLONTÀ GENERALE SOGGETTIVITÀ; POLITICA.

CRISI DEL DIRITTO? (NOTE INTRODUTTIVE)

Nel seno dei copiosi, durevoli e duraturi dibattiti circa i rapporti tra categorie giuridico-politiche tradizionali (la loro attuale tenuta, la loro eventuale effettiva validità ed efficacia ecc.) e nuova realtà della *globalizzazione* maturatasi sotto il segno della ultra decennale egemonia mondiale delle politiche di *governance* di stampo neoliberista/neoliberalista, un autorevole ed illustre giurista italiano polemizzava contro le pretese auto-regolative dei mercati -ovvero del *mercato mondiale*-, che al tempo (parliamo del 2002) non sembravano dover incontrare significativi ostacoli nel cammino di espansione della proprie logiche e del proprio modello di sviluppo dominante a livello planetario (nonostante rilevanti elementi di intensa ed estesa critica pratica a tali logica e modello si erano pure già determinati e manifestati con una certa ineludibile potenza¹). Così, allora, argomentava Natalino Irti:

¹ È il caso di ricordare almeno alcuni eventi che hanno segnato il corso storico di inizio millennio. Tra la fine di novembre e l'inizio di dicembre del 1999 vi furono le clamorose contestazioni di Seattle contro il "Millennium Summit" organizzato dal WTO (*World Trade Organization*) e dai poteri "forti" del mondo

«Conosciamo bene la pretesa dell'economia -o, più grezzamente, degli affari industriali e finanziari- di rivendicare *neutralità tecnica e autonomia della politica*: quasi che quegli affari siano concepibili *senza presupposti*, cioè fuori dalla tutela politico-giuridica della proprietà privata e della volontà di profitto [...]. Fuori dalla politica -cioè, dalle lotte, ideologiche religiose culturali, che accompagnano posizione e attuazione del diritto- noi non possiamo uscire; e, quando pur ci sembra si starnare fuori, globalizzato (il Fondo Monetario Internazionale, la Banca Mondiale, il G8 ecc.), a seguito della quale prese avvio, giungendo a una relativa maturazione, quel movimento planetario che sarà poi conosciuto come "No Global" e/o "Alter Global". Quest'ultimo trovò un proprio apice di potenza, scontrandosi però con una violentissima repressione militar-poliziesca, nelle giornate dal 19 al 22 luglio del 2001 a Genova, durante lo svolgimento della riunione dei G8. Sempre nel 2001 vi fu l'attacco alle "Twin Towers" (dov'era situato il *World Trade Center*) di New York e, quindi, le conseguenti guerre scatenate dalle due susseguite Amministrazioni del Governo statunitense sotto la presidenza di George W. Bush, in Afghanistan prima e in Iraq poi (per altro, a tutt'oggi, guerre non ancora affatto concluse).

e professiamo lo starnè fuori, facciamo, anche allora, pura e schietta politica.»²

E come segue procedeva l'intervento del giurista, rilanciando la forza autonoma e la superiorità del diritto sul preteso "naturalismo-neutralismo, tecnico" della normazione economica nell'era del mercato globale capitalistico:

«L'autonoma energia del diritto, la sua potenza di prescrizione e tutela, nasce sempre dalla critica al naturalismo: e, come essa si esercitò in passato contro il naturalismo giuridico, così oggi deve volgersi al naturalismo economico. Soltanto la liberazione dal naturalismo, che nei nostri anni assume il mercato come luogo oggettivo e neutrale, è in grado di restituire alla politica dignità e responsabilità di scelta.»³

Per il tema che abbiamo deciso di affrontare in questa sede non possiamo indugiare ulteriormente a sviluppare e approfondire un commento alle posizioni, qui solo appena accennate, di Irti (per le quali rimandiamo eventualmente al testo citato e altri scritti dello stesso Autore)⁴. Soltanto, ci sembra inte-

2 N. Irti, *Le categorie giuridiche della globalizzazione*, in G. Torresetti (a cura di), *Diritto, politica e realtà sociale nell'epoca della globalizzazione. Atti del XXIII Congresso nazionale della Società italiana di Filosofia giuridica e politica (Macerata, 2-5 ottobre 2002)*, Macerata, 2008, pp. 59-74, pp. 72-73.

3 *Ibidem*, p. 73.

4 L'esortazione a un nuovo riconoscimento dell'autonomia del diritto e dei suoi ineludibili ruolo e funzione sono accompagnate e supportate dall'Autore con la rivendicazione di un necessario, e per egli inevitabile, approccio (neogiuspositivistico ai problemi attuali che l'ideologia economica della globalizzazione pone; approccio, quest'ultimo, che dovrebbe essere corroborato da una efficace azione pratica della politica (ad es., così leggiamo: «La risposta non è certo nel ritorno ai *nómoi* della terra [...], ma nell'uso politico dell'artificialità giuridica, cioè negli accordi inter-statali, idonei a valere oltre i confini dei singoli Stati.», *ibidem*). In breve, per affrancare la tradizione del giuspositivismo dalle secche e/o dalle aporie (il "nichilismo" per Irti) a cui lo avrebbe condotto un certo vuoto a *priorismo* del normativismo-formalista di matrice kelseniana, conviene necessario ricondurre consapevolmente l'esperienza e la comunicazione giuridica nella pratica della politica; o, più precisamente, nell'alveo teorico-pratico della tradizionale dimensione sovranista della statualità -o della "inter-statualità"-, l'unica entità ritenuta essere capace di situare spazialmente la produzione e la funzione autoritativa, effettiva ed efficace del diritto medesimo. Per questo

ressante focalizzare alcuni problemi, nonché mettere a tema alcune questioni, che -esplicitamente o implicitamente- i brani testé riportati sollevano con indubbia efficacia.

In effetti, in quei passaggi sopracitati si evidenziano almeno (invero fra molti altri) tre snodi problematici -tra loro strettamente connessi- per la possibile critica dei dispositivi ordinativi della presente realtà del globale dal punto di vista delle teorie e delle pratiche del diritto e della politica:

1) La possibile tenuta dell'autonomia e della forza del diritto e della politica a fronte dell'apparente primazia della normazione dell'economico capitalistico; ma, insieme a questo, la loro (dell'economia, del diritto e della politica) rilevata consustanzialità, per così dire, "genetico-ontologica" e "storico-concettuale" -se è vero che quegli affari di cui si occupa l'economia sono comunque inconcepibili «senza presupposti, cioè fuori dalla tutela politico-giuridica della proprietà privata e della volontà di profitto»-.

2) La presupposta esclusività della concezione del giuridico e del politico -e/o della politica *sic et simpliciter*- nei termini tradizionali di sovranità statualmente determinata -vale a dire, volontà promanante dai rapporti sociali, ordinata e organizzata nei limiti dell'autorità e legalità costituite negli ordinamenti, nelle istituzioni e negli apparati degli Stati- per poter pensare le possibilità teoretiche e pratiche di uscita dalle condizioni di crisi prodotte attraverso gli attuali dispositivi della *governance* (economica, giuridica e politica) globale neoliberista.

3) La rivendicazione di una sorta di "necessità di principio corrispondente a un fine" (contraddittoria, aporetica, per quanto sopra detto per inciso al punto 1?), vale a dire dell'*in-subordinazione* (o della *dis-subordinazione*) del

scopo, nella nuova dimensione spaziale apertasi con la realtà della globalizzazione, assumerebbero una rinnovata centralità, a parere di Irti, alcune tesi basilari del pensiero di Carl Schmitt. Formulata -davvero brutalmente- la "ricetta" proposta dal giurista per rinvigorire le categorie giuridiche e politiche, a fronte dell'eminenza e del primato dell'economico odierni, sarebbe: più normatività giuridica con più decisione sovranista degli Stati; un "sano e genuino", per così dire, Kelsen emendato e coniugato con un "sano e genuino" Schmitt.

giuridico –*lato sensu*- nei confronti dell'economico attraverso un suo "uso politico", con la intrinseca negazione di ogni pretesa di normatività pretenziosamente *neutrale-naturale*, o anche semplicemente *tecnica* (nella fattispecie quella pretesa dai "mercati").

Tutti questi temi e problemi –qui per necessità posti in maniera astratta- attraversano o lambiscono, come sommariamente si tenterà di mostrare nel prosieguo di questo articolo, la riflessione di Pašukanis, il cui principale lascito teorico (costruito con le sue analisi e critica elaborate da un punto di vista materialistico marxista) si trova nella prospettiva indicata di una tendenziale *estinzione/deperimento del diritto* –meglio, della *forma-diritto*, della *forma giuridica*-, nonché della *forma-Stato*.

Da più di un lustro ormai, soprattutto nel mondo Occidentale, si parla di *crisi* e ci si trova gettati nella condizione di doverne affrontare le ricadute e le pesanti conseguenze nella vita materiale delle società nel loro complesso. Manifestatasi inizialmente come *economica e finanziaria*, la *crisi*, come una cellula staminale, si è nei fatti mostrata essere "totipotente", ossia capace di investire e articolare in quanto dispositivo, secondo cioè le necessità e gli imperativi pratici che essa impone come tali, la sfera della *politica*, del *diritto* e su via fino al concreto livello *antropologico-esistenziale* di molti: "la più grave crisi della storia del capitalismo", come da più e diverse parti si è rilevato. Evidentemente, per la sua relativa "lunga durata", questa condizione eccede di fatto anche alla possibilità di lettura del medesimo *fenomeno-crisi* secondo il tradizionale "schema-ciclico" (boom-recessione-depressione-ripresa-crescita-sviluppo) delle teorie economiche (o anche a quelle delle "crisi di sovrapproduzione", tipiche di teorie critiche). Detto di passata, appare oggi quantomeno più sensato parlare di una fase di *capitale-crisi*, ovvero di una nuova razionalità strumentale operante che utilizza la *crisi* come forma di governo. Ciò che oggi viene ad imporsi (ad essere cioè *posta*) sembra essere una nuova tecnologia politica, attraverso la quale regolazioni e normazioni tecnocratiche precedono o di fatto sostituiscono (escludendole o aggirandole), tanto la norma politica

"democratica" legata ai rapporti sociali, mediante le sue forme di mediazione e rappresentanza, tanto la formalità della norma giuridica alla stessa norma politica collegata. Le cosiddette "fonti" della produzioni giuridica si sono molto allontanate dai quei rappresentanti, da quelle sedi e da quei luoghi deputati all'esercizio della "sovranità popolare", divenendo, di contro, sempre più una prerogativa di organi esecutivi-amministrativi che non necessariamente –anzi, sempre meno- operano e prendono decisioni nella cornice degli Stati nazionali. Procedure esecutive e amministrative (qui Irta ha molte buone ragioni polemiche) si impongono *sopra la legge*, apparendo come articolazioni di un *dispositivo immediato* (in assenza cioè di reali, effettive mediazioni, nonché in assenza di volontà imputabili come responsabili) quale diretta espressione di una presunta "oggettiva" –"naturale", "neutrale" e "tecnica"- razionalità dispiegata dai sistemi della *governance* globale.

In questo quadro può davvero tornare utile rileggere "comparativamente" il Carl Schmitt di "*Die Diktatur*"⁵ del 1921, soprattutto in quelle pagine che il giurista-politologo tedesco dedicava all'analisi della «dittatura commissaria» in quanto distinta dalla «dittatura sovrana». Mentre il primo tipo di dittatura –quella *commissaria*- ha lo scopo di difendere o restaurare la costituzione vigente, la dittatura "*sovrana*" opera come decisione nello *stato di eccezione*⁶.

5 C. Schmitt, *La dittatura*, a cura di A. Caracciolo, Roma, 2006.

6 Per l'analisi e lo sviluppo di queste tematiche rinviamo a G. Agamben, *Stato di eccezione*, Torino, 2003, dove al riguardo leggiamo: «Nel libro del 1921 [-*Die Diktatur*, di Carl Schmitt -n. mia, R.M.], lo stato di eccezione è presentato attraverso la figura della dittatura. [...] La dittatura, nel cui contesto lo stato di eccezione è stato così iscritto, è poi distinta in "dittatura commissaria", che ha lo scopo di difendere o restaurare la costituzione vigente, e "dittatura sovrana", nella quale, come figura dell'eccezione, essa raggiunge per così dire la sua massa critica o il suo punto di fusione. [...] L'operatore di questa iscrizione [dello stato di eccezione nel diritto-n. mia, R.M.] di un fuori del diritto è, in *La dittatura*, la distinzione fra norme di diritto e norme di attuazione del diritto (*Rechtsverwirklichung*) per la dittatura commissaria, e quella fra potere costituente e potere costituito per la dittatura sovrana», pp. 44-46.

Una lettura comparativa con lo stato di cose presente, quindi, ci fa pensare a un'attuale articolazione pratica -nel contesto cioè del modo operativo della *governance globale*- dei due tipi di dittatura esposte da Schmitt: si perpetua effettivamente un artificiale "stato d'eccezione" -che pertanto tende a divenire *permanente*- il quale evoca una "decisione sovrana" sopra la legge, specie per creare nuove norme *ad hoc* nel nome di una "necessità" che si impone "senza alternative". Al contempo però ci si richiama alla necessità di difendere le leggi/norme codificate e gli strumenti forniti dalle costituzioni (il tutto funzionalmente "adeguato" allo scopo), per ottenere e conservare almeno una parvenza di legittimità e/o legalità -si aprono cioè uno *spazio* di applicazione della norma e un *tempo* di presa decisionale, che risultano sempre più indistinti, ovvero nei quali si è contemporaneamente *dentro* e *fuori* dalla *norma* e dal *diritto*, in ragione dell'*eccezionalità* e della *necessarietà*. In breve, si potrebbe effettivamente tradurre tutto questo procedere operativo della *governance globale* nella formula «uso politico dell'artificialità giuridica»⁷.

A fronte di tali processi correnti di dissipazione delle forme moderne del diritto e della politica; di processi di decostituzionalizzazione delle democrazie rappresentative; di depotenziamento cioè della forza di formazione e normazione sociali attribuita alla mediazione costituzionale in seno alla quasi totalità degli Stati-nazione occidentali e non, soprattutto a partire dalla seconda metà del secolo scorso; ebbene di fronte a questo fenomeno non appare così assurdo parlare di "fine del diritto" e "fine della politica", di "nichilismo giuridico" e di "svuotamento della politica", e perciò del conseguente deperimento del ruolo dei giuristi e dei politici "puri" surclassati -o meglio sussunti- dalla *expertise* dei "saperi" dei tecnici dei "mercati". Senonché queste amare diagnosi e meditazioni sullo stato attuale del diritto e della politica (e dei giuristi e politologi), sulla loro perdita di autorevolezza, autonomia e forza, sono a loro volta presentate come circoscriventi una sorta di "ultimo rifugio"⁸ su

⁷ È la proposta "forte" di Irti, citato *supra*.

⁸ «Volgendo al diritto la proposizione, che si legge nella *Critica della ragion pura*, possiamo chiudere

cui ripiegarsi, e questo proprio nel momento stesso in cui se ne conclama e proclama la crisi, quando non la "fine".

Non indugiando ulteriormente, per ora, su questo terreno di argomentazioni, ci sembra comunque di aver posto sufficienti premesse per sviluppare una breve esposizione dei tratti principali delle tesi e delle teorie contenute in *La teoria generale del diritto e il marxismo*⁹ di Evgeni Bronislavovič Pašukanis, edita a Mosca per la prima volta nel 1924; ossia per illustrare gli argomenti e la critica di un filosofo del diritto che teorizzava e prognosticava l'*estinzione* della *forma diritto* di pari passo al superamento dei rapporti sociali determinati dal modo di produzione capitalistico-borghese, del quale la forma diritto medesima ne era ritenuta essere una *esclusiva* e fondamentale articolazione.

2. PERCHÉ RILEGGERE OGGI PAŠUKANIS.

Perché rileggere oggi, quindi, il testo di un giurista sovietico degli anni Venti? Non sono state forse consegnate al "giudizio della storia" le fallimentari esperienze del "socialismo reale" e dell'URSS? E allora non dovrebbe essere messa definitivamente "una pietra tombale" sopra anche quelle teorie -e perciò sopra gli autori che le hanno prodotte- che ne sostenevano e giustificavano le ragioni? La questione non è

il nostro tema, e considerare "lo spazio...come la condizione di possibilità dei fenomeni, non come una determinazione dipendente da essi": cioè, come una condizione di possibilità della forma, che il diritto s'industria di imprimere al mondo. Questa forma, costruita da accordi fra Stati, può sola sfidare l'economia planetaria sul fraterno terreno dell'artificialità, e così sottrarla al dominio dell'unico signore. Non c'è mai vuoto di diritto. Il problema riguarda soltanto gli Stati capaci di porlo ed imporlo.», N. Irti, *op. cit.*, p. 74. Queste proposizioni suonano come un grido nostalgico che diviene esortazione volontaristica posta al limite di una tragicità esperienziale vissuta: "il diritto è morto! evviva il diritto!".

⁹ Il titolo originale della principale opera di Pašukanis è *Obščaja teorija prava i marksizm*. e fu edita a Mosca nel 1924, 1926 e 1927. La traduzione italiana a cui qui di seguito faremo riferimento è E. B. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, in Stučka-Pašukanis-Vyšinskij-Strogovič, *Teorie sovietiche del diritto*, trad. it. di U. Cerroni, Milano, 1964, pp. 77-238 (d'ora in poi citato TSD).

affatto così semplice. In primo luogo e banalmente, una ricerca, una ricostruzione e/o una valutazione che si pretendano *storiche* vietano, per proprio intrinseco statuto epistemologico e per propria missione scientifica, di consegnare all'oblio esperienze e teorie del passato. In secondo luogo (ancora banalmente), proprio la storia dell'esperienza sovietica (e si direbbe di gran parte del XX secolo) ci mostra come i suoi vari e diversi protagonisti, teorici o pratici, non siano affatto riconducibili e riducibili a un unico e compatto blocco privo di discontinuità e contraddizioni e perciò immediatamente disponibile a una lettura univoca e unilaterale che consegni una rappresentazione storica – vale soprattutto nel caso dell'URSS- saldamente identitaria, immunizzata cioè dalle *differenze* che l'hanno attraversata. La stessa vicenda biografica di Pašukanis, nato nel 1891 e scomparso nel 1937, la cui opera acquisì un certo credito e una certa autorevolezza non irrilevanti anche al di fuori dell'URSS (o della RFSR prima), ci dice che egli fu vittima delle epurazioni staliniane, ottenendo una postuma “riabilitazione” accademica e nello spazio pubblico di discussione sovietico soltanto nel 1956¹⁰.

Ciò detto, deve essere subito evidenziato come la tesi di un'estinzione della *forma-diritto* –e con essa della *forma-Stato*- in quanto effetto e conseguenza della realizzazione della società comunista, dopo aver attraversato il periodo di transizione dello “Stato socialista”- si presenta inevitabilmente come “utopia”, sebbene nel senso più nobile e pregnante di questa parola.

Pašukanis è del tutto interno all'esperienza rivoluzionaria bolscevica del 1917. Partecipa attivamente a quella vicenda condividendo pienamente lo slancio e le finalità dei suoi pro-

10 Per queste e altre simili informazioni si veda U. Cerroni, *Introduzione*, in TSD, cit., pp. V-LI e Id., *Il pensiero giuridico sovietico*, Roma, 1969. Sulla fortuna delle tesi di Pašukanis, così come degli altri teorici del diritto sovietici (in particolare con riferimento a una possibile continuità, sul piano teoretico, fra le tesi di tali autori e la contemporanea dottrina di Hans Kelsen –per altro in vicendevole opposizione polemica soprattutto con Pašukanis), nonché per un quadro analitico generale delle teorie giuridiche marxiste, cfr. M. Cossutta, *Formalismo sovietico. Delle teorie giuridiche di Vyšinskij, Stučka e Pašukanis*, Napoli, 1992.

tagonisti verso la creazione di *nuove forme di vita* associata e le cui motivazioni erano quelle di porsi come capaci di costruire radicali alternative a quelle forme di organizzazione, regolazione e ordinazione della società che fino allora si erano prodotte con il sistema sociale –*economico, giuridico e politico*- capitalistico-borghese (le cui contraddizioni, per inciso, avevano al tempo condotto alla tragica e devastante “Grande Guerra”). Egli si muove quindi consapevolmente e coerentemente all'interno del quadro teorico e del progetto politico leninisti definiti specialmente con *Stato e rivoluzione*¹¹. Non di meno, la fallimentare politica del “comunismo di guerra”, tra il 1918 e il 1921, e gli incerti e contraddittori risultati conseguiti con la successiva NEP (la Nuova Politica Economica, istituita da Lenin nel 1921 e durata fino al 1929), saranno elementi che non poco peso avranno nell'elaborazione teorica di Pašukanis. Infatti, tenendo sullo sfondo della propria riflessione questi due elementi, egli potrà formulare le proprie originali tesi e teorie che, per quanto vellicate da urgenze e motivazioni rivoluzionarie, riusciranno comunque a consegnare un metodo e un'analisi per una efficace e pregnante critica della forma giuridica e della connessa forma-Stato.

Ma quali sono i punti salienti sui quali Pašukanis incardina la propria analisi critica e il proprio progetto per la costruzione di una marxista “teoria generale del diritto”? Ebbene, innanzitutto egli individua “il problema”, ossia la questione e lo scopo dell'estinzione della *forma diritto* in quanto articolazione specifica del modo di produzione tipico delle società produttrici di merci, vale a dire delle società capitalistico-borghesi¹². Al contempo, tuttavia –ed è un primo felice (apparente) paradosso-, egli sottolinea la necessità di elaborare un teoria che si occupi del diritto in quanto fenomeno *specifico*, vale a dire come oggetto di studio dotato di una propria autonoma dignità scientifica da dover essere indagato: ciò

11 Lenin, *Stato e rivoluzione. Lo dottrina marxista dello Stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, trad. it di V. Gerratana, Roma, 1970.

12 Per un'articolata disamina del problema cfr. D. Zolo, *La teoria comunista dell'estinzione dello Stato*, Bari, 1974.

contro il riduzionismo, di un certo marxismo –allora abbastanza in voga-, del diritto a mera “sovrastuttura ideologica”. Simultaneamente fornisce le coordinate basilari per un metodo di analisi critica del diritto e dei fenomeni sociali, mutuato (come vedremo) con coerenza e rara competenza esegetica dalla metodologia marxiana per la critica dell’economia politica. Quindi, indica lo specifico sostanziale del diritto nella sua forza di normazione e di comando –*ma non nel senso di una eminenzialità sovrastante del potere sovrano- dei rapporti sociali, delle relazioni sociali*. E fa questo individuando finalmente nell’apparente “equivalenza” dei rapporti tra “liberi” ed “uguali” possessori di merci il nucleo di una tale specificità della *forma-diritto*: è un approccio analitico tutto promanante da un punto di vista *immanente* e materialistico, che nega la trascendenza “sovrana” del potere e dell’autorità, sottolineando implicitamente, piuttosto, l’immanenza –appunto- delle relazioni di dominio, soggezione e subordinazione. Le conseguenze tratte da Pašukanis a partire da queste premesse generali e dopo averne sviluppati i presupposti teoretico- astratti, nonché dopo aver enucleate le inferenze pratico-concrete, lo portano a sostenere che, nella sua logica e nella sua sostanzialità materiale, il diritto è soprattutto *diritto privato* (e civile), del quale il *diritto pubblico* (e così pure le altre declinazioni pratiche della *forma-diritto* in generale –ma specialmente il *diritto penale*) non ne rappresenta altro che una problematica e dialettica emanazione (ma su questo e gli altri punti ci soffermeremo meglio e più diffusamente nel prosieguo).

Il fatto che Pašukanis proponga una *critica della forma-diritto in quanto sostanziale diritto civile/privato* insieme alla *critica del diritto pubblico* (ossia della *forma-Stato* e del *diritto socialista*), segnala una consapevolezza dei limiti concreti ed effettivi, nonché delle contraddizioni che l’esperienza della *transizione dello Stato socialista sovietico* andava incontrando nella sua tensione pratica verso la maturazione –le condizioni oggettive- e la costruzione –realizzazione soggettiva- di una società comunista.

Allora, rileggere Pašukanis oggi non trova una precisa giustificazione nella possibile ed

eventuale traduzione delle tesi e delle teorie elaborate dal filosofo del diritto sovietico nella prassi di chi intenda ancora –almeno- criticare lo stato delle cose presente. Non basterebbe infatti rilevare la crisi o il dissiparsi del diritto e della politica odierna, sussunti sotto l’attuale egemonia della *governance* globale neoliberista, nella sua ultima versione di *capitale-crisi*, di *biopotere* su tutte le forme di vita a livello planetario. Neanche sarebbe sufficiente constatare l’enorme e massiccia mole di politiche di *privatizzazioni* di ogni ambito della vita sociale e non, attraverso le quali il neoliberalismo si è manifestato fino a conquistare il dominio coerentemente con i crismi del “*regime di legalità*”¹³. Neanche tutta questa effettiva, oggettivamente constatabile condizione presente sarebbe sufficiente, dunque, per dire che il giurista sovietico aveva visto giusto nel ridurre la *forma-diritto* essenzialmente a *diritto privato* –benché, evidentemente, più di una buona argomentazione militerebbe a favore di un tale giudizio-.

Se, infatti, gli scritti di Pašukanis, durante il primo significativo periodo post-rivoluzionario, non sono riusciti ad interpretare o ad indirizzare, o quantomeno a influenzare efficacemente né la costruzione di una nuova e alternativa forza dirigente né, conseguentemente, la costruzione di una nuova e realmente alternativa società; ebbene, se ciò non è stato possibile allora in quel clima, quei pensieri di certo non potranno funzionare meglio in senso pratico nelle condizioni attuali (o forse sì, chissà ...). Inoltre, sono diverse le attuali condizioni della produzione oggettiva, nonché assai differenti sarebbero le motivazioni delle soggettività oggi in campo. Ciò nonostante, riteniamo che dentro il metodo e le analisi proposte nella *Teoria generale* di Pašukanis vi si possano tuttora riscontrare le necessità di porre un’emergenza concreta e di ricercare delle premesse fondamentali per gli scopi di prassi volte alla trasformazione radicale dei rapporti sociali esistenti.

13 Cfr. U. Mattei-L. Nader, *Il saccheggio. Regime di legalità e trasformazioni globali*, trad. it. di A. M. Poli, Milano-Torino, 2010.

3. PRIMA APPROSSIMAZIONE AL PROBLEMA “DIRITTO” E ALLA PRODUZIONE DELLA SOGGETTIVITÀ GIURIDICA.

Nella *Prefazione alla seconda edizione* (1926) del suo libro *La teoria generale del diritto e il marxismo*, dopo aver lamentato l'assenza di un adeguato approccio e di una puntuale considerazione della «sovrastuttura giuridica come fenomeno oggettivo»¹⁴ da parte della critica marxista (fondamentalmente poiché quest'ultima si irretiva in una troppo rigida e schematica lettura del rapporto-contrapposizione tra *struttura* -rapporti economico-sociali- e *sovrastruttura* -idealistico/ideologica e giuridico-politica-)¹⁵, Pašukanis argomenta e descrive come segue quale dovrebbe essere il giusto punto di vista e il corretto modo per porre la “la questione” del diritto:

per un verso la rilevanza dell'analisi marxiana veniva limitata ad una sola regione specialistica del diritto [il *diritto commerciale* - NdR] e, per un altro, i suoi dati venivano utilizzati *soltanto* per smascherare l'ideologia borghese della libertà e della eguaglianza, *soltanto* [corsivi nel testo] per la critica della democrazia formale e non anche per chiarire le caratteristiche fondamentali della sovrastruttura giuridica come fenomeno oggettivo. Si perdevano inoltre di vista due cose: in primo luogo che il principio del soggetto giuridico (intendiamo con ciò i

14 Cfr. E. B. Pašukanis, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, cit., pp. 78-81.

15 I «pochi marxisti che si sono occupati dei problemi del diritto hanno considerato incontestabilmente come contrassegno centrale, essenziale e caratteristico in via esclusiva dei fenomeni giuridici, il momento della regolazione coercitiva (statuale). [...] Fu così naturale pensare che la critica marxiana del soggetto giuridico, direttamente derivante dalla forma merce, non avesse alcun riferimento alla teoria generale del diritto dato che l'esteriore regolamentazione coercitiva dei rapporti tra possessori di merci costituisce soltanto una parte irrilevante della regolamentazione sociale in generale», *ibidem*, pp. 80-81. Il programma di lavoro di Pašukanis è volto quindi a contestare un tale approccio riduzionistico, che si limiterebbe a considerare il solo specialistico «*diritto commerciale*», oppure, al limite, si limitava a ricondurre il diritto al solo “imperativismo” normativo (cfr. M. Cossutta, *op. cit.*, pp. 140 sgg.) delegato alle potestà e autorità sovrane dello Stato, con ciò escludendo ogni altra regione del diritto: vale a dire che esso mancava di considerare la *forma-diritto* in generale come fenomeno specifico.

principi formali della eguaglianza e della libertà, il principio dell'autonomia della persona ecc.) è non soltanto uno strumento di inganno e un prodotto dell'ipocrisia della borghesia in quanto si oppone alla lotta proletaria per la eliminazione delle classi, ma è in pari tempo un *principio realmente operante* nella società borghese, quando questa si genera dalla società feudale-patriarcale e la distrugge, e – in secondo luogo- che la vittoria di questo principio è *non soltanto e non tanto un processo ideologico* (cioè attinente per intero alla storia delle idee), *quanto piuttosto un processo reale di giuridicizzazione dei rapporti umani*, che accompagna lo sviluppo dell'economia mercantile-monetaria (e, nella storia europea, lo sviluppo dell'economia capitalistica).¹⁶

Già in questi passaggi sono posti in evidenza alcuni snodi fondamentali per il cammino e lo sviluppo dell'analisi critica che dovrà seguire (e per ora ci limitiamo ad anticiparne e fissarne alcune tappe e alcuni approdi, su cui si ritornerà più sotto). In primo luogo, appare come lo sviluppo dell'economia capitalistica, dalle sue origini e in ogni suo successivo stadio, *prevede* (oltre che *presuppone* e *necessita* di) una *regolamentazione delle relazioni sociali*, ossia di *regole* per i *rapporti umani* che *praticamente* implica e coinvolge nelle forme con le quali un tale sviluppo compare e si manifesta. In secondo luogo, che questa necessità di regolazione delle relazioni si manifesta essenzialmente come «un processo reale di giuridicizzazione dei rapporti umani», vale a dire si esprime come *forma giuridica*, la quale non è un mero processo ideologico, bensì è a sua volta un *modo specifico sociale di produrre* (nonché, nelle sue singole determinazioni concrete, un *prodotto*) i rapporti umani da parte del capitalismo. Infine, essendo la forma giuridica questa *specifica articolazione* del modo di produzione del capitalismo, essa non può essere liquidata come semplice riflesso ideologico, come «uno strumento di inganno e un prodotto dell'ipocrisia della borghesia». La forma giuridica, in quanto attiene ai *rapporti sociali* (e su questo punto Pašukanis non smetterà di tornare) è concretamente uno strumento, «un principio realmente operante» della lotta antagonista *-di classe-* condotta dal punto di vista capitalistico, «in quanto si oppone alla lotta proletaria

16 E. B. Pašukanis, *op. cit.*, pp. 81-82 (ultime enfasi mie).

per la eliminazione delle classi». Per tale motivo la *forma-diritto* è un oggetto *specifico* che merita una *specifico* indagine.

Ecco perché, secondo Pašukanis, come scriverà nell'Introduzione al suo saggio, «la teoria marxista deve non soltanto analizzare il contenuto materiale della regolamentazione giuridica nelle varie epoche storiche, ma dare altresì una spiegazione materialistica della stessa regolamentazione giuridica come forma storicamente determinata.»¹⁷ Dalla “forma” al “contenuto”, ossia dall’“astratto” al “concreto”.

Questa iniziale, radicale posizione del “*problema specifico*” del diritto da parte dell'Autore ci pare del tutto coerente con la critica della forma giuridica già operata da Marx, specialmente in seno ai suoi scritti di critica dell'economia politica, ed essa guarda oltre l'opposizione di struttura e sovrastruttura della scolastica marxista. Così, come già per Marx, anche per Pašukanis il terreno materiale privilegiato su cui riportare e condurre l'analisi critica della forma giuridica è quello della produzione e –*insieme*- della circolazione –lo “scambio”- di merci (il *circolo* Merce-Denaro, Denaro-Merce: M-D-M e/o D-M-D), là dove cioè si stabiliscono i concreti e materiali rapporti tra possessori di merci (fra i quali –*soprattutto*- vi è il possessore della merce *forza-lavoro* che si pone di fronte al possessore / proprietario del *denaro* e del *capitale* –terra, mezzi di produzione ecc.-). Rapporti sociali questi ultimi, che sono pertanto rapporto tra *soggetti*. La rappresentazione giuridica, in maniera ideologica, mistificante, feticistica –nondimeno in maniera *realmente operativa*- introduce la nozione di “*soggetto giuridico*”. La forma giuridica opera cioè come un *dispositivo* (in un senso foucaultiano del concetto); agisce cioè come *sapere-potere* regolativo sulle condotte degli attori sociali “liberi ed eguali”: è una forma di *rappresentazione*, una relazione di disciplina e controllo che può essere, nella relazione-rapporto che si istituisce e stabilisce concretamente, contemporaneamente e in maniera ambivalente, *autorappresentazione*, *autodisciplina* e *autocontrollo* dei soggetti coinvolti in quella medesima relazione. In

¹⁷ *Ibidem*, p. 96.

questo senso si può dire che la forma giuridica è un modo di *produzione di soggettività* (tanto di *rapporti di soggezione* a un potere e/o a una norma, quanto di *rapporti di soggettivazione* nel rapporto di volontà, nella rivendicazione di diritti, nelle azioni di resistenza o in quelle conflittuali ecc. ecc.). Ed il “*soggetto giuridico*” («intendiamo con ciò i principi formali della eguaglianza e della libertà, il principio dell'autonomia della persona ecc.») è la *specifico* (storicamente determinata) *produzione di soggettività* della modernità capitalista nel quadro di una società produttrice di merci e nel contesto dei dispositivi operanti di regolamentazione.

Riprendendo le fila del discorso di Pašukanis:

Se dunque l'analisi della forma merce scopre il concreto significato storico della categoria del soggetto e svela la base degli astratti schemi dell'ideologia giuridica, il processo storico di sviluppo dell'economia mercantile-monetaria e dell'economia mercantile-capitalistica si accompagna alla realizzazione di questi schemi nella forma di una concreta sovrastruttura giuridica. Nella misura in cui i rapporti tra gli uomini si costruiscono come rapporti tra soggetti ci troviamo di fronte la condizione stessa dello sviluppo della sovrastruttura giuridica con le sue leggi formali, con i tribunali, i processi, gli avvocati e via dicendo.¹⁸

E più avanti nel testo, ancor più chiaramente e di nuovo contro la considerazione della *forma-diritto* in quanto semplice riflesso idealistico/ideologico, si ribadisce:

il diritto, preso nelle sue determinazioni generali, il diritto come forma, esiste non soltanto nel pensiero e nelle teorie dei giuristi. Esso ha una storia reale parallela, che si sviluppa non come sistema di concetti, ma come specifico sistema di rapporti in cui gli uomini entrano non già perché lo scelgono consapevolmente, ma perché ad esso li costringono le condizioni di produzione. L'uomo si muta in soggetto giuridico in forza di quella stessa necessità per la quale il prodotto naturale si trasforma in merce dotata della enigmatica qualità di valore¹⁹.

Pertanto, una volta analizzato e presa consapevolezza del loro intimo nesso, la *forma-diritto* come «la categoria della merce, nonostante il

¹⁸ *Ibidem*, p. 82.

¹⁹ *Ibidem*, p. 110.

[loro] manifesto ideologismo, rispecchia[no] un fenomeno sociale oggettivo.»²⁰ Su tutti questi punti torneremo più nel dettaglio nei paragrafi che seguiranno. Per ora, possiamo –con Pašukanis- pervenire ad alcune parziali conclusioni intermedie, più o meno problematiche.

Una prima parziale conclusione verte sul rapporto tra le numerose dicotomie che hanno connotato e ancora connotano le teorie giuridiche e politiche della modernità: diritto e politica, ordinamento giuridico e sovranità dello Stato, diritto privato e diritto pubblico, diritto soggettivo e diritto oggettivo, “società civile” e “Stato politico”, e così via. Ebbene, in prima approssimazione, si è potuto constatare che la *forma-diritto* non soltanto cresce, parallelamente ma *immanentemente*, con i rapporti che si stabiliscono sul terreno del mercato o, meglio ancora, attraverso la produzione e la circolazione –lo *scambio*- di valori, di merci e denaro: come afferma Pašukanis, la forma giuridica ne rappresenta e ne costituisce un *nesso interno indissolubile*. Ma se ciò è vero per la *forma-diritto* lo è anche per l'apparato dello Stato con le sue funzioni di rappresentante politico di un “interesse” e di una “volontà” rappresentati come “*general*” (quando non come “*universali*”). Ma ciò ricalca e replica bene le funzioni della forma del *denaro*, che nell'economia mercantile-capitalistica rappresenta l'*equivalente generale* di tutti i *valori* (lavoro, merce ecc.), ovvero è il rappresentante della *scambiabilità generale* che contrassegna il mondo economico e civile della società capitalista. Tale *forma-denaro* (che a sua volta si articola come e insieme la *forma-merce*) svolge pertanto la funzione di una *reale concretissima mediazione* “politica” (immanente, benché al di sopra) di tutti i rapporti e le relazioni “feticisticamente” (ossia in maniera rovesciata e mistificata) elevati a livello “sociale”: «In una società in cui esiste il denaro, in cui quindi il lavoro privato individuale diviene sociale soltanto come mediazione dell'equivalente generale, si hanno già le condizioni per la forma giuridica con le sue contraddizioni tra soggettivo e oggettivo, privato e pubblico»²¹.

Solo in una società *dissociata* -usando il termine marxiano che più volte Pašukanis

adopera- come quella mercantile-capitalistica che promuove e sanziona giuridicamente l'individualismo egoistico, possessivo e proprietario (oggi diremmo “azionario” e “patrimoniale”). Solo in questa società, quindi, è possibile rappresentarsi una “volontà generale” sovrastante che è di tutti ma insieme è di nessuno. In una tale società, allora, si rende necessaria, una ideologica ma realmente operante *dialettica* che mantiene la tensione fra le distinzioni e le differenze solo per presentarsi come una loro unificazione teleologica del processo reale. Ovvero, in altre parole, una dialettica che produce artificialmente una *duplicazione* formale del reale –“scoperto” nella sua intrinseca conflittualità fra differenze-, allo scopo di imporre “legittimamente e legalmente” la necessità di una continua *mediazione immediata* (e qui sarebbe opportuno un rimando alla filosofia dialettica hegeliana). Ecco spiegate, allora, anche le dicotomie e le opposizioni che saturano i discorsi dei giuristi e dei politologi nei loro infiniti ed estenuanti tentativi di giustificare la necessità della mediazione della norma, della legge e della delega alla rappresentanza politica, come *fine pratico* da doversi perseguire; ritrovandosi tuttavia con ciò sempre in una condizione di *impasse* e imbattendosi nelle contraddizioni e nei dualismi che la società capitalista intrinsecamente produce:

Soltanto in una società di questo tipo il potere politico ottiene la possibilità di contrapporsi al potere puramente economico, che si presenta nella maniera più distinta come potere del denaro. In pari tempo diviene possibile anche la forma della legge. Per l'analisi, quindi, delle fondamentali definizioni del diritto non v'è necessità di partire dal concetto di legge e di servirsi di esso come filo conduttore, perché il concetto stesso di legge (come volizioni del potere politico) è una pertinenza di uno stadio di sviluppo nel quale si è verificata e consolidata la divisione della società civile e politica e nel quale, di conseguenza, si son già realizzati gli elementi essenziali della forma giuridica. [...] Il movimento più o meno libero da ostacoli della produzione e riproduzione sociale, che nella società mercantile si compie formalmente tramite una serie di contatti privati: ecco il *fine pratico* profondo della mediazione giuridica.²²

20 *Ibidem*, p. 115.

21 *Ibidem*, p. 84.

22 *Ibidem*, pp. 84-85.

Allora, Pašukanis «è fra i primi (e purtroppo fra gli ultimi teorici marxisti del diritto) che ha colto il punto di vista marxiano per cui [...] il diritto è dialetticamente considerato forma del processo reale dello scambio, faccia del valore di scambio.»²³

Il diritto nasce nell'immanenza dei concreti rapporti sociali sotto il regime capitalistico di produzione e circolazione delle merci e del denaro, e da questi rapporti sviluppa dialetticamente le proprie specifiche prerogative, i propri specifici istituti e via dicendo. La *forma-diritto* attiene pertanto alla medesima *orizzontalità* dei rapporti che pre-tende di regolamentare. In questo suo proprio sviluppo e modo di manifestarsi "dialettico" contribuisce ad originare tutte le duplicazioni che tipicamente ne caratterizzano la sua storia moderna. Di conseguenza, il rapporto tra l'autorità e potestà politica e le norme pretese dal diritto, risultano a loro volta dialetticamente connesse.

Infatti, contrariamente a quanto pensano gli idealisti/ideologi del giuridico e del politico, la *forma-diritto* (così pure le *forme del "politico"*) non possiede una realtà autonoma al di sopra dei rapporti sociali che regola. La sua pretesa "universalità" non può che risultare essere una *particolarità* tra le altre *particolarità* che articolano il modo di produzione sociale del capitalismo –e, conseguentemente, si costituiranno in quanto *classe particolare* i rappresentanti giuridici e politici della "generalità/universalità". La *forma-diritto* «non è solamente riferimento alla materialità del contenuto dello scambio, alla generale scambiabilità delle merci: essa è contemporaneamente mistificazione del comando capitalistico sulla scambiabilità delle merci.»²⁴ Il comando sui rapporti sociali di scambiabilità generale, ovvero lo Stato (unità di giuridico e politico, anche dialetticamente articolato con le

23 A. Negri, *Rileggendo Pašukanis: note di discussione*, in Id., *La forma Stato. Per la critica dell'economia politica della Costituzione*, Milano, 1977, pp. 161-95, p. 164. E, riconoscendo il proprio tributo alle teorie di Marx, così (polemizzando con Stučka), scriveva Pašukanis: «La tesi fondamentale, cioè che il soggetto delle teorie giuridiche sta in stretto rapporto con il possessore di merci, non era affatto da dimostrare nuovamente dopo Marx.», E. B. Pašukanis, *op. cit.*, p. 80.

24 A. Negri, *op. cit.*, p. 162.

funzioni del *denaro*, quale *equivalente generale*), è perciò così definibile: «Lo Stato non è soltanto una forma ideologica, ma è al tempo stesso una forma dell'essere sociale. L'ideologismo del concetto non annulla la realtà e materialità dei rapporti che esso esprime»²⁵.

Pašukanis, di nuovo rimandando alla *Sacra famiglia* di Marx ed Engels e riportandone una citazione diretta, sottolinea come: «Solo la *superstizione politica* immagina ancora oggi che la vita civile debba essere tenuta insieme dallo Stato, mentre al contrario, è lo Stato, in realtà, che è tenuto insieme dalla vita civile»²⁶, ovvero dalle sue contraddizioni e dai suoi antagonismi.

4. LA METODOLOGIA PER LA CRITICA DELLA FORMA-DIRITTO

Il discorso metodologico che Pašukanis propone è di estrema importanza per comprendere le tesi principali esposte con il suo saggio²⁷. Con ottima competenza ed eccellente capacità penetrativa nell'interpretazione, l'Autore legge e rielabora, per procedere nella propria ricerca, le coordinate e i concetti basilari forniti da Marx con la sua *Einleitung* del 1857, uno scritto che può essere con valide ragioni considerato, appunto, un vero e proprio "discorso sul metodo", nonché (come giustamente fu notato dal traduttore italiano, Enzo Grillo, dei famosi "Grundrisse") una "vera e propria sinossi concettuale" dell'opera marxiana matura²⁸.

25 E. B. Pašukanis, *op. cit.*, p. 116.

26 *Ibidem*, p. 135 (il brano citato si trova in K. Marx – F. Engels, *La Sacra famiglia*, trad. it. di A. Zanardo, Roma, 1986).

27 Il discorso sopra "I metodi di costruzione del concreto nelle scienze astratte" è il tema trattato per tutto il primo capitolo della *Teoria generale* (*ibidem*, pp. 107-114).

28 I "Grundrisse" di Karl Marx (*Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica 1857-1858*, trad. it. di E. Grillo, 2 voll., Firenze, 1968 –d'ora in avanti citato come *Lineamenti*), furono pubblicati per la prima volta dall'Istituto Marx-Engels-Lenin di Mosca nel 1939-'41, quindi dopo la scomparsa di Pašukanis avvenuta nel 1937. Gli editori moscoviti di allora integrarono quei manoscritti marxiani, fino allora inediti, con il "Quaderno M", redatto da Marx tra l'agosto e il settembre del 1857, concernente appunto una *Einleitung* (*Introduzione*, cfr. *ibidem*, I, pp. 3-40) che, a sua volta, il "Moro" non pubblicherà mai. Karl Kautsky, tuttavia,

Per il Marx della *Einleitung* il metodo scientificamente corretto per procedere nella conoscenza nell'ambito delle scienze sociali (e il filosofo di Treviri ha in mente soprattutto l'*economia politica*) deve essere quello che dall'*astratto sale al concreto*, ovvero attraverso una *astrazione determinata* che prenda le mosse dalle rappresentazioni astratte e *generico-general* mediante le quali i dispositivi del capitalismo *effettivamente* avanzano nell'ordinamento e costituzione del mondo reale. Inoltre, per Marx, l'*astrazione* in quanto processo conoscitivo che avanza per *sintesi successive*, consente di "economizzare" il lavoro intellettuale poiché, combinando una molteplicità di dati reali, evita delle inutili ripetizioni sulle quali, di contro, si avvilupperebbe un processo conoscitivo di tipo *analitico-empirico*. Mentre quest'ultimo si avvia – "ingenuamente" sostiene Marx- dall'individuale-particolare concreto dato empirico, procedendo fino a pervenire a un "generale" che poi è fissato, diluendosi, come vuota determinazione astratta; di converso, l'*astrazione determinata* o *sensata* coglie il "generale" astratto come un dato semplice e materiale e quindi avanza in modo "ascensionale" ad analizzare il *concreto reale* quale *composizione sintetica* e unità di molteplici determinazioni astratte. "Salire dall'astratto al concreto" – come sempre Marx afferma- significa cioè saper cogliere il dato empirico semplice e concreto come prodotto di *mediazioni* astratte – sebbene logiche e storiche- che operano come specifica *formazione ideologica* – come rappresentazione- della realtà²⁹. Pur avendo così tentato di formula-

aveva già provveduto ad editare autonomamente tale *Einleitung* sulla rivista "Neue Zeit" nel 1903 (e il testo, successivamente, apparve ancora autonomamente o come appendice unitariamente alle pubblicazioni del saggio di Marx, *Zur kritik der Politischen Ökonomie* del 1859-*Per la critica dell'economia politica*, trad. it. di E. Cantimori Mezzomonti, Roma, 1957) e, pertanto, era uno scritto diffuso e conosciuto ai tempi di Pašukanis.

29 «Il concreto è concreto perché è sintesi di molte determinazioni, quindi unità del molteplice. Per questo nel pensiero esso si presenta come processo di sintesi, come risultato e non come punto di partenza, sebbene esso sia il punto di partenza effettivo e perciò anche il punto di partenza dell'intuizione e della rappresentazione. Per la prima via [quella analitica cioè -NdR], la rappresentazione concreta si è volatilizzata in

re il "corretto" modo di procedere scientifico, nondimeno Marx mette subito in guardia dai rischi di ricadere nel vuoto idealismo di un certo hegelismo, nonché, parimenti, nell'ideologismo degli apologeti dell'*economia politica* capitalistica. Infatti, poiché il concreto risulta riprodotto nel pensiero come condensazione di determinazioni astratte, può risultare facile cadere negli abbagli dell'idealismo speculativo: per questo, infatti, «Hegel cadde nell'illusione di concepire il reale come risultato del pensiero, che si riassume e approfondisce in se stesso, e si muove spontaneamente, mentre il metodo di salire dall'astratto al concreto è il solo modo, per il pensiero, di appropriarsi il concreto, di riprodurlo come qualcosa di spiritualmente concreto. *Ma mai e poi mai il processo di formazione del concreto stesso.*»³⁰ In altre parole, secondo Marx, concependo il concreto come una «unità del molteplice», mediante *astrazione determinata* e *sintesi*, si rende possibile appropriarsi di quel medesimo concreto: ma *soltanto* nel cammino del pensiero, ossia nel *concetto* che esemplifica (parole di Marx) una «rappresentazione caotica» del tutto. Il concetto si dovrebbe mostrare in quanto "sorgolo immanente" del pensiero sul reale complesso. Ma la *generalità concreta* in tal modo ricostruita ed acquisita per la conoscenza critica non deve scendere nella rappresentazione di una totalità idealistica. L'ideologia borghese-capitalistica si limita a rappresentare il concreto "naturalizzandolo", "eternizzandolo", mascherandone le contraddizioni, precludendo così in modo interessato alla comprensione delle possibilità storiche e pratiche di *intervenire praticamente nel processo di formazione del concreto stesso*.

Fin qui Marx. E Pašukanis ne comprende la lezione, assumendo totalmente l'approccio metodologico per la critica della *forma-diritto*: «Il diritto in quanto forma risulta irreperibile al di fuori delle sue più immediate definizioni. Esso cioè *non esiste altrimenti che nelle contraddizioni*: diritto oggettivo-diritto soggettivo, drit-

una astratta determinazione; per la seconda [l'astrazione determinata/sensata -NdR], le determinazioni astratte conducono alla rappresentazione del concreto nel cammino del pensiero.», K. Marx, *Lineamenti*, I, p.27.

30 *Ibidem* (corsivo mio).

to pubblico-diritto privato e così via.»³¹ Come l'economia politica «la teoria giuridica opera con astrazioni non meno “artificiali” [...] ma dietro tali astrazioni si occultano forze sociali non meno reali.»³² Pertanto:

Una critica della giurisprudenza borghese [...] deve prendere a modello la critica dell'economia politica come l'ha sviluppata Marx. Deve pertanto innanzi tutto penetrare nel territorio del nemico, non deve cioè mettere da parte le generalizzazioni e le astrazioni che sono state elaborate dai giuristi borghesi sulla base del loro tempo e della loro classe, ma, sottoponendo ad analisi queste categorie astratte, deve scoprirne il reale significato, deve in altre parole mostrare il condizionamento storico della forma giuridica³³.

Ed ecco allora come Pašukanis illustra puntualmente il metodo di Marx:

Sembrerebbe corretto, egli [Marx] dice, incominciare l'analisi dal reale e dal concreto, dall'effettivo presupposto, quindi, per es. nell'economia, dalla popolazione che vive e produce in determinate condizioni geografiche; ma la popolazione è una vuota astrazione se trascuriamo le classi di cui essa è composta. A loro volta, queste classi sono una parola priva di senso se non conosco gli elementi su cui esse si fondano, per esempio lavoro salariato, profitto, rendita. L'analisi di questi ultimi elementi presuppone le categorie più semplici del prezzo, del valore e infine della merce. È appunto procedendo da queste più semplici determinazioni che l'economista ricrea quella medesima molteplicità concreta, ma questa volta non come una molteplicità caotica e disarticolata, bensì come una totalità ricca di molte determinazioni e relazioni. Marx aggiunge poi che lo sviluppo storico della scienza seguì l'altra via: gli economisti del XVII secolo [utilizzando il metodo “analitico” e non quello “sintetico” – NdR] cominciarono dal concreto, dalla nazione, dallo Stato, dalla popolazione per arrivare poi alla rendita, al profitto, al salario, al prezzo e al valore. Però, quel che è storicamente necessario non è affatto metodologicamente corretto³⁴.

L'esposizione è del tutto coerente con l'originale metodologia indicata da Marx, qui poco sopra compendiate. Di quelle indicazioni metodologiche, quindi, Pašukanis ne inizia a mostrare l'applicabilità e la funzionalità per la critica della forma giuridica:

31 E. B. Pašukanis, *op. cit.*, p. 100 (corsivi miei).

32 *Ibidem*, p. 101.

33 *Ibidem*, p. 106.

34 *Ibidem*, p. 108.

Questi rilievi sono pienamente applicabili alla teoria generale del diritto. Anche qui la totalità concreta – società, popolazione, Stato – deve essere il risultato e l'ultimo gradino delle nostre ricerche e non già il punto di partenza. Procedendo dal più semplice e complesso, dal processo in forma pura alle sue forme più concrete, seguiamo una via metodologicamente più distinta e perciò più corretta di quando muoviamo a tentoni avendo dinanzi a noi una rappresentazione indistinta e non smembrata del concreto nella sua interezza.

35

Per chiarire ulteriormente il ruolo e la funzione dell'astrazione determinata nel processo della conoscenza e la natura del rapporto che questa deve mantenere con il reale sviluppo del processo storico, Marx portava numerosi esempi particolarmente icastici:

La più semplice categoria economica, come per es. il valore di scambio, presuppone la popolazione, una popolazione che produce entro un rapporto determinato [...]. Esso non può esistere altro che come relazione astratta, unilaterale di una totalità vivente e concreta già data. Come categoria, al contrario, il valore di scambio mena un'esistenza antidiluviana [...]. La totalità come essa si presenta nella mente quale totalità del pensiero, è un prodotto della mente che pensa, la quale si appropria il mondo nella sola maniera che gli è possibile, maniera che è diversa dalla maniera artistica, religiosa e pratico-spirituale di appropriarsi il mondo. Il soggetto reale rimane, sia prima che dopo, saldo nella sua autonomia fuori dalla mente; fino a che, almeno, la mente si comporta solo speculativamente, solo teoricamente. Anche nel metodo teorico, perciò, la società deve essere sempre presente alla rappresentazione come presupposto³⁶.

E più avanti, insistendo sull'apparente concreta “semplicità immediata” di categorie astratte (come ad es. la *proprietà privata*) nel presente – che in virtù di tale semplice immediatezza pretendono di porsi come “naturali”, “eterne”, “universali” -, continua:

Ma queste categorie semplici non hanno anche un'esistenza storica o naturale indipendentemente, prima delle categorie più concrete? *Ça dépende*. Per es., Hegel comincia giustamente la filosofia del diritto con il possesso, come la più semplice relazione giuridica del soggetto. Ma non esiste possesso alcuno prima della famiglia o dei rapporti di signoria e servitù, che sono rapporti più concreti. Al contrario sarebbe giusto dire che esistono famiglie, tribù, che

35 *Ibidem*.

36 K. Marx, *Lineamenti*, cit., I, pp. 27-28.

ancora *posseggono* soltanto, ma non hanno *proprietà*. La categoria più semplice si presenta, dunque, come rapporto di semplici comunità di famiglie. In una società più progredita essa si presenta come un rapporto più semplice di una organizzazione sviluppata. Ma il sostrato più concreto, la cui relazione è il possesso, è sempre presupposto. Ci si può immaginare un selvaggio isolato che sia possessore. Ma allora il possesso non è un rapporto giuridico. È inesatto che il possesso si evolva storicamente a famiglia. Anzi esso presuppone sempre questa “categoria giuridica più concreta”³⁷.

Ed infine -continua Marx sul medesimo registro- l'es. del “*lavoro*”, a cui Pašukanis direttamente rinvia nel suo testo:

Il lavoro sembra una categoria del tutto semplice. Anche la rappresentazione del lavoro nella sua generalità -come lavoro in generale- è molto antica. E tuttavia, considerato in questa semplicità dal punto di vista economico, “lavoro” è una categoria tanto moderna quanto lo sono i rapporti che producono questa semplice astrazione [Infatti, con la categoria semplice di “lavoro in generale -NdR] potrebbe sembrare che si sia trovata soltanto l'espressione astratta per la più semplice e antica relazione in cui gli uomini compaiono come produttori, qualunque sia la forma della loro società. E questo in un senso è giusto e in un altro no. L'indifferenza verso un genere determinato di lavoro presuppone una totalità molto sviluppata di generi reali di lavoro, nessuno dei quali domini più sull'insieme. Così le astrazioni più generali sorgono solo là dove si dà il più ricco sviluppo concreto, dove una sola caratteristica appare comune a un gran numero, a una totalità di elementi. Allora, essa cessa di poter essere pensata soltanto in una forma particolare³⁸.

Il *lavoro*, in quanto il più semplice rapporto dell'uomo con la natura che si incontra ad ogni stadio dello sviluppo, compare come “categoria semplice astratta” solo con la maturazione concreta del modo di sviluppo capitalistico. A questo elevato stadio dello sviluppo umano, infatti, ad ogni singolo concreto lavoro può sostituirsi la complessità del *lavoro sociale in generale*, vale a dire il *lavoro in astratto*. O, in altre parole, l'*astrazione del lavoro* diviene, con il modo di produzione capitalistico, concretamente *lavoro astratto* che produce *valore*; il “lavoro” indifferente, nella rappresentazione della *generalità astratta*, a ogni singolo concreto lavoro. In questo senso, l'*astrazione è reale*,

37 *Ibidem*, pp. 28-29.

38 *Ibidem*, pp. 29-31.

sensata è, cioè, *astrazione determinata*: il *lavoro astratto*, con il capitalismo -dice Marx-, diviene «*praticamente vero*». Parimenti sul piano del metodo e della conoscenza, in tal modo, lo sviluppo dei concetti potrà corrispondere alla reale dialettica del processo storico.

Pašukanis assume congruamente questo impianto metodologico marxiano per l'elaborazione dei contenuti che egli mette a tema. Pertanto, dopo aver illustrato l'esempio della categoria “lavoro” proposto da Marx, procede a focalizzare le questioni che egli specificamente affronta con la sua ricerca:

Prendiamo ancora un altro esempio (e non dal campo dell'economia politica): lo Stato. Qui, da una parte possiamo osservare come il concetto di Stato acquista gradualmente determinatezza e compiutezza sviluppando tutte le sue determinazioni, e dall'altra parte come la realtà dello Stato evolve, “si astrae” dalla società primitiva e dalla società feudale trasformandosi in una forza “indipendente”, “che penetra in tutti i pori della società”³⁹.

E lo stesso ragionamento vale anche per la «forma del diritto», la quale, come abbiamo visto qui sopra, «esiste non soltanto nella testa dei giuristi», bensì «ha una storia parallela, che si sviluppa non come sistema dei concetti, ma come specifico sistema di rapporti» sociali determinati dalle condizioni di produzione⁴⁰.

Se così stanno le cose, allora la forma più sviluppata -e insieme, per quanto detto, *astratta*- ci spiega gli stadi precedenti in cui essa compariva solo come un “embrione”. Ovvero, riprendendo ancora un'espressione di Marx, «l'anatomia dell'uomo è una chiave per l'anatomia della scimmia»⁴¹. Conseguentemente

39 E. B. Pašukanis, *op. cit.*, p. 110.

40 Cfr. *ibidem* e p.112, dove si legge: «Il rapporto giuridico è, per dirla con un termine di Marx, un rapporto astratto, unilaterale, ma in questa unilateralità esso non compare come un lavoro mentale del soggetto pensante, ma come prodotto dello sviluppo sociale.»

41 Cfr. K. Marx, *Lineamenti*, cit., I, p. 33, e poco più oltre, a p. 35: «Sarebbe dunque inopportuno ed erroneo disporre le categorie economiche nell'ordine in cui esse furono storicamente determinanti. La loro successione è invece determinata dalla relazione in cui esse si trovano l'una con l'altra nella moderna società borghese, e che è esattamente inversa di quella che si presenta come relazione naturale o corrisponde alla successione

te, per Pašukanis: «Applicando le precedenti considerazioni metodologiche alla teoria del diritto dovremo incominciare dall'analisi della forma giuridica nella sua figura più astratta e pura e passare poi gradualmente, mediante complicazione della ricerca, alla concretezza storica». Infine, «soltanto ponendo a fondamento dell'analisi la forma giuridica più sviluppata, che ci spiega i suoi antecedenti come il proprio embrione», sarà possibile pervenire a definizioni chiare ed esaurienti, nonché «comprendere il diritto come categoria storica che corrisponde a una struttura sociale determinata, impiantata sulla contraddittorietà degli interessi privati, e non già come attinenza della astratta società umana»⁴².

5. IL DIRITTO

E I RAPPORTI SOCIALI CAPITALISTICI

L'impostazione del problema della *forma-diritto* e l'esposizione della metodologia di ricerca che lo concerne, fanno guadagnare a Pašukanis un piano materialistico dell'analisi che non è riducibile a quello di una critica del diritto in quanto mero fenomeno ideologico. «Poniamo di conseguenza –egli dice– il problema se sia possibile intendere il diritto come *rapporto sociale*, nello stesso modo in cui Marx denominò il capitale rapporto sociale.»⁴³ E questa impostazione del problema, per così dire “anti-ideologica”, attiene anche alla questione del potere di comando “centralizzato e concentrato” nello Stato, il quale «non è soltanto una forma ideologica, ma è al tempo stesso una *forma dell'essere sociale*. L'ideologismo del concetto non annulla la realtà e la *materialità dei rapporti* che esso esprime»⁴⁴.

Ma su quale tipo di *rapporti sociali* nello specifico vertono i problemi, le questioni della *forma-diritto* e della *forma-Stato*? È di nuovo Marx, specie con *Das Kapital*, a fornire le coordinate di fondo per formulare le risposte al quesito. Così, ecco cosa scrive Pašukanis: «Come la ric-

dello sviluppo storico».

42 E. B. Pašukanis, *op. cit.*, pp. 113e 114.

43 *Ibidem*, p. 116 (corsivo mio).

44 *Ibidem*, p. 117.

chezza della società capitalistica assume la forma di immane raccolta di merci, così la società stessa costituisce una catena infinita di rapporti giuridici.»⁴⁵ Ora, nella società capitalistica, le merci sono poste sotto il regime del mercato e dello *scambio*, il quale presuppone che ci siano *soggetti agenti, persone* con una determinata *volontà* e che inoltre accettino di comportarsi consensualmente l'uno di fronte all'altro, vicendevolmente, come *venditore* e *compratore* di merci. Così Marx: «i possessori di merci debbono riconoscersi, reciprocamente, quali *proprietari privati*. Questo *rapporto giuridico*, la cui forma è il *contratto*, sia o no svolto in forme legali, è un *rapporto di volontà* nel quale si rispecchia il rapporto economico». Ne consegue che il «*contenuto* di tale *rapporto giuridico*, ossia di *volontà*, è dato mediante il rapporto economico stesso. Le persone esistono qui l'una per l'altra soltanto come rappresentanti di merce, quindi come possessori di merci»⁴⁶.

Con il sorgere e lo sviluppo della società mercantile-capitalistica, «il diritto regola i rapporti sociali». Ma questa formula, avverte Pašukanis (sotto l'impulso della critica di Rejsner a Stučka)⁴⁷, può risultare essere una pura «tautologia». Tuttavia, se assumiamo un punto di vista storico e materialistico, e da quella formulazione “tautologica” escludiamo «un certo antropomorfismo ad essa inerente, essa si riduce alla proposizione seguente: la *regolamentazione* dei rapporti sociali in determinate condizioni *assume carattere giuridico* [...] si colora cioè in misura maggiore o minore dello stesso colore che contraddistingue quel rapporto specifico fondamentale proprio del diritto.»⁴⁸ Tale specificità del diritto, infatti, non concerne tanto una regolamentazione e *formazione* dei rapporti sociali sempre lineari

45 *Ibidem*, p. 127.

46 K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, trad. it. di D. Cantimori, 3 voll., Roma, 1994, I, pp. 117-118, e *ibidem* cfr. la n. 38, p. 117, dove Marx polemizza contro l'idealismo di P. J. Proudhon e la sua concezione della “ideale giustizia”, il cui risvolto sarebbe la sanzione “naturale” ed “eterna” del *rapporto di scambio* concepito in quanto rapporto tra “eguali”, “liberi” ed “indipendenti” individui, dotato di una realtà autonoma.

47 Cfr. E. B. Pašukanis, *op. cit.*, pp. 120-121.

48 *Ibidem*, p. 121-122.

ed omogenee e senza soluzione di continuità per tutto il corso storico (vietano una simile considerazione gli assunti base della metodologia scelta), come cioè un certo “puro” formalismo pretenderebbe di dimostrare. Vanno piuttosto colte –secondo quanto stabilito con il metodo- le concrete *differenze specifiche* di ogni epoca, oltre che l’elemento *astratto-generale* che le accomunano nel pensiero in quanto “dato semplice immediato”. Così, riprendendo una definizione e sollecitazione di Gumpłowicz, si può stabilire che nelle società mercantili-capitalistiche vi sia «un confine netto tra il diritto privato e le norme statuali» e si può considerare di conseguenza «dominio della giurisprudenza soltanto il primo settore. In effetti il nucleo più solido della nebulosa giuridica [...] sta appunto nel campo dei rapporti di diritto privato. Ed è appunto là che il soggetto giuridico, la “persona”, trova la sua più adeguata incarnazione nella concreta personalità del soggetto che opera egoisticamente, del proprietario portatore degli interessi privati.»⁴⁹

Allora, diversamente che una semplice «regolamentazione tecnica» il cui presupposto è «l’unità del fine», è nel mondo del *diritto privato*, ovvero nel mondo della contrapposizione degli *interessi privati* e della regolazione, quindi, delle pretese e delle controversie individual-egoistiche che va ricercato lo specifico della forma giuridica della società capitalistica:

Il presupposto fondamentale della regolamentazione giuridica è dunque l’antagonismo degli interessi privati. Ed è questo in pari tempo il presupposto logico della forma giuridica e la causa reale dello sviluppo che prende la sovrastruttura giuridica. La condotta degli uomini può essere regolata dalle norme più complesse, ma in questa regolamentazione il momento giuridico incomincia là dove incomincia l’isolamento e l’opposizione degli interessi⁵⁰.

Entro questi contorni definiti, dunque, si deve «ricercare quel rapporto sociale *sui generis* di cui la forma giuridica è necessario riflesso»; e tale rapporto sociale non va dedotto a partire, come le consuete analisi della filosofia del diritto fanno, dal «rapporto giuridico essen-

zialmente come un rapporto di volontà tra gli uomini in generale», quasi fosse quest’ultimo un rapporto storico, un “risultato bello e pronto del processo”⁵¹. Una corretta impostazione e un corretto modo di procedere nell’analisi, dovrebbero consentire di evitare quelle “tautologie” verso le quali rischiava di incorrere Stučka, vale a dire il giurista sovietico (contemporaneo di Pašukanis) che fu il primo a porre l’accento sul diritto in quanto, sostanzialmente, regolamentazione feticistica dei rapporti sociali nell’*interesse di classe*⁵². Stučka, tuttavia, invece di intraprendere una ricerca della specifica oggettività sociale di questi rapporti, si assestava «sulla consueta definizione formale, sia pure delimitata da una caratterizzazione classista». Nella sua formulazione cioè:

il diritto non figura già come un rapporto sociale *specifico*, ma *come tutti i rapporti in generale, come sistema di rapporti rispondenti agli interessi della classe dominante e da questa garantita con la forza organizzata*. Entro questi confini di classe, quindi, il diritto, come rapporto, non è distinguibile dai rapporti sociali in genere, e il compagno Stučka non è in grado di rispondere alla insinuante domanda del prof. Rejsner: in qual modo i rapporti sociali si mutano in istituti giuridici, ovvero in qual modo il diritto diviene quello che è? [...] Per la filosofia del diritto borghese, che considera la relazione giuridica come forma eterna e naturale, un simile problema non si pone affatto. Ma per la teoria marxista, che mira a penetrare nei segreti delle forme sociali e a riportare “tutti i rapporti degli uomini all’uomo stesso” questo problema viene ad occupare un posto di primo piano.⁵³

Orbene, Pašukanis ben individua questo nucleo fondamentale dei “rapporti degli uomini”, ovvero dei *rapporti sociali -generalis e astratti- alienati* (per usare una terminologia del giovane Marx, non indifferente al Nostro) sotto il regime capitalistico della produzione, riconducendoli essenzialmente ai rapporti di scambio tra possessori di merci a partire dai

51 Cfr. *ibidem*, p. 125.

52 Cfr. P. I. Stučka, *La funzione rivoluzionaria del diritto dello Stato*, in TSD, cit., pp. 5-74. Per la disamina critica e un confronto sulle rispettive posizioni dei giuristi sovietici cfr. *ibidem*, U. Cerroni, *Introduzione*, cit. e Id., *Il pensiero giuridico sovietico*, cit., nonché il più aggiornato M. Cossutta, *op. cit.*

53 E. B. Pašukanis, *op. cit.*, pp. 126-127.

49 *Ibidem*, p. 122.

50 *Ibidem*, p. 124.

quali sorge e si istituisce la specifica forma giuridica moderna. Quest'ultima, quindi, si presenta sostanzialmente come regolamentazione dell'«antagonismo di interessi privati». È questa una *tensione* –storicamente *dinamica*-fortissima che l'analisi di Pašukanis registra. La stessa forma-merce è –come Marx aveva ben illustrato e spiegato- essenzialmente *antagonistica*: in *primis*, in ragione della contraddittorietà che essa esprime quale *valore*: da un lato *valore d'uso* come prodotto del lavoro e dall'altro *valore di scambio* espresso nelle forme dell'*equivalente generale*-denaro (che a sua volta è anche una merce fra le altre). Ciò è tanto più evidente allorché si riscontra che nella società mercantile-capitalistica, posti di fronte l'uno all'altro, vi sono soprattutto e fundamentalmente due “possessori di merci” affatto particolari o, meglio, del tutto specifici. Sono quest'ultimi due *soggettività* contrapposte, delle quali una possiede quella specifica merce che è la propria *forza-lavoro* e che è –costretta- a vendere, ad alienare nel mercato; mentre l'altra possiede il denaro –nonché il “capitale costante”, vale dire *proprietà*, mezzi e strumenti di lavoro- che è disposta, o meglio ha il proprio privato interesse e il proprio privato scopo nel comprare quella particolare merce capace di *valorizzare* il suo denaro e il suo capitale. E queste due *soggettività* sono rappresentate come entrambe “eguali”, “indipendenti” e “libere” di vendere e comprare nel mercato, mediandosi attraverso una “volontaria” e consapevole stipula di un “*contratto*” (ma tutte queste rappresentazioni servono di fatto a mascherare la subordinazione e lo sfruttamento insite nel rapporto capitalistico)⁵⁴.

54 «Il rapporto giuridico tra i soggetti è soltanto l'altro aspetto che si stabilisce tra i prodotti del lavoro divenuti merci», *ibidem*, p. 127. Ma, entro questa stessa cornice, anche la *forza-lavoro*, *soggettività* oltre che “merce”, è a sua volta un «prodotto del lavoro» sociale di riproduzione del soggetto e della merce medesimi, nonché soprattutto del *valore*. «Ogni rapporto giuridico è un rapporto fra soggetti. Il soggetto è l'atomo della teoria giuridica, l'elemento più semplice e non ulteriormente risolubile», *ibidem*, p. 153. Questa definizione diviene *praticamente vera* con la forma e il modo di produzione capitalistico-borghese impressi allo sviluppo dei rapporti sociali: «Proprio perché il servo era in completa soggezione del suo padrone, il rapporto di sfruttamento non esigeva una strutturazione specifica particolare. L'operaio salariato,

Ecco quindi che, in questo specifico caso del rapporto tra possessori di merci affatto particolari, l'«antagonismo degli interessi privati» nei confronti del quale la forma giuridica è chiamata ad intervenire per regolamentarlo –cioè disciplinarlo e controllarlo (ma, infine, a mistificarlo) entro limiti ben determinati/determinabili-, va tendenzialmente a configurarsi come *antagonismo tra soggettività e interessi collettivi e/o più che privati*; vale a dire, in termini marxiani, esso viene vieppiù a presentarsi come *antagonismo fra classi*: il *lavoro astratto*, cioè *generale-sociale*, che il sistema capitalistico presuppone, rappresenta oggettivamente di fatto una *classe*, ovvero la *soggettività in lotta* della complessiva *forza-lavoro* contro il *capitale*⁵⁵. Qui la forma giuridica –ivi compresa la sua articolazione dialettica con gli apparati dello Stato, ossia tutto quanto sia pertinente alle figure della sovrastruttura giuridico-politica-, chiamata a regolamentare l'«antagonismo degli interessi», si mostra ed opera a sua volta in quanto *funzione* e come una *forma antagonistica* di una classe contro l'altra. Ma Pašukanis sviluppa in effetti nella sua analisi questa *tensione antagonistica* dei rapporti sociali capitalistici che, coerentemente con l'impostazione marxiana, registra? Ovvero è la sua analisi della forma giuridica «altrettanto radicale quanto l'analisi condotta da Marx? È essa capace di svilupparsi con l'intensità marxiana fino a cogliere dentro la fenomenologia della forma l'ampiezza dell'antagonismo e la forza distruttiva che su esso esercita la lotta di classe?»⁵⁶ Per buona parte pensiamo di poter rispondere affermativamente. Per altri versi, le analisi conseguenti risultano non prive di problematiche. Sì, Pašukanis resta del tutto all'interno dell'impostazione marxiana, specialmente quand'egli

invece, si presenta sul mercato come libero venditore della sua forza lavoro e quindi il rapporto di sfruttamento capitalistico è mediato nella forma giuridica del contratto. [...] Perciò allo stesso tempo che il lavoro acquista la proprietà di merce e diviene portatore di valore, l'uomo acquista la proprietà di soggetto giuridico e diviene portatore di un diritto.», *ibidem*, pp. 155 e 157.

55 Questo è un punto fondamentale evidenziato e spiegato con forza e rigore teorico da M. Tronti, *Operai e capitale*, Torino, 1966.

56 A. Negri, *op. cit.*, p. 164.

si adopera nell'esame puntuale e nell'opposizione critica alle tesi degli altri due principali protagonisti contemporanei del dibattito sul "diritto sovietico" (Stučka a cui si dedica un'attenta disamina, lo stalinista Vyšinskij a cui si oppone –seppure allusivamente– una polemica teorica serrata), sottolineando in quelle tesi ora la ricaduta in concezioni troppo formalistiche, ora troppo imperativistiche o statualistico-normativistiche, le quali giustificavano di fatto e acriticamente l'esercizio del potere di comando delle autorità del neo-Stato sovietico (e tutto ciò secondo un troppo scolastico e unilaterale schema logico del "rovesciamento" dialettico di concetti e di categorie determinate, come per es., quelle di struttura e sovrastruttura⁵⁷). Perché, in effetti, gli appunti critici di Pašukanis si sviluppavano attorno questioni dirimenti quali quelle vertenti sui rapporti effettivi fra "diritto" e "politica", fra "diritto" e "Stato", "diritto privato/civile/soggettivo" e "diritto pubblico/penale/oggettivo", "diritto/ius" e "norma/lex", e così via. E quindi, di conseguenza, il Nostro ragionava su come tali questioni avrebbero dovute essere affrontate nella teoria e risolte nella prassi. Abbiamo sopra in parte già riportati alcuni passaggi di Pašukanis in merito a simili questioni. Vale la pena illustrarne qui di seguito alcuni altri, per meglio comprenderne le argomentazioni. Così, ad es.:

La distinzione fra diritto pubblico e diritto privato presenta specifiche difficoltà proprio perché soltanto in astratto è possibile tracciare un confine fra l'interesse egoistico dell'uomo come membro della società civile e l'astratto interesse generale dell'organismo politico. In realtà questi elementi si compenetrano reciprocamente. [...] Un'altra difficoltà è data dal fatto che, fissando con maggiore o minor successo un empirico confine fra gli istituti di diritto pubblico e diritto privato, il giurista, nell'ambito di ognuna di queste due sfere, torna a imbattersi nello stesso problema che aveva dato per risolto e che riaffiora ora in

57 In particolare questo rischio è riscontrabile nelle posizioni di A. J. Vyšinskij (*Problemi del diritto e dello Stato in Marx*, in TSD, cit., pp. 239-297), la cui tesi di fondo è quella del "diritto come volontà della classe dominante": di qui a sostenere la necessità di una mera sostituzione della "classe dominante" borghese-capitalistica, con quella del proletariato, il passo è compiuto. Per approfondimenti rinviamo ai testi di U. Cerroni e M. Cossutta, in questa sede già richiamati.

forma diversa e astratta [...] come contraddizione fra diritto soggettivo e diritto oggettivo⁵⁸.

Questi "dualismi" e "duplicazioni", sono appunto peculiari delle società borghesi capitalistiche, tanto che il cd. "interesse generale" (del quale soprattutto le diverse socialdemocrazie europee e non, tendevano a mostrarsi come garanti e rappresentanti attraverso lo Stato e le Costituzioni), a sua volta, non può non risultare essere che una duplicazione e sublimazione di "interesse privati" che attengono alla classe dirigente dei rappresentati delegati nei governi e nelle amministrazioni degli Stati, ovvero attengono a un ceto *particolare* fra gli altri ceti particolari della "società civile"⁵⁹. Di conseguenza, lo stesso concetto di «diritto pubblico, dunque, può essere svolto soltanto seguendo il suo stesso movimento che, per così dire, lo contrappone al diritto privato per definirlo come suo opposto, e lo riconduce poi a quello come al suo centro di gravità»⁶⁰.

Ora, poiché come sopra si è visto «ogni rapporto giuridico è un rapporto fra soggetti» e nella società borghese, quindi, «il rapporto di sfruttamento capitalistico è mediato dalla forma giuridica del contratto»⁶¹, con la crescente divisione del lavoro sociale aumenta la distan-

58 E. B. Pašukanis, *op. cit.*, p. 147.

59 «Tratto caratteristico della società borghese è proprio il fatto che gli interessi generali si separano dagli interessi privati e ad essi si contrappongono, ma assumono però involontariamente in questa contrapposizione la forma di interessi privati, cioè la forma del diritto. Inoltre, come è da attendersi, gli elementi giuridici della organizzazione statale sono preminentemente quelli che rientrano senza residui nello schema degli interessi privati e contrapposti.», *ibidem*, p. 149 (e cfr. n. 1).

60 *Ibidem*, p. 151. A. Negri (*op. cit.*, p. 172), commenta criticamente così: «No, è il diritto pubblico che, nello sviluppo, rende una autonomia solo dialettica al diritto privato!». In effetti, se Pašukanis fosse stato conseguente all'impostazione metodologica marxiana assunta, nonché ai risultati cui man mano la sua indagine andava conseguendo, avrebbe allora dovuto concludere che lo Stato, il diritto pubblico, rappresentava al tempo la forma più "astratta" e "ideologica" che concretamente andava a mediare (organizzare e subordinare praticamente) i rapporti concreti tra privati possessori di merci, ovvero tra "soggetti giuridici" privati. Su tali limiti di Pašukanis cfr. *infra*.

61 Cfr. E. B. Pašukanis, *op. cit.*, p. 155.

za e si intensifica la separazione tra le singole relazioni di scambio mediante l'“incarnazione astratta” generale –pretenziosamente “*universale*”- della regolamentazione e del comando di quelle medesime relazioni generali, sempre più rappresentate come *lavoro astratto, generale-sociale*, in quanto criterio *quantitativo* di misura del valore dei prodotti-merci, funzionale a legittimare una (ideo-)logica –astratta- “giusta” ed “equa” di redistribuzione. Quest'ultimo è un punto fondamentale attorno il quale si auto-rappresenta il «feticismo giuridico» e si costituisce ed istituisce il *contratto* o *patto sociale*, in virtù di una astratta “*volontà generale*” separata dalla volontà di ognuno⁶². Così, puntualizza Pašukanis:

Condizioni reali [...] sono necessarie perché l'uomo, da ente zoologico, divenga un astratto e impersonale soggetto di diritti, una persona giuridica. Queste condizioni reali consistono nella compattezza che assumono i nessi sociali e nella forza crescente dell'organizzazione sociale, cioè di classe, che raggiunge il suo apice nello Stato borghese “ben organizzato”. Qui la capacità di essere soggetto di diritti si separa definitivamente dalla concreta personalità, cessa di essere una funzione della sua effettiva e consapevole volontà e diviene una qualità puramente sociale. La capacità di agire si astrae dalla capacità giuridica. Il soggetto giuridico acquista l'*alter ego* del rappresentante mentre egli stesso assume il significato di un punto matematico, di un centro nel quale è concentrato un certo numero di diritti⁶³.

E, in seno a questo contesto (ed i passaggi che seguono sono importanti anche per leggere dinamiche contemporanee), la proprietà privata capitalistica «diviene un diritto assoluto, stabile che segue la cosa ovunque il caso la porti e che, da quando la civiltà borghese ha affermato il suo dominio su tutto il globo, viene tutelato in ogni angolo della terra dalle leggi, dalla polizia e dai tribunali.»⁶⁴ In definitiva, «lo Stato “moderno”, nel senso borghese del termine, si origina nel momento in cui l'organizzazione di gruppo o di classe ricomprende entro i suoi confini una comunicazione mercantile sufficientemente ampia» e il «dominio di fatto ac-

62 Cfr. *ibidem*, pp. 153 sgg.

63 *Ibidem*, p. 160.

64 *Ibidem*.

quista un preciso carattere giuridico pubblico quando al suo fianco e indipendentemente da esso compaiono rapporti connessi con atti di scambio, cioè rapporti privati *par excellence*». In tal modo, «intervenendo come garante di tali rapporti, l'autorità diviene un'autorità sociale, un potere pubblico, un potere che persegue l'impersonale interesse dell'ordine». Perciò, lo «Stato come organizzazione del dominio di classe e come organizzazione destinata a condurre guerre esterne, non esige un'interpretazione giuridica e, nella sostanza, non la consente.» Di contro, «l'autorità come garante dello scambio mercantile non soltanto può essere trasposta in termini giuridici, ma si configura essa stessa come diritto e soltanto come diritto, si fonde cioè integralmente con l'astratta norma oggettiva.»⁶⁵

È abbastanza per riassumere, sulla scorta di Marx, le principali questioni appena sollevate:

La macchina statale si realizza effettivamente come impersonale “volontà generale”, come “autorità del diritto” ecc., proprio in quanto la società costituisce un mercato. Sul mercato ogni venditore e ogni acquirente, come si è visto, è un soggetto giuridico *par excellence*. [...] Essa deve operare come coercizione che promana da qualche persona astratta e generale, come coercizione attuata non già nell'interesse dell'individuo da cui promana –giacché in una società mercantile ogni uomo è un uomo egoista- ma nell'interesse di tutti i soggetti della comunicazione giuridica. Il dominio dell'uomo sull'uomo si attua come dominio del diritto, vale a dire come una norma oggettiva e imparziale.⁶⁶

6. ASPETTI PROBLEMATICI NELLE TESI DI PAŠUKANIS

Un primo autorevole rilievo critico alle tesi di Pašukanis fu mosso da Hans Kelsen (con il quale il Nostro polemizza a più riprese lungo tutto il suo saggio: in pari misura, tanto il giuspositivismo/normativismo quanto il giusnaturalismo sono bersagliati dalla sua critica). Per il giurista praghese, in Pašukanis «tutto il diritto è diritto privato» e «il diritto pubblico è mera ideologia»⁶⁷. Con-

65 Cfr. *ibidem*, pp. 183-184.

66 *Ibidem*, pp. 190-191.

67 Cfr. H. Kelsen, *La teoria comunista del diritto*, Milano,

formemente a questa critica, altri limiti sono stati rilevati negli esiti a cui conduce l'analisi del giurista sovietico, dovuti soprattutto alla mancata consequenzialità logica che avrebbe dovuto seguire una eppure corretta impostazione metodologica dei problemi. Così, secondo Umberto Cerroni⁶⁸, nell'indagine di Pašukanis restava inesplicita «la correlazione del nesso tra le forme moderne dello scambio e le forme della produzione capitalistica moderna, ovvero tra l'eguagliamento formale delle persone e il loro assoggettamento sociale.» Varrebbe a dire che non risulterebbe sufficiente il «riferimento delle categorie giuridiche al rapporto di scambio come tale, senza dubbio essenziale», poiché ciò «non dà ancora conto [...] della parte più complessa del diritto moderno»⁶⁹. In tal modo, è «perduto il valore oggettivo della sfera pubblica e politica nonché la sua strutturale contraddittorietà», in maniera tale cioè che «la tematica della nuova teoria dello Stato si isterilisce in una immediata riduzione economicistica e volontaristica che trova il suo riscatto nella prospettiva esclusivamente politica della “presa del potere”». Per tale via, viene perciò rilevato che, oltre a non riuscire ad esplicitare pienamente la specificità della forma giuridica (compito che Pašukanis si era riproposto di affrontare), si giunge a qualificare lo Stato –vale a dire il *diritto pubblico*, «la parte più complessa del diritto moderno»- soltanto in quanto mera coercizione di classe che si aggiunge dall'esterno, dal di fuori e, in modo complementare, a ridurre la norma giuridica a semplice espressione della volontà politica. Questo esito, evidenziato dalla critica, accosterebbe paradossalmente Pašukanis al suo principale avversario Vyšinskij: tanto per quest'ultimo l'intera questione della forma giuridica si risolverebbe nella necessità di potenziare lo Stato – mero strumento di una volontà classista- per istituzionalizzare la “nuova” volontà politica;

1956, pp. 156-158.

68 Cfr. U. Cerroni, *Introduzione*, cit., pp. XXXIII-LI (ma gli stessi argomenti vengono più diffusamente riproposti e sviluppati in Id., *Il pensiero giuridico sovietico*, cit.)

69 Cfr. *ibidem*, p. XLVI.

quanto per il primo si tratterebbe piuttosto di promuoverne l'estinzione dello Stato stesso insieme alla complessiva forma giuridica, in quanto espressioni di volontà coercitive che si aggiungono dall'esterno. In entrambi i casi, secondo Cerroni, sarebbero obliterate «sia l'essenzialità dei processi di omogeneizzazione sociale, sia il problema della mediazione delle forme politiche»⁷⁰.

Indubbiamente tutti questi rilievi critici colgono dei limiti effettivamente presenti nelle tesi proposte da Pašukanis, almeno in alcune loro formulazioni che possono dare adito a una lettura lineare della sua proposta che si presenta ridotta all'analisi di una genesi e fondazione esclusivamente privatistiche e istituzionalistiche di tutta la sovrastruttura giuridico-politica. Tuttavia, anche entro questi limiti, in Pašukanis è sempre altresì presente l'analisi dell'elemento dinamico storico-processuale che, nella fattispecie⁷¹, articola dialetticamente il rapporto sociale di scambio delle merci –o, altrimenti, della *circolazione* capitalistica-, con l'organizzazione e le funzioni di comando dei *rapporti sociali materiali di produzione* del capitale. «Il potere statale conferisce alla struttura del diritto precisione e stabilità, ma non ne crea i presupposti, che si radicano invece nei rapporti materiali, cioè nei rapporti di produzione.»⁷² Tuttavia è da questo punto di vista che l'Autore traeva una conclusione che poteva verosimilmente risultare limitata e insufficiente ai suoi critici contemporanei o immediatamente postumi:

È del tutto evidente che la logica dei concetti giuridici corrisponde alla logica dei rapporti sociali di una società che produce merci e che proprio tali rapporti, e non già nella permissione di un'autorità, va ricercata la radice del sistema del diritto privato. La logica dei rapporti di dominio e subordinazione, invece, rientra solo in parte nel sistema dei concetti giuridici. Perciò la concezione giuridica dello Stato non può

70 Cfr. *ibidem*, XLVIII-XLIX.

71 «Io non ho soltanto affermato che la genesi della forma giuridica bisogna ricercarla nei rapporti di scambio ma ho anche identificato l'elemento che, dal mio punto di vista, costituisce la più piena realizzazione della forma giuridica, e cioè il tribunale e il processo.», E. B. Pašukanis, *op. cit.*, p. 85.

72 *Ibidem*, p. 137.

mai divenire teoria e resterà sempre un'alterazione ideologica dei fatti.⁷³

Certo tali formulazioni, prese alla lettera, potevano far “storcere il naso” alla maggior parte degli studiosi di cose “giuridico-politiche” operanti nella fase centrale del “secolo breve”. In quell'epoca un ruolo preminente era attribuito allo Stato dirigista in economia, tanto nel “campo socialista” quanto in quello “capitalista”, a livello mondiale. Quindi allo Stato –in quanto “diritto pubblico”, in quanto “ordinamento giuridico”- erano attribuiti compiti e prerogative eminenti per realizzare «l'essenzialità dei processi di omogeneizzazione sociale», nonché, contemporaneamente, era affidato il compito di “risolvere” «il problema della mediazione delle forme politiche» (per riprendere le parole di Cerroni, testé riportate). Tutto questo, vale a dire una specifica teoria critica del “diritto pubblico”, ovvero dell'attribuzione di “giuridicità”(quale, appunto, “ordinamento giuridico”) allo Stato, sembra lacunoso nelle tesi di Pašukanis, il quale, al contrario, sembrava impegnarsi nel negare una “giuridicità” totalmente autonoma all’“oggetto-Stato”; una negazione teorica, questa, a cui, nel suo “utopismo” rivoluzionario, dovrà corrispondere il passaggio pratico del superamento di ogni forma giuridico-politica. Ma può stimolare una qualche lettura critica del presente, questa “utopia” materialisticamente fondata, ovvero che si mostra capace di cogliere alcune tendenze contraddittorie e antagonistiche nei processi reali riconducibili alle forme giuridiche e politiche? Può avere oggi una certa funzionalità la critica di Pašukanis, alla luce cioè delle attuali dinamiche del “mercato unico” della globalizzazione capitalistica, della formidabili e massicce privatizzazioni imposte dai sistemi di *governance* e della conseguente crisi del “diritto moderno tradizionale”, di cui si è qui parlato in premessa? Forse. Difficile dirlo con nettezza con queste poche pagine.

È certo comunque che Pašukanis resta almeno del tutto coerente con il punto di vista

⁷³ *Ibidem*, pp. 139-140.

marxiano (che completa un elemento di analisi dialettica già presente, seppure in forma “rovesciata” idealistica, in Hegel) nel qualificare i termini del “soggetto” –“privato”- e dello “Stato” –“pubblico”- come estremi attraverso i quali si dispiega il dispositivo ordinativo e normativo (di *sussunzione*, si direbbe altrimenti) dei rapporti sociali di produzione da parte del capitale⁷⁴. Infatti, con lo sviluppo del modo di produzione capitalistico, vale a dire con la «formazione compiuta del mercato capitalistico» si «determina un salto di qualità nella forma giuridica», che rende quanto meno problematica una «continuità concettuale delle categorie giuridiche. Fra “appropriazione privata” per l'uso e “appropriazione privata” per lo scambio capitalistico si apre una differenza assoluta.»⁷⁵ Nella cornice del capitalismo sviluppato, non è molto sensato contrapporre schematicamente “produzione” a “circolazione”, poiché, è «il tutto che qualifica le parti». Vale a dire che «il fenomeno dello scambio vive ormai solo dentro la dinamica dello sfruttamento e non può da questa essere separato, la stessa eventuale genesi privatistica del diritto è completamente assorbita e trasfigurata nella totalità del progetto ca-

⁷⁴ «Con lo svilupparsi delle forze socialmente regolatrici il soggetto va perdendo la sua concretezza materiale. La sua energia personale resta sostituita da una potenza organizzata sociale, classista, che trova la sua suprema espressione nello Stato. Al soggetto impersonale ed astratto corrisponde qui, come suo riflesso, l'impersonale ed astratto potere statale, che opera con ideale uniformità e continuità nello spazio e nel tempo.» *ibidem*, p. 164.

⁷⁵ Cfr. A. Negri, *op. cit.*, pp. 168-69, dove si commenta la polemica che Pašukanis oppone a Renner-Kenner in merito alla concezione “astratta”, “eterna e universale” del concetto di “proprietà privata” che quest'ultimo propone da un punto di vista “romanistico”, mancando però di cogliere la specificità e la dinamicità storiche della proprietà privata capitalistica e, quindi, delle forme giuridiche ad essa corrispondenti (cfr. E. B. Pašukanis, *op. cit.*, pp. 170 sgg. Ad es. –*ibidem*, p. 173- leggiamo: «Se da un punto di vista morfologico [...] l'appropriazione privata come condizione di un uso personale indisturbato e l'appropriazione privata come condizione di una successiva alienazione per lo scambio [...] hanno la loro connessione diretta, dal punto di vista logico [...] costituiscono due differenti categorie sicché il termine “proprietà” che l[e] ricomprende entrambe reca piuttosto confusione che chiarezza.»).

pitalistico dello sfruttamento.»⁷⁶ Tutta questa tendenza -contraddittoria nella teoria e antagonistica nella prassi- della dinamica storica del capitalismo è correttamente, da un punto di vista radicale marxista, ben colta da Pašukanis. Infatti, al pari di illustri e autorevoli autori studiosi di altre discipline (per es. Max Weber, Joseph A. Schumpeter ecc.), a cavallo tra la fine del XIX secolo e inizio del XX, egli, nell'ambito della teoria giuridica, rileva come la stessa "proprietà privata capitalistica", sempre meno legata alla "appropriazione per l'uso", tenda a divenire un puro feticcio ideologico. In breve, i grandi "monopoli" capitalistici e il capitalismo finanziario, oggettivamente annichiscono la proprietà privata così come poteva essere tradizionalmente concepita e sanzionata nella modernità: l'azionariato, le intermediazioni bancarie e/o i movimenti finanziari in generale riducono a nulla il valore e la titolarità della proprietà in quanto lockeana "opera delle nostre mani" e frutto del proprio lavoro, dissipandoli nell'indifferenza del valore-denaro. Tutto ciò può dirci molto per riflettere sulla condizione odierna, e vale pertanto la pena riportare e leggere per intero un brano di Pašukanis al riguardo:

Con lo svilupparsi del modo capitalistico di produzione, il proprietario si libera gradualmente delle funzioni tecnico-produttive e perde in pari tempo anche il pieno dominio del capitale. In un'impresa strutturata come società per azioni il capitalista è soltanto titolare di una determinata quota del reddito non lavorativo. La sua attività economica e giuridica, come proprietario, si limita quasi esclusivamente alla sfera del consumo improduttivo. La massa fondamentale del capitale diviene in modo completo una forza di classe impersonale. In quanto essa partecipa alla circolazione mercantile, la qual cosa presuppone l'autonomia delle singole parti, queste operano come proprietà di persone giuridiche. In realtà chi ne dispone è un gruppo relativamente piccolo di grandi capitalisti i quali operano per il tramite dei loro rappresentanti o agenti stipendiati. *Una forma giuridica distinta della proprietà privata non rispecchia ancora la situazione reale giacché, grazie alle forme di partecipazione e controllo, il dominio di fatto fuoriesce completamente dai confini strettamente giuridici. Stiamo qui accostando il momento in cui la società capitalistica è già sufficientemente maturata per trapassare nel suo opposto [...].* Ma prima ancora di questo sviluppo del modo ca-

pitalistico di produzione, basato sul principio della libera concorrenza, giunge a mutare questo principio nel suo contrario. Il capitalismo monopolistico crea i presupposti di un sistema completamente diverso dell'economia, nel quale il movimento della produzione e riproduzione sociale si effettua non tramite singoli contratti fra unità economiche autonome, ma con l'ausilio di una organizzazione pianificata, centralizzata, creata dai trusts, dai konzern e dalle altre unioni monopolistiche. Compimento di queste tendenze è la simbiosi fra organizzazioni statuali in un unico possente sistema del capitalismo di Stato borghese⁷⁷.

Fin qui dunque è registrata e criticamente valutata la tendenza storica del capitalismo a promuovere di fatto, per sua intrinseca logica di sviluppo, la progressiva compenetrazione tra funzioni pubbliche e private della sovrastruttura giuridico-politica. Ecco qui quindi la possibile "giuridicità" apprezzabile del "diritto pubblico", dello Stato in quanto "norma" e "ordinamento giuridico": essa è apprezzabile soltanto in quanto alterazione feticistica e mistificazione (nelle diatribe dei "pubblicisti" contro i "privatisti" ecc.). Mistificazione e feticismo giuridici, poiché non sfugge a Pašukanis il rischio di letture ideologiche di una tale tendenza storica del processo dei fenomeni -l'oggettiva progressiva soppressione della "giuridicità" solo privatistica-, a cui sedicenti interpretazioni "socialiste" potrebbero dar corso:

«Questa alterazione pratica del tessuto giuridico non poteva non riflettersi nella teoria. Ai primordi del suo sviluppo il capitalismo industriale circondò il principio della soggettività giuridica di una certa aureola, esaltandola come qualità assoluta della persona umana; adesso cominciano invece a considerarla soltanto come una determinazione tecnica che consente di "delimitare i rischi e le responsabilità" oppure la si prospetta come un'ipotesi speculativa priva di qualsiasi fondamento reale. *E poiché questa tendenza ha diretto i suoi colpi contro l'individualismo giuridico, essa ha raccolto le simpatie di certi nostri marxisti i quali credono di rintracciare elementi di una nuova teoria "sociale" del diritto, adeguata agli interessi del proletariato.* Naturalmente va da sé che un tale giudizio documenta una considerazione puramen-

76 Cfr. A. Negri, op cit., p. 169.

77 E. B. Pašukanis, op. cit., pp. 175-76 (enfasi mie).

te formalistica della questione. Senza dire che le suddette teorie non danno nulla ai fini di una comprensione sociologica del reale delle categorie individualistiche del diritto borghese, ma criticano questo individualismo non dal punto di vista del socialismo proletario, bensì dal punto di vista del capitale finanziario.»⁷⁸

Qui (e così altrove) sono lanciati i prodromi per elaborare la tesi della *distruzione*, dell'*estinzione del diritto*, dal punto di vista di un'analisi materialistica delle condizioni –soprattutto “oggettive”-e delle tendenze (soggettive) storiche che volgono verso un siffatto obiettivo sul piano della prassi. Il socialismo, lo Stato pianificato del lavoro sociale è certo un bel passo avanti rispetto lo “Stato di diritto” prodottosi nella storia dello sviluppo capitalistico. Di più! Esso per molti aspetti è un esito “oggettivo” dello stesso sviluppo capitalistico. Tuttavia il “socialismo” rappresenta pur sempre una fase di *transizione*, la cui necessità (e problematicità) “tattica” non può far perdere di vista l'obiettivo “strategico” e rivoluzionario della distruzione della *forma-diritto* e della *forma-Stato*.

Con una inevitabile “forzatura” e una certa “torsione” del suo pensiero, si potrebbe inoltre affermare che Pašukanis anticipa, in pochi punti ma significativi, l'analisi critica di una forma giuridica “post-socialista”, o per meglio dire la critica del potenziale “*aufheben*” della tesi rivoluzionaria del superamento del diritto e dello Stato «dal punto di vista del capitale finanziario» -ossia, dal punto di vista dell'attuale egemonia del capitalismo neoliberista esercitata soprattutto attraverso la “convenzione” finanziaria- (e qui sono del tutto pertinenti le riflessioni di Marx –a cui Pašukanis puntualmente rinvia- sulle trasformazioni del *capitale commerciale* –mondo dello scambio delle merci- in *capitale usuraio* –mondo dei rapporti creditori-debitori-).

Il capitale assegna allo Stato e al diritto una esistenza diversa eppure, insieme, un'articolarità –in processo- funzione unitaria, attraverso un'artificiale duplicazione e una dialettica ricomposizione degli elementi contraddittori che pone a proprio fondamento (la “*legge del valore-lavoro*”, il “*Doppelcharackter*”

⁷⁸ *Ibidem*, p. 176 (enfasi mie).

del valore, della merce, della forma denaro, del lavoro ecc. ecc.). Per affrontare queste contraddizioni che essa stessa produce, la borghesia, nel corso della sua storia, è stata più volte costretta ad ammettere che «ogni teoria giuridica dello Stato deve necessariamente prender le mosse dallo Stato come forza indipendente, separata dalla società: in ciò appunto consiste la sua *giuridicità*.»⁷⁹ In questo rapporto contraddittorio tra “diritto” e “Stato” (diritto privato e diritto pubblico) -che rischia sempre di esplodere-, si giocano e apparentemente –falsamente- si oppongono le due scuole giuridiche della modernità: il *giusnaturalismo*, allorquando sia necessario esaltare la “funzione rivoluzionaria” del diritto contro l'autorità istituita, e il *giuspositivismo*, allorquando sia necessario esaltare “l'imparzialità”, la “generalità”, la “terzietà”, quando non l'“universalità”, delle norme, dell'ordine giuridico costituito, della “legalità e legittimità” dello “Stato di diritto”⁸⁰. In definitiva, e di nuovo citando Marx, “*anche il diritto del più forte è un diritto*”: «Non vi è nulla di paradossale giacché anche il diritto, come lo scambio, è mezzo di comunicazione fra elementi dissociati. Il grado di questa dissociazione può essere storicamente più o meno grande, ma non è mai uguale a zero»⁸¹.

7. L'ESTINZIONE DEL DIRITTO E DELLO STATO. NOTE CONCLUSIVE

Questa sinossi delle teorie di Pašukanis qui proposta è necessariamente incompleta e insufficiente. Molti altri temi di riflessione

⁷⁹ *Ibidem*, p. 192.

⁸⁰ «Nelle teorie giuridiche dello Stato l'elemento giusnaturalistico sta assai più nel profondo di quanto sembrò ai critici [...]: si radica nel concetto stesso di potere *pubblico*, vale a dire di un potere che non appartiene a nessuno in particolare, che sta al di sopra di tutti e che si indirizza a tutti. La differenza fra la dottrina giusnaturalistica e il positivismo giuridico moderno sta soltanto in ciò, che la prima ha avvertito assai più chiaramente la connessione fra l'astratta autorità statale e il soggetto astratto. [...] Il cosiddetto positivismo giuridico, invece, non riesce a dar conto neppure dei suoi presupposti logici.», *ibidem* p. 193.

⁸¹ *Ibidem*, p. 181.

che il pensiero del giurista sovietico sollecita sono stati –certo colpevolmente- tralasciati. Ad esempio, per niente secondarie sono le pagine conclusive della *Teoria generale* che l'Autore dedica alla questione della “violazione del diritto”, ovvero ai problemi del “diritto penale” in generale e agli stessi che si ripropongono nello Stato sovietico ai tempi della NEP, più in particolare⁸²: ma a queste analisi, in questa sede, non si è potuto fare alcun esplicito rinvio⁸³. Fatta questa ammenda, andiamo a vedere come Pašukanis argomenta la propria tesi radicale della necessità della estinzione/distruzione della forma giuridica.

Ora, pur nella consapevolezza del problema (marxiano e leninista) della *transizione* dello “Stato socialista”, egli non manca di rilevare (di nuovo, marxianamente e leninisticamente) come la forma giuridica sia *soltanto ed esclusivamente* uno *specifico* prodotto ideologico –per quanto operativo nella realtà- della storia del modo di produzione capitalistico (e si è tentato di mostrare fin qui tutto questo). Di conseguenza, il concetto di un “diritto proletario” –in quanto proposta alternativa al “diritto borghese”, e non come suo semplice “rovesciamento” logico-dialettico- non può avere alcun fondamento:

Rivendicando al diritto proletario nuovi concetti ordinatori [si] proclama la immortalità della forma giuridica giacché [si] tende a sottrarre questa forma a quelle condizioni storiche determinate che ne determinano la piena fioritura e a dichiararla capace di un perpetuo rinnovamento. *La scomparsa delle categorie del diritto borghese (proprio delle categorie, non già di queste o quelle prescrizioni) non significa affatto la loro sostituzione con nuove categorie di un diritto proletario* così come la scomparsa delle categorie del valore, del capitale, del profitto ecc. con il passaggio allo stadio

82 Cfr. *ibidem*, pp. 214-38. Per un focus sulla questione rinviamo a M. Cossutta, *Fra giustizia ed arbitrio. Il principio di legalità nell'esperienza giuridica sovietica*, in “Quaderni fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno”, XXXVI (2007), n. 1, pp. 1083-1158 (soprattutto le pp. 1142-1144, dedicate a Pašukanis).

83 Analizzando il “diritto penale” Pašukanis quasi riassume e sintetizza tutte le proprie tesi centrali (il “principio dell'equivalenza” o della penalità “retributiva”, commisurata *quantitativamente* al reato commesso, secondo il principio econometrico del *do ut des* nelle formule del contratto tra “liberi” ed “eguali” possessori di merci ecc. ecc.).

di un socialismo sviluppato non significherà affatto la comparsa di nuove categorie proletarie del valore, del capitale, della rendita e via dicendo. In quelle condizioni *la scomparsa del diritto borghese significherà l'estinzione del diritto in generale, vale a dire la graduale scomparsa del momento giuridico nei rapporti umani*⁸⁴.

Saranno “utopiche” quanto si vuole tali considerazioni, ma eppure disincantano assai efficacemente tutti i cantori di un “diritto proletario” o quelli di un possibile “socialismo giuridico”. A tutti questi ultimi vengono opposte le realistiche previsioni del Marx della *Critica del programma di Gotha*, secondo le quali per un determinato periodo, anche nel sistema sociale socialista, *si sarà costretti a restare entro «l'angusto orizzonte del diritto borghese»*. In aggiunta a questo rimando a Marx, Pašukanis riporta le conseguenti conclusioni a suo tempo tratte da Lenin in *Stato e rivoluzione*. Per Marx nonostante nella società socialista entri in vigore un regime di organizzazione sociale cosciente dell'economia in luogo di quella anarchica del mercato, con una equa redistribuzione del prodotto del lavoro, in essa permarrà –per un determinato periodo- la logica dello “scambio di equivalenti” e quindi dell'apparente funzionalità della *forma borghese del «diritto uguale»*, che però per il suo *contenuto* è «un diritto della disuguaglianza, come ogni diritto»⁸⁵. Bene. Ma tutto questo per Pašukanis –come già per Lenin- non avrebbero dovuto giustificare affatto le idee di un rafforzamento e di una perpetuazione per un tempo indefinito di un “diritto” e di uno “Stato” proletario: «Marx non parla affatto della necessità di un potere statale che con i suoi strumenti di coercizione garantisca l'esecuzione di queste norme del diritto “diseguale”, che conserva la sua “limitatezza borghese”; ciò però si comprende da sé.»⁸⁶ Inoltre, aggiungeva più avanti: «la forma giuridica, come tale, non possiede in sé, nella nostra epoca di transizione, quelle

84 E. B. Pašukanis, *op. cit.*, p. 103 (corsivi miei).

85 Ho in parte analizzato queste posizioni di Marx e di Lenin in R. Martini, *Marx, la lotta di classe e l'abolizione dello Stato. Appunti per una lettura critica del presente*, in “Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica”, V (2013), n. 1, pp.16-40.

86 E. B. Pašukanis, *op. cit.*, p. 104.

illimitate possibilità che si schiusero alle sue origini nel quadro della società borghese capitalistica. Al contrario, essa si rinchiude nei suoi angusti orizzonti solo temporaneamente: sussiste solo per esaurirsi definitivamente.»⁸⁷

Appare evidente come qui vi sia una certa problematica oscillazione nelle posizioni di Pašukanis. Per un verso, infatti, egli pone l'esigenza e l'urgenza rivoluzionaria dell'estinzione del diritto e dello Stato (qui vi è l'onda lunga del genuino entusiasmo rivoluzionario che si mantiene fino agli esordi del "comunismo di guerra"). Per un altro verso, però, egli sembra dover giustificare "realisticamente" la loro -del diritto e dello Stato- funzione e loro permanenza, per quanto temporanee e necessarie a completare la difficile *transizione* in atto verso la società comunista, la quale è anche giudicata come una prospettiva «del lontano futuro» (qui si era di fronte all'attualità della NEP, come necessaria fase di un «capitalismo di Stato proletario», con tutte le sue residuali correlazioni con le forme giuridiche privatistiche, contrattuali mercantili)⁸⁸.

Nonostante queste oscillazioni problematiche e i limiti "utopistici" che presenta, nulla toglie alla capacità penetrativa del lavoro di Pašukanis e alle esigenze radicali che questi pone. La sua analisi critica ha saputo cogliere la sostanzialità della *forma-diritto* radicata nei rapporti sociali capitalistici e, insieme, la funzione antagonistica della *forma-Stato* che da quegli stessi rapporti promanava. Con tutto ciò, egli ha pure rilevata (e, più che in filigrana, *criticata*) la modernizzazione posta in atto dallo "Stato socialista" russo, quale forma dei rapporti sociali che lo sviluppo capitalistico andava assumendo e costituendo in una sua determinata fase storica⁸⁹.

87 *Ibidem*, p. 180.

88 «il capitalismo di Stato proletario distrugge ogni opposizione reale di interessi all'interno dell'industria nazionalizzata e conserva l'isolamento o autonomia dei singoli organismi economici (nelle forme privatistiche) *soltanto come metodo*.», *ibidem*, p. 179 e cfr. n. 2.

89 «L'alternativa tra pubblico e privato è simmetrica all'alternativa, altrettanto politicamente perniciosa, tra capitalismo e socialismo. Si dice spesso che l'unica cura per i mali della società capitalistica sia la regolazione pubblica e un governo dell'economia di tipo keynesiano

Nell'odierna situazione storica dove il "mercato unico globale" è divenuto un *fatto oggettivo*; dove le vecchie e nuove forme di *privatizzazione* e *accumulazione* si mostrano esserne la cifra distintiva; dove, infine, la "convenzione finanziaria" sulla quale la *governance* globale poggia le proprie politiche e mediante la quale esercita il proprio potere, modificando e cortocircuitando il moderno rapporto *pubblico-privato*. Ebbene, in questa nuova situazione, pensiamo che l'armamentario critico offerto da Pašukanis, ivi compresa la sua "utopica" prospettiva di estinzione del diritto e dello Stato tradizionali, possano offrire ancora oggi più di un valido supporto per ripensare radicalmente nuove forme politiche per nuove forme del convivere sociale.

Romano Martini è dottore di ricerca in "Teorie del diritto e della politica". Tra i suoi lavori, *Logica normativa del capitale sociale. Analisi teorico-giuridica dei Grundrisse di Karl Marx*, Torino, 2010.

aestesio@yahoo.it

e/o socialista, mentre, allo stesso modo, i mali del socialismo possono essere curati soltanto dalla proprietà privata e dal controllo capitalistico. Il socialismo e il capitalismo, che talvolta si sono amalgamati e altre volte si sono aspramente combattuti, sono entrambi regimi della proprietà che escludono il comune. Il progetto politico di istituzione del comune [...] proprio perché taglia trasversalmente queste false alternative -né privato, né pubblico, quindi né capitalista ma neppure socialista- apre un nuovo spazio per la politica.», M. Hardt-A. Negri, *Comune. Oltre il pubblico e il privato*, trad. it. di A. Pandolfi, Milano, 2010, p. 9.

L'esistenza al di là del bene e del male: Hannah Arendt e il processo Eichmann

Viviana Bianconi

ABSTRACT

Il saggio affronta quella che Hannah Arendt, ne *La banalità del male*, chiama la lezione di Gerusalemme, cioè la strana interconnessione tra banalità e male che a suo parere emerse come fatto decisivo durante il processo Eichmann. In Eichmann, la quotidiana normalità del funzionario si mostrò alla Arendt come la dinamica alla quale ricondurre il male radicale storicamente attuato dal Nazionalsocialismo. Nel saggio la lezione diventa l'impostazione di una ricerca filosofico giuridica. Il fine è quello di elaborare sul piano del rapporto tra Costituzionalismo e ideologia totalitaria quanto sottolineato dalla Arendt.

PAROLE CHIAVE

BANALITÀ DEL MALE;
LEZIONE DI GERUSALEMME;
OVVIETÀ;
ESISTENZA;
ANONIMO.

1.

L'11 Aprile 1961, Adolf Eichmann viene condotto davanti al Tribunale distrettuale di Gerusalemme. E' chiamato a rispondere di quindici capi d'imputazione per aver commesso, in concorso con altri, crimini contro il popolo ebraico, contro l'umanità, crimini di guerra perpetrati durante il regime nazista.

Hannah Arendt redige il resoconto del processo scrivendo una serie di articoli per conto del *New Yorker*, successivamente pubblicati nel libro *La banalità del male*¹.

¹ I cinque articoli pubblicati dal *New Yorker* il giornale americano dove apparve per primo il resoconto del processo, vennero ampliati e uscirono come libro nel 1963, con il titolo: *La banalità del male*. Il libro è incentrato sui resoconti del processo ad Adolf Eichmann svoltosi a Gerusalemme nel 1961. Fu pubblicato con il titolo originale: *Eichmann in Jerusalem- A Report on the Banality of Evil*. Il testo è composto da sedici capitoli: descrizione della corte e le condizioni del processo; l'imputato; la sua carriera; il suo ruolo nelle deportazioni; le imputazioni; le tre eventuali "soluzioni" per la questione ebraica: l'espulsione; concentramento; lo sterminio; la conferenza

Questo suo saggio fu subito al centro di numerose controversie. Molti circoli ebraici presenti in America le diedero battaglia tra polemiche ed accuse². In tanti cercarono di dimostrare la falsità e le contraddizioni delle sue affermazioni. Una guerra mediatica nei confronti dell'Autrice si protrasse per più di tre anni. In particolare ciò che irritò molto l'opinione pubblica, e suscitò tante polemiche, riguardava il ritratto di Adolf Eichmann, che la Arendt indicava come un "uomo banale" e "senza idee, un assassino burocratico", "un uomo

di Wannsee; le varie deportazioni; i centri di sterminio in Europa; le prove e le testimonianze; la sentenza; il ricorso in appello; le conclusioni. In appendice troviamo le polemiche sul caso Eichmann.

² Non fu certo l'unico punto. Le controversie riguardarono anche, il ruolo svolto dai Consigli ebraici nella soluzione finale, in particolare il comportamento tenuto da alcuni personaggi ai vertici di tali Consigli, la conduzione del processo, le questioni giuridiche con le analisi delle contraddizioni del processo, (nuove categorie giuridiche per giudicare individui implicati in tali crimini) e l'atteggiamento critico nei confronti delle questioni politiche e dello Stato di Israele, perseguite nel corso delle udienze.

che, lungi dall'essere mostruosamente dedito al male, era invece assolutamente incapace di distinguere il male dal bene"³.

Ciò che si mostrava davvero insostenibile per l'opinione pubblica e per la coscienza ebraica era "la provocatorietà della formula che attribuiva al male, e a quel male, una dimensione normale, comune, ordinaria, appunto banale"⁴.

2.

Eppure, secondo la Arendt, ciò che scriveva di Eichmann era esattamente ciò che aveva visto all'interno di quell'aula di tribunale. Lei descriveva dati di fatto. E, a suo parere, ciò che aveva determinato tutte le reazioni era l'ostinazione di non voler stare ai fatti. Questi fatti la Arendt li sintetizzava nella affermazione che Eichmann era un uomo "semplicemente senza idee (una cosa molto diversa dalla stupidità)"⁵ e che "tale mancanza di idee ne faceva un individuo predisposto a diventare uno dei più grandi criminali di quel periodo"⁶. "Se questo è *banale* e anche grottesco", continuava "se con tutta la nostra buona volontà non riusciamo a scoprire in lui una profondità diabolica o demoniaca, ciò vuol dire che la situazione e il suo atteggiamento fossero comuni". Concludeva l'autrice, "quella lontananza dalla realtà e quella mancanza d'idee possono essere molto più pericolose di tutti gli istinti malvagi che forse sono innati nell'uomo". "Questa", affermava l'Autrice, "fu la lezione di Gerusalemme. Ma era una lezione, non una spiegazione del fenomeno, né una teoria"⁷. Così descrivendo quelli che secondo lei erano i fatti, Hannah Arendt, determinò quanto accadde alla pubblicazione del suo libro.

Come sintetizzò, in un articolo apparso su "Commentary", Norman Podhoretz, mostra

3 E. Young-Bruehl, *Hannah Arendt 1906-1975. Per amore del mondo*, Torino, 1982, p.390.

4 H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Prefazione (a cura) di Simona Forti, Torino, 2006, p.VI.

5 H. Arendt, *La banalità del male*, Milano, 2011, p.290. Da ora in poi abbreviato con BM.

6 *Ibidem*.

7 *Ivi*, p.291.

come "in luogo del nazista mostro, l'Autrice ci offre un nazista banale; in luogo dell'ebreo martire virtuoso, ci offre un ebreo complice del male; e in luogo del confronto tra colpa ed innocenza, ci presenta la collaborazione della vittima con il criminale"⁸.

Stando alla Arendt, attraverso il processo Eichmann diventava visibile quella che poteva essere definita *la lezione di Gerusalemme*, cioè la "strana interdipendenza tra mancanza d'idee e male"⁹.

Questa *interdipendenza*, per Lei, è quanto rimase offuscato dai molteplici problemi, pur fondati e rilevanti, che il processo ad Eichmann suscitò, questo è ciò che, non visto, scatenò tutte le reazioni contrarie¹⁰.

Di fatto, secondo la Arendt, problemi e critiche impedirono di comprendere che con Eichmann si stava di fronte ad un fenomeno in sé estremamente complesso e originale, si era di fronte a un nuovo volto del male per descrivere e definire il quale l'espressione più adeguata a nominarlo era, secondo Lei, quella di *banalità del male*.

3.

Quale fosse il male al quale Lei facesse riferimento è chiaro. Esso era il male perpetrato nei *Lager*. Un male concreto, attraverso il quale "l'impossibile è stato reso possibile", che è diventato "il male assoluto, impunito e imperdonabile, che non poteva essere compreso e spiegato coi malvagi motivi dell'interesse egoistico, dell'avidità, dell'invidia, del risentimento, della smania di potere, della vigliaccheria"¹¹.

Se dunque furono tante le critiche al suo libro, ciò fu perché tutta la sua opera era una provocazione. E la provocazione stava nel fatto che *questo male radicale, assoluto, imperdonabile, esso stesso fosse definito banale, prodotto da un uomo senza idee*, tanto più radicale e concreto quanto più l'artefice, Eichmann, si dimostrava incapace di pensare e senza un legame con la realtà.

8 E. Young-Bruehl, op. cit. p.394.

9 BM, p.291.

10 Cfr. BM p.287.

11 H. Arendt, *Le Origini del Totalitarismo*, Torino, 2004, p.628.

4.

Questo è l'oggetto specifico del presente articolo: riprendere quella che Hannah Arendt indica come *la lezione di Gerusalemme*. E ciò, così come la intese l'Autrice, non con l'intenzione di spiegare quanto accadde. Gerusalemme, attraverso il processo Eichmann, fu una *lezione*. Fu la lezione che la "lontananza dalla realtà" e la "mancanza di idee" "possono essere molto più pericolose di tutti gli istinti malvagi che forse sono innati nell'uomo"¹². Di fronte a ciò Hannah Arendt non cercò una *spiegazione del fenomeno*, né, tantomeno, si prefisse di formulare una *teoria*. L'obiettivo non fu quello di individuare una causa rispetto alla quale stabilire che Eichmann, ciò che lui storicamente rappresentava, e ciò che a Gerusalemme era sottoposto a giudizio fossero l'effetto. L'ultima cosa dunque che mi propongo in questo articolo è di elaborare una teoria del male o una teoria sul Nazionalsocialismo. Tanto meno intendo assumere una posizione di giudizio. Piuttosto, prendendo atto delle conclusioni di Hannah Arendt, ciò che mi propongo è trovare elementi per impostare la comprensibilità di quella che Lei definisce la *lezione di Gerusalemme*. Intendo cioè individuare e fornire dati che rendano la *strana interconnessione* colta dall'Autrice innanzitutto un reale oggetto di ricerca, e poi, anche, una ricerca rilevante per il diritto.

5.

Occorre partire da un fatto. Ciò che scandalizzò di più le coscienze fu una sorta di vuoto, di interruzione che la Arendt creò tra l'immagine che ci si aspettava, che tutti si erano fatti di Adolf Eichmann, e la realtà, come egli appariva al processo. Il fatto dal quale partire è che le affermazioni dell'Autrice urtarono e sbilanciarono il senso comune. Lei infatti descriveva un uomo che non era affatto all'altezza dei suoi crimini, che non era il mostro che tutti si aspettavano e forse desideravano vedere, non era l'eroe del male, non aveva nessun tratto de-

monico¹³. Un uomo normale veniva collegato a crimini mostruosi. E questo risultava incomprendibile. Per usare le parole di Bruno Bettelheim, la Arendt poneva il senso comune di fronte ad un assurdo e "l'assurdità sta nel rapporto tra le atrocità denunciate e l'uomo nella gabbia degli imputati", un rapporto che, posto nei termini di Hannah Arendt, "la nostra immaginazione, il nostro schema di riferimento, i nostri sentimenti, persino, sono inadeguati a coglierlo".¹⁴ In sintesi, la sproporzione tra l'apparente normalità di colui che commette il crimine e l'ampiezza dello stesso, ci disorienta. Il fatto dal quale partire è che Hannah Arendt delinea un nuovo volto con cui si manifesta il male. Con lei, attraverso il processo Eichmann, il problema del male assume i caratteri inediti della normalità, della semplicità, dell'ordinario. "Nella mostruosa discrepanza tra la scelleratezza dei crimini e la banale nullità del loro esecutore" compare il fatto che, nonostante ciò sia assurdo per il senso comune e la nostra abituale percezione del male, tuttavia *la normalità* "era una condizione preliminare perché quei crimini tremendi potessero essere compiuti"¹⁵.

6.

Questo nuovo volto del male, questo assurdo per il senso comune, è per Hannah Arendt la realtà prodotta dal Nazionalsocialismo. E' *l'uomo massa*¹⁶. Un uomo normale, ma capace di fare tanto male proprio nel suo essere ordinario, ovvio, scontato, e tanto più ordinario quanto più completamente integrato nella società nazionalsocialista. Un uomo che l'adesione e la conformità totali al sistema rendono incapace di pensare, di interrogarsi, di valutare, fino a non

13 "Erano della nostra stessa stoffa, erano esseri umani medi, mediamente intelligenti, mediamente malvagi; salvo eccezioni non erano mostri, avevano il nostro viso". P. Levi, *Sommersi e Salvati*, Torino, 2007, p.153.

14 B. Bettelheim, *Sopravvivere*, Milano, 1982, p.183.

15 E. Vollrath, *Dal male radicale alla banalità del male*, in E. Donaggio, D. Scalzo (a cura di), op.cit, p.128 (il corsivo è mio).

16 Per ulteriori dettagli e definizioni vedi: *Le Origini del Totalitarismo*, parte terza, capitolo decimo, Il tramonto della società classista, Le masse, Torino, 2004, pp. 423-451.

12 BM p.291.

essere più in grado di discernere ciò che è bene da ciò che è male. Ciò che è assurdo per il singolo comune, diventa possibile e anzi abituale per l'uomo massa. Questo coglie Hannah Arendt. E, secondo l'Autrice, nel Nazionalsocialismo come ideologia totalitaria si realizza la possibilità per l'uomo di essere questo uomo e di sperimentare e vivere la banalità del male.

L'uomo massa. E' lui l'uomo che agisce come un ingranaggio all'interno della macchina totalitaria. E' il risultato, per la Arendt della trasformazione fondamentale dal cittadino al borghese. L'uomo massa non è un uomo brutto, rozzo. Lo precisa bene in *Le Origini del Totalitarismo*¹⁷. E' piuttosto un uomo isolato che ha perso le sue relazioni sociali, un uomo senza certezze, che ha come unico scopo la sicurezza economico sociale, e che non riesce a vedere al di là di sé stesso, dei propri bisogni immediati, dei propri interessi, è un borghese che si comporta onestamente e che cerca soltanto di assicurarsi una vita tranquilla e agiata per sé e per i suoi figli, un buon padre di famiglia, dunque, ma che è estraneo al destino di tutti gli altri, in quanto non li vede e non li sente perché troppo occupato a vivere in sé stesso e per sé stesso. Questi uomini, oramai «individui isolati incerti, privi di ideali e di scopi, si trovano ad avere almeno una funzione che l'appartenenza al movimento totalitario pare assicurare loro. In cambio di questa ritrovata dignità sociale l'uomo massa diventa capace di un senso di abnegazione e di fedeltà assolute»¹⁸.

Anche in *Ebraismo e modernità*,¹⁹ l'Autrice descrive questo uomo borghese disposto a tutto, un uomo comune. «Il borghese» scrive Hannah Arendt «è il moderno uomo delle masse,

17 Ivi, p.431. Ed ancora «la massa non è solo un'entità numerica, ma un insieme di uomini segnati dall'indifferenza verso gli affari pubblici, dalla mancanza di senso dell'identità individuale, dal venire meno dell'ultimo elemento connettivo ancora esistente nella società borghese, cioè la classe, l'unico filo che teneva legati gli individui al corpo politico prima dell'affermarsi del totalitarismo», R Gatti, *Il male assoluto e il problema dell'identità. Totalitarismo e nuovo principio politico*, in E. Donaggio, D. Scalzo (a cura di) op. cit., p.76.

18 P. Terenzi, *Per una sociologia del senso comune. Studio su Hannah Arendt*, Catanzaro, 2002, p.186.

19 H. Arendt, *Ebraismo e Modernità*, Milano 1988.

non nei momenti di esaltazione e di eccitazione collettiva, ma nella sicurezza della sua sfera privata.»²⁰ Il totalitarismo produce esistenze banali facendo leva sulla sicurezza.

Ciò che emerge sempre è questo vuoto questa mancanza di pensiero di coscienza in chi commette il fatto, questa banalità e superficialità presente in chi agisce, in chi senza riflettere si adegua a questa realtà imposta dal sistema. Naturalmente in un'organizzazione come quella totalitaria così complessa e per certi versi impersonale, tutto viene creato per far sì che nessuno si senta mai responsabile o corresponsabile di qualcosa, tutto è parte di un disegno più grande e imperscrutabile. La stessa parcellizzazione dei compiti, la divisione degli incarichi tra i diversi uffici, tutto concorre affinché nessuno si senta responsabile dei fatti o degli atti commessi, ma semmai solo di un timbro, di un piccolo passaggio di carte da un ufficio all'altro. L'uomo massa prodotto dal totalitarismo è sempre un uomo che si ritiene innocente, semplicemente perché quello che fa è ciò che gli viene chiesto, ciò che serve al sistema. Sarà, secondo la Arendt, questa concatenazione di semplici e *innocenti passaggi*, a portare, inesorabilmente e con estrema facilità, la macchina burocratica verso l'eliminazione di migliaia di persone innocenti²¹.

7.

Non pensare, limitandosi ad eseguire gli ordini, non voler riflettere su quanto sta accadendo, adeguarsi passivamente allineandosi anche a una ideologia di morte quale è stata il Nazionalsocialismo. La scrittrice mostra che questa è una possibilità presente in ciascuno di noi. Essa va vista per l'Autrice come la fuga dalla realtà dei fatti che sempre contesta, per rifugiarsi in un mondo fatto di coerenza, stabilità e certezza. Una fuga che il totalitarismo è in grado di rendere reale, rendendo l'esistenza un' esistenza coerente, stabile, certa. Questo mondo, garantito dal sistema, è

20 H. Arendt, *Antologia, Pensiero, azione e critica nell'epoca dei totalitarismi*, Milano, 2006, pp. 46-47.

21 Cfr. H. Arendt, *Le Origini del Totalitarismo*, Torino, 2004, L'apparato statale pp.539-574.

quello che il Nazionalsocialismo ha offerto ad ogni cittadino, convincendolo a trasformarsi in borghese e ad esistere come uomo massa. In questo modo, secondo Hannah Arendt, il totalitarismo nazionalsocialista ha mostrato un nuovo modo di vivere e fare il male, scardinando tutte le strutture, le categorie storiche precedenti, le prospettive tradizionali che avevano tentato di catalogarlo e descriverlo²². Con il Totalitarismo Nazionalsocialista il nuovo volto del male si presenta nella normalità e ordinarietà dell'esistere quotidiano, attraverso un uomo che svolge rigorosamente il suo lavoro e tranquillamente compie il male come la cosa più ovvia che ci possa essere. Sollevando dal fardello dell'esistenza, dando sicurezza, certezza, tranquillità, si realizza, secondo l'Autrice, il passaggio che trasforma l'uomo in uomo massa e si instaura la connessione tra male e banalità.

22 Simona Forti è ben consapevole grazie alla Arendt del fatto che oramai si debba superare le vecchie comprensioni e occorra ripensare al male politico come ad un male: «si alla luce del delirio totalitario sull'infinita possibilità di manipolazione del reale, ma anche a partire da una volontà di non vedere, di negazione, che si giustifica con il senso di una totale impotenza». La Forti, interrogandosi profondamente su questi eventi drammatici, ha cercato di comprendere che cosa Auschwitz abbia mostrato, tentando di spiegare come certi «crimini abnormi sono stati resi possibili grazie all'azione, o meglio all'inazione, di tante persone normali che non hanno trovato la forza o la motivazione per opporsi a quella che allora sembrava la regola» e molto probabilmente inconsapevolmente, questi uomini hanno «oliato un'organizzazione perfetta» capace a sua volta di tessere «un efficientissimo intreccio tra le tante irresponsabilità». Ciò che si riafferma in queste considerazioni con prepotenza, è la possibilità di pensare al male, un male incomprensibile, incommensurabile, «non solo nel senso di azioni compiute da attori normali, non eccezionali, ma nel senso letterale dello loro *Regelmässigkeit*, conformità alla norma, alla regola». L'attenzione va posta sul fatto che «il conformismo dell'obbedienza può infatti trasformare la sua passività acquiescente in azione colpevole. La colpa, non risiede più soltanto nell'intenzione di una natura malvagia, ma si trova parimenti in quell'inazione che diventa la condizione stessa di possibilità di persistenza del male». AA.VV., *Il Novecento di Hannah Arendt Un lessico politico*, (a cura di) Olivia Guaraldo, Verona, 2008, pp 64-65.

8.

Ad una prima sintesi dunque, il piano sul quale per Hannah Arendt diventa comprensibile la lezione di Gerusalemme è quello dell'uomo borghese che vive la propria esistenza con l'unico fine della propria privata sicurezza. E' il piano degli individui privi di ideali e di scopi che si trovano ad avere la funzione a loro assicurata dall'appartenenza al movimento totalitario. Individui che non pensano, ma semplicemente ripetono ogni giorno ciò che loro è stato assegnato, trovando in questo la loro dignità sociale, al punto da diventare capaci di un senso di abnegazione e di fedeltà assolute nei confronti del Regime che assicura loro la sicurezza dell'esistere. La sicurezza vissuta quotidianamente come unico fine dell'esistere sarebbe ciò che innesca il venir meno di ogni pensiero e l'allontanamento dalla realtà che conducono alla interconnessione tra banalità e male. Nel Nazionalsocialismo, l'uomo borghese, pur di stare al sicuro avrebbe accettato un'esistenza da uomo massa. Pur di avere un'esistenza sicura avrebbe rinunciato a pensare, a problematizzare, ripetendo ogni giorno gli atti che il Regime gli chiedeva, senza mai guardare oltre, senza interrogarsi, ritenendosi semplicemente a posto perché ogni giorno faceva ciò che il regime si aspettava che facesse. Reputandosi quindi sempre innocente²³ dato che ciò che intraprendeva lo adempiva svolgendo correttamente, rigorosamente, onestamente il ruolo che il Regime gli aveva assegnato.

9.

Su queste dimensioni sulle quali Hannah Arendt si muove intendo ora soffermarmi. Ho

23 Per Hannah Arendt il peggior male «è quello commesso da nessuno, cioè esseri umani che si rifiutano di essere persone. [...] il malfattore che rifiuta di pensare da sé a quanto sta facendo e che rifiuta quindi pure di ripensarci retrospettivamente, ossia di ricordare quanto ha fatto non è riuscito e non riesce mai a trasformarsi in qualcuno. E, rimanendo cocciutamente nessuno, costui si dimostra così incapace di intrattenere rapporti con gli altri, che -buoni, cattivi o indifferenti che siano sono quantomeno persone». H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Prefazione (a cura di Simona Forti, Torino, 2006, p.74.

scritto che è mia intenzione indicare elementi che rendano la posizione dell'Autrice un effettivo oggetto di ricerca. E' mia intenzione cioè verificare se quella che Lei chiama la lezione di Gerusalemme è qualcosa che si rintraccia nella realtà, e che dunque può essere esaminato. Ritengo allora che la sua posizione possa essere trattata come un oggettivo campo di ricerca proprio perché è proponibile seguire la sua linea che evidenzia come per, per avere una esistenza sicura, l'esistenza possa diventare una esistenza completamente anonima. Sembra ammissibile, come indica la Arendt, che l'esistere sia capace di avere come unico interesse che i propri giorni siano sicuri e sia disposto, per soddisfare questo interesse, a vivere completamente senza pensare, senza interrogarsi, fino a perdere anche ogni interesse per la distinzione tra bene e male, vivendo quest'ultimo come una quotidiana banalità.

Propongo, come risposta alla questione, l'affermazione che quella di cui Hannah Arendt parla, è una effettiva possibilità dell'esistere che si realizza ogni volta che l'esistere stesso vive i suoi giorni dominato dall'ovvietà. E' l'ovvietà dunque l'elemento che a mio parere può rendere la posizione dell'Autrice un effettivo campo di ricerca. Secondo questa mia risposta, l'esistenza dominata dalla ovvietà è l'esistenza che non ha mai bisogno di pensare e che neanche ha mai il problema del bene e del male.

10. CHE COSA INTENDO PER ESISTENZA DOMINATA DALLA OVVIETÀ?

Il più delle volte il nostro atteggiamento nei confronti dell'ovvio si risolve generalmente rifiutando di prendere in considerazione un qualcosa che non ha bisogno di essere discusso, di cui non si parla, che va preso così com'è. L'ovvio, il comune, il consueto, ciò che riteniamo assodato non costituiscono oggetto di riflessione, tanto più non costituiscono materiale su cui interrogarsi. Sarebbe perfettamente inutile, riteniamo, perché considerato una perdita di tempo indagare su dati o questioni ovvie, evidenti per sano senso comune.

Ma questo atteggiamento nei confronti della ovvietà, per quanto consolidato, nascon-

de sempre qualcosa che non è ovvio. Esso nasconde il non voler mettere in discussione una lettura del reale ricevuta dalla tradizione, dalla famiglia, dalla società, dalla religione o dalla cultura. Esso nasconde un esistere che, mantenendosi nell'ovvio, non ha bisogno di interrogarsi, di riflettere, in genere di pensare. Tutto infatti è già orientato e in buona parte deciso dalla lettura dell'esistenza che, non più problematizzata, viene assunta come l'unica lettura alla quale affidarsi e affidare i propri giorni.

Un' esistenza ovvia è così un' esistenza che sta sempre al sicuro, perché non sbaglia mai. E', in questo senso, un' esistenza innocente. Infatti, l'ovvietà ha il potere di sollevare l'esistere da qualunque responsabilità. Se permette di vivere senza idee, senza problemi e interrogativi ciò è in quanto è la costante ripetizione di una lettura del reale accettata come definitiva. Assumendo questa lettura del reale, tutti agiscono nello stesso modo e tutti si riconoscono in quel modo. Di fatto tutti si comportano come quella lettura stabilisce che ci si debba comportare. E' questa lettura, concretizzata in una religione, o in una filosofia, o in un' ideologia, o semplicemente in una tradizione quella che solleva da ogni pensiero dimostrando che ha già deciso tutto.

L'apparente innocua ovvietà è dunque un potere. E il potere è quello di determinare una condizione di esistenza che non pensa perché tutto è già stato pensato e che non è responsabile di nulla perché tutto è già stato deciso.

11.

Almeno nei termini che ho indicato, un' esistenza ovvia è un' esistenza sempre possibile. E' sempre possibile infatti un' esistenza che vive come ovvia la lettura della realtà che ha ricevuto, nella quale si ritrova, che ad essa è stata imposta o sulla quale ritiene di non avere alcun motivo di interrogarsi. Spesso l'esistenza vive dell'ovvio come di ciò che è vero e autentico, non solo ritenendo giusto non sollevare in merito alcun problema, ma anzi fuori luogo, se non addirittura riprovevole avanzare questioni. Almeno su questo piano, un' esistenza che accetta l'ovvietà è una esistenza già predi-

sposta a porsi al di là del bene e del male, cioè a sentirsi non responsabile di quanto accade. E questo perché l'ovvio è di per sé innocente, non potendosi mai imputare a qualcuno la responsabilità di effetti derivanti da un agire attuato obbedendo alla ovvietà.

Leggo in questo modo il Si da Martin Heidegger analizzato nel capitolo quarto di *Essere e Tempo*²⁴. «Il Si» scrive Heidegger «sgrava ...ogni singolo Esserci nella sua quotidianità. Non solo. In questo sgravamento di essere, il Si si rende accetto all'Esserci perché ne soddisfa la tendenza a prendere tutto alla leggera e a rendere le cose facili»²⁵. Deresponsabilizza,²⁶alleggerisce le cose, ma soprattutto sgrava dal peso di essere un singolo con la propria identità fattuale; sono gli altri che dicono, che decidono, che fanno, che pensano al nostro posto, il Si possiede un giudizio e una decisione anticipata che pone al riparo dal prendere una posizione, dal mettersi in gioco, dal venire allo scoperto, esistere senza il peso dell'esistere. Esso, infatti, «può rispondere a cuor leggero di tutto perché non è qualcuno che possa essere chiamato a rispondere. Il Si c'era sempre e tuttavia si può dire di esso che non sia mai stato nessuno. Nella quotidianità dell'esserci la maggior parte delle cose è fatta da qualcuno di cui si è costretti a dire che non era nessuno»²⁷.

Nel Si non c'è posto per la singolarità, *l'individuo è dissolto nel banale conformismo dei comportamenti*, utilizza un linguaggio convenzionale e formula giudizi ragionando per stereotipi. Il Si ripete il *modello*, esso è un qualcosa

24 M. Heidegger, *Essere e tempo*, Milano, 2008, pp. 158-162.

25 *Ivi*, pp. 159-160.

26 Sgravarsi dalla responsabilità un tema centrale anche per Donaggio che descrive come se da un lato e vero che: «L'orrore estremo fu sì pianificato da menti perverse.» Dall'altro però «l' esecuzione fu opera di onesti padri di famiglia che commisero ogni sorta di nefandezza, a patto di venire sgravati da qualsiasi responsabilità. L'arruolamento in una fabbrica della morte impersonale come un apparato burocratico, parcellizzata come una catena di montaggio, gerarchica come un esercito esaudì la loro richiesta.», E. Donaggio, *La realtà del male*, in E. Donaggio, D. Scalzo (a cura di) op cit, p.18.

27 M. Heidegger, Op. cit, p. 159.

di evidente condivisibile da tutti. *Il Si, non è un essere, è un come, cioè un modo d'essere che procura all'esserci sicurezza*. Esso è l'anonimo che domina, sul quale si costruisce il consenso²⁸.

12.

Dal Si di Heidegger, dall'esistenza dominata dall'anonimo nella quale si è sempre costretti a dire che chi fa le cose è sempre un *nessuno*, da qui alla banalità del male non c'è molta strada da percorrere. La prima, l'esistenza quotidianamente vissuta secondo il Si, è una realtà sempre possibile per l'esistere, ed è già un esistere che non pensa e demanda ogni sua responsabilità all'anonimato della tradizione, della storia, del costume, della società. La seconda è questo stesso esistere, ma *istituzionalizzato*, così che non pensare e agire come tutti agiscono siano l'oggetto di una *amministrazione totalitaria*.

Dominata dall'ovvietà la nostra esistenza va avanti come per inerzia, niente più appartiene alla nostra singolarità, siamo il prodotto di un anonimo alla quale ci conformiamo. Il sistema totalitario ha mostrato come si può non pensare alla realtà, non interrogarsi sull'esistenza, come si possa ovattare tutto, nascondere i legami tra i fatti tanto da far perdere l'orientamento. Isolando, separando, non si comprende più il peso e il senso della singola azione: la semplice firma apposta su di una pratica, il timbro su di un documento, i singoli gesti quotidiani sono insignificanti se non inseriti in un contesto infatti, «una volta isolato, il gesto di tutti i giorni non attira su di sé l'attenzione e dissimula il suo carattere cruciale, se l'individuo non si sforza di collegarlo al fatto che con esso avalla un regime criminale»²⁹. Il gesto, l'azione quotidiana, banale offuscano totalmente il legame con le conseguenze, e dunque la drammaticità della sua portata. La realizzazione di tutto ciò passa attraverso un'organizzazione burocratica della società che «contribuisce a dissimulare i legami tra

28 *Ivi*, 159-162.

29 V. Gérard, *La perdita di senso dei problemi morali nei sistemi totalitari*, in F. Fistetti, F. R. Recchia Luciani (a cura di) *Hannah Arendt Filosofia e totalitarismo*, Genova, 2007, p.253.

gli atti e le conseguenze e a svincolare gli individui dall'interrogazione morale e dal peso della responsabilità: vale a dire, dal riconoscere l'autoattribuzione dei propri atti (dal pensare ciò che gli individui fanno) e dal farsi carico di questi atti (dal pensare ciò che gli atti determinano), conducendoli a separare la propria funzione dalle sue conseguenze, il proprio ruolo dal proprio sé individuale, l'esecuzione in senso stretto dall'iniziativa, a causa della compartimentazione della mansioni, della funzionalizzazione, della gerarchizzazione»³⁰. Da parte del regime totalitario c'è una perfetta amministrazione dell'ovvietà. Il male come prassi quotidiana, la banalità infatti rinvia «al fatto che nella moderna società di massa vige la pericolosa tendenza a far sembrare tutto ciò normale»³¹. Una natura fisiologica della banalità del male, mostra come «la normalità è una malattia autoimmune della nostra vita. [...] La banalità del male è la rivelazione di come il pericolo si annidi nel gregarismo, nella facilità con cui gli uomini scivolano sulla superficie degli eventi e si assuefanno alle abitudini condivise»³². Proprio per questo si rende necessario continuare a scrivere a discutere sul tema del male, un male compiuto da persone normali, che si mostra attraverso il «conformismo, l'obbedienza, l'inazione» che costituiscono «i nuovi attributi del male»³³. Una riflessione su quanto accaduto, su quanto accade oggi sembra obbligatoria, non dobbiamo essere indifferenti, proprio perché la mancanza di pensiero, la superficialità con cui ci si accosta all'esistenza sembrano comunque essere una caratteristica del nostro tempo. Tutto questo può accadere «quando gli uomini pattinano sulla superficie degli eventi, quando si fanno sballottare a destra e a manca senza dar prova di quella profondità di cui sarebbero capaci: una profondità che ovviamente cambia da persona a persona, e di secolo in secolo, sia di ampiezza che in qualità».

30 V. Gérard, op.cit, p.253.

31 Ivi, p.254.

32 E. Vollrath, *Dal male radicale alla banalità del male*, in E. Donaggio, D. Scalzo (a cura di) op.cit, pp.138-139.

33 AA.VV., *Il Novecento di Hannah Arendt un lessico politico* (a cura di) Olivia Guaraldo, Verona, 2008, p.64

Pertanto non ci resta che far nostro il contributo che l'Autrice ci offre per affrontare i tempi bui: «quello che propongo, perciò è molto semplice: niente di più che pensare a ciò che facciamo»³⁴ Per la Arendt il pensare assume un contenuto ben preciso «esaminare e domandare» e riprendendo Nietzsche «scuotere gli idoli»³⁵. Perché ciò che la scrittrice vuol evitare è un uomo pronto a sottomettersi al dominio totalitario « che rinuncia alla verità. E la prima verità è che la realtà non è un prodotto del pensiero dell'uomo ma un dato da interrogare e da ascoltare»³⁶. La visione arendtiana può sembrare in alcuni suoi aspetti piuttosto tragica ma come ci ricorda il suo maestro nonché amico Karl Jaspers si tratta di una «tragedia, che tuttavia non lascia senza speranze»³⁷ l'uomo infatti non perde mai completamente la sua capacità di agire³⁸, anche se spesso si trova a combattere con forze che non riuscirà mai a dominare del tutto completamente, egli nonostante la sua fragilità, vulnerabilità sempre presenti nella sua esistenza mostra come la capacità di opporsi attraverso l'iniziativa³⁹, attraverso le sue risorse come singolo e insieme agli altri, possa resistere e contrastare queste forze della necessità. La riflessione mostra così una possibile coesistenza del bene e del male che in qualche modo sintetizza la storia dell'umanità. Anche Giovanni Paolo II, un uomo che ebbe modo di fare un'esperienza personale delle ideologie del male, che restarono indelebili

34 H.Arendt, *Vita Activa La condizione umana*, Milano, 2009, p.5

35 H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale*, Prefazione (a cura) di Simona Forti, Torino 2006, p.64

36 P. Terenzi (a cura di), *H. Arendt. Il pensiero secondo. Pagine scelte*, Milano, 1999.

37 H. Arendt, K. Jaspers, *Briefwechsel 1926-1969*, Monaco, 1985, pp 541-43.

38 Per la Arendt con l'agire «ci inseriamo nel mondo umano, e questo inserimento è come una seconda nascita, in cui confermiamo e ci sobbarchiamo la nuda realtà della nostra apparenza fisica originale. Questo impulso non ci viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità, come l'operare. [...] Agire, nel senso generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare, incominciare, condurre, e anche governare, mettere in movimento qualcosa», H.Arendt, *Vita Activa la condizione umana*, Milano, 2009, p.128

39

nella sua memoria umana non ci ha lasciati senza speranza, fiducioso sul fatto che, se per un verso “il modo con cui il male cresce e si sviluppa sul terreno sano del bene costituisce un mistero” dall’altro questo “Mistero è anche quella parte di bene che il male non è riuscito a distruggere e che si propaga nonostante il male, avanzando anzi sullo stesso terreno⁴⁰. Non dimentichiamo infatti che se da un lato il secolo appena trascorso è sicuramente ricordato come quello che ha visto come protagonisti i sistemi totalitari, dall’altro lo stesso secolo ha visto anche la loro sconfitta. “Questo vuol dire che, se il male esiste accanto al bene, il bene però persevera accanto al male e cresce, per così dire sullo stesso terreno, che è la natura umana”⁴¹.

Viviana Bianconi è Dottore di Ricerca in Teorie del Diritto e della Politica, Cultore della materia e Collaboratore scientifico presso la cattedra di Filosofia del Diritto (Ius 20) presso L’Università degli Studi di Macerata. Ha come campo di ricerca la formazione del diritto moderno, con particolare attenzione al rapporto tra Costituzionalismo e Ideologia totalitaria. Ha in corso di elaborazione una monografia su Le origini del totalitarismo in Hannah Arendt.

viviana.bianconi@gmail.com

⁴⁰ Giovanni Paolo II, *Memoria e Identità, conversazioni a cavallo dei millenni*, Milano, 2005, p.14.

⁴¹ *Ibidem*.

Il legame tra il “se non” e il “c’era una volta”

Giulia Casini

ABSTRACT

Chiedersi come sarebbe il mondo cambiandone un dettaglio e raccontare una storia inventata hanno più cose in comune di quanto si possa pensare. La ricerca della verità nella controfattualità e nella finzione basata sulla semantica dei mondi possibili e sul lavoro di Robert Stalnaker e David Lewis, ne è una valida dimostrazione.

PAROLE CHIAVE

CONTROFATTUALITÀ;
FINZIONE; VERITÀ; MONDI POSSIBILI;
ROBERT STALNAKER; DAVID LEWIS.

INTRODUZIONE

La nozione di mondo possibile è fondamentale all'interno della filosofia del linguaggio. Infatti, il significato di un enunciato, in una concezione vero-condizionale, è determinato dai mondi in cui è vero e dai mondi in cui è falso. Sono i mondi possibili a darci le condizioni di verità di un enunciato. Solitamente il mondo possibile preso in esame è quello attuale, ma esistono altri enunciati che coinvolgono mondi possibili diversi dal nostro. Esempi di questi enunciati sono appunto gli enunciati controfattuali e gli enunciati di finzione.

Quando si parla di un enunciato controfattuale si intende un tipo di enunciato in cui la situazione descritta è contraria al modo in cui le cose stanno di fatto. Questi enunciati hanno la forma di condizionali, del tipo “Se Napoleone non fosse stato sconfitto a Waterloo, non sarebbe stato esiliato a Sant’Elena” e ciò che rende loro controfattuali è la falsità dell’antecedente, cioè, prendendo esempio proposto, il fatto che nel nostro mondo attuale Napoleone è effettivamente stato sconfitto a Waterloo. Nonostante questo, però, siamo portati a ritenere questo enunciato vero. Perché un enunciato controfattuale possa essere considerato

vero, è necessario che il mondo possibile di cui fa parte sia il più simile a quello attuale. L’unica differenza con il mondo reale deve essere quella necessariamente chiamata in causa dall’antecedente affinché la situazione sia contraria a quella reale, con tutte le conseguenze che comporta. Quindi dobbiamo figurarci un mondo in cui Napoleone non è stato sconfitto a Waterloo, e vedere alla luce di questo il valore di verità del conseguente. Possiamo ben dire che Napoleone non sarebbe stato esiliato a Sant’Elena. Tuttavia il mondo considerato qui non differisce dal nostro se non su questo punto: non è un mondo in cui gli asini volano, esistono gli unicorni e $2+2$ fa 5. Tutti gli aspetti di questo mondo corrispondono a quelli del nostro tranne quello per cui Napoleone è stato sconfitto a Waterloo.

Solitamente, dunque, gli enunciati controfattuali mettono in gioco entità appartenenti al mondo reale, trasportandole in situazioni contrarie all’attuale stato di cose. Ma cosa succede quando un enunciato coinvolge delle entità che non appartengono al mondo attuale, cioè delle entità di finzione? Come possiamo sentirci giustificati a considerare vero un enunciato del tipo “Sherlock Holmes abita al 221b di Baker Street”, e al tempo stesso considerare falso l’enunciato “Sherlock Holmes tiene in casa un

cucciolo di drago chiamato Norberto”? Enunciati di questo tipo possono essere affrontati in modo simile a quelli controfattuali?

Nel seguente lavoro si mostrerà proprio questo, come la verità nella finzione non solo si fonda sulla semantica dei mondi possibili, ma come inoltre possa essere affrontata a partire dalla verità nella controfattualità. A questo scopo ci si appoggerà alla teoria dei controfattuali elaborata da Robert Stalnaker e alla versione di David Lewis sulla verità nella finzione, formulata proprio a partire dalle idee di Stalnaker.

1. LA SEMANTICA DEI MONDI POSSIBILI

Per comprendere che cos'è un mondo possibile ci si può appoggiare ad una nozione essenzialmente intuitiva. L'attività del pensare, infatti, comporta la formulazione di ipotesi, che «presuppone la capacità di immaginare come il mondo potrebbe essere, indipendentemente da com'è»¹. Nel momento stesso in cui pensiamo, in realtà, abbiamo a che fare con mondi possibili. Tuttavia non possiamo mai arrivare davvero in un mondo possibile che non sia il nostro mondo, ossia il mondo reale.

Con “semantica dei mondi possibili” si intende il modo in cui il significato degli enunciati è legato ai mondi possibili. Il significato di un enunciato, a partire dalla filosofia del linguaggio di Frege, si identifica con le sue condizioni di verità, cioè con la specificazione delle circostanze in cui l'enunciato è vero. Secondo il filosofo Ludwig Wittgenstein *le condizioni di verità di un enunciato sono i mondi possibili in cui questo enunciato è vero*. Anche per Rudolf Carnap² l'intensione di un enunciato, ossia le sue condizioni di verità, può essere definita come l'insieme di mondi possibili in cui l'enuncia-

to è vero. Inoltre può essere pensata come la funzione che associa il vero ai mondi in cui l'enunciato è vero. Usare il termine “funzione” può essere molto utile nel momento in cui bisogna stabilire le condizioni di verità di categorie di espressioni diverse dagli enunciati, come i predicati e i termini singolari. In generale, l'intensione di un'espressione è la funzione che, ad ogni mondo possibile m , associa l'estensione di questa espressione in m , cioè quella che sarebbe la sua estensione se m fosse il mondo reale. Per esempio l'intensione del predicato “essere rosso” è la funzione che ad ogni mondo possibile associa l'insieme di cose rosse in quel mondo. Per i termini singolari che sono descrizioni definite come “la regina d'Inghilterra”, l'intensione è definita come la funzione che, ad ogni mondo possibile m associa l'individuo che, in m , è regina d'Inghilterra. Una volta stabilite le condizioni di verità dei predicati e dei termini singolari, se ne può trarre, grazie al principio di composizionalità, quali sono le condizioni di verità di un enunciato della forma Pa , in cui P è un predicato e a un termine singolare, come “La regina d'Inghilterra è cattolica”. Infatti, la sua intensione si ottiene composizionalmente da quella di P , detta I e di a , detta I' : l'enunciato Pa è vero in un mondo possibile m se e soltanto se $I(m)$, la regina d'Inghilterra, appartiene a $I'(m)$, l'insieme dei cattolici. Quindi, essendo l'intensione di P la funzione I tale che, per ogni mondo possibile m , $I(m)$ è l'insieme di tutti coloro che in m sono cattolici, allora $I(m)$ appartiene a $I'(m)$ se e soltanto se, nel mondo m la regina d'Inghilterra è cattolica, cioè se l'enunciato è vero. Si può concludere che l'intensione dell'enunciato “La regina d'Inghilterra è cattolica” è l'insieme dei mondi possibili in cui $I(m)$ appartiene a $I'(m)$.

Il principio di composizionalità³ non vale solo per enunciati semplici come il precedente,

1 P. Casalegno *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione*, Roma, 1997, p. 120.

2 In realtà, nessuno dei due autori utilizza il termine specifico “mondo possibile” perché Wittgenstein parla di “stati di cose possibili” e Carnap di “descrizioni di stato”. Tuttavia nel corso dell'esposizione adotteremo questa espressione anche in riferimento alla sua semantica formale, per semplicità. Inoltre, nella tradizione successiva “mondo possibile” va a sostituire completamente la nozione carnapiana di “descrizione di stato”.

3 Si tratta del principio per cui il significato di un enunciato è dato dalla composizione dei significati degli elementi che lo costituiscono.

ma anche per costruzioni linguistiche più complesse, come gli enunciati modali, gli enunciati che coinvolgono atteggiamenti proposizionali e, soprattutto, i condizionali controfattuali⁴.

I condizionali controfattuali, come già detto, sono frasi del tipo “Se il Sole si spegnesse, non ci sarebbe più vita sulla Terra”. Sono chiamati controfattuali perché la situazione descritta nell’antecedente è contraria al modo in cui le cose stanno di fatto. Infatti si presuppone che gli antecedenti siano falsi. Una delle analisi più complete sull’argomento è stata formulata da Robert Stalnaker nel testo “A Theory of Conditionals”: l’idea fondamentale è che un condizionale controfattuale della forma “Se E, F” è vero se e soltanto se E non è vero in nessun mondo possibile, oppure F è vero nel più simile al mondo reale tra i mondi in cui è vero E. Questa formulazione sarà poi precisata da David Lewis, secondo il quale un condizionale di questo tipo è vero se E è falso in tutti i mondi o se c’è un mondo m tale che E è vero in m e F è vero in ogni mondo in cui è vero E e che è simile al mondo reale tanto quanto m. Ma per prima cosa vediamo la formulazione di Stalnaker⁵.

2. ROBERT STALNAKER

“UNA TEORIA DEI CONDIZIONALI”

Dopo aver accennato al ruolo svolto dalla semantica dei mondi possibili nella determinazione della verità degli enunciati in generale, approfondiremo come questo valga anche per i condizionali controfattuali, facendo riferimento all’articolo “A Theory of Conditionals” di Robert Stalnaker (1968)⁶, in cui l’autore presenta la sua teoria riguardo ai condizionali, dedicandosi in particolare alla questione dei controfattuali.

4 Op. cit., pp. 121-128

5 Op. cit., pp. 157-161

6 R. Stalnaker, *A Theory of Conditionals*, in Nicholas Rescher ed. *Studies in Logical Theory*, *American Philosophical Quarterly*, Monograph Series, No 2, Oxford Blackwell (pp. 98-112), 1968. ripubblicato in E. Sosa *Causation and Conditionals*, Oxford, 1975 (traduzione Alessandro Zucchi in *Finzione e verità. Letture di semiotica*, The Robin Hood Online Press, 2003) (<http://www.filosofia.unimi.it/bonomi/ZUCCHI%20I.pdf>)

Il punto di partenza di Stalnaker è una domanda: come si valuta un enunciato condizionale, cioè come si decide se crederlo vero oppure falso? In questa prima fase, la risposta non fornirà ancora le condizioni di verità, ma avrà un importante ruolo euristico per la loro ricerca. Ci sono due risposte note a questa domanda, a cui Stalnaker aggiunge una terza che reputa risolvere alcune debolezze delle altre.

La prima risposta è data dall’analisi più semplice del condizionale, quella vero-funzionale. Nella logica vero-funzionale, il condizionale, o meglio l’implicazione materiale, è vero in tutti i casi in cui non si presenta l’antecedente vero e il conseguente falso, quindi è vero se l’antecedente è falso o se il conseguente è vero. Tuttavia la falsità dell’antecedente non è mai una ragione sufficiente per affermare un condizionale. Per esempio, un condizionale del tipo “Se i cinesi prenderanno parte al conflitto del Vietnam, gli Stati Uniti useranno delle armi nucleari”⁷ dovrebbe essere analizzato prima chiedendosi se i cinesi prenderanno parte al conflitto e poi se gli Stati Uniti ricorreranno ad armi nucleari. Se la risposta alla prima domanda è no, o se la risposta alla seconda è sì, allora bisognerebbe credere che l’enunciato è vero. Ma il ragionamento per cui da “credo che i cinesi si terranno fuori dal conflitto” si afferma che “credo che l’enunciato ‘Se i cinesi prenderanno parte al conflitto del Vietnam, gli Stati Uniti useranno delle armi nucleari’ sia vero” è un non sequitur: il fatto di credere che i cinesi si terranno fuori dal conflitto, e quindi di conseguenza che sia falso l’antecedente del condizionale “Se i cinesi prenderanno parte al conflitto del Vietnam, gli Stati Uniti useranno delle armi nucleari”, non implica necessariamente che si creda vero anche questo condizionale. Le credenze che qualcuno può avere circa le decisioni del governo cinese su un intervento della Cina nella guerra del Vietnam possono non essere collegate alle credenze circa l’impiego o meno di armi nucleari da parte degli Stati Uniti.

7 Gli esempi sono tratti dal testo di Stalnaker che, come si può evincere dall’anno di pubblicazione, è stato scritto quando il conflitto del Vietnam era un argomento di grande attualità.

La seconda risposta prende spunto dai difetti di questa analisi. Il fallimento della teoria dell'implicazione materiale è dovuto al fatto che non tiene conto dell'idea di connessione che è implicita in un enunciato del tipo "se... allora". Quindi la soluzione è intendere un condizionale come un enunciato che afferma che esiste qualche genere di connessione logica o causale tra antecedente e conseguente. Per trovare la verità, allora, non si deve guardare al valore di verità di antecedente e conseguente, ma alla relazione tra le proposizioni che esse esprimono. Anche questa posizione, tuttavia, non è priva di difficoltà. Infatti, si può sostenere che non sempre la verità o falsità di un condizionale è valutata in base alla presenza o meno di una connessione. Tornando all'esempio del conflitto nel Vietnam, se qualcuno crede che l'uso delle armi atomiche da parte degli Stati Uniti sia inevitabile in ogni caso, ma non ha alcuna opinione riguardo alle azioni future dei cinesi e non pensa che queste faranno differenza, allora questo qualcuno crederà che l'enunciato "Se i cinesi prenderanno parte al conflitto in Vietnam, allora gli Stati Uniti useranno delle armi nucleari" sia vero, anche se pensa che l'antecedente e il conseguente siano logicamente e causalmente indipendenti l'uno dall'altro. Così sembra che la presenza di una connessione non sia una condizione necessaria per la verità di un enunciato.

La terza risposta, secondo Stalnaker, evita questi inconvenienti. Nel caso in cui il soggetto non abbia alcuna opinione rispetto all'enunciato "I cinesi prenderanno parte al conflitto del Vietnam", la sua riflessione dovrebbe svolgersi come un semplice esperimento mentale: aggiunge l'antecedente (ipoteticamente) alla sua collezione di conoscenze o credenze e poi considera se il conseguente è vero oppure no. La credenza relativa al valore di verità del condizionale dovrebbe essere la stessa della credenza ipotetica relativa al valore di verità del conseguente: cioè se si crede il conseguente vero, allora anche il condizionale dovrebbe essere ritenuto vero e se invece si crede il conseguente falso, allora anche tutto il condizionale dovrebbe essere considerato falso. In questa prospettiva l'i-

dea di connessione a volte è rilevante per la valutazione del condizionale, altre volte no. Se si crede che una connessione logica o causale esista, allora bisogna aggiungere anche il conseguente alla collezione di credenze insieme all'antecedente, perché una persona razionale accetta le conseguenze delle sue credenze. Ma anche se si ritiene già il conseguente vero, allora questo resterà vero quando si aggiunge l'antecedente, visto che una persona razionale non cambia la propria opinione senza ragione. Così si spiega la rilevanza della connessione quando è rilevante senza renderla una condizione necessaria per la verità del condizionale.

Però come comportarsi se si crede o si sa che l'antecedente è falso, cioè quando si ha a che fare con enunciati controfattuali? In questo caso non si può aggiungerlo alla collezione di credenze, perché si entrerebbe in contraddizione. Allora si procede con una serie di aggiustamenti, cancellando o modificando le credenze in conflitto con l'antecedente, così da evitare contraddizioni.

Ecco dunque che si è delineata una risposta approssimativa ma generale alla domanda iniziale. Per valutare un condizionale si procede nel modo seguente:

«Primo, aggiungete l'antecedente (ipoteticamente) alla vostra collezione di credenze; secondo, introducete qualunque aggiustamento sia richiesto per mantenere la coerenza (senza modificare la credenze ipotetica nell'antecedente); infine, considerate se il conseguente è vero o no»⁸.

Ora che è stabilito come si decide se credere oppure no ad un enunciato condizionale, bisogna attuare la transizione dalle condizioni di credenza alle condizioni di verità. Per questa operazione si rivela cruciale la nozione di mondo possibile, perché un mondo possibile è «l'analogo ontologico di una collezione di credenze ipotetiche»⁹. Utilizzando questo concetto, Stalnaker propone una prima approssimazione della sua analisi:

«Considerate un mondo possibile in cui A è vero, e che altrimenti differisce in modo mini-

8 *Op. cit.*, p. 155.

9 *Op. cit.*, p. 156.

mo dal mondo reale. 'Se A, allora B' è vero (falso) esattamente nel caso in cui B è vero (falso) in quel mondo possibile»¹⁰.

Da ciò si vede come la logica dei condizionali sia un'estensione della logica modale. Se la logica modale, infatti, permette di definire ciò che è vero nel mondo reale, in tutti i mondi possibili (è necessario che) o almeno in un mondo non specificato (è possibile che), la logica dei condizionali è in grado di definire ciò che è vero in situazioni non reali particolari. E i controfattuali sono proprio affermazioni riguardo a particolari mondi controfattuali. Il mondo particolare selezionato, però, non può essere un mondo qualsiasi. Viene richiesto infatti che il mondo selezionato differisca minimamente dal mondo reale, il che implica due cose: da una parte che non ci siano differenze tra il mondo reale e quello selezionato eccetto quelle richieste dall'antecedente e dall'altra che tra i vari modi di fare i cambiamenti richiesti, bisogna scegliere quello che fa meno violenza possibile alla corretta descrizione del mondo reale. Da ciò segue che la selezione è basata su un ordinamento dei mondi possibili rispetto alla loro somiglianza al mondo di base. Ma a questo punto sorge un problema: come si fa a sapere cosa succede in un mondo possibile in modo tale da capire quanto è simile al nostro e cosa ci giustifica a dire che un controfattuale è vero?¹¹

«Gli autori di opere di finzione e di fantasia suggeriscono a volte che i mondi immaginari hanno una vita propria che va oltre il controllo dei loro creatori»¹². Gli scettici credono che nulla è parte di un mondo di finzione, o di un mondo possibile, a meno che non sia messo lì per decisione o convenzione. Il mondo possibile per loro è una creatura di invenzione, non di scoperta. Per lo stesso motivo, gli empiristi non ritengono opportuna una teoria che tratti i controfattuali come affermazioni letterali che riguardano situazioni non reali. Questo perché i controfattuali sono per lo più contingenti, e le affermazioni contingen-

¹⁰ *Ibidem*

¹¹ *Op. cit.*, pp. 153-159

¹² *Op. cit.*, p. 165.

ti devono essere sostenute dall'evidenza, la quale però può essere acquisita solo in questo universo. Stalnaker, per risolvere la questione, vuole mostrare come i mondi possibili, benché prodotti da convenzioni, possono essere oggetto di indagine empirica. Si può parzialmente descrivere un mondo possibile ignorando alcune verità determinate in quel mondo. Per esempio si possono attribuire ad un mondo possibile dei tratti del mondo reale che sono sconosciuti. I condizionali fanno implicitamente proprio questo. I controfattuali riguardano generalmente dei mondi possibili che sono molto simili al mondo reale e che sono definiti nei termini del mondo reale, per questo motivo l'evidenza è spesso rilevante per la loro verità. Quando si formula un enunciato controfattuale, per esempio "Cosa sarebbe successo se ieri avessi chiesto un aumento al mio capo?", ci si interroga su un mondo possibile già approssimativamente selezionato. Ha la stessa storia, fino a ieri, del mondo reale e la differenza principale è che in quel mondo, ieri, il parlante ha chiesto un aumento al suo capo. Per capire come rispondere si potrebbe guardare come risponde il capo a questa richiesta fatta da un altro. Queste informazioni sul mondo reale non sarebbero decisive, ma sarebbero rilevanti, in quanto dicono qualcosa in più riguardo alla situazione non reale che ho selezionato. Quando si fa un'affermazione condizionale e l'antecedente risulta essere vero, allora si è detto qualcosa del mondo attuale, e cioè che il conseguente in esso è vero. Se invece l'antecedente è falso, allora si è detto qualcosa di un particolare mondo controfattuale. Il condizionale fornisce un insieme di convenzioni per selezionare delle situazioni possibili che hanno una relazione specificata con ciò che accade realmente. Questo rende possibile che enunciati che riguardano possibilità non realizzate ci parlino non solo dell'immaginazione del parlante, ma anche del mondo¹³.

Nella sua *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione*, Casalegno riassume la teoria di Stalnaker e ne espone i vantaggi e gli svantaggi.

¹³ *Op. cit.*, pp. 165-166.

In generale l'idea di Stalnaker è che un condizionale controfattuale della forma "Se E, F" sia vero se e soltanto se E non è vero in nessun mondo possibile oppure se F è vero nel più simile al mondo reale tra i mondi in cui è vero E. Questa posizione consente di risolvere molti problemi relativi agli enunciati controfattuali. Infatti, la teoria dei condizionali di Stalnaker è in grado di giustificare il valore di verità di diversi enunciati controfattuali: per esempio dà conto del fatto che consideriamo vero l'enunciato "Se Kant fosse morto nel 1779, allora la *Critica della ragion pura* sarebbe rimasta incompiuta" e falso l'enunciato "Se Marlene Dietrich si fosse fatta suora, allora la *Critica della ragion pura* sarebbe rimasta incompiuta". Infatti, per la prima dobbiamo considerare il mondo possibile più simile al mondo reale tra quelli in cui Kant muore nel 1779: siccome nel mondo reale la *Critica* è stata terminata solo dopo il 1779 allora anche nel mondo possibile in questione la vita di Kant si sarà svolta nello stesso modo e quindi nel 1779 non avrà terminato la sua opera. Questo ci autorizza a dire che il controfattuale è vero. Per quel che riguarda il secondo, bisogna considerare il più simile al mondo reale tra i mondi possibili in cui Marlene Dietrich si è fatta suora. Il condizionale sarebbe vero solo se in questo mondo si verificasse anche che la *Critica* è rimasta incompiuta, e un mondo come questo è meno simile al mondo reale di uno in cui cambia solo che Marlene Dietrich si è fatta suora. Inoltre non esiste alcun tipo di connessione tra il fatto che Marlene Dietrich si è fatta suora e l'incompletezza della *Critica della ragion pura*, scritta molto prima della nascita di Marlene.¹⁴

Tuttavia, l'analisi di Stalnaker presuppone che, dato un enunciato E vero in qualche mondo, ci sia uno e un solo mondo in cui E è vero e che è più simile al mondo reale di ogni altro mondo in cui E è vero. Ma si può dubitare della plausibilità di questa assunzione. Per esempio, considerando la classe dei mondi possibili M in cui è vero l'enunciato "Bizet e Verdi erano connazionali" e sapendo che nel mondo reale Bizet era francese e Verdi italiano, se m è un

elemento di M e non c'è nessun altro elemento di M che somigli di più al mondo reale, allora in m Bizet e Verdi devono essere o tutti e due francesi o tutti e due italiani. Tuttavia sembra impossibile scegliere tra queste due alternative: il mondo in cui sono entrambi italiani ha lo stesso grado di somiglianza col mondo reale del mondo in cui sono entrambi francesi.

Un'analisi più esauriente sui controfattuali è stata proposta da David Lewis, che ha preso e modificato quella di Stalnaker in modo da ovviare a questa difficoltà: affinché un condizionale del tipo "Se E, F" sia vero è necessario o che E sia falso in tutti i mondi possibili, o che ci sia un mondo m tale che E è vero in m e F è vero in ogni mondo in cui è vero E e che è simile al mondo reale almeno tanto quanto m. L'analisi di Lewis fa in modo che non sia necessario assumere che tra i mondi in cui E è vero ce ne sia effettivamente uno più simile al mondo reale rispetto agli altri, perché non identifica un unico mondo ma una classe di mondi¹⁵.

3. DAVID LEWIS "LA VERITÀ NELLA FINZIONE"

Ora che è stato esposto il punto di vista di Stalnaker e Lewis sulla questione dei controfattuali, è arrivato il momento di affrontare il problema della finzione e quello che è stato detto sulla controfattualità potrà essere molto utile a questo scopo. Il ponte di collegamento tra la verità nella controfattualità e la verità nella finzione viene presentato da David Lewis, nel lavoro "Truth in Fiction" (1978)¹⁶. Il testo di Lewis si propone di spiegare perché è possibile affermare che certi enunciati di finzione sono veri mentre altri falsi: per esempio ci sentiamo autorizzati a considerare vero l'enunciato "Sherlock Holmes abita al 221b di Baker Street" mentre riteniamo falso l'enunciato "Sherlock Holmes è un devoto padre di famiglia".

¹⁵ Op. cit., pp. 161-163

¹⁶ D. Lewis, *Truth in Fiction*, in *American Philosophical Quarterly* 15, 37-46, 1978, ora in *Lewis Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 1983 (trad. it Alessandro Zucchi in *Finzione e verità. Letture di semiotica*, The Robin Hood Online Press, 2003) (<http://www.filosofia.unimi.it/bonomi/ZUCCHI%20I.pdf>).

¹⁴ P. Casalegno *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione*, Roma, 1997, pp. 157-160

Esiste una teoria che risolve parzialmente la questione ma Lewis non la considera adeguata. Questa è l'analisi meinonghiana per la quale le descrizioni dei personaggi di finzione possono essere prese letteralmente, attribuendo a queste la stessa forma soggetto-predicato delle descrizioni parallele di personaggi della vita reale. Quindi enunciati come "Holmes indossa un cilindro di seta" e "Nixon indossa un cilindro di seta" vengono analizzati nello stesso modo, cioè verificando se il riferimento del termine che funge da soggetto ha o non ha la proprietà espressa dal predicato. La sola differenza sarebbe che i termini che hanno ruolo di soggetto hanno referenti di tipi radicalmente diversi: uno, Holmes, un personaggio di finzione, l'altro, Nixon, una persona in carne ed ossa della vita reale¹⁷.

Infatti, secondo Meinong, quelli che lui chiama oggetti ideali, cioè oggetti che «certamente sussistono, ma in nessun caso esistono, per cui neanche possono in nessun senso essere reali»¹⁸ sono comunque soggetti all'attività del rappresentare: infatti per esempio si può contare ciò che non esiste, oppure quando si parla di relazione di connessione, questa non esiste allo stesso modo degli oggetti che sono connessi, eppure la sua esistenza non è affatto indispensabile. Tutto ciò dimostra che «[...] ciò che può essere oggetto del conoscere non ha affatto bisogno di esistere»¹⁹. Questo non vale solo per gli oggetti non esistenti, la cui non esistenza può essere sostituita con la sussistenza, ma anche per quelli che non possono esistere, cioè gli oggetti impossibili, come il quadrato rotondo²⁰.

Voltolini, in *Finzioni* (2010)²¹, inserisce la teoria meinonghiana tra quelle relative alla natura degli oggetti fittizi. Un'entità fittizia, in questa prospettiva, può essere concepita come un oggetto meinonghiano: sono oggetti sem-

plicemente costituiti da una serie di proprietà, tutte quelle che intervengono nella sua caratterizzazione descrittiva. Questa idea si basa su un Principio di Indipendenza, citato da Meinong²², e riformulato da Voltolini in questo modo:

«Un oggetto è come è, ha le proprietà che ha, a prescindere dal suo esistere»²³.

In seguito Voltolini lo affina ulteriormente, costruendo un altro principio, il Principio di Caratterizzazione:

«Gli oggetti, indipendentemente dal fatto che esistano o meno, hanno effettivamente le proprietà che sono mobilitate nella loro caratterizzazione»²⁴.

In conseguenza a questi principi, la montagna d'oro, anche se non esiste, ha comunque la proprietà di essere montagna e di essere d'oro, e il quadrato rotondo, che anzi non potrebbe proprio esistere, gode comunque della proprietà di essere quadrato e di essere rotondo. Questi oggetti "esistono" nel senso che sono semplicemente insiemi di proprietà.

Gli oggetti di finzione, quindi, possono essere considerati un sottoinsieme degli oggetti meinonghiani inesistenti: sono quelli tra questi oggetti che sono costituiti da quelle proprietà che li qualificano nella narrazione rilevante. Così Sherlock Holmes, descritto da Conan Doyle come il detective cocainomane che vive al 221b di Baker Street, corrisponde all'inesistente oggetto meinonghiano costituito dalle proprietà di essere un detective, essere cocainomane e vivere al 221b di Baker Street.²⁵ È per questo che enunciati che coinvolgono oggetti fittizi possono essere analizzati nello stesso modo di quelli che parlano di oggetti reali: basta verificare che tra le proprietà attribuite all'oggetto sia compresa quella chiamata in causa (positivamente o negativamente) dall'enunciato, sia che questo oggetto esista o non esista, e allora sarà possibile dire se l'enunciato è vero o è falso.

Ma, come anticipato, questa posizione non convince Lewis²⁶. Una delle prime difficoltà

17 Op. cit., p. 171.

18 A. Meinong, *Über Gegenstandstheorie*, in *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Barth, Leipzig, 1904 (trad. it. Venanzio Raspa, *Teoria dell'oggetto*, Parnaso, Trieste, 2002, 236-276) p. 239.

19 Op. cit., p. 241.

20 Op. cit., pp. 238-243.

21 A. Voltolini, *Finzioni. Il far finta e i suoi oggetti*, Bari, 2010.

22 A. Meinong, „Über Gegenstandstheorie“, 1904, trad. it. p. 242.

23 A. Voltolini, *Finzioni. Il far finta e i suoi oggetti*, 2010, p. 62.

24 *Ibidem*.

25 Op. cit., pp. 61-63.

26 D. Lewis, *Truth in Fiction*, 1978, trad. it. p. 171.

che individua nell'uso della teoria meinonghiana per l'interpretazione degli enunciati di finzione si trova in questo: tornando all'esempio di Nixon e Holmes, non c'è un senso perfettamente accettabile in cui Holmes, esattamente come Nixon, è una persona in carne ed ossa della vita reale? Holmes non è un supereroe, né una creatura magica, è semplicemente una persona in carne ed ossa.

Un altro esempio è chiedersi se si può dire il vero dicendo che Sherlock Holmes era più intelligente di chiunque altro, prima o dopo di lui. Si può confrontare Holmes con alcuni personaggi di finzione, come Mycroft e Watson, ma non altri, come Poirot; oppure può essere messo a confronto con alcuni personaggi non di finzione, come Newton o Darwin, ma non con altri, come Conan Doyle. In realtà dire "più intelligente di chiunque altro" significa "più intelligente di chiunque altro nel mondo di Sherlock Holmes": questo mondo ha abitanti presi sia dal lato di finzione del dominio meinonghiano, sia dal lato non di finzione.

In ultima istanza, contro la posizione meinonghiana si può obiettare che questa non è in grado di spiegare perché certe verità relative ai personaggi di finzione sono isolate dalle conseguenze che dovrebbero implicare. Per esempio è vero che Sherlock Holmes abitava al 221b di Baker Street, ma facendo delle ricerche si scopre che all'epoca in cui si svolgevano le sue avventure questa via aveva i numeri civici solo fino all'85. Cosa bisogna dedurre? Che Holmes viveva per strada?²⁷

Lewis propone una strada diversa e più semplice rispetto a quella intrapresa dai meinonghiani. L'idea è di non prendere alla lettera le descrizioni dei personaggi di finzione, ma di considerarle invece come abbreviazioni di enunciati più lunghi che iniziano con un operatore del tipo "nell'opera di finzione tal dei tali...". Quindi nel momento in cui si afferma che Holmes amava mettersi in mostra, in realtà questa è una versione abbreviata dell'enunciato: "Nelle storie di Sherlock Holmes, Holmes amava mettersi in mostra". L'enunciato "Holmes amava mettersi in mostra" preso senza che l'operatore prefissato

²⁷ *Op. cit.*, pp. 171-172.

sia presente esplicitamente né inteso tacitamente, subirà la medesima sorte degli enunciati soggetto-predicato con termini di soggetto privi di denotazione: o lo si considera falso, o lo si ritiene privo di valore di verità. C'è sempre però rischio di ambiguità nel capire se certi enunciati debbano o meno considerarsi abbreviazioni di quelli dotati dell'operatore. Il contesto, il contenuto e il buon senso di solito risolvono il problema. Per esempio gli enunciati "Holmes viveva in Baker Street" e "Holmes è veramente esistito" sono entrambi veri se considerati abbreviazione di altri preceduti dall'operatore, mentre sono entrambi falsi se non è così. Tuttavia, si è più propensi ad interpretare il primo enunciato come se fosse davvero un'abbreviazione e quindi prenderlo per vero, mentre il secondo viene piuttosto interpretato come se non avesse operatore e quindi lo si considera falso. Questa ambiguità della prefissazione spiega perché le verità relative ai personaggi di finzione sono in certi casi isolate dalle loro conseguenze apparenti.

Prendendo un argomento valido, nel senso che è impossibile che le premesse siano vere e la conclusione falsa, allora otteniamo un altro argomento valido se prefissiamo uniformemente l'operatore "Nell'opera di finzione f..." ad ogni premessa e alla conclusione dell'argomento originario. Ma se si prefissa l'operatore solo ad alcune delle premesse originali e non ad altre, allora in generale né la conclusione originale, né quella prefissata potranno seguirne. Tornando a Holmes, la premessa "Sherlock Holmes viveva al 221b di Baker Street" è vera solo se è prefissata, mentre quella "Al 221b di Baker Street non esisteva nessun'abitazione" è vera solo se non prefissata, perché nelle storie un'abitazione c'era sicuramente. Da queste due premesse prese vere entrambe non segue nulla né la conclusione non prefissata che Holmes viveva per strada né quella prefissata che nelle storie egli viveva per strada²⁸.

A questo punto, Lewis compie un'analisi degli operatori della forma "Nell'opera di finzione tal dei tali...". Così, un enunciato "Nell'opera di finzione f, φ " è vero sse φ è vero in ogni mondo possibile di un certo insieme, dove questo insieme è determinato dall'opera di finzione f.

²⁸ *Op. cit.*, pp. 172-175.

Tale insieme potrebbe essere costituito esattamente da quei mondi in cui la trama dell'opera è messa in atto, cioè in cui ha luogo un corso di eventi che riflette la storia. Ciò che è vero nelle storie di Holmes sarebbe dunque ciò che è vero nei mondi possibili in cui sono presenti individui che hanno le stesse caratteristiche che sono attribuite nelle storie ai personaggi.

Tuttavia, Lewis ritiene che non possa essere esattamente così. Si può prendere, per esempio, un problema basato su un'osservazione di Saul Kripke nelle considerazioni aggiunte di *Nome e necessità* (1972)²⁹. Consideriamo che Conan Doyle abbia scritto le sue storie come opera di pura finzione, cioè che le abbia inventate senza conoscere qualcuno che avesse effettivamente vissuto le avventure che ha vissuto Holmes nei suoi libri. Ma se per pura coincidenza si scoprisse che il nostro mondo è uno di quei mondi possibili in cui la trama di queste storie è messa in atto, cioè se venisse fuori che è esistito un uomo, di cui Doyle non ha mai sentito parlare, che ha per caso le stesse caratteristiche e ha risolto gli stessi casi di Sherlock Holmes?³⁰. In questo caso il nome "Sherlock Holmes" usato nelle storie, si riferisce all'uomo di cui Doyle non ha mai sentito parlare? Secondo Lewis, sicuramente no. Anche se quest'uomo si chiamasse per caso proprio Sherlock Holmes rimarrebbe solo un omonimo. Nel nostro mondo è falso che questo nome usato nelle storie si riferisca a qualcuno, mentre ciò è vero nelle storie: in questo modo ci sarebbe qualcosa che è vero nelle storie ma falso, se supponiamo il nostro mondo reale essere tale, in un mondo in cui la trama delle storie viene messa in atto.

Così si è dimostrato che i mondi possibili cui bisogna riferirsi non possono essere intesi semplicemente come quelli in cui la trama della storia è realmente messa in atto, è necessaria un'analisi più precisa³¹.

29 S. Kripke, *Naming and Necessity*, in D. Davidson, G. Harman *The Semantics of Natural Language*, Springer, New York, pp. 253-355 e 762-9, 1972, (ed. in volume, Blackwell, Oxford 1980; trad. it. Marco Santambrogio, *Nome e necessità*, Torino 1982)

30 *Op. cit.*, pp. 147-148.

31 D. Lewis, *Truth in Fiction*, 1978, trad. it. pp. 175-176.

Per risolvere i problemi discussi sopra, è necessario pensare all'opera di finzione in modo diverso: non in astratto, come una sequenza di enunciati, ma come una storia raccontata da un narratore in una particolare occasione. Un'opera di finzione va considerata un atto di narrazione. Non tutti gli atti di narrazione sono uguali: possono avere funzioni diverse o il narratore può avere intenzioni particolari nel raccontare quella storia. In tutti questi casi, però, il narrare può essere considerato un far finta³². Il narratore fa mostra di dire la verità su questioni di cui è a conoscenza, fa mostra di parlare di personaggi che conosce. Ma se la storia è una finzione non può veramente star facendo questo. Però, anche se interpreta una parte falsa, comportandosi come se raccontasse un fatto conosciuto mentre non lo sta facendo, non ha l'intento di ingannare i lettori³³.

La questione del far finta è stata affrontata da Voltolini nella prima parte del suo volume *Finzioni* (2010). Partendo dal fatto che per capire se un testo è un testo di finzione non ci si può basare né sulla sintassi dell'enunciato né sul suo valore semantico, bisogna concludere che si tratta di una faccenda di pragmatica. In questo senso, il prendere un testo come un testo di finzione è prenderlo come un particolare atto illocutorio, chiamato l'atto di narrare una storia (in questo caso, una storia di finzione). Esiste una prospettiva particolare, detta intenzionalista, per cui l'atto illocutorio dipende dalle intenzioni comunicative del parlante: in questa prospettiva certi proferimenti contano come l'atto di narrare una storia (di finzione) perché chi proferisce quegli enunciati ha un'intenzione finzionale. Questa intenzione finzionale rende un enunciato un enunciato di finzione se rispetta due clausole: la prima, che l'intenzione deve essere che gli ascoltatori di quel proferimento facciano finta che p, la seconda che la proposizione che p non deve essere vera, o se è tale, lo sia solo in modo accidentale. Questa interpretazione si accorda bene con l'idea di Kripke che, anche se si rivelasse che è esistito per caso uno Sherlock Holmes identico a quello di Doyle, ma di cui

32 *Op. cit.*, p. 177.

33 *Op. cit.*, pp. 176-177.

Doyle ignorava l'esistenza, questo non cambia il fatto che il nome "Sherlock Holmes" nelle storie si riferisca ad un personaggio di finzione nel nostro mondo reale. Infatti la seconda clausola vuole includere come finzione i testi scritti come qualcosa che non è vero, anche se si rivelassero veri per caso. L'idea di intenzione finzionale ha il vantaggio di distinguere l'attività di finzione da un'altra attività che le è molto vicina, ma con la quale non va confusa: il fingere. Il fingere è inteso come operare in modo da ingannare un uditorio e questo non è mettere in campo una finzione, il cui scopo non è affatto l'inganno. Infatti, l'intenzione è quella di narrare una storia (di finzione), non di far credere all'uditorio che le cose stanno come di fatto non stanno. In generale si può dire che la finzionalità è una questione di negoziazione, di accordo tra l'autore e i suoi lettori, che accettano di fare finta che certe cose siano vere anche se non credono che lo siano³⁴.

Quindi, i mondi che Lewis³⁵ propone di considerare in relazione alla finzione non sono solo quelli in cui gli eventi raccontati dall'opera di finzione accadono realmente, quanto piuttosto quelli in cui l'opera di finzione è narrata, ma narrata come un fatto conosciuto piuttosto che come finzione. Anche in questi mondi, come nel nostro, c'è un atto di narrazione, ma la differenza è che quest'atto è veramente ciò che nel nostro mondo fa solo falsamente mostra di essere: un dire la verità relativamente a questioni di cui il narratore è informato. Ovviamente questo implica che ogni mondo in cui la storia è raccontata come un fatto conosciuto è anche un mondo in cui la trama viene messa in atto, perché altrimenti la sua realizzazione non potrebbe essere né nota, né essere raccontata come verità³⁶.

Per arrivare a capire finalmente come si stabilisce la verità in un'opera di finzione, Lewis passa attraverso tre diverse analisi, sempre più precise e complete. La prima di queste è l'Analisi o:

«Un enunciato della forma 'Nell'opera di finzione f , φ è vero sse φ è vero in ogni mondo possibile»³⁷.

34 A. Voltolini, *Finzioni. Il far finta e i suoi oggetti*, 2010, pp. 3-19.

35 D. Lewis, *Truth in Fiction*, 1978, trad. it. p. 177.

36 *Op. cit.*, pp. 177-179.

sibile in cui f è narrata come un fatto conosciuto invece che come una finzione»³⁷.

Questa prima formula può essere considerata quella sostenuta da chi ritiene che non bisogna leggere mai nulla in un'opera di finzione che non sia lì esplicitamente.

Tuttavia Lewis non la reputa soddisfacente, perché va contro l'uso comune: infatti, la maggior parte dei lettori legge le opere di finzione relativamente uno sfondo di fatti noti, leggendo nell'opera un contenuto che non è lì esplicitamente, ma che proviene dal contenuto esplicito unito allo sfondo fattuale in cui si trova il lettore stesso. Il problema dell'Analisi o è che ignora lo sfondo, portando così a considerare per l'analisi troppi mondi possibili. Per esempio, se si afferma che nelle sue storie, Holmes vive più vicino a Paddington Station che a Waterloo Station, si può guardare una pianta di Londra e vedere che Baker Street è effettivamente più vicina a Paddington. Tuttavia questa pianta non fa parte delle storie di Holmes e in esse non si è mai fatto cenno al fatto che casa sua fosse più vicina a Paddington rispetto a Waterloo. Ci sono mondi possibili in cui la storia è raccontata come fatto conosciuto in cui Londra è strutturata in modo completamente diverso. In realtà sono possibili mondi, tra quelli in cui la storia è raccontata come fatto noto, che differiscono in ogni sorta di modi dal nostro. È in questo senso che l'Analisi o porta a considerare troppi mondi: prendere come unico criterio di considerazione il fatto che in quei mondi l'opera di finzione deve essere raccontata come un fatto conosciuto identifica un insieme di mondi troppo esteso, in quanto questi mondi possono essere diversi dal nostro anche per tutti gli altri aspetti, in qualunque modo. Sebbene precedentemente abbia mostrato che è fallace trarre delle conclusioni sulla verità nell'opera di finzione mescolando verità nei fatti e verità nella finzione tra le premesse, Lewis ammette che le premesse fattuali in ragionamenti così mescolati, in realtà, possono fare parte dello sfondo rispetto al quale leggiamo l'opera di finzione e perciò possono essere incluse nel ragionamento. Questo tipo di premesse può valere nell'opera di finzione

37 *Op. cit.*, p. 179.

perché, anche se non c'è niente di esplicito in questa che le renda vere, non c'è nemmeno niente che le renda false. Nelle storie di Holmes non viene mai dichiarato esplicitamente che in quel mondo la topografia di Londra è opposta a quella del mondo reale, quindi si è portati a pensare che ciò che vale nella realtà riguardo la posizione delle stazioni e Baker Street vale anche nelle storie³⁸.

A questo punto, Lewis afferma che «Il ragionamento relativo alla verità nell'opera di finzione è molto simile al ragionamento controfattuale»³⁹. Quando si fa una supposizione contraria ai fatti per scoprire cosa sarebbe successo in quella situazione, si usano delle premesse fattuali. Tuttavia l'uso di queste premesse non è completamente libero, perché alcune di esse subiscono il cambiamento che porta dalla realtà alla situazione controfattuale. Infatti, ci si allontana dalla realtà tanto quanto è necessario per raggiungere un mondo possibile in cui la supposizione controfattuale diventa vera, e si mantengono inalterati tratti della realtà che non devono essere modificati per far sì che la supposizione controfattuale sia resa vera senza compiere un'eccessiva violenza nei confronti del mondo reale.

La versione di Lewis sui controfattuali è simile a quella di Stalnaker:

«Un controfattuale della forma 'Se fosse che φ , allora sarebbe che ψ ' è vero in modo non vacuo sse alcuni mondi possibili in cui sia φ che ψ sono veri differiscono meno dal mondo reale, tutto considerato, di ogni mondo in cui φ è vero ma ψ è falso. È vero in modo vacuo sse φ non è vero in alcun mondo possibile»⁴⁰.

Il problema dell'Analisi 0 riguarda proprio il fatto che ignora lo sfondo e per questo porta a considerare mondi bizzarri che differiscono gratuitamente dal nostro. Sebbene ogni opera di finzione richieda un allontanamento dalla realtà, questo allontanamento deve restare sotto controllo, come nel caso dei controfattuali. Quindi la soluzione migliore è analizza-

38 *Op. cit.*, pp. 179-181.

39 *Op. cit.*, p. 178.

40 *Op. cit.*, p. 181.

re le asserzioni nella finzione come dei controfattuali. Il che porta all'Analisi 1:

«Un enunciato della forma 'Nell'opera di finzione f , φ è vero in modo non vacuo sse qualche mondo in cui f è narrata come un fatto conosciuto e in cui φ è vero differisce meno dal mondo reale, tutto considerato, di qualsiasi mondo in cui f è narrata come un fatto conosciuto e in cui φ non è vera. È vero in modo vacuo sse non ci sono mondi possibili in cui f è narrata come un fatto conosciuto»⁴¹.

Questa è una versione più complessa dell'analisi di Lewis anche se non è ancora completa.

Il fatto che spesso si parla del mondo di un'opera di finzione al singolare, fa intendere che sarebbe giusto considerare meno mondi anche tra quelli in cui le storie sono raccontate come fatto conosciuto e che sono meno differenti dal mondo reale. Ma seguendo il linguaggio ordinario non è possibile selezionare uno solo di questi mondi. Ci sono domande che non trovano risposta nell'opera di finzione e che non potranno mai trovarla. Per esempio non è possibile dire se Holmes ha un numero pari o dispari di capelli in testa, o quale gruppo sanguigno ha l'ispettore Lestrade. La spiegazione migliore è che i mondi di Sherlock Holmes sono più d'uno e le domande hanno risposte diverse in mondi diversi. Quando qualcosa è esplicitamente vero nelle storie, allora lo è in tutti i mondi di Sherlock Holmes, mentre se qualcosa è esplicitamente falso, allora lo è anche in tutti i mondi. Se invece si ha a che fare con qualcosa di cui non è possibile stabilire la verità o la falsità nelle storie, allora ci saranno certi mondi di Sherlock Holmes in cui questo qualcosa è vero e altri in cui è falso.

Secondo l'Analisi 1, la verità in un'opera di finzione dipende anche da questioni di fatto contingenti, infatti è un fatto contingente quali mondi differiscono più o meno da quello reale. Il motivo di questo è che è un fatto contingente anche quale mondo possibile è il mondo reale.

Questa contingenza non rappresenta un problema se la verità nell'opera di finzione dipende da fatti contingenti ben noti relativi al nostro mondo, ma lo diventa se la verità risul-

41 *Op. cit.*, p. 182.

ta dipendere da fatti contingenti che non sono ben noti. Per esempio, in una delle sue avventure, Holmes risolve il caso mostrando che la vittima è stata uccisa da una vipera che si è arrampicata sulla corda di un campanello. Ma nel mondo reale una vipera è incapace di compiere il movimento a fisarmonica necessario per arrampicarsi su una corda. Se si considera questo, si dovrebbe ritenere o che la vipera ha raggiunto la vittima in un altro modo, o che il caso resta aperto. Secondo l'Analisi 1 questo ragionamento è corretto: la storia non dice mai esplicitamente che Holmes aveva ragione sostenendo che la vipera si era arrampicata sulla corda, quindi ci sono dei mondi in cui le storie sono raccontate come un fatto noto in cui la vipera non si è arrampicata e Holmes non ha veramente risolto il caso. Si può pensare che alcuni dei mondi in cui questo succede siano meno differenti dal nostro rispetto a quelli in cui Holmes ha ragione, perché nel nostro mondo non siamo giustificati a ritenere Holmes infallibile.

Il punto quindi è trovare un'analisi alternativa, supponendo che i fatti poco noti o sconosciuti relativi al mondo reale siano irrilevanti per la verità nell'opera di finzione, mantenendo invece l'importanza dello sfondo costituito da fatti noti. Inoltre pare che, allo stesso modo dei fatti poco noti o sconosciuti, siano irrilevanti anche gli errori poco noti o sconosciuti nel corpus di opinioni condivise prese generalmente come fatti. Tutti crediamo che nel mondo non ci siano gli gnomi, ma anche se ce ne fossero senza che nessuno ne sia a conoscenza, cioè se fossimo in errore rispetto alla credenza se ci siano o meno gnomi, questi esseri continuerebbero a non esserci in nessuno dei mondi di Sherlock Holmes. Il nostro errore di credere che gli gnomi non esistano è del tutto irrilevante per le storie di Holmes.

La verità nell'opera di finzione può essere quindi considerata come il prodotto comune del contenuto esplicito e di uno sfondo di credenze generalmente prevalenti. Queste credenze non sono ovviamente le credenze soggettive, perché altrimenti ciò che è vero in un'opera di finzione cambierebbe continuamente. Ciò che era vero in un'opera di finzione quando è stata narrata per la prima volta è vero

per sempre in essa. Può aumentare e diminuire solo la conoscenza personale di ciò che è vero nell'opera di finzione. Così, lo sfondo appropriato è costituito dalle credenze che generalmente prevalevano al momento della nascita dell'opera di finzione nella comunità di origine, ossia le credenze dell'autore e del suo pubblico inteso. Ma è necessaria un'ulteriore precisazione: le credenze segrete non fanno parte di questo sfondo, perché anche se tutti, incluso Doyle, avessero creduto segretamente nell'esistenza degli gnomi al momento in cui la storie di Holmes sono entrate in circolazione, nei mondi di Sherlock Holmes continuerebbero a non esserci gli gnomi. Le credenze a cui ci si riferisce devono essere esplicite: una credenza è esplicita in una comunità in un dato momento se più o meno tutti i suoi componenti la condividono e anche pensano che più o meno tutti la condividono.

Si può concludere che lo sfondo appropriato per considerare un'opera di finzione è costituito dalle credenze che sono esplicite nella comunità di origine dell'opera di finzione. Si potrebbe assegnare alla comunità un insieme di mondi possibili, detti mondi di credenza collettiva della comunità, che comprende esattamente quei mondi in cui le credenze esplicite della comunità sono tutte vere. Tuttavia questo insieme difficilmente comprende il mondo attuale, che infatti viene lasciato da parte dopo che ha determinato i mondi di credenza collettiva della comunità di origine dell'opera di finzione. Escluso il mondo reale, restano due insiemi di mondi: quello dei mondi in cui l'opera di finzione è narrata come un fatto conosciuto, che ne dà il contenuto, e quello dei mondi di credenza collettiva della sua comunità d'origine, che dà lo sfondo di credenze prevalenti. Tuttavia, i mondi da considerare non sono semplicemente quelli che appartengono ad entrambi gli insiemi, perché le opere di finzione spesso contravvengono ad alcune delle credenze della comunità di origine. Inoltre nella comunità è creduto esplicitamente che un'opera di finzione, in quanto finzione, non è narrata come un fatto conosciuto, quindi un mondo in cui la finzione è raccontata come un fatto noto non può

anche essere un mondo di credenza collettiva della comunità⁴².

Quello che Lewis propone, in conclusione, è un'analisi che sia simile all'Analisi 1 ma applicata dal punto di vista dei mondi di credenza collettiva piuttosto che del mondo reale. Si ha così l'Analisi 2:

«Un enunciato della forma 'Nell'opera di finzione f , φ ' è vero in modo non vacuo sse, ogni volta che w è uno dei mondi di credenza collettiva della comunità di origine di f , allora qualche mondo in cui f è narrata come un fatto conosciuto e in cui φ è vero differisce meno dal mondo reale, tutto considerato, di qualsiasi mondo in cui f è narrata come un fatto conosciuto e in cui φ non è vero. È vero in modo vacuo sse non ci sono mondi possibili in cui f è narrata come un fatto conosciuto»⁴³.

Questa è la formulazione conclusiva dell'analisi di Lewis. Anche quest'ultima è soggetta ad alcune critiche, tra cui due per le quali Lewis propone una descrizione e delle strategie per affrontarle.

Oltre alle due fonti considerate finora per la verità nella finzione (il contenuto esplicito e uno sfondo costituito o da fatti relativi al nostro mondo o da credenze esplicite della comunità d'origine) si può individuarne una terza: eredità di altre verità nelle opere di finzione. Questa eredità può essere di due tipi: intra-finzionale, nel caso in cui la verità viene ereditata dall'interno dell'opera stessa, o inter-finzionale, nel caso in cui la verità è ereditata da altre opere di finzione. Per il primo caso un esempio è che, se all'interno di un'opera di finzione sappiamo che tutti quanti sono infidi, anche un personaggio che non viene espressamente definito tale deve esserlo, perché fa parte di quell'opera. Per il secondo caso, si può considerare una storia in cui compare un drago di cui non si afferma mai che sputa fiamme; ma in base a tutte le altre storie che coinvolgono draghi, si è portati a concludere che anche questo sputerà fiamme, anche se non viene detto espressamente. Ci sono molti altri autori che hanno scritto storie su Sherlock Holmes oltre Conan Doyle e queste storie hanno senso solo in base all'eredità inter-finzionale. In queste

42 Op. cit., pp. 182-186.

43 Op. cit., p. 187.

storie ci sono cose che sono vere non per il contenuto esplicito, né per lo sfondo, ma perché sono eredità delle storie originali di Holmes scritte da Doyle.

Altri casi particolari sono le verità vacue nelle opere di finzione impossibili. Un'opera di finzione si chiama impossibile se non c'è un mondo in cui è narrata come fatto conosciuto invece che come finzione. Ci sono due modi in cui questo può avvenire: o la trama è impossibile oppure una trama possibile potrebbe implicare che non possa esserci nessuno in grado di conoscere o narrare gli eventi in questione.

Secondo le tre analisi, qualsiasi cosa è vacuamente vera in un'opera di finzione impossibile. Questo vale senza problemi quando l'impossibilità è manifesta, ma la situazione si complica se l'opera non è manifestamente impossibile, ma è impossibile solo per un errore dell'autore. Per esempio, in storie diverse all'interno del corpus di Sherlock Holmes si dice da una parte che il dottor Watson è stato ferito alla gamba durante la guerra, mentre da un'altra parte si dice che la stessa ferita era al braccio. È stata una svista da parte di Doyle e non si può concludere che nelle storie da lui scritte qualsiasi cosa è vera. Per poter dire che cosa è vero in un'opera di finzione non intenzionalmente impossibile come le storie di Sherlock Holmes si possono considerare le versioni rivedute, questa volta possibili, più vicine all'originale. Ciò che è vero nell'originale è vero anche in tutte le versioni rivedute. Dunque non ci sarà niente di definitivamente vero circa l'ubicazione della ferita di Watson neanche in queste versioni, perché in alcune sarà collocata nella gamba, in altre nel braccio. Tuttavia si può dire che in ogni caso sarà vero che Watson fu ferito in un posto diverso dall'alluce sinistro: nessuna versione riveduta porrà la ferita nell'alluce sinistro, perché questo cambierebbe la storia più di quanto richiesto dalla consistenza.

Le versioni rivedute sono associate anch'esse ad atti di narrazione, ma a differenza dell'originale non sono narrate nella realtà come finzioni o come fatti conosciuti, perché sono narrate come finzioni in certi altri mondi e sono narrate come fatti conosciuti in certi altri ancora.

Anche quando l'opera originale non è del tutto impossibile, ci sono dei casi in cui è meglio considerare, piuttosto che la verità nell'originale, la verità in tutte le versioni appropriatamente rivedute. Ma se queste non ci sono, allora la verità nella versione originale è il meglio che possiamo avere⁴⁴.

CONCLUSIONE

La controfattualità e la finzione fanno parte del nostro vivere quotidiano. Spesso formuliamo enunciati controfattuali chiedendoci cosa sarebbe successo se avessimo scelto una strada piuttosto che un'altra. Di fatto ogni scelta che facciamo lascia dietro di sé un controfattuale. Anche la finzione ci circonda in ogni istante: non solo nei libri, nei film o nei telefilm, ma anche le pubblicità in fondo creano piccoli racconti di finzione. Senza dimenticare la fantasia propria di ogni essere umano.

Eppure, nonostante questa presenza costante nelle nostre vite, raramente ci soffermiamo a pensare alla controfattualità e alla finzione. Spesso non ci rendiamo nemmeno conto di quanto queste due dimensioni siano collegate tra loro. Sorvoliamo sui problemi che porta intrinsecamente con sé l'allontanamento dalla realtà che entrambe richiedono. Non ci interroghiamo sul perché possiamo dire che certi controfattuali ci sembrano veri, così come certe affermazioni sulla finzione, mentre altri no.

L'intento di questo elaborato era proprio mostrare come questi due ambiti, dati per scontati dalla maggior parte delle persone, in realtà nascondano una complessità ben più profonda di quella che ci aspetteremmo. L'argomento centrale è la determinazione delle condizioni di verità per enunciati controfattuali e enunciati di finzione, un argomento quindi molto specifico, tuttavia riteniamo comunque che possa aver dato un'idea del problema generale.

Innanzitutto ci preme far riconoscere il legame tra controfattualità e finzione: in entrambi i casi abbiamo a che fare con mondi non attuali, che si discostano dalla realtà, ma in modo controllato. Anche le finzioni più fantasiose devono avere come base la realtà, quan-

⁴⁴Op. cit., pp. 187-189.

to meno per poterla negare. Inoltre la controfattualità implica, in un qualche modo, una finzione, perché impone di immaginare un mondo in cui le cose sono andate in maniera diversa rispetto al nostro.

Crediamo che appoggiarsi congiuntamente agli articoli di Stalnaker e Lewis abbia aiutato in questo senso, soprattutto l'articolo di Lewis in cui viene detto chiaramente che gli enunciati di finzione possono essere trattati allo stesso modo dei controfattuali.

Giulia Casini, dottoressa in Discipline storiche-filosofiche, Università degli Studi di Trieste

julitasan.gc@gmail.com

BIBLIOGRAFIA

- P. Casalegno, *Filosofia del linguaggio. Un'introduzione* La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1997
- R. Carnap, *Meaning and Necessity*, University of Chicago Press, Chicago-London. (trad. it. *Significato e necessità*, Firenze 1976)
- S. Kripke, *Naming and Necessity*, in D. Davidson, G. Harman *The Semantics of Natural Language*, Springer, New York, 1972, pp 253-355 e 762-9, (ed. in volume, Blackwell, Oxford 1980; trad. it. Marco Santambrogio, *Nome e necessità*, Torino, 1982)
- D. Lewis, *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic*, in "Journal of Philosophy" 68, 1971, ora in D. Lewis, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 1983 (trad. it. Paolo Casalegno nelle dispense della prof.ssa Elisa Paganini per il corso di Filosofia del linguaggio all'Università degli studi di Milano, 2008) (<http://www.filosofia.unimi.it/paganini/Lewis%20per%20modulo%203.pdf>)
- D. Lewis, *Truth in Fiction*, in "American Philosophical Quarterly", 15, 37-46, 1978, ora in D. Lewis, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 1983 (trad. it. Alessandro Zucchi in *Finzione e verità. Letture di semiotica*, in "The Robin Hood Online Press", 2003) (<http://www.filosofia.unimi.it/bonomi/ZUCCHI%20I.pdf>)
- D. Lewis, *Philosophical Papers*, vol. 1, Oxford University Press, Oxford, 1983
- D. Lewis, (1986) *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford, 1986, (trad. it. Paolo Casalegno nelle dispense della prof.ssa Elisa Paganini per il corso di Filosofia del linguaggio all'Università degli studi di Milano, 2008) (<http://www.filosofia.unimi.it/paganini/Lewis%20per%20modulo%203.pdf>)
- A Meinong, *Über Gegenstandstheorie in Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, Barth, Leipzig, 1904 (trad. it. Venanzio Raspa, *Teoria dell'oggetto*, Trieste, 2002, 236-276)
- R. Stalnaker, Robert, *A Theory of Conditionals*, in Nicholas Rescher ed. *Studies in Logical Thoery*, "American Philosophical Quarterly", Monograph Series, No 2, Oxford Blackwell, 1968 (pp. 98-112). ripubblicato in E. Sosa *Causation and Conditionals*, Oxford, 1975 (traduzione Alessandro Zucchi in *Finzione e verità. Letture di semiotica*, in "The Robin Hood Online Press", 2003) (<http://www.filosofia.unimi.it/bonomi/ZUCCHI%20I.pdf>)
- A. Voltolini, *Finzioni. Il far finta e i suoi oggetti*, Bari, 2010
- L. Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung* in „Annalen der Naturphilosophie“, 14, 1921, pp. 185-262 (ed. riveduta con trad. ingl. *Tractatus logico-philosophicus*, Kegan, London, 1922, trad. it. *Tractatus logico-philosophicus*, Torino, 1964)

Progetto, modello e messaggio rivoluzionario. L'opera di Tommaso Campanella tra Utopismo e Realismo

Marta De Conti

ABSTRACT

Una rilettura delle principali opere di Tommaso Campanella nella cornice storico – culturale del Rinascimento e un confronto linguistico e tematico con il testo de *Il principe* di Niccolò Machiavelli può porre sotto una diversa luce la tradizionale distinzione tra filosofia utopistica e realista, per tentar di abbandonare distinzioni interpretative spesso fuorvianti.

PAROLE CHIAVE

RINASCIMENTO; UTOPISMO;
REALISMO; PROGETTO;
PROPOSTA RIFORMATRICE;
SOCIETÀ; POLITICA;
RELIGIONE;
IMMAGINAZIONE.

INTRODUZIONE

L'opera di Tommaso Campanella sta godendo negli ultimi anni di un rinnovato interesse da parte di numerosi studiosi che si stanno impegnando nello studio e nell'analisi della sua ampia produzione. Grazie in particolare al lavoro di Germana Ernst abbiamo da qualche tempo a disposizione nuove edizioni di testi di cui fino ad ora era stati messi in discussione l'esistenza, come nel caso della redazione italiana dell'*Ateismo trionfato*.

Anche per il mancato rinvenimento di molte delle sue opere, l'interpretazione del pensiero politico di Campanella a lungo è stata legata ad una lettura utopistica de *La città del Sole*, opera assai diffusa anche indipendentemente dalla *Philosophia Realis* della quale originariamente faceva parte. Tommaso Campanella fu però autore di numerose opere di argomento politico, che certamente meritano la medesima attenzione e che possono essere considerate fra i testi di maggior rilievo all'interno della folta produzione di argomento politico del Rinascimento italiano ed europeo.

Il nostro lavoro in primo luogo si concentra sull'analisi dei due concetti filosofici di Utopi-

simo e Realismo nella cornice storico-culturale del Rinascimento. Il tentativo è quello di mettere in evidenza eventuali equivoci che possono sorgere - e che in alcuni casi sono sorti - come conseguenza della contrapposizione - in certi casi troppo netta - di queste due categorie di classificazione delle opere di filosofia politica. Cercheremo brevemente di fornire un quadro schematico delle caratteristiche di quelle opere classificate nel filone 'utopistico' della letteratura filosofica, passando poi a concentrarci con maggior attenzione sull'opera più famosa di Tommaso Campanella, *La città del Sole*. Ai fini della nostra tesi di fondo, ovvero l'ipotesi che le opere di Campanella non siano così drasticamente catalogabili sotto l'etichetta di filosofia 'utopistica', analizzeremo di seguito altre opere del filosofo, nello specifico gli *Aforismi politici* e l'*Ateismo trionfato*, come esempi di produzione filosofica di stampo 'realista'. In tal modo cercheremo di mettere in evidenza come il pensiero politico di Campanella non sia riducibile unicamente a quello utopico, bensì risenta di tutta una serie di influenze di autori a cui tradizionalmente è attribuita l'etichetta di 'realisti', tra questi sicuramente Niccolò Machiavelli. Attraverso un

confronto tra la sua opera più nota - *Il principe* - e l'*Ateismo trionfato* di Tommaso Campanella, con l'ausilio di strumenti tematici e lessicali si vedrà come le divergenze tra i due autori siano meno ampie di quanto si possa credere, ma soprattutto come la riduzione del pensiero campanelliano a puro utopismo non renda giustizia alla vastità e all'originalità delle opere di Tommaso Campanella, oltre che alle influenze che altri autori e pensatori - febbrilmente studiati ed analizzati dal calabrese nel corso di un'intera vita - hanno avuto sul suo pensiero e sulla sua opera.

1. IL FONDAMENTO REALISTICO DELLA LETTERATURA UTOPISTICA

Il termine 'utopia', che designa oramai un intero filone della letteratura politica, deriva dal titolo di una famosa opera di Tommaso Moro, *Utopia*. In greco, il termine *utopos* significa 'nessun luogo', 'il luogo che non c'è'; è passato però ben presto ad indicare, nel linguaggio comune, un progetto impossibile, un sogno ad occhi aperti.

Quello di utopia non è affatto un concetto neutro: è rarissimo trovare un autore che definisca se stesso 'utopista' e la sua opera un' 'utopia'; sono gli altri a attribuirgli questo appellativo e dunque a designarlo come un sognatore, un visionario, un inventore di chimere. Ciò perché il termine 'utopia' ha assunto una connotazione tesa a togliere valore al significato del messaggio utopico e ciò spesso con il fine di rendere innocue le proposte riformatrici che questo tipo di letteratura propone.

Seguendo l'analisi di Luigi Firpo¹, l'autentico utopista non è affatto un sognatore visionario, bensì deve essere considerato un intellettuale dotato di estremo realismo: non può essere definito utopista colui che non abbia una visione concreta dei giochi di forze che costituiscono il mondo che lo circonda, del contesto sociale in cui egli intende operare. L'utopista vuole sviluppare un progetto che muti le condizioni di esistenza reali e per farlo deve necessariamente

1 L. Firpo, *L'utopismo, in Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, vol. III, Umanesimo e Rinascimento, Torino, 1987.

conoscerle e misurarsi con esse. È un riformatore che ha senza dubbio un rapporto particolare con la realtà che intende rivoluzionare. Infatti, egli è estremamente consapevole della prematurità del suo progetto e sa di non poterlo realizzare nell'immediato. Generalmente scrive perché altri possano fare: essendo cosciente che i tempi non sono maturi perché il suo progetto venga messo in pratica, scrive per comunicare alle future generazioni il suo messaggio. Egli è a tal punto realista da riuscire a capire che la sua epoca non è pronta, ma che potrebbero esserci in un certo futuro le circostanze per realizzare il suo disegno. L'utopista è colui che pianta il seme, ma con la coscienza che molto probabilmente non lo vedrà mai germogliare e fiorire.

I progetti - le descrizioni dettagliate delle società ideali - implicano un'intenzione palese o appena dissimulata di provocazione del lettore: l'utopista è un visionario nel senso etimologico del termine, nel senso che egli vede la sua Città Nuova ed esige che il lettore cerchi analogie e contrapposizioni tra la città sognata e la società attuale, che le metta a confronto come due diversi sistemi sociali. Le utopie manifestano e descrivono in modo specifico le esigenze e le problematiche di una certa epoca: superarle, sia pur in sogno, fa comunque parte di quella stessa realtà da cui appunto si cerca di evadere, ma da cui necessariamente si parte e di cui così si dà testimonianza.

L'utopia va considerata come una proposta seria, realistica di riforma sociale, di instaurazione di una società migliore, non realizzabile in un tempo breve; il disegno di un mondo nel quale l'umanità possa vivere in modo meno infelice, instaurando rapporti basati sulla pace, la fratellanza e la concordia di tutti i popoli che la compongono. Ma essa, nello stesso tempo, non è finalizzata alla creazione ed enunciazione di valori astratti, bensì alla produzioni di immagini in cui si incarnino questi valori: delle immagini - come afferma Bronislaw Baczko² - trasparenti, che diano la prova che quei valori - qui solamente descritti sulla carta - sono in qualche luogo della Terra attualizzati e messi in pratica. È attraverso questo gioco di evocazione di immagini nella mente del let-

2 B. Baczko, *Utopia in Enciclopedia*, Torino, 1981.

tore e critica realista al presente che l'utopista scrive e in cui si gioca tutto il valore rivoluzionario dell'utopia, la sua capacità di trasmettere un messaggio potente e destabilizzante, in modo però implicito, anche se mai ambiguo.

Le rappresentazioni utopistiche procedono di pari passo con gli atteggiamenti critici verso le realtà sociali: esiste di base una frattura fra l'ideale e la realtà; immaginare un mondo diverso implica anche un avvicinamento alla verità del proprio tempo, perché è da questa che si deve partire, perché è questa che l'utopista ha intenzione di mutare. Inoltre l'alterità sociale che egli immagina rinvia comunque a realtà storiche, anche quando l'intenzione è quella di superarle o trascenderle.

È fondamentale però parallelamente tener presente che l'utopista è prima di tutto un filosofo e che, in quanto tale, egli ha di mira la dimostrazione della verità della sua filosofia, attraverso il confronto con il reale. La verità è ciò che egli sente come assolutamente rilevante ed influente, mentre la realtà gli è utile solo al fine di dare forza, valore e consistenza alla sua teoria. Ciò non toglie importanza al mondo reale, ma aiuta a comprendere in che modo gli utopisti si avvicinano ad esso. L'utopia non funziona, perde di significato se non è messa in rapporto con la visione di ciò che è reale: la descrizione della città felice – ripetiamolo – è necessariamente connessa alla critica delle istituzioni, dei costumi, della religione, in una parola dell'ambiente culturale del filosofo ed è collocata in un tempo che si sovrappone alla presente storico in cui l'opera viene scritta; è inserita in un'epoca isolata e chiusa in se stessa, una temporalità completamente astorica. In questa collocazione speciale, quasi esclusiva, le utopie guadagnano in realismo in quanto si iscrivono e leggono le attese di un'epoca o di un gruppo sociale, imponendosi come idee guida capaci di orientare e mobilitare le speranze e le energie collettive.

Citando nuovamente le parole di Baczko, le utopie «organizzano e distribuiscono in modo diverso il bianco ed il nero, l'opaco ed il trasparente, il visibile e l'invisibile. Modificare l'illuminazione, significa anche orientare in modo diverso gli sguardi, far vedere in modo diverso

il possibile e l'impossibile, il passato e l'avvenire, ciò che è reale e ciò che si desidera».³

La suggestione ed il fascino che le descrizioni di questi luoghi possono produrre conducono chi vorrà comprendere il messaggio ad immaginare una società diversa, ma soprattutto a voler che questo desiderio diventi realtà. Come sostiene Platone, a conclusione della sua *Repubblica*:

di questa nostra città l'esemplare sta forse nel cielo, e non è molto importante che esista di fatto in qualche luogo o che mai debba esistere; a quell'esemplare deve mirare chiunque voglia in primo luogo fondarla entro di sé.⁴

2. IL RINASCIMENTO

E LA LETTERATURA UTOPISTICA

Durante il Rinascimento l'uomo cominciò a porsi nei confronti della natura che lo circondava come davanti ad una terra vergine, che andava esplorata e addomesticata. Le condizioni per conquistare questo rapporto privilegiato con il reale sono la scoperta dei principi razionali che lo regolano e la contemporanea eliminazione di qualunque tipo di superstizione, mito, paura, irrazionalità e convenzione; riumanizzare la società, tornando alla saggezza della natura, per restituire ordine e coerenza ai rapporti civili.

Specialmente in Italia, inoltre, la crisi del fragile sistema politico, le invasioni straniere, l'impoverimento dei commerci marittimi, la diseguaglianza eccessiva nella suddivisione delle ricchezze, la separazione spietata di troppi individui da quelle fonti di lavoro capaci di assicurare un livello di vita dignitoso resero sempre più evidente e urgente la necessità di trovare nuovi equilibri che aiutassero a migliorare le condizioni di vita di tutti. L'utopismo sembrava in grado di proporre dei modelli di società perfette, autosufficienti e soprattutto felici; esaltava l'autonomia della ragione umana, il piacere onesto del soddisfacimento dei bisogni, la parsimonia, la sobrietà e la misura in ogni tipo di

3. B. Baczko, Prefazione a *Utopia, Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Torino, 1979, pag. 9.

4 Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Sartori Bari, 2007.

aspetto della vita quotidiana, che trova esito in una concezione dell'esistenza che ricorda - per certi versi - il materialismo epicureo.

Dall'altro lato però sussistevano ancora le strutture gerarchiche delle società medioevali e la sofferenza appariva come una delle caratteristiche più evidenti della vita di ampie fette della popolazione. L'età dunque non era propizia: gli utopisti, pur perennemente alla ricerca di consensi e di modi per attuare i loro programmi, ne erano assolutamente consci. L'unica via che restava loro aperta - in quel presente ancora incapace di rispondere alle loro aspettative - era quella del futuro, delle generazioni successive. Ed era da questa lucida ed amara constatazione della situazione reale che paradossalmente nasceva l'utopia, le cui radici non possono dunque che venir rintracciate in un acuto - e a volte severo - realismo.

Un altro elemento che ebbe un'importanza non poco rilevante tra i fattori che condussero al proliferare di testi e opere che possiamo far rientrare nel filone della letteratura utopistica è la riscoperta di Platone, dopo i lunghi secoli medioevali, durante i quali aveva dominato - in modo quasi incontrastato - l'aristotelismo.

Durante il Rinascimento furono gli stessi intellettuali ad auto-nominarsi 'rinascimentali'. Essi infatti si reputavano portatori di quel rinnovamento che - a loro dire - doveva necessariamente giungere dopo il Medioevo, epoca che essi ritenevano caratterizzata da immobilismo e oscurità.

Dopo la caduta dell'Impero Romano d'Occidente (476) il greco antico era andato pian piano dimenticandosi in Occidente, per certi versi anche grazie all'opera di traduzione da di alcuni testi di Platone, Plotino e Trismegisto. Il greco antico rientrò in uso in Italia solo dopo la caduta dell'Impero Romano d'Oriente (1453). Con il Concilio di Basilea, Ferrara e Firenze (1431) giunsero in Italia molti vescovi della Chiesa d'Oriente i quali però non poterono più rientrare a Costantinopoli a causa dell'assedio turco che minacciava la loro forzata conversione o addirittura la loro eliminazione. Questo gruppo di ecclesiastici naturalmente conosceva il greco - che nella loro area dell'impero era rimasto la lingua ufficiale della cultura e della

religione - e vennero quindi in occidente impegnati come insegnanti di greco e precettori nelle grandi corti europee, secondo la pratica - allora molto diffusa - del mecenatismo. Fu dunque facilitata e di molto accelerata in questo modo la riscoperta degli autori antichi, in particolare Platone. Cominciò così la 'caccia' ai codici, ovvero alle copie - spesso uniche - dei capolavori dell'antichità, al fine di tradurle in latino; in secondo luogo si assistette al sorgere delle accademie neoplatoniche - come l'Accademia Fiorentina fondata da Lorenzo de' Medici nel 1459 - ovvero quelle istituzioni culturali atte alla formazione della nuova classe dirigente. Fu proprio nel contesto dell'Accademia Fiorentina che Marsilio Ficino tradusse in latino l'opera di Platone, ma anche di Plotino e di altri esponenti del neoplatonismo; scrisse opere filosofiche come il *De Vita* e la *Theologia Platonica*, andando alla ricerca di una conciliazione tra il Platonismo ed il Cristianesimo, le cui basi, fornite dall'opera di San Tommaso, erano aristoteliche. La grande sfida intrapresa da questi intellettuali fu di tentare di riscoprire autori che durante l'epoca medioevale erano stati messi in secondo piano, provando a conciliarli con quella tradizione religiosa di cui essi si sentivano portatori, ma i cui cardini filosofici erano costituiti da quell'aristotelismo che essi intendevano superare, al fine di far compiere quella rinascita, di portare avanti quel processo di rinnovamento di cui essi avevano deciso di assumersi la responsabilità.

Ma il 1400 fu anche il secolo dell'invenzione della stampa, che permise la produzione e la pubblicazione di numerose copie di classici ad un costo irrisorio rispetto agli anni precedenti, incentivando così la conoscenza della filosofia antica su larga scala e soprattutto a più livelli. Quest'enorme disponibilità di testi procurò non poche preoccupazioni alla passata e parecchio ristretta cerchia intellettuale che aveva dominato la vita culturale europea fino a quel momento. Fu soprattutto per arginare le conseguenze dovute a questa eccezionale novità che venne introdotta - in modo anche estremamente invasivo - la censura.

Alla nascita della censura va ricollegato un evento storico di enorme portata come la Ri-

forma Protestante di Martin Lutero, che - oltre a prevedere il ritorno alla fonte originaria della Sacra Scrittura - proponeva anche la lettura diretta da parte del fedele dei testi sacri, senza l'intervento del tradizionale intermediario tra uomo e parola di Dio, rappresentato dalla figura dell'ecclesiastico e la traduzione in volgare della Bibbia.

Un altro evento storico di enorme portata fu la scoperta delle Americhe: a livello teologico questo fatto pose una serie di quesiti di non poco conto. Il Nuovo Continente era infatti abitato. Ma se secondo la tradizione biblica l'uomo discende da Adamo, come sono giunti quei popoli in quelle terre? Il problema in breve era che il Vecchio Testamento non racconta né di migrazioni improvvisate di popoli verso terre sconosciute, né di altri progenitori che abbiano generato altri discendenti. Dunque - secondo il monogenismo delle Sacre Scritture - questi non possono essere esseri umani, ipotesi che avrà la meglio fino al 1600 inoltrato, quando Isaac de La Peyrere nel 1656 scriverà il suo celebre *Preadamiti*. La tesi fondamentale di questo scritto sconvolgeva la genealogia biblica: Adamo non è il primo uomo: l'uomo non è più portatore del peccato originale e dunque il sacrificio di Gesù Cristo diventa un atto inutile. L'altra ipotesi - uno dei capi d'accusa, insieme all'idea dell'esistenza di infiniti mondi, che condurrà Giordano Bruno al rogo in campo dei Fiori a Roma nel 1600 - è quella del poligenismo, secondo la quale il genere umano ha molti progenitori, in quanto l'uomo - come le piante e gli animali - nasce ovunque. Anche il recupero della tradizione classica greca aveva assestato dei colpi - concettualmente parlando - alla dottrina cristiana: in quella tradizione non si parlava di Dio e tanto meno di creazione; tutto ciò sarebbe stato in contraddizione con la concezione parmenidea dell'essere e del non-essere.

Concludendo, questi eventi - accaduti nel breve arco di poco più di un secolo - provocarono una crisi terribile che produsse uno scardinamento dei rapporti tra le discipline tradizionali e che si riversò inevitabilmente anche sul pensiero politico, nel quale si assistette a un radicale passaggio dalla medioevale tensione tra potere temporale e potere spirituale - tra Impero e Papato - alla creazione degli stati

nazionali, primi fra tutti Spagna e Francia. La nuova bipolarità che emerse nelle teorie politiche di questo periodo fu quella tra Realismo e Utopismo, che trova le sue radici già nell'antichità, con Platone e Aristotele. Vennero composte così in questi anni opere come *Il Principe* (1513-1514)⁵ di Niccolò Machiavelli e *L'Utopia* (1515-1516) Thomas More.

3. TOMMASO CAMPANELLA: PENSIERO E OPERA

Tommaso Campanella è stato un filosofo e un intellettuale che nonostante la sua esperienza di vita estremamente travagliata, si è impegnato - in maniera sorprendentemente fruttuosa - in ogni campo del sapere umano.

Il dramma profondo della sua esistenza fu quello di sentirsi perennemente isolato e perciò tentò instancabilmente di evadere dalla sua triste e frustrante condizione. Durante la giovinezza, figlio di un ciabattino analfabeta tentò l'unica fuga possibile verso l'intraveduto mondo della conoscenza, origliando le lezioni dalla finestra e poi vestendo l'abito da chierico, solo in seguito il saio domenicano. Ma i rigidi schemi e l'arido tirocinio delle scuole conventuali ben presto iniziarono a stragli stretti, inducendolo a proseguire i suoi febbrili studi da autodidatta, senza maestri, nella completa solitudine del convento. Vuole conoscere tutto, confrontare e soprattutto sperimentare; nelle biblioteche conventuali legge avidamente i testi più inconsueti di medicina, astrologia, magia e profezia. Il ricordo di questi anni e della vastità dei suoi interessi riaffiora in apertura di uno dei suoi sonetti in cui dichiara che «Ben seimila anni in tutto 'l mondo io vissi»⁶.

Impegnarsi nello studio di un filosofo come Campanella significa orientare il proprio sguardo verso la religione, la politica, le scienze della natura, la poesia e spalancare le porte a una visione della conoscenza che abbraccia ogni campo del sapere umano. Significa nello stesso tempo però essere preparati ad un ten-

⁵ Pubblicata solo nel 1632 a cinque anni dalla morte dell'autore.

⁶ T. Campanella, *A consimili* in *Opere letterarie di Tommaso Campanella*, Lina Bolzoni (a cura di), pag. 232.

tativo di conoscenza che fin dall'inizio sa di dover essere perennemente incompleta, non solo per la massa enorme di cui si compone la sconfinata produzione campanelliana, ma anche per il fatto che molte delle opere del filosofo sono andate perdute nell'arco della sua tormentata esistenza e non sono giunte fin a noi.

Fu incarcerato una prima volta nel 1591 - dopo una fuga dal convento di Altomonte, diretto a Napoli - per la pubblicazione della *Philosophia sensibus demonstrata*, la filosofia dimostrata con i sensi, un testo che si proponeva di spezzare la disciplina scolastica corrente. Processato, fu reputato esente da ogni colpa e infine scarcerato con l'obbligo di ritornare immediatamente in Calabria. Non lo farà: ritornare in patria significava rinunciare a quel mondo ricco di stimoli, alle dotte conversazioni, all'esplorazione illimitata ed entusiasman- te del sapere di tutte le età e di tutte le nazioni. Proseguirà invece verso Roma e Firenze, aspirando a essere assunto come teologo di corte o sperando in una cattedra universitaria a Pisa o a Siena, che mai otterrà, viste le informazioni che lo precedono. Si dirige a Bologna, dove però il lungo braccio del Sant'Uffizio lo rintraccia e gli sequestra tutti i manoscritti, per farli esaminare a Roma. Nemmeno questo lo fermerà. Campanella li riscrive tutti daccapo, ampliandoli e rinnovandoli. «*Non tacebo*» - "non tacerò" o come suggerisce Luigi Firpo, «non riusciranno a farmi tacere»⁷ - è l'emblematico motto inciso sul proprio simbolo personale, una campanella insignita del compito di produrre quel suono che desterà dall'ignoranza e dall'accidia l'intera umanità. Altri due processi lo attendono e la sentenza sarà quella dell'obbligo assoluto di ritornare in Calabria dove giungerà nel luglio del 1598.

Nemmeno qui però si placò il suo desiderio di portare a compimento la missione che sente essergli stata assegnata da Dio. Si fece portavoce degli ultimi, dei disperati, dei poveri della sua terra natia e si gettò a capofitto in un'impresa visionaria: raccogliere l'antica insofferenza per la dominazione spagnola e feudale di queste popolazioni e preparare una congiura contro il

7 L. Firpo, *Introduzione a Tutte le opere di Tommaso Campanella*, Milano, 1954, pag. 21.

viceré, per liberare la Calabria ed erigervi una repubblica comunitaria e teocratica, di cui egli stesso sarebbe stato legislatore e capo.

Tradito, arrestato e torturato, si finge pazzo per un anno intero, ma non smette di pensare e scrivere: in quel suo corpo infranto egli voleva salvare il germe delle parole; vuole suggellare la vittoria dello spirito indomito sulla carne straziata dalla violenza dei carcerieri, testimoniare una fedeltà senza limiti alla missione di cui si sente incaricato da Dio. I mesi seguenti li passò ad organizzare il materiale per la sua difesa, sostenendo a sua discolpa che i colloqui con gli amici e la propria predicazione in Calabria non potevano essere ritenuti una prova dei suoi tentativi di aizzare la rivolta contro la Spagna. Egli non aveva agito per malevolenza contro il re, né per ambizione: nemmeno un pazzo, sostenne il filosofo avrebbe potuto pensare di poter sfidare il re dei due Mondi. Dichiarò che il suo agire fu solamente dettato dall'ispirazione profetica, dal desiderio che potesse giungere il regno di Dio e che sulla terra venisse fatta la sua volontà, attraverso l'istituzione della monarchia teocratica. Facendo ciò, dunque, ha seguito l'ispirazione divina, giudicando che si sarebbe comportato saggiamente se avesse utilizzato le prossime calamità a fin di bene. Riconosciuto legalmente pazzo dopo trentasei ore di "tortura della veglia" scampò al patibolo e venne poi, senza condanna definitiva, dimenticato per quasi trent'anni nelle segrete dei Castelli napoletani. Qui scrisse le sue pagine più famose: compose la *Monarchia di Spagna*, gli *Aforismi Politici*, l'*Ateismo Trionfato*⁸, il *Senso delle cose*, l'*Astronomia*⁹, ben diciotto libri di metafisica e la *Città del Sole*.

4. 'LA CITTÀ DEL SOLE'

La *Città del Sole* nasce intrisa delle esperienze della fallita congiura calabrese del 1599: scrit-

8 Per un approfondimento sulle opere *Aforismi Politici* e *Ateismo Trionfato* si rimanda al prossimo capitolo, oltre che a G. Ernst, *Tommaso Campanella*; G. Ernst, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, 1991.

9 Per un ulteriore approfondimento su queste due opere si rimanda a G. Ernst, *Tommaso Campanella*, cap. VI, pag. 177.

ta nel 1602 a Napoli - in un clima di Controriforma trionfante - pubblicata in Germania nel 1623 e licenziata nel testo definitivo a Parigi nel 1637 - ripropone gli ideali del più sincero naturalismo umanistico, di un comunismo economico e sessuale, che può apparire molto spesso anacronistico. L'appello per un ritorno alla semplicità della natura e alla solidarietà fraterna sembra infatti cadere nel vuoto nell'Europa dell'epoca, in cui iniziano a palesarsi quelle problematiche che condurranno di lì a qualche anno alla Guerra dei Trent'anni (1618 - 1648).

Benché esponga un serio ideale, a cui Campanella ha aspirato tutta la vita, il dialogo tra un marinaio genovese - che era stato a bordo delle navi di Colombo e che qui ha il compito di narrare le meraviglie della città sconosciuta - e un cavaliere dell'Ordine di Malta è animato da una fresca fantasia. Nel dialogo di cui si compone questa breve opera le domande che il cavaliere pone al nocchiero di Colombo non sono che un pretesto per sollecitarlo a descrivere la città solare da lui visitata: il dialogo è in gran parte costituito a una sola voce, quella del marinaio.

La profonda ispirazione che pervade la *Città del Sole* è di tipo 'biopolitico'¹⁰. Secondo Campanella si impara più dall'osservazione della natura che non dai libri di tutte le biblioteche dell'intero mondo - concetto espresso in molte delle sue opere. Ma la natura oltre ad alimentare la conoscenza, esprime anche il modello cui improntare l'etica umana e la vita socio-politica di una comunità. La virtù umana consiste nell'agire al fine di ottenere quel bene che conserva la vita. Tutto ciò che degrada o distrugge o depotenzia la vita è male, dunque l'uomo deve orientare il suo futuro verso un festoso e gioioso incremento della vita in tutte le sue manifestazioni. Inoltre lo spirito umano è naturalmente portato ad un amore per se stesso, individualistico e ad un amore per gli altri, altruistico. Sono entrambi essenziali e contribuiscono alla conservazione della vita. Il problema però è che l'amore per sé è notevolmente più forte dell'amore per gli altri e quindi si è sempre esposti al rischio che le

pulsioni sociali - che costituiscono il secondo tipo di amore - siano modificate dal primo. Ciò secondo Campanella è un male, in quanto mette in pericolo la conservazione della specie. Il primo obiettivo del consorzio umano è quindi quello di rafforzare la solidarietà in vista di una maggior socievolezza, che come l'insocievolezza è un fattore naturale dell'animo umano. La natura e la vita rappresentano anche i modelli da seguire per costruire la città degli uomini, in quanto in entrambe il tutto prevale sulla parte che lo costituiscono e in cui esse trovano la loro ragion d'essere. Allo stesso modo nella città la parte deve assoggettarsi in modo funzionale alla totalità: la comunità deve essere orientata verso il bene comune, verso l'utilità generale ed il benessere di tutta la società, nessuno escluso. È questo il motivo per cui nella "Città del Sole" vige la comunanza dei beni e addirittura quella delle donne.

Tornando al dialogo, nell'arco della conversazione tra i due protagonisti - che si svolge in un luogo non ben definito e in un arco temporale non specificato - prende l'avvio il minuzioso racconto della repubblica ideale, nella quale gli uomini vivono in fratellanza, fatti uguali dalla gioia del lavoro, liberati dall'assillo della competizione, dell'avidità e delle preoccupazioni e possono dedicarsi a quelle attività a cui la natura li ha chiamati.

Già nel giro di poche pagine l'operetta presenta alcuni dei temi più importanti per il pensiero di Campanella: la descrizione minuziosa degli aspetti più quotidiani e semplici della vita associata, inserita nella proposta di un modello ideale ispirato alla natura di cui già Tommaso Moro aveva proposto un modello. In antitesi con l'irrazionalità del mondo reale, caratterizzato dall'ingiustizia e dalla sofferenza, la fantasticherie di Campanella intende individuare i principi a cui far riferimento per creare una società in cui sia possibile recuperare la letizia e l'armonia nei rapporti tra gli uomini. Campanella è convinto che la natura abbia molto da insegnarci sul piano della nostra condotta sociale e delle nostre decisioni pubbliche: la politica della città sarà buona se saprà rispettare la vita e la natura e se saprà imitare il modello fornito dall'unità della realtà creata.

¹⁰ M. Arcaro, *Il naturalismo del Rinascimento meridionale e l'utopia 'biopolitica' della Città del Sole* in G. Ernst e R. M. Calcaterra (a cura di), *Virtù ascosta e negletta*, .

L'ideale che egli propone è quello di una repubblica operosa e pacifica, in cui si respiri un'aura di concordia ilare e fraterna e in cui gli uomini – vivendo ogni momento della vita in comune, liberi da ogni preoccupazione familiare e spogliati di ogni ambizione individuale – siano in grado di assecondare le proprie naturali inclinazioni, ponendo tutte le loro energie al servizio della comunità, assicurando il benessere di tutti e l'appagamento morale di ciascuno. Qui è facile cogliere una reminiscenza dell'austera semplicità della vita monastica vissuta sin dall'infanzia da Campanella. Ma, accanto a questo ricordo, un altro sembra prepotentemente emergere: quello della Calabria desolata e remota della sua infanzia. Ed è qui la più profonda radice di questo scritto: attraverso le parole di questo suo figlio, che lungo una vita di patimenti - e grazie a questi - è giunto ad avere piena consapevolezza della propria coscienza di uomo e di filosofo, tutto il mondo contadino sfiancato dalle privazioni, sfruttato e represso, mantenuto nell'ignoranza più brutale, deriso per la sua rozzezza, sembra farsi luce per trovare la via della sua radicale ribellione. Campanella dunque qui non riprende solo motivi platonici o regole conventuali, ma annuncia le istanze più profonde della giustizia sociale e del riscatto della dignità di ogni individuo: sono questi i motivi che animano la stessa congiura calabrese, che avrebbe dovuto abbattere il dominio spagnolo e instaurare il primo nucleo della repubblica solare. Nonostante tutto, nonostante i tradimenti, le persecuzioni e la tortura egli resterà sempre fedele a questo suo ideale, il sogno di quella giovinezza bisognosa di riscatto.

5. BREVI CONSIDERAZIONI SULL'INTERPRETAZIONE DELLE OPERE POLITICHE DI CAMPANELLA

La critica impegnata nell'interpretazione dei testi politici di Campanella ha spesso ritenuto non particolarmente corretta la tesi secondo la quale con il calabrese si entrò in una fase nuova dell'utopismo seicentesco, rivolta maggiormente ad un progetto pratico di riforma sociale.

Secondo Luigi Firpo¹¹, infatti, la speranza di Campanella di poter realizzare il proprio ideale era frutto di un entusiasmo ingenuo, ingenuità rintracciabile anche in quel famoso tentativo di rivolta che appare privo di ogni tipo di calcolo politico o militare. Firpo – secondo J.-P. De Lucca – voleva così sottolineare il carattere principalmente idealistico dell'utopia rinascimentale - inclusa la produzione del Seicento – priva di ogni valore realistico e connessione storica.

Ma se gli autori 'realisti' come Machiavelli si ponevano nei confronti dei sovrani come loro consiglieri, gli 'idealisti' o utopisti, attraverso la costruzione dei loro racconti metaforici, non si facevano alcun problema nel criticare la monarchia, pur contrapponendo lo spietato dispotismo dell'età dei tiranni ad una visione fantasiosa di fraterna armonia tra gli uomini. Come mette in evidenza Germana Ernst è lo stesso autore a porre la questione della possibilità «di trattare di una città che non si è mai vista e che molto probabilmente non esisterà mai, al fine di ribadire la legittimità di delineare un modello ideale indipendentemente dalla sua integrale realizzabilità pratica»¹². Inoltre la tesi del carattere puramente ideale della concezione politica del nostro autore sembra non voler tener conto del fatto che il pensiero politico campanelliano non si compone solo dello scritto della *Città del Sole*, ma si esprime in numerose altre opere che non risultano in contrasto con il suo progetto utopico e che vanno in realtà a completarlo e ad approfondirlo, prima fra tutte gli *Aforismi Politici*, opera che - come la *Città del Sole* - si tende a far risalire ai primissimi anni di prigionia. Queste due opere rappresentano bene i due lati della riflessione politica campanelliana: il lato realistico - caratterizzato da echi machiavellici - e quello utopistico.

In questa raccolta di brevi pensieri, Campanella analizza le questioni della costituzione e dell'organizzazione di ogni tipo di comunità politica, formulando regole e consigli riguardo alla loro acquisizione, al loro mantenimento, decadenza e morte, alla luce dei principi della

11 J.- P. De Lucca, *Campanella e il rinnovamento sociale della sua Calabria: un auspicio europeo* in G. Ernst e R. M. Calcaterra (a cura di), *Virtù ascosta e negletta*.

12 G. Ernst, *Tommaso Campanella*, cap. III, pag. 96.

propria filosofia. Secondo la lettura proposta da Frajese¹³, in questo testo è evidente come non solo la cultura machiavelliana era profondamente radicata nel pensiero di Campanella, ma anche come il calabrese restasse sostanzialmente fedele al senso che il Segretario fiorentino attribuiva alla questione del rapporto tra politica e religione.

Il filosofo di Stilo attribuiva al ruolo messianico lo scopo di istituire una repubblica fondata su una legge nuova, la legge naturale e in ultima istanza identificava la figura del 'messia' con il principe nuovo che - ne *Il Principe* di Machiavelli - univa le armi alla profezia. Campanella negli *Aforismi* sviluppa ampiamente l'idea della funzione politica della legge religiosa e quindi della base religiosa delle leggi politiche, partendo sempre dal principio secondo il quale la comunità umana è assicurata dal culto che è anima della politica. È in tal senso particolarmente agevole il governo di una popolazione unita dalla medesima fede, anche perché secondo Campanella nessun governo terreno si regge senza l'interpretazione dei segni della volontà divina. Il dominio perfetto si sarebbe realizzato solo quando si fossero uniti insieme il legame degli animi, quello dei corpi e quello dei beni esterni, ovvero il potere spirituale e il potere temporale. Secondo Campanella infatti esistono tre generi di vincoli che collegano la comunità. Il primo è quello dei beni dell'anima che è il vincolo più saldo perché è costituito dalla religione, capace di unire anche nazioni diversissime e lontanissime; il secondo è il vincolo dei beni del corpo e il terzo è quello dei beni di fortuna, le ricchezze. La caratteristica fondamentale della buona repubblica è la sostanziale corrispondenza tra inclinazioni naturali e ruoli sociali dei suoi cittadini, sintomo della prevalenza della ragione sul caso. Perché si realizzi questo tipo di corrispondenza è necessaria la legge che per il buon mantenimento della comunità politica deve essere conforme alla ragione eterna. Questa è la legge eterna, ovvero quella naturale a cui le leggi umane non possono in alcun modo opporsi: solo tale fedeltà alla legge eterna può conferire alla legge politica il carattere di giustizia ed

13 V. Frajese, *Profezia e machiavellismo*.

equità. Per essere ottime le leggi umane devono essere poche e coincise ed accordarsi con i costumi e le caratteristiche dei popoli. Instaurano dunque domini duraturi coloro che uniscono al potere delle armi quello della predicazione: nessun principato si può costituire e soprattutto reggere senza il sacerdozio.

Inoltre Campanella in questa raccolta di pensieri propone la teoria delle tre cause - già esposta in un'opera precedente intitolata *La monarchia di Spagna* - che in modi diversi governano ogni formazione politica: Dio, la prudenza e l'occasione. Per l'insufficienza della prudenza umana è necessaria la comunicazione con la divinità, mediante oracoli e profeti. È proprio seguendo questa scia che il calabrese insiste nel prendere le distanze dai principi della ragion di stato, raffrontando minuziosamente le capacità della prudenza e dell'astuzia, per mostrare come la prima - accordandosi con la sapienza divina - miri al benessere di tutta la comunità, mentre la seconda - generata dall'individualismo e dall'egoismo - va a vantaggio solo di chi detiene il potere.

La parte conclusiva degli *Aforismi Politici* si sofferma sulla questione delle possibili cause delle mutazioni e del decadimento delle monarchie e delle repubbliche, analizzando minuziosamente tutte le problematiche che possono insorgere nel loro ciclo vitale, sempre con puntuali e mirati richiami ai fatti della storia, sia antica che recente, e suggerendo le opportune soluzioni per ogni circostanza.

6. L'ATEISMO TRIONFATO

E LA DEFINITIVA SVOLTA ANTIMACHIAVELLIANA

La discussione sulla tematica della 'ragion di stato' considerata come un prodotto del pensiero di Machiavelli - o più in generale come la tematica centrale delle trattazioni di tutti i pensatori che sostengono l'autonomia della politica e il suo primato - rappresenta uno dei nuclei fondamentali della trattazione politica di Campanella e uno dei temi centrali del *Ateismo Trionfato*. Essa però non ha mancato di provocare perplessità negli interpreti soprattutto per l'oscillazione tra ripresa e opposizione delle massime del

fiorentino che è possibile riscontrare nella prima produzione politica del frate calabrese. L'analisi della teoria della 'ragion di stato', delle sue pretese e insufficienze e della sua interpretazione e applicazione trova ampio spazio nel discorso riguardo alla negazione di ogni possibile pretesa di autosufficienza della politica; il problema fondamentale è però che in Campanella il tema dell'autonomia della politica trova esiti molto diversi in base ai molteplici contesti in cui esso viene applicato. Si comprende bene quindi come ciò possa aver provocato perplessità e interpretazioni anche contrastanti del suo pensiero.

Scritto in carcere - ma pubblicato, dopo numerose peripezie,¹⁴ solo trent'anni dopo a Parigi¹⁵, in un volume che riunisce molti altri scritti e dedicato a Luigi XIII - *L'Ateismo Trionfato ovvero il riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco* è un testo cardine della produzione campanelliana e il rinvenimento inaspettato del testo autografo, proprio il testo originale che l'autore aveva con sé nella cella di Castel Nuovo e che gli fu sequestrato nel 1615, avvenuto solo qualche anno fa all'interno della Biblioteca Vaticana ci permette secondo la tesi di Germana Ernst di cogliere gli aspetti di un momento cruciale della vita e del pensiero del frate domenicano. Questo testo raccoglie le istanze di Campanella contro la concezione politica della religione secondo la quale essa sarebbe solo un espediente utile al servizio della ragion di stato. È in questo testo - a cui Campanella si riferisce spesso anche con il titolo di *Antimachiavellismo* - che si può leggere la critica più serrata alla ragion di stato machiavelliana. Quest'opera a detta stessa del suo autore si propone di mostrare come,

14 Per un approfondimento si rimanda a G. Ernst, *Tommaso Campanella*,; G. Ernst, *Introduzione a T. Campanella, L'Ateismo trionfato ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, a cura di G. Ernst, Pisa, 2002, vol. I - d'ora in poi indicato solo con T. Campanella, *L'Ateismo trionfato*. -; V. Frajese, *Profezia e machiavellismo*, cap. IV.

15 A Parigi venne pubblicata solo la versione latina dell'opera. La versione italiana a cui ci riferiamo in quest'opera è stata pubblicata solo nel 2007 grazie al lavoro di Germana Ernst.

al contrario di ciò che sostiene Machiavelli, la religione non è un'invenzione, un artificio inventato per ingannare i popoli, ma è parte della natura stessa in modo intrinseco.

Alla figura e al pensiero di Machiavelli è dedicato l'intero ultimo capitolo nel quale si può leggere una sorta di compendio di quei principi che Campanella intende attaccare e di cui vuole mostrare la debolezza e la pericolosità: il politico machiavellista è qui presentato come un interlocutore e antagonista.

La nostra analisi dei contenuti dell'*Ateismo Trionfato* condotta attraverso il confronto terminologico con il testo de *Il Principe* di Machiavelli prenderà in considerazione sia termini tipici del linguaggio di quest'ultimo, sia termini che - seppur presenti in gran numero ne *Il Principe* - non sono ritenuti emblematici per quanto riguarda la sua filosofia. Essi però ci saranno utili per cogliere i diversi approcci alle tematiche comuni.

I termini scelti sono sei: principato o principe, astuzia, profezia o profeta, prudenza, fortuna e virtù, questi ultimi tre tipici del linguaggio del fiorentino.

Il primo termine - 'principato' - è stato scelto per mostrare le differenze di approccio alla questione dei diversi metodi e delle finalità dell'agire politico. Questo termine - insieme a 'principe' - appare 274 volte nel testo di Machiavelli e 37 volte nell'*Ateismo Trionfato*.

Il capitolo de *Il Principe* intitolato 'Quod sint genera principatuum et quibus modis acquirantur'¹⁶ recita così:

«Tutti li stati, tutti e' dominii che hanno avuto et hanno imperio sopra li uomini, sono stati e sono o repubbliche o principati. E' principati sono o ereditarii, de' quali el sangue del loro signore ne sia suto lungo tempo principe, o e' sono nuovi. E' nuovi, o sono nuovi tutti, come fu Milano a Francesco Sforza, o sono come membri aggiunti allo stato ereditario del principe che li acquista, come è el regno di Napoli al re di Spagna. Sono questi dominii così acquistati, o consueti a vivere sotto uno principe, o usi ad essere liberi; et acquistonsi, o con

16 N. Machiavelli, *Il principe*, a cura di G. Inglese, Einaudi Torino, 1995, cap. I, pag. 7. 'Di quante ragioni sieno e' principati e in che modo si acquistino'.

le armi d'altri o con le proprie, o per fortuna o per virtù»¹⁷.

Così il fiorentino espone sinteticamente lo schema che seguirà la sua analisi sulle tipologie di regni e sui metodi migliori per governarli, in modo asciutto e privo di giudizi di valore.

«sendo l'intento mio scrivere cosa utile a chi la intende, mi è parso più conveniente andare dietro alla verità effettuale della cosa, che alla immaginazione di essa. E molti si sono immaginati repubbliche e principati che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché essi è tanto discosto da come si vive a come si doverrebbe vivere, che colui che lascia quello che si fa per quello che si doverrebbe fare, impara più tosto la ruina che la preservazione sua: perché uno uomo che voglia fare in tutte le parte professione di buono, conviene rovini infra tanti che non sono buoni. Onde è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a potere essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessità. Lasciando adunque indietro le cose circa uno principe immaginate, e discorrendo quelle che sono vere, dico che tutti li uomini, quando se ne parla, e massime è principi, per essere posti più alti, sono notati di alcune di queste qualità che arrecano loro o biasimo o laude»¹⁸.

La politica per Machiavelli è ciò che consente di rendere efficace un'intenzione, di tradurre in atto un pensiero. La storia è fatta di cicli di civiltà, su cui agisce il politico, traducendo in atto un progetto, trasformando la realtà.

Campanella invece sin dalle prime pagine mette subito in evidenza le finalità del suo testo, ovvero smontare completamente le pretese dei machiavellisti di elevarsi a perfetti consiglieri di un principe che abbia coscienza di quello che è il suo ruolo nei confronti dei popoli che governa:

«Molti non credono a lege alcuna, ma stimano che sia arte di vivere trovata da gente astuta; et che in vero non ci sia Dio; o che non mira alle cose humane; o che parte del Mondo si regge a caso, parte a ragione, e che ognun deve esaltar

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, pag. 103. 'Di quelle cose che li òmini e specialmente principi sono laudati o biasimati'.

se stesso quanto può a dritto, o a torto, come avviene tra bruti, che li lupi mangian le pecore, e le aquile le colombe innocenti. (...) e che sia imbecillità di animo pensar che vi sia peccato: ma solo dalla lege esser statuito per la conservatio-
ne della comunità, e perché il volgo obedisca. Ma chi può a suo modo fare ciò che li piace deve effettuare, e di tutti spassi del mondo godere, perché questa è la parte de l'huomo. Questa sentenza è di macchiavellisti, e di libertini, e calvinisti in parte, e camina assai tra prencipi, e cortigiani, e governatori, e giudici iniqui. E sta fondata su l'amor proprio, onde è difficilissimo a levarla, et è pestilenza di ogni secolo, e delle persone in communi et in singolari»¹⁹.

I consigli offerti dalla ragion di stato infatti, seppur siano accolti dai principi, non possono che rivelarsi effimeri e fallimentari, quindi assolutamente inutili, in quanto non tengono conto della complessità degli intrecci degli eventi umani; si basano su un calcolo che ha condotto gli eroi machiavellici alla disfatta e alla morte. La dottrina della ragion di stato non è efficace e sbaglia i suoi calcoli, in quanto questi si basano su una limitata visione del mondo, visione che scambia la parte con il tutto, che assolutizza il parziale erigendolo a totalità e spinge alla progressiva sostituzione dell'amor comune con l'amor di sé. L'affermarsi dell'amore egoistico origina la contrazione di tutta la realtà al proprio io: ciò vale sia per il singolo - che così si crede superiore al cielo e alle stelle - ma anche per le singole nazioni le quali in tal modo ritengono di essere le predilette da Dio e condannano tutte le altre all'inferno. In questo modo si nega la provvidenza divina, interpretando tutta la realtà alla sola luce della propria astuzia e furbizia, proiettando su di esse le proprie aspettative egoistiche, creando false divinità ingannatrici e credendo di essere totalmente padroni delle nostre azioni e del nostro destino. Il vero principe, colui che non si è fatto traviare dai falsi consigli e dall'amore egoistico è colui che

«ha cura di tutte e più delle cose più nobili che delle ignobili. Questo è naturale ad ogni principe savio, voler saper ciò che si fa nel suo

¹⁹ T. Campanella, *L'Ateismo trionfato*

regno, e che senza suo consenso non si possa far cosa alcun; e che le cose migliori sieno meglio trattate»²⁰.

Una delle accuse che Campanella muove a Machiavelli è quella di sostenere che l'astuzia debba essere una delle qualità del buon principe. Il fiorentino infatti scrive:

«Quanto sia laudabile in uno principe mantenere la fede e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende: non di manco si vede, per esperienza ne' nostri tempi, quelli principi avere fatto gran cose che della fede hanno tenuto poco conto, e che hanno saputo con l'astuzia aggirare è cervelli delli uomini; et alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in sulla realtà»²¹.

Come si evince da queste righe, Machiavelli non sostiene sia meglio governare un popolo mantenendolo fedele a sé attraverso l'inganno, ma gli esempi storici dimostrano che coloro che hanno governato per mezzo di astuti stratagemmi per aggirare i sudditi hanno dominato più a lungo dei governanti che hanno regnato lealmente. Gli uomini non hanno un accesso diretto all'in sé della politica e della storia, per questo decisivo diventa ciò che appare, perché solo questo gli uomini hanno la possibilità di giudicare. Il principe dunque deve riuscire a tener i sudditi ad una certa distanza, dissimulando e non permettendo loro di conoscere la sua vera essenza e quella del suo agire. Sarebbe realmente nobile un principe avesse tutte le buone qualità umane e che potesse utilizzarle in modo limpido e sincero, ma così rischierebbe di non venir ubbidito. Per evitare ciò dunque meglio apparire spietati, essere lucidi e calcolare tutte le mosse da compiere nei tempi e nelle modalità più consoni. Il principe dunque può essere buono, ma non necessariamente deve esserlo; egli deve essere golpe e liono, astuto e forte nello stesso tempo.

In Campanella invece diventa sempre più esplicito l'attacco al machiavellismo:

«E vederete che non voi soli avete arte, ma tutto il Mondo et il cielo e la terra e le stelle, e che

20 *Ibidem*, pag. 43.

21 N. Machiavelli, *Il Principe*, pag.115.

voi sete feccia del Mondo innamorati tanto della vostra astutia fanciullesca che vi acceca e vi fa creder che non ci sia altro senso che 'l vostro nel Mondo, e che la parte sia miglior del tutto, e la pueritia più savia dell'antichità. E seti simili alli vermi che stan dentro la ventre dell'huomo e si pensano che l'huomo sia materia senza anima, e lo pungeno e rodono, e poi quello li scaccia con l'aglio. Così il Mondo pien di senno, dentro il cui ventre seti, et haveti sì corto giuditio che vi pensati che 'l Mondo sia senza senso e senza mente divina, vi scaccierà con l'aglio della riprova»²².

Machiavelli parla anche dei 'profeti' come Mosè, profeta 'armato' - che per questo è riuscito a mantenere a lungo le sue leggi e il suo potere sul popolo - e Savonarola, profeta 'disarmato' - che al contrario non riuscì a mantenersi fedele il popolo a lungo e presto perse il suo potere persuasivo:

«È necessario per tanto, volendo discorrere bene questa parte, esaminare se questi innovatori stiano per loro medesimi, o se dependano da altri; ciò è, se per condurre l'opera loro bisogna che preghino, ovvero possono forzare. Nel primo caso capitano sempre male, e non conducano cosa alcuna; ma, quando dependono da loro proprii e possano forzare, allora è che rare volte periclitano. Di qui nacque che tutt'i profeti armati vinsono, e li disarmati ruinorono. Perché, oltre alle cose dette, la natura de' populi è varia; et è facile a persuadere loro una cosa, ma è difficile fermarli in quella persuasione. E però conviene essere ordinato in modo, che, quando non credono più, si possa fare loro credere per forza. Moisè, Ciro, Teseo e Romulo non arebbono possuto fare osservare loro lungamente le loro costituzioni, se fussino stati disarmati; come ne' nostri tempi intervenne a fra' Girolamo Savonerola; il quale ruinò ne' suoi ordini nuovi, come la moltitudine cominciò a non crederli; e lui non aveva modo a tenere fermi quelli che avevano creduto, né a far credere è discredenti»²³.

A ciò Campanella risponde che «essi han l'animo di Machiavello, che ogni dottrina e profe-

22 T. Campanella, *L'Ateismo trionfato*, pag. 41.

23 N. Machiavelli, *Il Principe*, pagg. 36 - 37.

tia pensano sia fatta per acquistare signoria»²⁴
Per il calabrese le 'testimonianze profetiche' sono anche il segno del fatto che un legislatore sia mandato da Dio e quindi che il suo potere sia da lui legittimamente esercitato:

«Dopo si deve mirar se il legislatore hebbe testimonianze profetiche che lo preannunziassero, e di che qualità. E se la profezia era naturale o divina, e se dopo lui son venute le cose che esso ha profetato, e di che maniera le predisse, o per naturale o per divina arte»²⁵.

Non smette di attaccare Machiavelli:

«Si burla il Macchiavello poi delli profeti, e di Christo per conseguenza, dicendo che dovean alli credenti loro metter l'armi in mano, e così haverian vinto e non perduto la vita. Et io dico che con l'armi in mano molti perdettero pur la vita, come *Ciro, Asdrubale, fra Dolcino, Giovanni Leidense*, e pur non han fatto cosa durabile e gloriosa a loro per sempre, e chi non perdé la vita, pur non feo la millesima parte di quel che feciono li profeti anche in gloria di questo mondo»²⁶.

E ancora nelle ultime pagine:

«Li scrittori falsi venduti ingannano questo secolo, cercano di occultare la dottrina evangelica, di estinguer la profetia, di autorizar li secolari, di gittar a terra il papato, perché non possa stringersi a riforma e riconoscimento del vero. E questo più mi assicura della verità del vangelo. Questo scandalizza il machiavelista, e me edifica, perché vedo adempiere le profetie»²⁷.

Un'altra delle caratteristiche che deve appartenere al principe savio secondo Machiavelli è la prudenza; questo termine ne *Il Principe* appare 22 volte e consiste nella capacità di imparare dalle esperienze passate, vissute anche dagli altri grandi uomini e nel saper agire conoscendo i propri limiti, ma soprattutto saper sfruttare le occasioni fornite dalle circostanze presenti. Scrive nel capitolo intitolato

24 T. Campanella, *L'Ateismo trionfato*, pag. 12.

25 *Ibidem*, pag. 97.

26 *Ibidem*, pag.129.

27 *Ibidem*, pag. 222.

'*De principatibus novis qui armis propriis et virtute acquiruntur*'²⁸:

«Non si maravigli alcuno se, nel parlare che io farò de' principati al tutto nuovi e di principe e di stato, io addurrò grandissimi esempi; perché, camminando li uomini quasi sempre per le vie battute da altri, e procedendo nelle azioni loro con le imitazioni, né si potendo le vie d'altri al tutto tenere, né alla virtù di quelli che tu imiti aggiugnere, debbe uno uomo prudente intrare sempre per vie battute da uomini grandi, e quelli che sono stati eccellentissimi imitare, acciò che, se la sua virtù non vi arriva, almeno ne renda qualche odore: e fare come li arcieri prudenti, a' quali parendo el loco dove disegnano ferire troppo lontano, e conoscendo fino a quanto va la virtù del loro arco, pongono la mira assai più alta che il loco destinato, non per aggiugnere con la loro freccia a tanta altezza, ma per potere, con lo aiuto di sí alta mira, pervenire al disegno loro»²⁹.

Ma la prudenza consiste anche nel saper sfruttare quei vizi che potrebbero portargli infamia, ma che in realtà gli permetteranno di mantenere l'equilibrio governativo e «saper conoscere le qualità delli inconvenienti e pigliare il men tristo per buono»³⁰. La prudenza quindi non permette agli uomini di evitare gli inconvenienti, né di condurre ad una realizzazione certa dei propri progetti. L'utilità della prudenza è quella di evitare gli inconvenienti peggiori, scegliendo quelli che appaiono meno gravosi. La prudenza del principe dovrebbe permettergli anche di scegliere i giusti consiglieri per saper far fruttare i giusti suggerimenti e non prendere in considerazione quelli sbagliati o ingannevoli, che potrebbero condurlo alla rovina. Leggiamo infatti che:

«Perché questa è una regola generale che non falla mai: che uno principe, il quale non sia savio per sé stesso, non può essere consigliato bene, se già a sorte non si rimettessi in

28 N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. VI, 'De' principati nuovi che s'acquistano con l'arme proprie e virtuosamente'.

29 *Ibidem*, pag. 32.

30 *Ibidem*, pag. 152.

uno solo che al tutto lo governassi, che fussi uomo prudentissimo»³¹.

Questa è un'opinione che per certi versi sembra coincidere con il testo dell'*Ateismo Trionfato*: anche Campanella sostiene l'esistenza di un tarlo nelle corti europee piene di adulatori e cattivi maestri, che fingendo di voler aiutare i principi, con i loro consigli mirano solo ad un arricchimento e a un maggior benessere personale. Tra questi però Campanella inserisce anche i machiavellisti, cattivi pedagoghi di una falsa ragion di stato. E lo stesso Machiavelli, definito il 'cuoco ignorante', che propone cibi succulenti ma poco salutari, indica la via più breve, ma anche la più pericolosa per raggiungere i propri scopi. Infatti, la prudenza si differenzia dall'astuzia dispensata dai machiavellisti in quanto essa si accorda con la sapienza divina: è una lettura dei segni di Dio negli eventi umani e mira al benessere della collettività. L'astuzia, invece, rappresentata dalla 'falsa ragion di stato', ha come scopo l'esclusivo vantaggio di chi detiene il potere, cercando inganni bassi e frodi che debilitano ed indeboliscono l'unità dei popoli, fino al punto di giungere ad arrogarsi il diritto di trasgredire alla legge e alla giustizia per acquisire e mantenere il potere, non in nome del bene pubblico, ma di colui che lo detiene.

Nel testo dell'*Ateismo trionfato* il termine 'prudenza' appare solo un paio di volte. Se infatti per il fiorentino la prudenza è una delle virtù fondamentali per gli uomini e soprattutto per il buon principe, Campanella in un certo senso la 'declassa' tra le virtù secondarie, rispetto alle principali 'fede, speranza e carità' che ci legano a Dio:

«Però la legge christiana è fondata sopra la fede, speranza e carità, virtù altissime che ci legano con Dio, e tutte l'altre sopra le virtù inferiori, che non legano con Dio, ma con le cose trattabili da noi, come la giustizia, fortezza, prudenza e temperanza, sopra le quali Platone fonda le sue leggi. E certo le leggi humane non mirano al fondamento, ma alle cime, e però cascano presto»³².

31 *Ibidem*, pagg. 158 - 159.

32 T. Campanella, *L'Ateismo Trionfato*, pag. 107.

Per quanto riguarda la 'fortuna' Machiavelli sostiene che essa sia uno dei fattori - insieme alla virtù - che permette di acquistare un dominio e mantenerlo, in particolare quando il principe diventa tale non per eredità, ma acquistando il potere da privato cittadino. Uno stato è ciò che dà ordine alla vita sociale e - se è ben governato, se è guidato secondo virtù - da origine ad una civiltà. Una civiltà che ha dei *mores* forti ha radici ben piantate e quindi ha forza ed equilibrio e è pronta ad affrontare con successo gli imprevisti dovuti alla fortuna. La fortuna è un fattore altamente instabile e su di essa non si può fare affidamento, infatti secondo il fiorentino essa è «arbitra della metà delle azioni nostre, ma che etiam lei ne lasci governare l'altra metà, o presso, a noi»³³.

La fortuna sembra agire pienamente sulle azioni degli uomini quando essi sono privi di virtù: il principe che si affida totalmente alla fortuna è destinato presto a rovinare. Avverte dunque Machiavelli:

«Pertanto questi nostri principi, e' quali erano stati molti anni nel principato loro, per averlo di poi perso, non accusino la fortuna, ma la ignavia loro; perché non avendo mai ne' tempi quieti pensato ch'e' possano mutarsi - il che è comune difetto degli uomini non far conto nella bonaccia della tempesta - quando poi vennono i tempi avversi, pensarno a fuggirsi e non a defendersi, e sperorno che e' populi, infastiditi per la insolenzia de' vincitori, gli richiamassero. Il quale partito, quando mancano gli altri, è buono; ma è bene male aver lasciato li altri remedi per quello, perché non si vorrebbe mai cadere per credere di trovare chi ti ricolga. Il che o non avviene, o s'e' gli avviene, non è con tua sicurtà, per essere quella difesa suta vile e non dependere da te; e quelle difese solamente sono buone, sono certe, sono durabili, che dependono da te proprio e da la virtù tua»³⁴.

La storia narra poi di uomini che sono diventati principi non per fortuna, ma per virtù e è dimostrato che questi hanno mantenuto il loro potere più a lungo. La fortuna ha fornito

33 N. Machiavelli, *Il principe*, pagg. 162-163.

34 *Ibidem*, pagg. 160-161.

a questi principi solo la necessaria occasione per agire secondo virtù e quindi raggiungere gli scopi che si erano prefissati. Entrambe appaiono dunque necessarie al conseguimento degli scopi e al buon esito delle proprie azioni. Infatti «non si può adunque attribuire alla fortuna o alla virtù quello che senza l'una o l'altra fu da lui³⁵ conseguito»³⁶.

Il principio di ogni azione risiede nella fortuna, ma essa – si è visto – governa metà delle cose umane. In ciascuna delle nostre azioni sussiste sempre un margine di scelta ed è proprio in ciò che coagiscono la virtù e la fortuna. Per questo motivo dove c'è fortuna c'è necessariamente anche virtù e dunque c'è spazio d'azione. Chiunque sia impreparato a dover arginare una crisi è sottoposto al dominio della fortuna e è dunque destinato a fallire. L'uomo però possiede un margine di scelta e quindi di azione: se esiste un riscontro tra la natura e le situazioni inaspettate – tra virtù e fortuna – il principe ha successo, ma ciò dipende fondamentalmente da lui, soprattutto perché non esiste un'unica via per giungere ad un buon risultato. Conclude dunque Machiavelli:

«senza avere arme proprie, nessuno Principato è sicuro; anzi tutto obbligato alla fortuna, non avendo virtù che nell'avversità con fede lo difenda: e fu sempre opinione e sentenza delli uomini savi quod nihil sit tam infirmum aut instabile quam fama potentiae non sua vi nixa»³⁷.

In definitiva, per il fiorentino la politica è fatta dall'uomo e per ottenere un progetto politico di successo è necessario conoscere la natura umana: gli uomini sono enti naturali e dunque subiscono mutazioni come le subisce la natura. È fondamentale comprendere tutti i fattori di cambiamento che caratterizzano la natura umana per conoscere le intenzioni degli uomini derivanti dall'instabilità della loro natura.

Anche nell'*Ateismo Trionfato* i termini 'fortuna' e 'virtù' sono strettamente collegati tra loro

35 Agatocle sovrano di Siracusa dal 316 al 289 a.C.

36 N. Machiavelli, *Il principe* pag.57.

37 *Ibidem*. Sentenza di Tacito: «che niente sia così infermo ed instabile, come è la fama della potenza non fondata nelle forze proprie.»

e sin dal primo capitolo Campanella ci fornisce la sua definizione di 'fortuna', «cioè beneficio di Dio a noi occulto»³⁸. Vista l'assoluta sapienza e potenza di Dio che «nulla particella invano fatta pose»³⁹ è necessario sostenere che Egli sia governatore di tutto, comprese le nostre azioni. Per Campanella dunque non esistono nel mondo né il caso né la fortuna rispetto alla totalità, perché essa è guidata da Dio. Essi agiscono solo sulle parti che ignorano la totalità e quindi la fortuna, «che è lo medesimo che caso»⁴⁰ agisce per accidente, a causa dell'errore di quelle parti che - non guardando e non sapendosi regolare sulla totalità delle cose - producono il male:

«Diremo dunque che nel Mondo non ci sia caso né fortuna per sé assolutamente, rispetto a Dio et al tutto, ma solo per accidente e rispettivamente, mirando alle parti ignare della totalità delle cose: e che noi, ignorando l'uso di molte cose e la ragione di loro esistenza, stimamo esserci caso, male e negligenza nella università magna.»⁴¹.

Con il termine 'fortuna' Campanella indica in modo più rilevante le ricchezze o i beni materiali che sono uno dei fattori che - insieme agli animi ed ai corpi - permettono la formazione e il mantenimento di un regno. Si legge infatti:

«ci è regno di animi e di corpi e di fortune. Chi vince le fortune e non li corpi, è corsale predatore, e non può fondar signoria; chi vince li corpi e le fortune, non gl'animi, fonda subito signoria e subito la perde, come il Tamerlano e Gratiano e Vitellio e Foca e simili imperatori. Chi vince gl'animi e li corpi e fortune insieme, subito regna e lunga signoria tramanda alli poster, come fece Macometto e Cesare e Cinghi e Costantino et altri etc»⁴².

I regni che hanno la possibilità di durare più a lungo sono dunque quelli che basano la loro stabilità sull'unione dei legami degli animi – quindi della religione – dei corpi e delle fortune. L'unità degli animi è fondamentale,

38 T. Campanella, *L'Ateismo trionfato*, pag. 16.

39 *Ibidem*, pag. 48.

40 *Ibidem*, pag. 49.

41 *Ibidem*, pag. 49.

42 *Ibidem*, pag. 127.

in quanto la religione è «l'Anima unitiva»⁴³ che permette anche l'unione dei corpi e delle fortune e dunque l'unità di tutti i cittadini e la stabilità della comunità. La religione cristiana è ciò che permette la coesione sociale e la stabilità politica in quanto permette di vivere secondo la legge di Cristo, ovvero secondo virtù:

«Et io dico che Christo non ha dato li sacramenti come empiastri, li quali chi non piglia non sana, ma li donò per aiuto di poter osservare la legge naturale, comunicandoci in quelli l'aiuto e la gratia sua, la qual non manca a chi vive virtuosamente in ogni loco e tempo, perché la gratia non è legata solo in questi misteri. E questa dottrina è pur secondo la natura, né la può schernire il macchiavellista, perché già havemo confessato che le leggi humane non proibiscono tutti vitii, perché la maggior parte di huomini son imperfetti, né ponno a tanta rationalità riducersi, e che pur li rationali peccano spesso, almen venialmente»⁴⁴.

La virtù dunque si declina nei termini di un rispetto delle leggi della comunità, la quale - se è ben governata e coesa - ha un sistema legislativo basato sulla legge di Cristo, ovvero sui precetti che ci indicano la virtù e ci allontanano dal vizio.

Se dunque nei testi che precedono il 1606 - come gli *Aforismi politici* - emerge una sostanziale conformità - più o meno velata - alle tesi machiavelliste, una ripresa seppur originale delle massime che Campanella aveva potuto assimilare dai testi del fiorentino, nell'*Ateismo Trionfato* la condanna di Machiavelli è netta e irrevocabile. L'esigenza di Campanella è fuori di dubbio quella di ricostruire il nesso tra religione, etica e politica che il Segretario aveva completamente messo in discussione o addirittura reciso, accusando la religione di essere un'invenzione dei potenti per raggirare il volere popolare e plasmare le menti dei cittadini; di costituire il principale motivo della disgregazione territoriale e politica della penisola italiana e di creare discordie e guerre fratricide.

Campanella in questo testo ha certamente di mira la monarchia universale cristiana,

⁴³ *Ibidem*, pag.166.

⁴⁴ *Ibidem*, pag.115.

quell'eterno sogno in tanti testi espresso e descritto, ma dimostra di saper leggere in modo approfondito e critico la realtà storica che lo circonda; di saper rintracciare le cause dei problemi politici e religiosi che flagellavano l'Europa del suo tempo e che non consentivano la creazione di quello stato che avrebbe riunito tutti i popoli sotto la legge eterna. Tutto ciò non può consentirci di sostenere che l'intero *corpus* dei suoi scritti filosofici sia costituito da tematiche completamente scevre di contenuti in qualche modo collegati alla realtà storica e politica del suo tempo.

7. CONCLUSIONI

In questo breve lavoro abbiamo cercato di dimostrare come le opere che a partire da *La Repubblica* di Platone si sono susseguite numerose nel corso della storia della filosofia e della letteratura sino ai giorni nostri e che propongono un modello diverso di società da quello realmente esistente sono formulazioni sistematiche di programmi scritte da uomini che - scoraggiati dallo spettacolo che la realtà politica in cui vivevano gli poneva di fronte - ricercavano sistemi sociali nei quali le problematiche presenti fossero risolte, in un ambiente più favorevole per la pace e l'armonia tra le persone. In definitiva, le utopie non sono favole e lo storico tentativo intrapreso da coloro i quali tradizionalmente hanno definito questi testi dei vagheggiamenti, delle fughe dalla realtà per il passatempo consolatorio del lettore hanno, consapevolmente o meno, risposto all'esigenza di svalutare - temendone la portata rivoluzionaria - le proposte riformatrici contenute in questi testi. Abbiamo cercato in queste poche pagine di dimostrare come gli utopisti non siano sognatori visionari, bensì intellettuali dotati di un estremo realismo. Le utopie sono manifestazioni di un disagio nei confronti della situazione reale, da essa prendono spunto e da questa vogliono evadere. Sono produzioni di immagini nelle quali si incarnano i valori proposti dallo scrittore, dal filosofo riformatore: non sono finalizzate in nessun caso alla creazione di valori astratti. I modelli rimandano sempre alla realtà sociale

in cui l'autore vive e il progetto vuole essere letto come un tentativo di soluzione alle problematiche politiche e sociali reali. In tal senso abbiamo scritto che l'utopia non funzionerebbe, perderebbe di significato se non fosse continuamente messa a confronto con la realtà: seppur ambientata in un contesto storico e privo di una collocazione geografica specifica che si sovrappone al presente e ai luoghi reali, l'utopia guadagna di realismo nel suo tentativo di lettura delle aspettative di un'epoca o di un gruppo sociale.

Quanto detto si coglie nell'opera *La città del Sole* di Tommaso Campanella. Nei confronti delle opere di quest'autore abbiamo condotto un'analisi che tentasse di dimostrare come, a prescindere dal fatto che si tratti di un testo dall'approccio più spiccatamente utopistico o di un testo in cui lo schema di analisi delle problematiche trattate e di sviluppo delle soluzioni proposte seguisse quello che più si avvicina allo schema di testi definiti 'realisti', i principi e le proposte di Campanella restano sostanzialmente e necessariamente le medesime. Il confronto proposto tra *l'Ateismo trionfato* – una delle opere che per struttura e approccio sembra maggiormente avvicinarsi a quelle inserite nella categoria realista – e il testo cardine di questo tipo di letteratura filosofica, ovvero *Il principe* di Niccolò Machiavelli ha cercato di evidenziare come le differenze che indubbiamente separano i due testi tra loro e che li diversificano a loro volta da *La città del Sole* non stiano nella vicinanza o lontananza dalla realtà descritta o criticata. Lo scarto sta nel metodo di approccio differente ai contenuti reali espressi, nella diversa visione dell'essere umano e della sua esistenza, nei condizionamenti dovuti alla formazione dell'autore e al contesto nel quale vive.

Si è tentato di mostrare come le tematiche delle opere politiche di Campanella, i principi esposti e le soluzioni proposte siano sostanzialmente sempre i medesimi. La critica è sempre la stessa: guerre, violenze, prevaricazioni, povertà, ignoranza e disuguaglianze devono essere eliminate. E resta il medesimo anche lo scopo per il quale Tommaso Campanella ha scritto e lottato per l'intera sua esistenza: la

creazione di una comunità che abbracci l'intera umanità sotto la guida illuminata di un principe che deponga il suo scettro ai piedi dell'altare di Cristo.

Marta De Conti si è laureata in Filosofia all'Università Ca' Foscari di Venezia nell'ottobre del 2012. Attualmente è iscritta al Corso di laurea Magistrale in Filosofia all'Università degli Studi di Trieste.

BIBLIOGRAFIA

1 - OPERE DI TOMMASO CAMPANELLA

T. Campanella, *La città del Sole*, a cura di Luigi Firpo, nuova edizione a cura di G. Ernst e L. Salvetti Firpo, Roma – Bari, 2008

T. Campanella, *L'Ateismo trionfato, ovvero riconoscimento filosofico della religione universale contra l'antichristianesimo macchiavellesco*, edizione del testo inedito a cura di G. Ernst, Pisa, 2004

T. Campanella, *Aforismi politici*, a cura di L. Firpo, 1941

T. Campanella, *La monarchia di Spagna*, a cura di G. Ernst, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli, 1989

T. Campanella, *La monarchia di Francia*, edizione a cura di G. Ernst, 1997

T. Campanella, *Metafisica*, a cura di G. Di Napoli, Bologna, 1967

T. Campanella, *Politici e cortigiani contro filosofi e profeti*, edizione a cura di G. Ernst, 2002

2 - OPERE DI LETTERATURA SECONDARIA
DEDICATE AL PENSIERO DI TOMMASO CAMPANELLA

N. Badaloni, *Tommaso Campanella*, Milano, 1965

L. Bolzoni (a cura di), *Opere letterarie di Tommaso Campanella*, Torino, 1977

E. Canone, G. Ernst (a cura di), *Enciclopedia bruniana e campanelliana, supplementi XXVIII, enciclopedie e lessici II, voll. I e II, Giornate di studi 2005 – 2008*

A. Corsano, *Tommaso Campanella*, Bari, 1961

G. Ernst, *Tommaso Campanella, il libro e il corpo della natura*, Roma – Bari, 2010

G. Ernst, *Religione, ragione e natura. Ricerche su Tommaso Campanella e il tardo Rinascimento*, Milano, 1991

G. Ernst, *Il Carcere, il Politico, il Profeta. Saggi su Tommaso Campanella*, Pisa-Roma, 2002

L. Firpo (a cura di), *Tutte le opere di Tommaso Campanella*, Milano, 1954

L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Tommaso Campanella*, R. Accademia delle scienze di Torino, Torino, 1940

L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di Canone E., Roma, 1998

V. Frajese, *Profezia e machiavellismo. Il giovane Campanella*, Roma, 2002

L. Vanni (a cura di), *Poesie di Tommaso Campanella*, Milano, 1992

3 - OPERE RIGUARDANTI LA TRADIZIONE UTOPICA

B. Baczkó, *L'utopia, immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'Illuminismo*, Torino, 1979

T. More, *L'Utopia o la migliore forma di repubblica*, a cura di T. Fiore, Roma – Bari, 2010

4 - ALTRI TESTI DI CARATTERE GENERALE

R. De Mattei, *Il pensiero politico italiano nell'età della Controriforma*, Milano – Napoli, 1982.

G. Ernst, R.M. Calcaterra. (a cura di), *Virtù ascosta e negletta. La Calabria nella modernità*, Milano, 2011.

L. Firpo (a cura di), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. III, *Umanesimo e Rinascimento*, Torino, 1987.

L. Firpo, *La Città nel Rinascimento*, in *La città ideale nel Rinascimento*, a cura di G. C. Sciolla, Torino 1975.

N. Machiavelli, *Il principe*, a cura di Inglese G, Torino, 1995.

P. Mesnard, *Il pensiero politico rinascimentale*, a cura di L. Firpo, Bari, 1963.

Platone, *La Repubblica*, a cura di F. Sartori, Bari, 2007.

SITOGRAFIA

“Filosofi del Rinascimento - Archivi storico-documentari”. Archivio Tommaso Campanella consultabile all’indirizzo internet:

www.iliesi.cnr.it/Campanella

consultato nel febbraio 2012

Direzione scientifica: E. Canone con la collaborazione di G. Ernst.

Elaborazione e realizzazione web: A. Russo.

Collaboratori ILIESI: D. Giovannozzi, A. Liburdi, M. Cappelloni (acquisizione dati), S. Lampidicchia (elaborazione dati).

Collaboratori esterni: L. Balbiani, S. Benedetti, C. Carella, J.-P. De Lucca, G. Giglioni, G. Landolfi Petrone, M. Perugini, S. Plastina, E. Sergio, L. Spruit, A. Suggi.

L'esperienza della cosa nella lettura heideggeriana della critica della ragione pura di Kant

Valentina Zampieri

ABSTRACT

Il problema dell'oggetto affrontato nell'analisi della Critica della ragione pura di Kant condotta da Heidegger, si snoda in diversi punti per offrire il modo corretto in cui rapportarci all'oggetto stesso in una prospettiva fenomenologica. Attraverso un'analisi metafisica è messa in luce la domanda "che cos'è una cosa?" che si affianca necessariamente alla domanda "che cos'è l'uomo?".

PAROLE CHIAVE

CRITICA DELLA RAGIONE PURA;
HEIDEGGER; OGGETTO;
PRECOMPRESIONE;
ONTOLOGIA FONDAMENTALE;
CONOSCENZA; INTUZIONI;
PRINCIPI DELL'INTELLETTO.

1. PRESENTAZIONE DEL PROBLEMA

V'è da chiedersi per qual motivo un tema come la «questione della cosa» interessi gli scritti di Heidegger nel decennio che va dal 1927 al 1936 (da *Sein und Zeit*, passando per il corso di lezioni del semestre invernale del '28¹, al *Kantbuch*², fino al corso del semestre invernale del 1935-36³). In tutti questi scritti si dà un riferimento che ha segnato una tappa fondamentale nel percorso filosofico di Heidegger: quello a Kant. La *Critica della ragione pura* è infatti il luogo dove per la prima volta è stato pensato in modo «creativo» e quindi, per dirla con Heidegger, ri-pensato in modo originale,

1 M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Wintersemester 1927-8, hrsg. von Ingrid Görland [Ga, Bd. 25], Klostermann, Frankfurt am Main, 1977 (trad. it. di R. Cristin, a cura di A. Marini, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragione pura» di Kant*, Milano, 2002).

2 M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1973 (trad. it. di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari, 1981).

3 M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kant Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962 (trad. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa*, Milano-Udine, 2011).

il problema dell'essere dell'ente e con esso il rapporto tra l'Esserci e la cosa.

«La critica della ragione pura, dunque, definisce mediante la ragione i limiti entro cui si determina l'essere dell'ente, l'esser-cosa delle cose; essa dà il disegno generale e misura l'estensione di quei principi fondamentali, in base ai quali si determina la cosa nel suo esser cosa»⁴.

L'opera kantiana infatti, non deve essere interpretata come una teoria della conoscenza, come è emerso dalla ricezione del neokantismo, bensì come «fondazione della metafisica come ontologia fondamentale», vale a dire come analitica esistenziale del *Dasein*. Come sia possibile tutto ciò è quanto si vorrebbe far emergere in questo lavoro.

Se la prima *Kritik* non può e non deve essere letta come una teoria della conoscenza, è perché in essa Heidegger vede per la prima volta la possibilità di mettere in discussione la conoscenza stessa, per distaccarla dal conoscere positivisticò, e per indagare non già il movimento da un ipotetico soggetto verso un oggetto, né viceversa da un oggetto verso un soggetto,

4 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 109.

bensì il rapporto stesso (*Verhalten*) che intercorre tra i due. Il *Dasein* per Heidegger è già da sempre gettato in un mondo, nel quale pure sono già da sempre presenti degli oggetti. Il movimento che si compie nella conoscenza «è un progetto volto a ciò che è dietro e prima»⁵: esso si realizza nel volgersi dell'Esserci a qualcosa che sta-di-contro (*Gegenstand*) – l'oggetto – e in questo volgersi, ad un tenersi aperto che lasci esser ciò che gli sta davanti (*Dawider*).

Ecco che il problema della cosa si snoda solo accanto al problema dell'essere dell'uomo, presentandosi come problema dell'essercosa. Infatti per distaccarsi da una conoscenza ontica dell'oggetto, che mira a sapere al modo delle scienze moderne cosa sia, per esempio, un tavolo, un quadro, una lavagna o un albero, Heidegger sposta il problema, e nella sua visione lo riporta alla sua formulazione corretta, domandando non tanto appunto cosa sia una tal cosa, quanto: che cos'è una cosa in quanto cosa? Pone cioè una domanda sul piano ontologico (e non più ontico), creando uno scarto tra l'oggetto così come ce lo troviamo davanti, e l'esser cosa della cosa, la sua essenza.

Egli può dunque parlare di una conoscenza ontologica che preceda e guidi la conoscenza ontica delle cose, vale a dire: prima di sapere che cos'è un albero è necessario sapere che cosa sia una cosa. In tal modo mostra come il piano della conoscenza ontica – regno delle scienze positive – debba poggiare sulla conoscenza ontologica che risponde alla domanda: «che cos'è l'essere dell'ente?». Domanda che le scienze medesime non si pongono: esse partono infatti dai dati e non si interrogano sull'essenza del dato stesso che si trovano ad analizzare. Si potrebbe dire che Heidegger ricerchi quelle condizioni di possibilità che rendono una cosa cosa, e tali condizioni egli le ravvisa all'interno dell'opera kantiana.

La rivoluzione operata dalla rilettura di Heidegger nei confronti della *Critica della ragione pura*, per anticipare la questione, risiede nell'aver visto e dimostrato come le categorie – concetti puri dell'intelletto – e i principi che ne regolano l'uso – proposizioni fondamentali dell'intelletto – non siano puramente soggettivi, appartenenti unicamente al soggetto, bensì

⁵ *Ibidem*, p. 209.

siano in certo modo propri dell'ente stesso. La dimostrazione di questa teoria si snoda in diversi passaggi che tenteremo di semplificare nella loro esposizione.

Prima di seguire Heidegger all'interno dell'opera kantiana, è bene avere presente in che modo il problema della conoscenza e quello della cosa siano legati alla fenomenologia husserliana: precisamente al concetto di intenzionalità della coscienza, secondo il quale una coscienza non esiste prima di un qualsiasi rapporto con altro che le interessa. La coscienza è sempre «coscienza di...» qualcosa aggiungiamo noi, a denotare in che modo essa coscienza sia sempre aperta e rivolta ad altro. Coscienza e conoscenza si danno al medesimo tempo: allorquando vi sia un incontro – tra Esserci ed ente, potremmo dire con Heidegger – in cui il primo rimanga aperto ad accogliere e l'altro si presenti per essere accolto. La conoscenza del *Dasein*, del soggetto kantiano è sempre finita: l'ente non è da esso creato, al contrario ci viene incontro, e in qualche modo noi lo riceviamo. Il tema della coscienza finita, ricettiva e non perfetta e creatrice dell'ente in quanto tale, è il punto d'avvio sia di Kant sia di Heidegger.

2. VERHALTEN, PRECOMPRESIONE ONTOLOGICA ED ESPERIENZA

Se l'ente deve mostrarsi affinché lo possiamo cogliere, esso lo deve fare all'interno di caratteri che noi stessi possiamo riconoscere: è questa la pre-comprensione ontologica che sta alla base di ogni possibile conoscenza, e che permette a un ente di diventare oggetto, ovvero di acquistare un senso tale per cui noi lo riconosciamo proprio come quell'oggetto. Si comprende forse già qui in che modo è ripensato il rapporto (*Verhalten*) tra soggetto e oggetto: non come univoco, quanto piuttosto come biunivoco – l'ente si deve manifestare, il *Dasein* deve lasciare che si mostri. L'Esserci non carica l'ente di proprietà che gli siano estrinseche, non lo connota di attributi che non gli competono; al contrario, fenomenologicamente lascia che la cosa gli si mostri come la «cosa stessa». Vi è una sorta di complementarità necessaria tra l'uno e l'altro che permette possa esserci cono-

scenza. Il farsi oggetto dell'ente, l' «oggettivazione» o «obiettivazione» non consiste in un creare l'oggetto, bensì nel conferirgli un senso tale che ce lo rende sì comprensibile ma che proviene dall'ente medesimo.

«Oggettivazione significa: fare di qualcosa un oggetto. Può diventare oggetto soltanto qualcosa che già è. Ma un ente, per essere ciò che è e come è, non ha bisogno necessariamente di diventare oggetto. "L'ente diventa oggetto" non significa: solo in questo modo l'ente perviene al suo essere, ma: proprio come quell'ente che esso appunto già è, esso sarà in parola per l'interrogare conoscitivo»⁶.

Il modo in cui questa oggettivazione avviene risiede nella pre-comprensione dell'essere dell'ente, in quel contegno proprio del *Dasein* che primariamente permette l'incontro con l'ente: «l'essenza dell'oggettivazione risiede nell'attuazione esplicita di questa comprensione dell'essere, nella quale diventa comprensibile la costituzione fondamentale dell'ente che deve essere oggettivato»⁷, è dunque necessario avere di mira l'essere dell'ente per poter cogliere l'ente in quanto tale.

Ricordando che il punto d'avvio risiede nella conoscenza finita, Heidegger domanda:

«come può un essere finito, che in quanto tale è consegnato all'ente e assegnato alla ricezione dell'ente, conoscere l'ente anteriormente a ogni ricezione, ossia intuirlo, senza tuttavia essere «creatore» del medesimo? In altre parole: come deve essere costituito, ontologicamente questo essere finito, perché sia possibile, senza ricorso all'esperienza, un tale apporto alla costituzione dell'essere dell'ente, cioè una sintesi ontologica?»⁸.

Sono presenti in questa citazione due elementi fondamentali: «esperienza» e «sintesi ontologica», il secondo dei quali è spiegabile solamente a partire dal primo. Precisamente

6 M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, cit., p. 21.

7 *Ibidem*, p. 22.

8 M Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p.42.

in questo passo per «esperienza» si intende ciò che viene incontro all'esserci in maniera materiale: lo potremmo sostituire con il kantiano *a posteriori*; eppure vi è un secondo significato di esperienza che è usato indistintamente da Kant, ovvero quello che ha a che fare con la conoscenza. L'esperienza di una coscienza finita ha bisogno di un tipo particolare di conoscenza: «Per la conoscenza, si richiedono due elementi: in primo luogo, il concetto mediante cui un oggetto viene in generale pensato (la categoria), e in secondo luogo, l'intuizione mediante cui l'oggetto è dato»⁹: è da questo secondo significato di «esperienza» che si può comprendere perché Heidegger parli di una sintesi ontologica. Per darne una spiegazione sufficientemente chiara è però necessario inoltrarsi nella prima *Kritik*.

3. L'INTERPRETAZIONE HEIDEGGERIANA DELLA CRITICA DELLA RAGIONE PURA DI KANT

Vi sono due grandi blocchi, per così dire, in cui è suddivisa la *Dottrina degli elementi: Estetica trascendentale e Logica trascendentale*, ripartita a sua volta in *Analitica e Dialettica trascendentale*. Per quanto attiene all'analisi heideggeriana, vengono prese in considerazione l'estetica trascendentale, l'analitica dei concetti e quella delle proposizioni fondamentali. All'interno di quest'ultima si trova tuttavia anche il capitolo dedicato alla *Dottrina dello schematismo* che gioca un ruolo decisivo per quanto riguarda la «sintesi ontologica».

Vi sono tre facoltà attive che concorrono alla possibilità di conoscere: esse sono l'Intuizione, l'Intelletto e l'Immaginazione. Prima di discuterle, seppur brevemente, è necessario ricordare la distinzione kantiana tra *a priori* e *a posteriori*, e quindi tra giudizi analitici e giudizi sintetici.

Un giudizio analitico è di tal fatta per cui il predicato che si attribuisce al soggetto è già contenuto in esso: così, in «ogni corpo è esteso», nella definizione di corpo l'estensione è una proprietà che non si aggiunge dall'esterno – facciamo sempre necessariamente esperienza di un

9 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. von A. Görland, Berlin, 1913 (ediz. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Milano, 1976³), p. 176.

corpo esteso, indipendentemente da ogni altro predicato. Questi giudizi non apportano nuove informazioni alla conoscenza che avevamo già.

Un giudizio è detto invece sintetico quando al soggetto si aggiunge un predicato che esso non contiene, per esempio «ogni corpo è pesante» oppure «la lavagna è rossa»: che sia rossa è dato solo dall'esperienza diretta che facciamo della lavagna. Solo dopo averlo constatato possiamo attribuirle la proprietà di essere rossa: nel che consiste l'*a posteriori*. Tali giudizi aumentano le informazioni che possiamo avere nel farne esperienza.

I giudizi analitici, ci informa Kant, sono sempre a priori. Eppure egli scopre e dimostra la necessità di un terzo tipo di giudizi: i giudizi sintetici a priori, che aggiungono informazioni circa l'oggetto e che tuttavia non provengono dall'esperienza che facciamo di esso.

Servono quindi degli «elementi puri» che determinino la conoscenza e non derivino da un'esperienza a posteriori. Tali elementi puri sono quei caratteri di cui sopra s'è scritto, che debbono essere oggetto della pre-comprensione ontologica e che debbono dare risposta alla domanda sull'essere dell'ente. I giudizi sintetici a priori sono il ponte che lega l'istanza gnosologica della *Critica della ragione pura* all'ontologia fondamentale heideggeriana.

Si tratta ora di individuare quegli elementi puri che permettono di dire l'essenza della cosa all'interno delle tre facoltà menzionate.

3.1. INTUZIONI, SPAZIO E TEMPO

All'interno di un'intuizione empirica è necessario che vi sia qualcosa di non dato dall'esperienza, che regoli i rapporti stessi dei dati che dall'intuizione empirica provengono. Questi *a priori* delle intuizioni, sono indicati da Kant come lo spazio e il tempo, elementi che persistono in ogni intuizione e che, di più, la rendono possibile. Potremmo dire che essi sono i filtri primari con i quali cominciamo a organizzare i dati molteplici che ci affettano e con i quali per l'appunto un oggetto ci può venire dato. Il fatto che non provengano dall'esperienza – che non siano sensibili – comporta che debbano «necessariamente appartene-

re alla spontaneità, “trovarsi pronti a priori nell'animo”»¹⁰. Spazio e tempo non sono dei semplici enti sottomano: «ogni ente sottomano è già fin da prima nello spazio; quest'ultimo sta a fondamento dell'ente sottomano e non ci si può pertanto imbattere in esso all'interno di questo tipo di ente»¹¹. Lo stesso vale per il tempo. Le intuizioni pure dunque, stanno a fondamento dell'ente sottomano.

Quanto allo spazio, Heidegger osserva:

«perché l'ente, nella sua semplice presenza, possa mostrarsi come esteso, secondo determinate relazioni spaziali, occorre che, prima di ogni apprensione ricettiva dell'ente stesso lo spazio sia già manifesto. Lo spazio dev'essere rappresentato come la sfera 'entro la quale', senza eccezione, è possibile incontrare ciò che è presente: nel conoscere umano finito, lo spazio è un rappresentato necessario a priori, cioè puro»¹².

Le relazioni spaziali, «qui» o «là», non sono parti dello spazio che come tali costituiscano la sua unità: lo spazio non è un concetto e come tale non è discorsivo. Il dire che lo spazio viene rappresentato come una grandezza infinita data, implica invece che le parti siano sempre co-intuite all'unità «sicché l'intuizione pura del tutto può dare le parti in ogni momento»¹³. L'intuizione quindi è in grado di dare l'intuito nell'atto dell'intuizione, e ciò che viene intuito «si trova sott'occhio preliminarmente, in forma non oggettiva e altresì non tematica. Questo colpo d'occhio preliminare è rivolto al tutto unitario, che rende possibile la coordinazione reciproca nei diversi rapporti spaziali»¹⁴.

Le intuizioni lasciano intuire qualcosa: esattamente lo spazio e il tempo medesimi, quelli che preliminarmente, come unità e totalità, è necessario avere sott'occhio per poter organizzare spazialmente e temporalmente i dati molteplici: senza la rappresentazione generale di spazio e tempo, infatti, non ci potrebbero esse-

¹⁰ M Heidegger, Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant, cit., p. 65.

¹¹ *Ibidem*, p. 65.

¹² M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 48.

¹³ *Ibidem*, p. 49.

¹⁴ *Ibidem*.

re nemmeno le varie parti in cui si declinano. Il «tenere sott'occhio preliminarmente» l'unità come «unitarietà originaria della totalità» è denominato da Heidegger «unità sindotica» (da *syndidomi*, «dare qualcosa insieme»: la totalità e le sue limitazioni)¹⁵. Il fatto che la conoscenza finita sia ricettiva non esclude che proprio queste intuizioni pure scaturiscano «(libere dall'esperienza) dall'animo stesso in quanto tale»¹⁶. Questo carattere di attività proprio dell'intuizione viene ribadito laddove Heidegger scrive: «[spazio e tempo] sono un lasciar-incontrare e, quindi, un intuire derivativo, finito, ma un lasciar incontrare che l'animo realizza a partire da sé»¹⁷; e ancora «spazio e tempo sono un *intuitus derivativus* che è però originario provenendo da questo soggetto finito stesso, ossia radicato nella capacità di immaginazione trascendentale»¹⁸.

Vi è però una priorità del tempo sullo spazio per il fatto che «il tempo è la condizione formale, a priori, di tutte le apparenze in generale»¹⁹, e ciò poiché esso è «la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno»²⁰ come successione di stati d'animo. Tramite il tempo noi accediamo alla rappresentazione empirica di noi stessi: l'intuizione interna «è il lasciarsi incontrare di quell'ente che noi stessi siamo»²¹. Con l'intuizione temporale accediamo a noi stessi come semplici enti sottomano.

Dunque spazio e tempo sono da un lato il modo di intuire proprio dell'esserci finito,

e quindi in questo senso sono «soggettivi»; dall'altro, come scrive Kant, essi hanno valenza empirica, cioè sono propri degli oggetti perché «appartengono alla determinazione cosale della cosalità dei fenomeni»²². Essi sono quindi soggettivi ed oggettivi: appartengono al soggetto in quanto «sono pronti nell'animo» e sono oggettivi poiché formano l'orizzonte fondamentale entro cui un ente come tale può divenire per noi un oggetto: conferendo ad esso un determinato ordine – il che può avvenire solo grazie all'unione sindotica che, avendo sotto gli occhi la totalità, si potrà muovere nel molteplice – lo renderà accessibile nel modo in cui qualcosa può divenire accessibile per una coscienza finita, che è consegnata all'ente: vale a dire, appunto, in una spazialità e all'interno di una successione.

3.2. INTELLETTO E CONCETTI PURI

In una intuizione sono dati quindi una forma e una materia: la materia è ciò che propriamente colpisce i sensi, una molteplicità di dati che, dopo essere stata preventivamente messa in forma da spazio e tempo, abbisogna di un ulteriore ordinamento. Tale ordinamento è conferito dai «concetti puri» prodotti spontaneamente dall'intelletto che dunque non ha mai a che fare direttamente con l'oggetto, in quanto riceve dall'intuizione il proprio materiale.

Eppure esso è produttore autonomo dei concetti: le categorie sono poli unitari sotto i quali vengono sussunti i dati molteplici provenienti dall'intuizione. Sono unità che «possono valere per molti». Queste dodici categorie sono propriamente i predicabili dell'ente qualsiasi.

La seconda facoltà, al pari della prima, deve avere qualcosa che sia preliminarmente tenuto sott'occhio al fine di poter sintetizzare ulteriormente. Ciò che nell'intelletto è sintetizzato è il molteplice proveniente dall'intuizione, il modo della sintesi è quello del giudizio: l'intelletto è facoltà delle regole perché mediante i giudizi porta ad unità i dati. La sintesi può avvenire solo se siano preventivamente tenute in vista le dodici unità. Le categorie del resto, nella tradizione scolastica erano definite *notio-*

²² *Ibidem*, p. 95.

15 M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, cit., p. 85. «Con il termine "sintesi" Kant raggruppa una serie di fenomeni del tutto diversi, senza separarli adeguatamente gli uni dagli altri e senza farli, a loro volta, scaturire dalla loro radice comune. Questi fenomeni sono: primo, l'unificazione sindotica, l'unità come unitarietà originaria della totalità; secondo, il sintetico prendere insieme, l'unità come concetto categoriale del legame giudicativo possibile; terzo, l'unificazione tra *syndosis* e *synthesis* nella conoscenza, intesa come intuizione pensante».

16 *Ibidem*, p. 71.

17 *Ibidem*, p. 75.

18 *Ibidem*

19 I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 90.

20 *Ibidem*, p. 89.

21 M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, cit., p. 89.

nes, il che rende evidente il legame tra giudizi e categorie. In Aristotele le categorie erano i predicati attribuibili ad un soggetto, un sostrato.

Eppure Heidegger ha necessità, come si è visto, di ribaltare questo modo di intendere la conoscenza: non proviene tutto dal soggetto che «categorizza» e circonda l'oggetto. Nella scia dell'insegnamento husserliano, le cose ci si debbono dare come esse stesse. Da qui la necessità heideggeriana di dimostrare come i concetti puri dell'intelletto non siano solamente il prodotto spontaneo di quest'ultimo, ma appartengano essenzialmente anche all'ente medesimo. La tavola delle categorie non può provenire dalla tavola dei giudizi. Esse devono essere i modi propri dell'essere dell'ente, e non solamente quanto di esso si possa dire. In che modo è possibile? Seguendo alla lettera il testo kantiano risponderebbe probabilmente Heidegger: non vi è conoscenza, infatti, se non con l'unione di intuizioni e categorie.

Da quanto scritto, sono emerse due sintesi all'interno delle due facoltà, sintesi che hanno di mira sempre un'unità per poter avvenire: nell'intuizione, spazio e tempo sono puri, considerati come totalità da cui poter inferire le parti, nell'intelletto i concetti sono le unità pure che regolano il molteplice.

3.3. IMMAGINAZIONE E SCHEMATISMO TRASCENDENTALE

A questo punto dell'analisi però, lo stesso Kant aveva ravvisato il problema del modo in cui i dati sensibili – il materiale dell'intuizione – potessero accordarsi ai concetti dell'intelletto e viceversa. Era necessario un «ponte» tale da mettere in comunicazione le altre due facoltà. Tra intuizioni e intelletto si pone l'Immaginazione, come «radice fondamentale dei due ceppi della conoscenza». Scrive Kant:

«Ora è chiaro, che deve sussistere un terzo elemento il quale occorre che sia omogeneo, da un lato rispetto alla categoria, e d'altro lato rispetto all'apparenza, in modo da rendere possibile l'applicazione della categoria all'apparenza. Questa rappresentazione mediatrice deve essere pura (priva di tutto ciò che è em-

pirico), e tuttavia deve essere da un lato intellettuale, d'altro lato sensibile. Tale rappresentazione è lo schema trascendentale»²³.

Uno schema è una determinazione della categoria secondo il tempo. Il tempo può fungere da intermediario tra le due facoltà proprio perché le sorregge entrambe: nell'intuizione esso costituisce l'orizzonte in cui un oggetto può darsi mentre nel pensiero esso regola il molteplice degli stati interni di ciascuno. Infatti il tempo è la forma di intuizione immediata del senso interno e mediata di quello esterno. Lo schema quindi traduce in termini di tempo – che nell'intuizione è diretta agli oggetti – le categorie che, prodotte spontaneamente dall'intelletto, devono necessariamente applicarsi ai fenomeni, pena il perdere la loro validità.

Il ruolo chiave dell'immaginazione produttiva – così detta perché produttrice di schemi – è il cuore dell'interpretazione heideggeriana all'interno di *Kant e il problema della metafisica* dove essa è posta come «radice» e fondamento di entrambe le facoltà, per il fatto di formare propriamente lo «spazio di veduta» in cui è dato all'ente di mostrarsi. Ricordiamo che se lo schema è un'immagine del concetto, ciò che si presenta, l'ente, deve avere un aspetto riconoscibile.

L'intelletto quindi, sebbene spontaneo e creatore di concetti, sarebbe per così dire monco se non potesse utilizzare come filtri gli schemi prodotti dall'immaginazione e cadrebbe in errore se non utilizzasse per le sue sussunzioni i dati forniti dall'intuizione. In tal modo Heidegger ribalta il primato dell'intelletto a favore di quello dell'intuizione, poiché quest'ultima è propriamente la prima facoltà con cui entriamo in contatto con un ente, e poiché è l'unica a recepire e rielaborare dati provenienti dalla cosa stessa. Tuttavia il ruolo principe, come accennato, spetta all'immaginazione: essa dà origine alla sintesi pura o ontologica – il secondo termine che stavamo analizzando – grazie alla formazione degli schemi.

Possiamo dare ora ragione del perché Heidegger non si sia accontentato di dedurre la tavola delle categorie da quella dei giudizi: al fine della conoscenza è infatti necessaria l'u-

²³ I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 218.

nione di intuizione e intelletto. Ora, tale unione, sintesi originaria, o ontologica, è possibile solo grazie all'immaginazione. Le categorie per essere dell'ente, debbono venire dall'ente, vale a dire non ci possono essere concetti puri che non si accordino all'intuizione che dell'ente abbiamo: e perché vi sia accordo, sono necessari gli schemi. Sia detto qui solo di passaggio che un tal uso scorretto dell'intelletto viene da Kant classificato come uso «trascendente» dell'intelletto, e non più «trascendentale».

4. IL PROBLEMA DELLA COSA

Interrompendo temporaneamente l'analisi della prima *Critica* kantiana, ci si riporti al tema da cui si era partiti in questo lavoro: «che cos'è una cosa?». È ciò-che-sta-di-contro (*Gegenstand*) ad un *Dasein*, ad un Esserci finito, il quale deve lasciare che la cosa propriamente si presenti. Lasciare che la cosa si manifesti, si obietti o si oggettivizzi implica che l'«orizzonte» o la «veduta» in cui ciò può avvenire, sia aperto e tenuto in vista dal *Dasein* medesimo. Il soggetto heideggeriano è quello concreto, non il soggetto logico: secondo la formulazione di *Sein und Zeit*, «nel dire-io chi si pronuncia è l'esserci in quanto essere nel-mondo»²⁴.

Ciò che sta di contro è un'ombra che «attende» delle determinazioni per farsi vedere. Non si deve intendere il *Gegenstand* come qualcosa di costruito interamente dal *Dasein*, ma neppure come qualcosa che, al di là dell'apparenza che dona al *Dasein*, celi una diversa essenza.

L'intento kantiano e quello heideggeriano convergono verso tale concretezza: possiamo conoscere solo ciò che ci appare. Il problema della cosa in sé si può eliminare risolvendolo nel *respectus* a due intelletti diversi: vi sarebbe così propriamente un oggetto, ovvero qualcosa inteso come altro dall'io, solo per una coscienza finita. Un intelletto archetipo – divino – non riconoscerebbe come «altro» ciò che egli stesso ha creato. In questa chiave, la cosa in sé è il modo di vedere la cosa proprio di Dio, mentre il lato di quanto si mostra, ossia dei fenomeni,

24 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Halle 1927 (trad. it. di Pietro Chiodi, riveduta da F. Volpi, *Essere e tempo*, Milano 2005), p. 452.

è quanto spetta poter cogliere ad una coscienza finita. «Siccome noi uomini non abbiamo creato e non possiamo creare l'ente come tale nella sua totalità, esso ci dev'essere mostrato, perché noi lo si conosca»²⁵.

Affinché ciò che c'è possa divenire per noi comprensibile, esso abbisogna di determinazioni che possiamo già comprendere. Le categorie – concetti puri – come unità spontaneamente prodotte, che devono riferirsi all'unità pura del tempo – intuizione pura – forniscono tali determinazioni necessarie. Ed è l'immaginazione, proprio perché permette l'unione di concetti puri e intuizioni pure, a conferire l'unità medesima della conoscenza finita.

L'oggetto è qualcosa che già sempre è nel mondo del *Dasein*. Requisito ineliminabile di ogni interpretazione della *Critica* è intendere sia il *Dasein* sia il *Gegenstand* a partire dalla consapevolezza che quest'ultimo c'è e si mostra a noi come è. La domanda, se correttamente formulata, deve suonare: «che cos'è un oggetto in quanto oggetto?» Scrive Heidegger che Kant dà risposta al «problema dell'essenza della cosa a noi accessibile in queste due proposizioni: 1) cosa è l'oggetto fisico, 2) cosa è l'oggetto dell'esperienza possibile»²⁶. Il secondo modo dell'oggetto è quello che interessa l'analisi che stiamo svolgendo: la comprensione preventiva che abbiamo dell'ente nel momento in cui ci rapportiamo allo stesso consiste propriamente nel lasciare aperto l'orizzonte in cui determinazioni necessarie – in quanto proprie sia del soggetto che dell'oggetto – devono rendere possibile il manifestarsi dell'ente in quanto oggetto, ovvero, creando uno scarto tra ente e cosa, che sia possibile ad un ente di obiettivarsi: di acquisire un valore tale per noi da farcelo riconoscere.

Kant parla di oggetto in generale, oggetto trascendentale o oggetto = x, distinguendolo dall'oggetto empirico; e Heidegger osserva:

«ciò che intendiamo con la parola «oggetto in generale» non può essere nulla di empiricamente sottomano [...] Se, pertanto, l'idea di «oggetto in generale» non può essere ricavata prendendo in considerazione gli oggetti, ma,

25 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 180.

26 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 115.

al contrario, è già presupposta in ogni considerazione di questo tipo, allora quest'idea dev'essere cercata in ciò che precede ogni coglimento ontico di oggetti determinati, ossia, la conoscenza ontologica nel senso kantiano intende proprio questa oggettualità stessa»²⁷.

Ecco tornare il problema della conoscenza ontologica, o precomprensione d'essere dell'ente. Si legga in proposito quanto Heidegger scrive in un passo del *Kantbuch*:

«la conoscenza ontologica «forma» la trascendenza; formare la trascendenza equivale unicamente a tenere aperto l'orizzonte, nel quale l'essere dell'ente diviene preliminarmente percettibile. [...] Se la conoscenza ontologica svela l'orizzonte, allora la verità che le compete consiste proprio nel consentire l'incontro con l'ente entro l'orizzonte»²⁸.

Il *Dasein* ha carattere «estatico» laddove deve «volgersi a...» per rendere obiettabile l'ente. La trascendenza del *Dasein*, il suo «stare aperto e rivolto a...» è il cuore della conoscenza ontologica.

«Proprio il rapporto, per il quale, nel volgersi, si dà adito all'obiettabilità, forma l'orizzonte dell'obiettabilità in generale. Per conseguenza, l'uscire verso..., preliminare e sempre necessario nella conoscenza finita, è un costante stare esposto a... (*ekstasis*). Ma questo essenziale stato di esposizione a..., proprio in quanto è uno «stare», forma e si tiene dinanzi un orizzonte. La trascendenza è in se stessa estatica e formatrice di orizzonte»²⁹.

La conoscenza ontologica deve rendere manifesto in che modo tale orizzonte tenuto aperto dal *Dasein* si possa dare.

Questo «orizzonte» deve essere di tal fatta, lo ripetiamo, che lasci essere un *Gegenstand*. In *La questione della cosa* Heidegger scrive: deter-

27 M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, cit., p. 191.

28 M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 109.

29 *Ibidem*, p. 105.

miniamo l'oggetto a partire dalla parola «ciò che ci è dato conoscere deve, provenendo da qualche parte, incontrarci, deve venirci incontro; a questo si riferisce il “contro” (*Gegen*) di ciò-che-sta-di-contro (*Gegenstand*), l'oggetto». E così prosegue: «Ma non ogni cosa qualsiasi che ci colpisce, non qualsiasi passeggera sensazione visiva o uditiva, non qualsiasi sensazione tattile o termica è già oggetto, e cioè: già sta-di-contro (*Gegenstand*). Ciò che s'incontra, per essere oggetto, deve essere determinato come qualcosa che sta, che ha uno stato ed è quindi stabile»³⁰.

Ciò che conferisce stabilità all'oggetto è l'intelletto che fissa in concetti universali ciò che mediante l'intuizione viene incontro.

5. LA DETERMINAZIONE DELLA COSA ALL'INTERNO DELLA CRITICA DELLA RAGIONE PURA

Se si è data quindi finora una presentazione dei caratteri propri della cosa che siano «comuni» a questa e al *Dasein* di modo che possa essere ripensato il problema della conoscenza, resta in ultimo da affrontare in qual modo ciò che ci deve venire incontro compia questo movimento. Ancora una volta Heidegger trova risposta alla domanda entro l'opera kantiana, precisamente nella parte dell'*Analitica trascendentale* dedicata alle *Proposizioni fondamentali dell'intelletto puro*.

«L'esposizione del sistema dei principi rappresenta la presa di possesso del saldo territorio della possibile verità della conoscenza. È il passo decisivo nella realizzazione dell'intero compito della critica della ragion pura. Questo sistema dei principi è il risultato di una speciale scomposizione (analisi) dell'esperienza nei suoi elementi essenziali»³¹.

Questa analisi è stata da noi già condotta in relazione alla *Critica*: riguarda infatti la distinzione degli elementi che concorrono all'esperienza – intuizioni pure, schemi e categorie. Senza la loro unione non vi può essere alcuna conoscenza veritativa.

30 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 122.

31 *Ibidem*, p. 113.

Quali sono dunque tali proposizioni fondamentali presentate da Kant? Esse sono quattro e regolano l'uso delle categorie. Tutte inoltre fanno capo al *Supremo principio di tutti i giudizi sintetici* e ogni volta, nelle loro dimostrazioni, si riportano ad esso, che recita:

«le condizioni di possibilità dell'esperienza in generale sono insieme le condizioni di possibilità degli oggetti dell'esperienza»³².

Ciò deve dimostrare una volta di più in qual modo le condizioni proprie di una conoscenza limitata, finita, umana, debbano essere le medesime che regolano il potersi mostrare dell'ente. Il piano è spostato da quello della necessità a quello della possibilità.

L'esperienza e la conoscenza si danno solo all'interno di un rapporto: tanto l'Esserci quanto l'ente hanno da fare la loro parte, l'ente deve colpire (*affiziert*) la sensibilità (*farsi incontro, Gegen*), e l'intelletto gli deve garantire una stabilità (*Stand*), organizzandolo in unità universali.

«Se noi uomini ci esponiamo soltanto al flusso di tutto ciò in mezzo a cui ci troviamo e da cui dipendiamo, allora non siamo in grado di farvi fronte. Lo dominiamo invece, quando con atteggiamento superiore ci mettiamo al suo servizio, lasciando che esso ci stia-di-contro, conferendogli uno stato, così formando e serbandolo l'ambito in cui può avere stabilità. In questa necessità di dare al fluire una libera consistenza, si fonda la necessità metafisica dell'intelletto puro. Conformemente a questa sua origine metafisica l'intelletto puro è la fonte dei principi»³³.

E ancora: «questi principi dal canto loro sono le "fonti d'ogni verità", cioè della possibilità che le nostre conoscenze empiriche concordino con gli oggetti»³⁴.

Si è detto che le proposizioni fondamentali sono le «regole dell'uso oggettivo delle categorie»³⁵, presentiamole dunque con riferi-

32 I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 234.

33 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 165.

34 *Ibidem*.

35 I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 236.

mento a queste ultime. Secondo l'ordine che la prima *Critica* assegna loro, troviamo (1) assiomi dell'intuizione, (2) anticipazioni della percezione, (3) analogie dell'esperienza e (4) postulati del pensiero empirico in generale. Kant separa inoltre le prime due, quelle «matematiche», dalle ultime, «dinamiche», in base al tipo di sintesi che avviene nell'applicazione dei concetti all'interno di ogni esperienza possibile, per il fatto che le prime «sono capaci di una certezza intuitiva, e le seconde invece di una certezza puramente discorsiva, pur essendo le une e le altre capaci di una certezza piena»³⁶. Le seconde hanno appunto a che fare con l'esistenza e infatti: «l'attività o realtà la presenza, l'"esistenza" della cosa è determinata dalla forza (*dynamis*), cioè dinamicamente»³⁷. Il punto focale dell'analisi heideggeriana consiste nell'affrontare l'essere dell'oggetto (*Gegenstand*) a partire dal suo «essere qualcosa che sta di contro». I principi matematici devono appunto determinare un qualcosa – il qualcosa che deve essere l'oggetto – per dare consistenza a ciò che ci viene in contro. Mentre quelli dinamici determineranno la stabilità del qualcosa di modo che possa essere riconosciuto come tale e mantenuto nella sua identità.

Seguiamo ora Heidegger nell'analisi di esse.

5.1. ASSIOMI DELL'INTUIZIONE (AXIOMEN DER ANSCHAUUNG)

La prima proposizione fondamentale dell'intelletto recita, nella prima edizione del 1781: «Principio dell'intelletto puro: tutti i fenomeni secondo la loro intuizione sono grandezze estensive». Nella seconda edizione del 1787: «Il loro principio è: tutte le intuizioni sono grandezze estensive»³⁸.

Se come accennato le proposizioni fondamentali sono ripartite al modo delle categorie, questo primo principio corrisponde al concetto di *Quantità*. È d'obbligo perciò, analizzare tale concetto in parallelo all'intuizione, e vedere in che modo quest'ultima si può dire

36 *Ibidem*, p. 237.

37 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 167.

38 Per entrambe le definizioni, cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 238.

estensiva. Kant distingue due modi per dire Quantità: *quantum* e *quantitas*, la seconda ad indicare un tanto misurabile, l'altra ad indicare un tanto in quanto grande. Vale a dire che il *quantum* è ciò che primariamente si presenta all'intuizione al modo dello spazio: non ha bisogno di venir pensato, esso è la *conditio sine qua non* affinché qualcosa possa essere quantificato; solo perché vi è un *quantum* può esserci una *quantitas*. La *quantitas* come tale, quello che per lo più intendiamo come quantità, è ciò che può essere misurato, è ciò che indica una misura, ed essendo la misurazione un tipo di sintesi di aggregazione essa è il risultato autonomo dell'intelletto che, a partire da un'iniziale organizzazione dell'intuizione, la quale accoglie spontaneamente il molteplice grazie all'unità preventiva del *quantum*, conferisce un'ulteriore unità alle molteplicità omogenee provenienti dall'intuizione.

La prima proposizione fondamentale – il che, come vedremo, sarà vero anche di tutte le altre – dimostra la validità del principio supremo di tutti i giudizi sintetici: le condizioni di possibilità di conoscenza sono le stesse della possibilità di un oggetto dell'esperienza. Vale a dire che, nel nostro caso, una cosa è per noi conoscibile – misurabile – solamente grazie alla possibilità che abbiamo di incontrarla: il *quantum*.

5.2. ANTICIPAZIONI DELLA PERCEZIONE (ANTICIPATIONEN DER WAHRNEHMUNG)

La seconda proposizione fondamentale recita nella prima edizione: «Il principio che anticipa tutte le percezioni come tali, dice: in tutti i fenomeni la sensazione, ed il reale che ad essa corrisponde nell'oggetto (*realitas phaenomenon*), possiede una grandezza intensiva, cioè un grado». Nella seconda edizione: «Il loro principio è: in tutti i fenomeni il reale, che è un oggetto della sensazione, ha una grandezza intensiva, cioè un grado»³⁹.

Trattandosi di anticipazioni della *percezione*, Heidegger pone la differenza di questo secondo principio rispetto al primo in base a quanto nell'intuizione viene presentato: nella proposi-

39 Per entrambe le definizioni, cfr. I. Kant *Critica della ragione pura*, cit., p. 242.

zione degli assiomi dell'intuizione viene infatti rilevata la forma mentre, nelle anticipazioni della percezione, la materia, cioè «ciò che la forma in quanto determinante, determina, a ciò che, come materia della forma è determinabile»⁴⁰. La materia è ciò che viene incontro e fa sì che vi sia una sensazione in noi che riceviamo.

È necessario capire cosa venga qui inteso per *realtà*. Il concetto di realtà non è identificabile con quello di esistenza come probabilmente da Kant in poi è stato fatto:

«Realtà deriva da *realitas*: *realis* è detto ciò che appartiene alla *res*. Questa indica la Cosa. Reale è ciò che appartiene ad una Cosa, ciò che costituisce il contenuto di una cosa, ad esempio di una casa, di un albero, ciò che appartiene all'essenza di una Cosa, all'*essentia*. Realtà significa talora la totalità delle determinazioni essenziali di una Cosa, talaltra i singoli elementi costitutivi di essa»⁴¹.

L'esistenza, scrive più oltre Heidegger, non è qualcosa che appartiene all'essenza della cosa; piuttosto è qualcosa che le si aggiunge. Le proprietà di una casa sono della casa, della sua *essentia*, indipendentemente dalla sua *existentia*. Ecco perché si deve intendere la realtà come ciò che è proprio della *res*, della cosa: in quanto inerisce alla sua essenza.

Seguiamo ancora il testo:

«reale è ciò che in generale dev'essere dato, perché si possa decidere riguardo alla sua effettiva esistenza o inesistenza. Il reale è il puro ed il primo necessario «qualcosa» in quanto tale. Senza il reale, senza la materia essenziale, senza cioè un «qualcosa» che lo determina come questo o quello, l'oggetto non solo è inesistente, ma in generale è niente. Per questo «qualcosa», per il reale, l'oggetto si caratterizza come ciò che viene incontro in questo quel modo. Il reale è il primo *quale* dell'oggetto»⁴².

La domanda posta dalla qualità – seconda categoria – è: «quale cosa?» Ovvero, «com'è»
40 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 179.

41 *Ibidem*, p. 184.

42 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 185.

la cosa cui ci si riferisce?» La realtà, abbiamo visto, forma la possibilità del qualcosa in generale in cui un oggetto può presentarsi. Perché dunque rientra nei principi matematici? Perché essa fa sì che la sensazione che l'oggetto ci provoca possa essere misurata. Il fatto che la «realtà è una grandezza intensiva» significa che la qualità ha un certo tipo di quantità che può essere misurato: l'intensità. Teniamo presente ancora la spiegazione:

«ogni grandezza è, come quantità, l'unità di una molteplicità; ma la grandezza estensiva e quella intensiva lo sono diversamente. Nella grandezza estensiva è possibile comprendere l'unità solo mettendo insieme le molte parti poste innanzitutto e immediatamente. La grandezza intensiva è invece percepita subito come unità. La molteplicità che è propria dell'intensità può essere rappresentata solo approssimando la grandezza intensiva alla negazione – sino allo zero»⁴³.

Le varie unità in cui vengono immediatamente percepiti i dati – non quindi come sommativa – sono detti gradi.

La realtà come ciò che è tale della cosa, mostra che i gradi sono propri della cosa medesima, e non frutto arbitrario della sensazione, infatti «la sensazione non è una cosa, di cui si debbano ricercare le cause, ma un dato, la cui datità va compresa a partire dalle condizioni di possibilità dell'esperienza»⁴⁴.

Spiegato il secondo principio, resta da fare solo un'annotazione sull'importanza che Heidegger conferisce al termine «anticipazione». Esso infatti è stato usato da Kant in sostituzione (che del resto non poteva avere chiaro il problema dell'essere della cosa fino al punto in cui è diventato chiaro con Heidegger) della pre-comprensione di cui si era scritto più sopra. Affinché si possa determinare alcunché di qualcosa, è necessario che ci sia un «qualcosa». Le determinazioni preventive di questo qualcosa, ormai dovrebbe essere chiaro, sono fornite dalle intuizioni pure di spazio e tempo, e dai concetti fondamentali dell'intelletto, le

43 *Ibidem*, p. 186.

44 *Ibidem*, p. 187.

categorie, che accordandosi, creano l'orizzonte di questo qualcosa entro cui un oggetto può giungere a mostrarsi.

5.3. ANALOGIE DELL'ESPERIENZA (ANALOGIEN DER ERFAHRUNG)

Il terzo gruppo di proposizioni fondamentali – le analogie dell'esperienza – recita: «la loro generale proposizione fondamentale è: tutte le apparenze, riguardo alla loro esistenza, sono sottomesse a priori a regole, determinanti la loro relazione reciproca in un tempo», e nella seconda edizione: «il principio di esse è: l'esperienza è possibile solo mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni»⁴⁵.

La parola chiave è qui «tempo». Le regole che devono guidare i fenomeni si devono basare sul tempo, poiché esso è il principio regolatore sia del senso esterno che di quello interno.

Perché si chiamano analogie dell'esperienza? Perché il darsi dell'oggetto è regolato dal rapporto che esso intrattiene con altri oggetti. L'esistenza dell'oggetto non è ricavabile dalla rappresentazione che abbiamo di esso: per determinare se un oggetto «sta» dobbiamo considerarlo in relazione ad altri oggetti. Le «analogie» indicano pertanto quelle regole che dobbiamo seguire per investigare l'oggetto nel suo stare. «Tali regole danno dunque la precomprensione della necessaria connessione tra le percezioni ed i fenomeni in generale, e cioè dell'esperienza. Le analogie sono Analogie dell'esperienza»⁴⁶.

Se dunque i primi due principi riguardavano l'essere di contro dell'oggetto, questa nuova proposizione ne chiarisce lo stare: l'oggetto sta, solo in rapporto ad altri oggetti. I modi in cui esso sta, le relazioni che esso ha, sono determinate dal tempo. Le categorie sotto il titolo di «relazione» e i rispettivi modi del tempo sono: inerenza e sussistenza (*substantia et accidens*) con carattere temporale della permanenza; causalità e dipendenza (causa ed effetto) con carattere temporale della suc-

45 Per entrambe le definizioni, cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 251.

46 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 197.

cessione; comunanza (azione reciproca tra l'agente e il paziente) con carattere temporale della simultaneità⁴⁷.

Il tempo riguardo alla prima analogia è considerato come il perdurare, il permanere, della sostanza. Vale a dire che vi è sempre qualcosa che perdura: e questo è il tempo medesimo che permette che qualcosa entro il tempo perduri; non vi è nulla che possa essere considerato permanente nel tempo se prima non vi sia il carattere della permanenza del tempo medesimo. E tuttavia il tempo in quanto tale non è percepibile, esso è la condizione di possibilità che qualcosa entro il tempo divenga percettibile – è infatti un'intuizione pura. Ciò che si può percepire sono propriamente le parti del tempo occupate dall'oggetto nel suo venire incontro.

Si è detto che lo «stare» degli oggetti è determinabile solo in base alla relazione con altri oggetti, tali relazioni sono mobili, mutevoli, ma le trasformazioni presuppongono la permanenza «perché solo il permanente può trasformarsi, mentre il mutevole non si trasforma, ma solo si cambia con altro. Gli accidenti – tali sono le determinazioni della sostanza – non sono perciò che modi diversi del permanere, cioè dell'esistenza della sostanza stessa»⁴⁸.

Le regole universali che devono definire il tempo – la analogie dell'esperienza – sono dunque necessarie per capire in che modo un oggetto è presente (esiste): solo nel rapporto di permanenza, o in quello di successione dovuta a causa ed effetto, o in quello di comunanza data dall'azione reciproca tra le forze, è possibile determinare l'esser presente della cosa. Essa (l'esistenza) non è mai deducibile a priori, poiché l'oggetto non dipende da noi in quanto coscienze finite.

5.4. I POSTULATI DEL PENSIERO EMPIRICO

IN GENERALE

(POSTULATE DES EMPIRISCHEN DENKENS ÜBERHAUPT)

Le ultime regole fondamentali sono quelle dei «postulati del pensiero empirico in gene-

47 Per la trattazione delle categorie di relazione, cfr. I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 133. Lo stesso dicasi per le determinazioni temporali, p. 252.

48 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 201.

rale». Prima di introdurle è però necessario vedere in che modo essi differiscano dai tre principi precedenti. Heidegger rileva infatti: «i tre gruppi di principi, corrispondenti alle categorie della quantità qualità relazione, hanno in comune questo, che determinano in anticipo quanto appartiene all'essenza reale dell'oggetto nel suo venire incontro come un "qualcosa" di stabile»⁴⁹ ovvero determinano l'esser-cosa della cosa.

I postulati del pensiero empirico, facenti capo alla categoria di modalità, dicono invece «in che modo il concetto dell'oggetto si rapporta all'esistenza e alle diverse modalità d'esistenza dell'oggetto, ed inoltre in che modo tale esistenza va determinata»⁵⁰.

I modi dell'esperienza che facciamo di un oggetto sono: possibilità-impossibilità, esistenza-non esistenza, necessità-contingenza. I modi di esserci dell'oggetto non ineriscono all'essenza bensì le si assommano, e tuttavia l'unico modo in cui noi abbiamo possibilità di farne esperienza è quello in cui essi si mostrano.

Tali proposizioni recitano: «1. Ciò che si accorda con le condizioni formali dell'esperienza (rispetto all'intuizione e ai concetti), è possibile. 2. Ciò che è collegato con le condizioni materiali dell'esperienza (con la sensazione), è reale. 3. Ciò, il cui collegamento con il reale è determinato secondo condizioni universali dell'esperienza, è (esiste) necessariamente»⁵¹.

I postulati del pensiero empirico in generale sono altresì importanti perché mettono in relazione la *realitas* dell'oggetto costituita dai tre principi precedenti con i modi di rappresentare a priori – della modalità – del soggetto «intuente-pensante».

L'ultima proposizione fondamentale è quindi prima per il fatto che determina i modi propri dell'esperienza, e però anche ultima perché i modi possono determinarsi solo dopo la presentazione dei caratteri reali della cosa. La fondazione delle proposizioni fondamentali è circolare poiché esse devono riportarsi sempre alla dimostrazione del primo principio di tutti i giudizi sintetici.

49 M. Heidegger, *La questione della cosa*, cit., p. 204.

50 Ibidem.

51 I. Kant, *Critica della ragione pura*, cit., p. 289.

CONCLUSIONE

Kant è stato il primo, secondo Heidegger, a gettare le basi per poter riformulare in maniera corretta la domanda sulla cosa. Tale domanda chiede «che cos'è una cosa in quanto cosa?» e nello stesso domandare domanda «che cos'è l'uomo in quanto essere finito nel rapporto con la cosa?». La risposta che si snoda intrecciandosi da una domanda all'altra, porta alla questione prima nel pensiero heideggeriano: la domanda sull'essere.

Nelle pagine che precedono si è cercato di dimostrare come il punto d'avvio comune a Heidegger e Kant, ovvero l'uomo inteso come coscienza finita che si trova davanti ad un oggetto, non determini quest'ultimo dal nulla, bensì a partire da proprietà che sono parte dell'oggetto stesso.

Heidegger domanda «che cos'è una cosa?» e non lo domanda pensando che la risposta possa cambiare qualcosa sul piano utilitaristico del nostro rapporto con la cosa. Sapere che cos'è una cosa nel senso di cosa prima di essere determinata come «casa», «gatto» o «albero» è necessario all'uomo (si è preferito chiamarlo *Dasein* nel corso di tutto il lavoro per rimanere fedeli all'interpretazione heideggeriana) per ripensare il suo essere. L'essere dell'uomo è infatti un Esser-ci, uno stare nel mondo accanto a cose che ci sono già, indipendentemente dall'uomo stesso. L'unica possibilità di rapportarci ad esse, posto che le cose sono indipendenti, è capire in che modo ordinarle. Per comprendere il modo in cui possiamo «dare significato al mondo» – che è ben diverso dal crearlo – è necessario studiare il modo in cui le nostre facoltà lavorano: Kant all'interno della *Critica* fornisce un sistema di ciò. Egli fornisce un «sistema della ragione».

Si è quindi cercato di mostrare in qual modo la ragione e la cosa possano e debbano essere accomunate da sistemi e proprietà al fine di rapportarsi, così da rendere il mondo ordinato e dotato di senso, rispettando l'esser cosa della cosa.

Per comprendere questo essere cosa della cosa, Heidegger dunque si riporta all'essere dell'uomo, alla struttura della sua coscienza,

per ribadire che la conoscenza autentica si ha solo quando nel domandare ci si sposta dal piano ontico a quello ontologico.

Le tre facoltà analizzate nella *Critica* kantiana, per dare «forma» al mondo debbono farsi guidare dalla «materia» di questo. È la cosa stessa, in ultima analisi, ad indirizzare il nostro, umano e finito, modo di rapportarci ad essa.

Valentina Zampieri si è laureata in filosofia presso l'Università di Padova nell'anno accademico 2011-2012. È attualmente iscritta al corso di laurea magistrale in filosofia presso l'Università di Trieste.

Il lascito di Gramsci: fra l'egemonia culturale e l'oblio della cultura*

Marco Cossutta

ABSTRACT

A partire dal concetto gramsciano di egemonia culturale, si analizza con intento critico l'attuale tendenza alla svalutazione della ricerca culturale a tutto vantaggio di stereotipati modelli sub-culturali.

PAROLE CHIAVE

GRAMSCI; EGEMONIA CULTURALE;
EDUCAZIONE; FORMAZIONE.

1. SULL'EGEMONIA CULTURALE

Sperando di non dare l'impressione di divagare, il titolo dell'incontro evoca, in un certo qual modo, un noto saggio di Carlo Antoni intorno a *ciò che è vivo e ciò che è morto della dottrina di Marx*¹, a maggior ragione nel momento in cui si è chiamati a riflettere sul portato contemporaneo del lascito delle speculazioni di un suo esegeta di primissimo piano: Antonio Gramsci a settanta anni dalla sua morte. *Ciò che è vivo e ciò che è morto della dottrina di Gramsci*, avrebbe potuto titolarsi l'odierno incontro.

È impossibile anche solo tratteggiare un tentativo di bilancio del pensiero gramsciano, un corpus dottrinario che ha fortemente influito sullo sviluppo culturale italiano nel secondo dopoguerra quasi ad erigersi quale contraltare, o quale controcanto, della prospettiva crociana,

* Intervento è stato presentato il 19 marzo 2013 a Trieste in occasione dell'incontro intorno ad *Antonio Gramsci (1891-1937), le sue idee nel nostro tempo* promosso dall'Associazione di promozione sociale "Il Pane e le Rose" e dalla rivista "Il calendario del popolo". Il presente contributo è dedicato alla memoria di Edoardo Kanzian (1939-2013), giornalista pubblicitario ed instancabile animatore dell'Associazione "Il Pane e le Rose".

1 C. Antoni, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della dottrina di Marx*, ora in *Id., Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, 1946, pp. 35-59 (lo scritto appare il 25 gennaio 1944 sul secondo fascicolo della rivista "Quaderni del Movimento politico liberale").

prospettiva di pensiero liberale, a cui, fra l'altro, lo stesso Antoni sopra richiamato si ricollega.

Gramsci ha investito con le sue riflessioni non solo il mondo politico e segnatamente, nel Partito comunista, di cui fu uno fra i principali artefici, il movimento operaio; note sono le sue influenze nel campo della critica letteraria – è all'interno di tale contesto che viene da lui coniata l'espressione "nazional-popolare" – nella storiografia e via discorrendo.

Con brevità vorrei soffermarmi su un solo aspetto, ma, a mio parere, non affatto secondario, del lascito gramsciano. Nel far ciò prendo spunto da uno scritto del 1977, uscito in occasione della ricorrenza dei quarant'anni della scomparsa del nostro, nel quale Mario Spinella, introducendo una serie di saggi sull'*Attualità di Gramsci*², rileva come uno degli aspetti più importanti ed innovativi del pensiero gramsciano è la lettura del rapporto struttura-sovrastuttura legato alla "problematica centrale della collocazione e della funzione degli intellettuali e della cultura nella società borghese"³.

2 Si tratta del volume *Attualità di Gramsci. L'egemonia, lo Stato, la cultura, il metodo, il partito*, Milano, 1977, con *Introduzione* di M. Spinella e contributi di N. Badaloni, L. Gruppi, G. Bucci-Glucksmann, G. Nardone, E. Agazzi, A. Natta, S. Antonielli.

3 M. Spinella, *Gramsci, quarant'anni dopo. Introduzione*, in *ibidem*, p. XVII.

Viene qui, pertanto, richiamato il problema della *egemonia* (culturale), che, come noto, trova specifico sviluppo nei *Quaderni del carcere*.

Tale questione (l'egemonia culturale) ha delle implicazioni notevolissime sul modo di leggere il marxiano rapporto fra struttura e sovrastruttura, tanto, se non da rovesciarne l'impostazione, quanto meno da scartare una sua interpretazione in chiave prettamente deterministica.

Gramsci, infatti, rivaluta il ruolo di ciò che in una lettura *grave* del pensiero marxiano apparirebbe un mero effetto del rapporto fra forme di produzione e forze produttive, ovvero la cultura, riconoscendo invece nella stessa una delle chiavi di volta dell'intero sistema di dominio. Infatti, per il nostro, "un gruppo è in grado di imporre ad altri gruppi, attraverso pratiche quotidiane e credenze condivise, i propri punti di vista fino alla loro interiorizzazione, creando i presupposti per un complesso sistema di controllo"⁴.

L'egemonia culturale, che evoca l'idea della *teoria* che si impone sulla *prassi*, o, detta in altri termini, della *s sovrastruttura* che informa la *struttura*, non solo permette il mantenimento del dominio, ma lo legittima e lo consolida anche a fronte di oggettive manifestazioni strutturali, come, ad esempio, le marxiane crisi cicliche dell'economia capitalista (fra l'altro, proprio in relazione al concetto di egemonia culturale, Gramsci ravvisa la non concretezza storico-politica della previsione marxiana intorno alle ineludibili oggettività rivoluzionarie del proletariato nelle società capitaliste sviluppate).

Gramsci, sia pure in un contesto indubbiamente informato dalla prospettiva marxista, pone in modo chiaro il problema della interiorizzazione dei valori borghesi nella classe proletaria. Una assimilazione questa che la rende attiva compartecipe, nonostante il suo ruolo subalterno, alla società borghese, della quale, invece, dovrebbe essere oggettivamente un'irriducibile antagonista. Una radicale interiorizzazione, quindi, che va ben al di là della cosiddetta *falsa coscienza* e che storna inevitabilmente, se non adeguatamente con-

trastata, il proletariato marxiano dal suo compito storico.

Da qui, come noto, la necessità di strappare l'egemonia culturale alla borghesia attraverso un'attività intellettuale che sia *organica* alla classe proletaria stessa, all'avanguardia del movimento di emancipazione degli sfruttati, offrendo allo stesso una concreta direzione culturale opposta a quella sviluppata dalla borghesia.

È l'egemonia culturale che permette lo sviluppo delle condizioni per il cambiamento sociale e non tanto, come in una visione prettamente deterministica, le oggettive condizioni di vita (ovviamente analizzate e ricondotte all'interno di una prospettiva storico-materialista). In questo contesto, un gruppo sociale, prima di poter esercitare il *domino* economico e, poi, politico, deve avere la *direzione* intellettuale della società. In assenza di tale direzione (ovvero dell'acquisire dell'egemonia culturale) ogni forma di dominio non potrà che risultare effimera, caducante, destinata al fallimento politico.

Nella visione gramsciana, sarà, infatti, questa *direzione* a permettere il perpetuarsi del *domino*, il quale non potrà mantenersi se, per l'appunto, non esercitato anche e soprattutto sotto forma di direzione culturale. Dal che si ravvisa l'assoluta centralità dell'egemonia culturale all'interno di un processo rivoluzionario, che privo di tale tensione risulterebbe nei fatti lettera morta.

Riprendendo la digressione iniziale, come Carlo Antoni si discosta da Croce, ricercando un sicuro punto di riferimento sul quale fondare la certezza della norma comportamentale – stornandolo dalla fluidità dell'etica storicistica per individuarlo in una sorta di diritto naturale trans-epocale – apportando in tale modo nuova linfa al crocianesimo, parimenti Antonio Gramsci rinnova profondamente il pensiero marxiano riconoscendo l'architrave d'un processo rivoluzionario non nella marxiana struttura, ma, all'incontrario, in ciò che veniva ritenuta una sovrastruttura: nell'egemonia culturale.

2. SULL'ATTUALE OBLIO DELLA CULTURA

Che le intuizioni gramsciane abbiano colto nel segno appare indubbio, non tanto nell'evi-

4 A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Torino, 1948-1951 a cura di F. Platone.

denziare certe caducità operative e previsionali insite all'opera di Marx ed Engels, quanto ricostruendo con precisione e riconducendo nell'alveo del marxismo quelle dinamiche di domino anche culturale, che la ricerca sociologica ad egli contemporanea, aveva già evidenziato. L'intuizione e lo sviluppo successivo dell'idea di egemonia culturale appare centrale in un quadro di spiegazione delle ragioni dell'*ingabbiamento* delle (marxianamente intese) oggettive potenzialità rivoluzionarie del proletariato all'interno delle logiche borghesi – da qui a giungere alla constatazione dell'inalturalità della rivoluzione proletaria qualora il Partito, con gli intellettuali al suo servizio, non riesca a spezzare tale cerchio egemonico, che strozza ogni potenzialità di alternatività al dominio/direzione borghese della società.

Questo particolare aspetto della più complessiva riflessione di Gramsci risulta pregno di attualità, a maggior ragione in un contesto sociale che si caratterizza sempre più, come richiamato nel titolo di questo breve intervento, dall'oblio della cultura, il quale si sostanzia nella progressiva negazione del valore della stessa. Una negazione, che si accompagna ad un decadimento della ricerca della cultura, a tutto vantaggio dell'emergere e della fruizione di forme di *spettacolarizzazione culturale*, ombre di sapore platonico della stessa.

La cultura, quella, per intendersi, che può viene definita come "l'insieme delle cognizioni intellettuali che una persona ha acquisito attraverso lo studio e l'esperienza, rielaborandole peraltro con un personale e profondo ripensamento così da convertire le nozioni da semplice erudizione in elemento costitutivo della sua personalità morale, della sua spiritualità e del suo gusto estetico, e, in breve, nella consapevolezza di sé e del proprio mondo"⁵, questo tipo di cultura appare totalmente avulso dalle prospettive proprie alle attuali logiche di dominio, che non si fondano sulla costituzione di una coscienza (anche marxianamente *falsa*, ma pur sempre) critica, frutto d'uno sforzo all'educazione (per quanto lo stesso possa apparire, dal punto di vista gramsciano e per

5 Così alla voce *Cultura* nel *Vocabolario della lingua italiana* edito dall'Istituto della Enciclopedia italiana.

ciò che concerne i ceti dominati, più interiorizzazione di valori culturali ad essi esogeni che autentica consapevolezza critica).

Pare in questo senso che le attuali logiche di dominio si fondino più su una fluttuante eristica, fattivamente supportata delle possibilità connesse alle moderne tecnologie comunicative, che sulla costruzione di un progetto culturale complessivo da proporre quale modello anche ai ceti marginali. In questo senso, richiamandosi ancora a Gramsci, il ceto dominante non si pone più anche (e soprattutto) quale momento di direzione culturale. Al contrario, lo stesso pare perseguire (ovvero dirigere) il depauperamento del complessivo bagaglio culturale della società, anche e soprattutto di quel retaggio della cultura borghese, costituitasi nell'arco dell'Ottocento ed oggetto delle critiche gramsciane, che permane ancora all'intero dell'attuale contesto societario, a tutto vantaggio della proposizione di vuoti modelli sub-culturali di sapore edonistico (dalla ricchezza alla stereotipata bellezza).

Tale rifiuto generalizzato dell'acquisizione "di consapevolezza di sé e del proprio mondo" si evince anche dalla scarsa considerazione che i ceti dominati manifestano nei confronti delle tradizionali istituzioni educative sia scolastiche, che universitarie. Indicativo appare in proposito non tanto la drastica ed inarrestabile emorragia di fondi quanto lo storno di parte degli stessi verso *carrozzoni* pseudo-valutativi, i quali operano in un'ottica quantitativa di sapore aziendalistico, carpando linfa vitale a quelle stesse istituzioni educative che si propongono di valutare e ponendole, di fatto, nelle condizioni di non poter sviluppare a pieno le proprie potenzialità. A fronte di ciò si assiste all'esaltazione incondizionata e, quindi, a problematica della formazione professionale.

Non va in proposito sottaciuto come vi sia una abissale differenza fra l'educare ed il formare, differenza che viene il più delle volte consciamente misconosciuta, al fine di far apparire i due termini quali sinonimi, con la nefasta conseguenza di spacciare il plasmare su modelli precostituiti ed omologanti come l'equivalente alla tensione all'educazione. La quale, al contrario, suppone l'*educere*, il condurre alla piena

consapevolezza di sé, ovvero al pensare critico, meta totalmente opposta all'assumere acriticamente comportamenti indotti e dedotti da astratti modelli. L'educazione è opera da ricollegarsi alla socratica maieutica; la formazione, al contrario, al plasmare a dare forma predeterminata a ciò che si suppone, in quanto incapace di offrirsi una propria forma, informe.

Se assolutizzata in modo problematico, nella formazione, anche nella formazione alla professione, si incunea esplodendo il senso originario del *plagio*, ovvero del sotterfugio con il quale il *plagiarius* sottrarre alla persona la consapevolezza di se stessa.

Il modello egemone si incarna nel disprezzo di ogni forma di elaborazione concettuale, nel palesare l'inutilità anche di quelle forme di nozionismo, che caratterizzavano le aree marginali della cultura, a tutto vantaggio dell'esaltazione di una pura operatività da riconnettersi allo stereotipato mito del successo, il quale informa, nei modelli edonistici, l'attuale vivere sociale.

Non più (intima) consapevolezza di sé, ma pubblica esternazione di simboli di *status* dimostrati, per l'appunto, il successo. Quindi spettacolarizzazione del mondo e non riflessione sul mondo.

3. PER UN'ATTUALITÀ DI GRAMSCI

L'attualità (rivoluzionaria) di Gramsci va quindi ricercata nel suo porre l'accento sulla *necessità di cultura* all'interno di ogni processo di liberazione; è la cultura, al di là dello specifico del pensiero gramsciano, che è legato indissolubilmente alla pre-contemporanea mitologia della classe operaia, a garantire che la strada della libertà rimanga aperta e non venga resa impercorribile da simulacri culturali, che fanno da velo al baratro del tecnicismo operativo, ovvero di una conoscenza priva di saperi.

Gramsci, in un certo qual modo, ci induce a riflettere sulla drammatica attualità del platonico mito della caverna, sulla necessità di contrapporre alle pratiche di plasmazione omologante una pluralistica egemonia della ricerca della cultura.

Marco Cossutta, professore associato di Filosofia del Diritto nell'Università degli Studi di Trieste, Coordinatore del Corso di Studi magistrale in Scienze della Comunicazione Pubblica, d'Impresa e Pubblicità.

Il post - anarchismo e la tradizione libertaria francese:

considerazioni critiche su un recente libro di Michel Onfray,
Il post – anarchismo spiegato a mia nonna

Enrico Ferri

ABSTRACT

Le post-anarchisme et la tradition libertaire française
Considérations critiques sur le dernier livre de Michel Onfray.

L'analyse de Enrico Ferri s'appuie sur le récent livre de Michel Onfray, «le post-anarchisme expliqué à ma grand-mère» (2012, Editions Galilée) aujourd'hui traduit en italien par les Editions Eleuthera.

Onfray soutient l'opportunité de réviser certaines hypothèses théoriques de l'anarchisme liées à un filon, défini comme russo-allemand et dominant au XIXe - XXe siècle, représenté par des philosophes comme Stirner, Bakounine et Kropotkine. A cette tendance, Onfray oppose une French Theory exprimée par des auteurs comme Etienne de la Boétie, Proudhon et Reclus qui exprimeraient une pensée plus souple et pragmatique, capable de fournir des outils théoriques afin de dépasser certains «dogmes» de l'anarchisme des deux derniers siècles, tels que l'attente d'un «monde nouveau» et la croyance en la «bonté naturelle de la nature humaine».

L'auteur de l'article nie la réalité d'un courant anarchiste russo-allemand inspiré par Hegel, ainsi que la possibilité de définir une French Theory avec des caractéristiques unitaires et homogènes. En même temps il revendique l'appartenance au patrimoine essentiel de l'anarchisme d'une anthropologie politique qui considère l'être humain comme fondamentalement sociable et donc à même d'utiliser, selon un mode positif et constructif, la liberté et la dimension propulsive de l'utopie.

Il post-anarchismo e la tradizione libertaria francese.
Considerazioni critiche sull'ultimo libro di Michel Onfray.

L'analisi di Enrico Ferri si basa sul recente libro di Michel Onfray, Le post-anarchisme expliqué à ma grand-mère, Editions Galilée, 2012, tradotto oggi in italiano dalle Edizioni Eleuthera.

Onfray sostiene l'opportunità di rivedere alcune ipotesi teoriche dell'anarchismo legate ad un filone definito russo-tedesco e dominante a cavallo del XIX e XX secolo, rappresentato da filosofi quali Stirner, Bakounin e Kropotkin. A questa tendenza, Onfray oppone una French Theory rappresentata da autori quali Etienne de la Boétie, Proudhon e Reclus, che esprimerebbero un pensiero più flessibile e pragmatico, capace di fornire degli strumenti teorici per superare alcuni "dogmi" dell'anarchismo dei due ultimi secoli quali l'attesa di un "mondo nuovo" e la fede nella "bontà naturale dell'essere umano". L'autore nega la realtà di una corrente anarchica russo-tedesca di matrice hegeliana così come la possibilità di definire una French Theory con caratteristiche unitarie ed omogenee. Nel contempo rivendica l'appartenenza al patrimonio essenziale dell'anarchismo di un'antropologia politica che considera l'essere umano come fondamentalmente socievole e quindi capace di utilizzare secondo un modello positivo e costruttivo, la libertà e la dimensione propulsiva dell'utopia.

PAROLE CHIAVE

ANARCHISMO; POST-ANARCHISMO; LIBERTÀ;
FRENCH THEORY; FILOSOFIA RUSSO-TEDESCA;
SOCIEVOLEZZA; PARUSIA.

MOTS-CLÉS

ANARCHISME; POST-ANARCHISME; LIBERTÉ;
FRENCH THEORY; PHILOSOPHIE RUSSO-ALLEMANDE;
SOCIALITÉ; PAROUSIE.

Il titolo del *pamphlet* di Michel Onfray nasconde un progetto ambizioso: spiegare in modo semplice i caratteri del post – anarchismo. Ancora più ambizioso perché non si tratta solo di definire una nuova teoria, o comunque di ridefinire una filosofia nota, quella dell’anarchismo, appunto, ma di porre le basi per un programma d’azione libertario, nel segno della concretezza e dell’immediatezza, “per il subito”.

Ripercorriamo, almeno per sommi capi, questo “autoritratto con bandiera nera” di Michel Onfray, a partire dalla sua premessa: “la genealogia dell’anarchismo va cercata nelle sue viscere [...] Perché prima di tutto quella che si manifesta è una ribellione istintiva nei confronti dell’autorità; in ogni sua forma”. L’autore prende le mosse dalla sua esperienza personale: abbandonato dai genitori in un orfanotrofio di salesiani, a 10 anni si trova nella condizione di un “orfano di genitori viventi” che per anni vive “l’inferno sulla terra” e, alla luce di questa traumatica esperienza, a 14 anni prende l’impegno con se stesso di non voler mai essere “né un carnefice né una vittima”, formula che appare come una variante del famoso principio “antropologico” dell’anarchismo: “né servi, né padroni”.

Quindi la scelta nel nome della libertà, della non sopraffazione, di una prospettiva di vita in cui si evita di esercitare il potere come forma di prevaricazione e, nello stesso tempo, di subirlo appare ad Onfray una scelta di campo che deve avvenire in prima istanza dentro di noi, che rinvia ad una “genealogia delle viscere”.

La premessa di Onfray è per certi aspetti condivisibile. E’ vero che ogni ideologia, ogni pensiero politico organico, rinvia ed ispira anche uno stile di vita, un *way of life*, un modello comportamentale, un’antropologia. Già nel pensiero greco è presente questa convinzione: ad ogni forma di governo corrisponde un tipo umano. Sulla figura del tiranno, ad esempio, esiste una vasta letteratura; il carattere autoritario è stato indagato nella tragedia, nella commedia, in opere filosofiche e storiografiche.

In autori come Platone¹ e Senofonte² abbiamo anche elementi per una “psicanalisi” del

1 Platone, *Repubblica*, IX, 571.

2 Senofonte, *Ierone*.

tiranno, personaggio insieme tracotante (*ubri-stes*) e timoroso, superbo e diffidente, che non rende conto a nessuno e che nessuno ha sopra di sé, ma nello stesso tempo condannato alla solitudine e privo di amici, che a tutti si impone con la paura e che tutti teme come potenziali minacce. Che persino nei sogni e nell’immaginazione rivive in modo traumatico l’ordine violato delle sue relazioni quotidiane³. Oppure pensiamo allo stile di vita dell’uomo democratico, al libero cittadino che Pericle tratteggia nel celebre epitafio riportato in Tucidide⁴, dove si descrive un uomo che ama il bello, che riempie la sua vita con momenti di svago e benessere, che è tollerante verso i suoi vicini, bendisposto verso gli altri, cittadini o stranieri che siano. Un altro autore di scuola aristotelica, Teofrasto⁵, in un’opera pervasa di spirito ironico ed insieme moraleggiante, descrive, di contro, il tipo oligarchico che prova un’attrazione smodata per il potere (*philarchia*) ed ad ogni piè sospinto se la prende con le masse ed il popolo, arrivando ad accusare persino Teseo “causa prima dei guai dei cittadini”, secondo un modello iconografico che lo voleva come il realizzatore del cosiddetto sinecismo e primo esempio di governatore democratico, attento e rispettoso della volontà popolare come riportato da Tucidide⁶ e nelle *Supplici* di Eschilo⁷ ed Euripide⁸, ma pure in autori più tardi, come Plutarco che nella *Vita di Teseo* riprende queste tematiche.

Per un altro verso Onfray coglie nel segno quando colloca nell’infanzia e nelle “viscere” la

3 Platone, *Repubblica* IX, 571c-d.

4 Tucidide, *Storie*, II, 34-45.

5 Teofrasto, *Caratteri*, XXVI, Oligarchia.

6 Tucidide, II, 25.

7 Eschilo, *Supplici*, non si parla di Teseo, ma di Pelasgo, l’ambientazione è ad Argo e non in Atene, ma si tratta, come nota Nicole Loraux, *L’invention d’Athènes*, Payot, Paris, 1993, p. 182, di “una delle prime allusioni conosciute al termine *demokratia*”, dove il potere del popolo è contrapposto a quello autocratico di Zeus: “Il suo potere non è sottoposto a nessuno: lui sta in trono e comanda assoluto”, *ivi*, 595-596.

8 Euripide, *Supplici*, 399 e ss, dove nel celebre dialogo fra l’araldo tebano e Teseo, quest’ultimo, re di Atene, presenta la città come un esempio di governo popolare: «Da noi governa il popolo, con un turno di cariche annuali, senza mai dare al censo i privilegi: parità di diritti anche per i poveri».

genealogia, l'origine delle scelte di fondo, del prendere partito degli individui.

Non soltanto la psicoanalisi ci ha mostrato come le categorie interpretativo / valutative della realtà, come le scelte dei valori e dei principi di riferimento, seppure a volte in modo inconscio e confuso, avvengano negli anni dell'adolescenza e della prima giovinezza.

Il concetto greco di *paideia*, a cui corrisponde quello tedesco di *Bildung*, rinvia all'idea di educazione intesa non come mera acquisizione di nozioni e informazioni, ma come formazione del carattere, della personalità, di uno stile di vita, possibile in un'età in cui si è particolarmente ricettivi. E tale ricettività si manifesta anche in modo spontaneo e non programmato, nella vita quotidiana, nella famiglia, nella società, nel proprio *milieu*. Di conseguenza, sembrerebbe di poter dire, senza forzare il pensiero di Onfray, che in ogni società gerarchica, dove il potere dell'uomo si impone sull'altro uomo, dovrebbe manifestarsi una "ribellione istintiva" che ha portato il nostro autore a prese di posizione drastiche, icasticamente rappresentate: "ho odiato il potere". Del resto, che ogni Stato comporti dominio e soggezione dei governati ce lo ricorda Thomas Hobbes, quando con la sua abituale arguzia scrive: "Al giorno d'oggi c'è scritto sul torrione della città di Lucca, con grandi caratteri, la parola LIBERTA', ma da ciò non si può inferire che un singolo uomo [a particular man] abbia lì maggiore libertà o immunità nel servire lo Stato di quanto ne abbia a Costantinopoli"⁹, cioè in quella che da ben due secoli si chiamava Istanbul, rappresentazione per eccellenza nella storiografia e nell'immaginario europeo del potere autocratico e dispotico.

Il ragionamento di Onfray, però, è inficiato da un'evidente contraddizione che si può rilevare già a partire dall'esperienza dello stesso filosofo francese. L'esperienza seppure traumatica della violenza del potere che già un bambino può vivere nella famiglia, nella scuola e nella società, da sola non è sufficiente per provocare una "ribellione istintiva" e l'acquisizione di una coscienza libertaria, del rifiuto di soggiogare e di essere soggiogati, di esercitare o subire violenza.

⁹ T. Hobbes, *Leviathan*, cap. XXI.

Nei cenni biografici l'autore ricorda che sua madre, "orfana abbandonata all'assistenza pubblica" aveva subito angherie e violenze che, però, avevano generato in lei una sorta di "coazione a ripetere", per cui picchiata anche lei picchiava e non avendo conosciuto che la violenza, a sua volta si esprimeva con la violenza. Una violenza fisica e psicologica.

L'esperienza della violenza, il trauma della violenza subita, genera nella madre e nel figlio due diverse reazioni. La prima riproduce i traumi che aveva subito: la sofferenza subita non ha prodotto in lei nessuna presa di coscienza sulle dinamiche distruttive di un potere violento; nessuna presa di distanza. Prima vittima, poi carnefice. Non si tratta solo di vicende personali, di storie di madri e di figli, di casi letterari. E' la quotidiana vicenda che coinvolge miliardi di persone non solo nei cosiddetti paesi del terzo e quarto mondo, ma anche nelle nostre civili ed avanzate realtà "occidentali". La realtà di tante persone che, fin dalla prima infanzia, per anni subiscono il degrado della sottocultura, della miseria, del non-rispetto, dell'abbandono, per poi conservare, alimentare e riprodurre lo stesso sistema che genera miseria materiale e spirituale.

Le vittime che si fanno carnefici, rimanendo a loro volta vittime di un ingranaggio violento e di se stesse, della loro incapacità di prendere coscienza e di prendere le distanze dal contesto socio-culturale di provenienza.

La fuoriuscita dal plesso duale dominante / dominato, servo / padrone, violentatore / violentato, non è possibile con un atto puramente viscerale, istintuale. Non è solo un problema di "viscere", ma pure di cuore e di cervello. Non necessariamente si arriva in modo spontaneo, naturale, a far propri la presa di coscienza di Onfray, a dire: "non voglio essere né un carnefice né una vittima", neanche a condividere questo assunto; di regola l'opinione più diffusa è che per non essere vittime, se necessario, occorre farsi carnefici.

La libertà è una scelta, una delle opzioni possibili. Occorre volerla, costruirla, conservarla, difenderla. Occorre essere educati ed educare alla libertà. Alla libertà non si può costringere (*forcer*), come vorrebbe Rousseau ne *Le contract*

sociale¹⁰, così come non si può costringere nessuno ad essere felice.

L'anarchismo è l'ideologia della libertà, anche se il termine ideologia appare ambiguo per un verso, restrittivo per un altro. Ambiguo perché "l'ideologia" rinvia ad una teoria organica costruita a partire da uno o più presupposti; una costruzione architettonica complessiva, esclusiva ed escludente, che anche qualora prospetti una "società aperta", riconduce al suo interno, alle sue regole, ai suoi confini, tali possibilità di essere qualcosa di altro e diverso. L'anarchia non è niente di tutto questo: parola composta da *Arché* preceduto da un "a" privativo che diventa "an" per l'aggiunta di un "n" efelcistico, messo per evitare lo iato, per eufonia.

Arché ha un'articolazione semantica complessa: significa comando, autorità, ma definisce pure una carica: le *archai* sono le magistrature. In Tucidide *arché* è il termine con cui si descrive il dominio di Atene sulle vie marittime e commerciali, sugli alleati della lega delo-attica ridotti a "soggetti", "*douloi*", cioè a sottoposti. E' un termine reso dai moderni traduttori con "Impero", in modo improprio, con una parola latina di diversi secoli posteriore. Tanto Pericle che Cleone ricordano ai loro concittadini che l'*arché* ateniese è quasi "tirannide"¹¹, perché priva di consenso. Ma *arché* sta a significare anche inizio, origine, ciò che ha dato l'avvio alla vita, alla realtà. Talete, Anassimene e Anassimandro sono definiti filosofi dell'*arché*, perché individuano in elementi come l'acqua, l'infinito, l'aria¹² ciò che sta all'inizio della vita.

L'anarchia non è niente di tutto questo: nega ogni forma di autorità che tragga la sua ragion d'essere al di fuori delle scelte dell'uomo, che non abbia una funzione sociale, che non si eserciti con il consenso dei consociati, che non sia sottoposta a controllo, che non debba rendere conto di quello che fa. Nega l'idea di un inizio diverso dalle idee, dalle scelte, dell'opera

dell'uomo. In realtà l'anarchismo declina l'anarchia in termini privativi, come mancanza di autoritarismo, di dominio, di inizio metafisico, semplicemente perché non li ritiene necessari. Se il lato oscuro si chiama *arché*, il lato solare si chiama "*zoon politikon*", è costituito da una visione "ottimistica" dell'uomo, da un ottimismo antropologico che è un tratto per certi aspetti fideistico. Anche quando le relazioni sono rappresentate in modo competitivo e per certi versi conflittuale, come fa Max Stirner fin dall'esordio (*Una vita d'uomo*) de *L'Unico e la sua proprietà*, si è convinti che "ognuno ha i mezzi per farsi valere", ancor più se si unisce agli altri per "moltiplicare" la sua potenza¹³. L'ottimismo antropologico dell'anarchismo presuppone che ogni individuo, se lasciato libero di farlo, tende "naturalmente" ad associarsi e cooperare con gli altri uomini; se questa cooperazione che si concretizza con lo sviluppo della società permette all'uomo di soddisfare i suoi essenziali bisogni materiali e spirituali, gran parte delle occasioni di malessere, di aggressività e di conflitto vengono meno. Per l'anarchismo la "bontà" dell'uomo è originaria, quella bontà che in ambito sociale è chiamata socievolezza ed in ambito relazionale altruismo. La ferinità, l'aggressività, il considerare l'altro uomo non come un *tu* con cui identificarsi, ma come una minaccia o un pericolo, come un oggetto da soggiogare per servirsene, sono prospettive estranee all'anarchismo. Non avrebbe nessun senso il primato epistemologico e metodologico della libertà se si pensasse ad un uomo caratterizzato essenzialmente dall'aggressività nei confronti dell'altro. Tanto meno l'uguaglianza che, alla maniera di Hobbes, potrebbe configurarsi solo come "uguale capacità di nuocere". L'anarchismo non è perciò un'ideologia, né si esprime attraverso un pensiero unico, un autore o una dottrina che ne escluda altre. Per una ragione semplice, appena ricordata: alla

10 Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat Social*, «quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tous le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre», Chapitre VII, *Du Souverain*.

11 Tucidide, II, 64 e III, 37.

12 *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, Roma, 2002, Tomo primo, p.79 e ss.

13 Quella che Stirner chiama "unione degli egoisti" è una nuova forma relazionale in cui l'individualità non viene ridimensionata, a vantaggio dell'insieme, ma esaltata. L'unione ha essenzialmente un valore d'uso ed è *eine Multiplikation meiner Kraft*, un moltiplicatore delle capacità dell'individuo, della sua forza. Ho trattato a fondo questo tema in *L'antigiuridismo di Max Stirner*, Milano, 1992, pp. 105-183.

base dell'anarchismo c'è il principio della libertà. Con questo principio/valore si intende la capacità dell'individuo di autodeterminarsi, di darsi le regole di vita, di sviluppare le sue potenzialità, di metterle in atto.

“Ogni anarchico è un individualista” ha scritto Errico Malatesta (aggiungendo pure che non è vero il contrario) proprio perché pensa che il benessere collettivo, comunitario, universale, non può non partire e presupporre il benessere dell'individuo. La città è fatta di uomini, dice Nicia in Tucidide¹⁴ e nell'anarchismo, anche per i pensatori più vicini al comunismo come Bakunin, è radicata l'idea che non è pensabile né possibile la liberazione sociale a prescindere e senza la liberazione degli individui che fanno parte della società. Per il marxismo l'individuo è un prodotto sociale, per gli anarchici la società è sempre una società di individui. In questa prospettiva, l'uguaglianza non è niente altro che il riconoscimento dell'uguale diritto, del diritto universale di ogni uomo in quanto uomo, di essere riconosciuto come individuo avente il diritto e le possibilità reali di uno sviluppo integrale della sua umanità.

Quindi, in teoria, ma non solo, si potrebbe definire anarchica ogni filosofia che si preoccupi di elaborare un percorso di liberazione integrale dell'individuo da estendere come scopo ultimo a tutti gli individui. Quindi un progetto di liberazione integrale e universale.

Moltissimi potrebbero condividere un programma di questa natura, ma i molti si ridurrebbero subito a pochi se solo si tenesse presente il contesto ed i riferimenti in cui il progetto dell'anarchismo nasce e si colloca. Quello del pensiero illuminista, dello hegelismo rivoluzionario, della Prima Internazionale, del nascente socialismo, della critica di Feuerbach esposta ne *L'essenza del Cristianesimo*. Così pure il “corollario” in cui il principio di libertà e di uguaglianza nell'anarchismo classico si collocano: partire dall'abolizione della proprietà privata e dello Stato, dalla critica della religione a quella del capitalismo, dimensioni tutte considerate incompatibili con la libertà e con

14 Tucidide, VIII, 77: “Uomini costituiscono la città, e non mura o navi vuote di uomini”

l'uguaglianza, così come queste ultime sono formulate nella versione libertaria.

Senza considerare le differenze nella scelta dei mezzi per fondare il “mondo nuovo” e “l'umanità nova”, a partire dalla differenza sostanziale, una vera discriminante, tra chi auspica strumenti, tattiche, procedure meramente pacifiche, ripudiando la violenza in tutte le sue forme e quanti invece plaudono alla “violenza rivoluzionaria”, alla “bomba proletaria”, alla “lotta armata”. Con una serie di varianti declinate a seconda delle circostanze e dei tempi, delle forze in campo, ecc. Negli anni settanta dello scorso secolo, ad esempio, anche nei settori libertari del movimento di rivolta che aveva soprattutto nelle università la sua base, la “linea” ufficiale sulla questione della “violenza rivoluzionaria” era quella che la considerava legittima, non solo se esercitata per difendersi, ma pure a scopi offensivi, rivoluzionari, a condizione che fosse “di massa”, cioè espressione della rabbia e del progetto rivoluzionario del proletariato e non di frange e di avanguardie minoritarie. La moltiplicazione dei coltelli avrebbe reso i fendenti legittimi.

Per i motivi su esposti, se non sviluppati almeno accennati, è difficile pensare ad una teoria organica, unitaria e canonica dell'anarchismo. In ultima istanza, quando parliamo di teoria anarchica, dei filosofi dell'anarchismo o *tout court* di anarchismo inteso come movimento politico, ma pure come teoria alla base di questo movimento e del suo progetto rivoluzionario, ci riferiamo ad un nucleo di idee abbastanza limitato: il primato della libertà, del libero sviluppo della persona, quello dell'uguaglianza, del riconoscimento che questo sviluppo sia condiviso da tutti e che tutti cooperino a tal fine. Per un altro verso, in negativo, l'anarchismo ripudia l'autoritarismo, la gerarchia, le disuguaglianze sociali, economiche, tra uomo e donna. Ma su come sviluppare questi presupposti, che sono anche obiettivi da raggiungere, sono assai differenziate le posizioni, a volte contrapposte.

Questa constatazione è anche presente in Michel Onfray, che così scrive: “La storia dell'anarchismo è ancora tutta da scrivere. Troppo spesso si trovano alla rinfusa su uno stesso

bancone visioni del mondo tra loro contraddittorie, senza alcuna attenzione al pensiero che ci sta dietro: così l'individualismo radicale di Max Stirner sta accanto al collettivismo di Pëtr Kropotkin; l'apologia della violenza rivoluzionaria di Michail Bakunin condivide l'indice ragionato con il pacifismo non violento di Sébastien Faure; l'anarchismo cristiano di Lev Tolstoj sta fianco a fianco dell'anticlericalismo di Jean Grave; il millenarismo apocalittico di William Goodwin coesiste con il pragmatismo di Pierre Joseph Proudhon la cui *pruderie* coabita con il progetto ultra-edonista di Charles Fourier o con l'elogio della *camaraderie amoureuse* di E. Armand; gli attentati dinamitardi di Ravachol [...] vengono messi sullo stesso piano delle riappropriazioni individuali di Alexandre Marius Giacob" e si potrebbe continuare.

Questo quadro, che a me sembra un'ovvia conseguenza della natura stessa dell'anarchismo, per Onfray rappresenta un tratto caotico confermato anche dalla storiografia dell'anarchismo. Entrambe, filosofia e storiografia dell'anarchismo, appaiono ad Onfray fossilizzate in una serie di luoghi comuni, ad esempio nell'incapacità di cogliere i tratti problematici di personaggi come Goodwin, "protestante millenarista", oppure nel misconoscere che Stirner è un solipsista "intransigente e immorale", senza considerare la misoginia, la *pruderie*, l'antisemitismo di un Proudhon o "le favole del peccato originale o della provvidenza" predicate da Tolstoj.

In sintesi, i limiti dell'anarchismo contemporaneo, inteso come teoria e movimento, si possono sintetizzare in almeno tre aspetti fondamentali: il prevalere di un pensiero di riferimento e di autori di origine tedesca e comunque di matrice hegeliana; il pensare di affrontare le questioni contemporanee con strumenti teorici ed operativi vecchi di più di un secolo; essere condizionati nel progetto politico da una serie di "dogmi" elaborati nel secolo scorso e rimasti invariati, come l'antistatalismo ad oltranza, senza essere in grado di cogliere possibili funzioni positive dello Stato, ad esempio a favore dell'equità sociale o a tutela di diritti fondamentali. Mi limiterò a considerare solo le prime due problematiche e unicamente con qualche cenno la terza.

Nel paragrafo sesto del suo *pamphlet*, che ha per titolo *Con o senza Hegel*, Onfray contrappone due diverse tradizioni del pensiero libertario che, a suo avviso, fanno da discriminare, da linea di confine tra due diverse visioni dell'anarchismo, al di là della consueta distinzione fra anarchismo individualista e comunismo anarchico.

Per più versi il discriminare è Hegel: già dal titolo del paragrafo si capisce che per un verso c'è una tradizione libertaria che "ha una genealogia hegeliana" di matrice tedesca, idealista, che fa sua una certa visione della storia propria alla *Philosophie der Geschichte* del Filosofo di Stoccarda. Questa tradizione è quella che si è imposta come egemone nell'ultimo secolo all'interno del movimento anarchico, viene pure definita come russo-tedesca perché rappresentata da personaggi come Max Stirner, Michail Bakunin, Pëtr Kropotkin. L'unico di questi personaggi che ha una matrice hegeliana è Stirner, che però ne *L'unico* prende le distanze assai nettamente dal "Protestante illuminato" e dalla "cantilena dei concetti", cioè dalla dialettica hegeliana. Anche se la filosofia di Hegel viene ribaltata da Stirner, ad esempio attraverso il primato dell'individuale e del particolare sul collettivo e sull'universale, rivalutando l'opinione personale (*Meinung*) a discapito del concetto (*Begriff*) o dell'Idea, l'impianto hegeliano, seppure "riadattato" viene conservato nel senso che si considera la storia un processo / progresso irreversibile della coscienza che l'individuo ha di se stesso come "unico", come soggetto assoluto ("punto di partenza, punto di mezzo e punto di arrivo") e che realizza conseguentemente relazioni e modalità di vita in cui tale unicità si attua compiutamente. La storia mostra una graduale e progressiva affermazione dell'individualità intesa come unicità.

Qualche dubbio mi sembra si possa avanzare sui caratteri hegeliani del complesso e per più versi frammentario pensiero di Bakunin. Forse Onfray nella sua riflessione è stato influenzato dall'analisi di Henri Arvon che, su un libro apparso presso PUF nella collana "Que sais-je" dal titolo *L'anarchisme*, sostiene che "la linea Hegel - Feuerbach - Stirner - Bakunin non è meno legittima di quella che porta da Hegel a Marx", anzi, ribadisce subito dopo, ancor più legittima della seconda che "accoglie elementi estranei allo hegelismo

quali l'economia politica inglese e il materialismo francese del XVIII secolo"¹⁵. Lo stesso Arvon, però, qualche pagina più avanti nell'analisi dell'anarchismo bakuniniano, definito come "nichilismo combattivo", nota: "Dei due aspetti della dialettica hegeliana, vale a dire l'antinomia e la sintesi, egli ha trattenuto solo il primo, vale a dire quello che implica la nozione di lotta" ed in tal modo "mette l'accento sulla necessità della distruzione permanente quale scaturisce dal conflitto inevitabile dei contrari"¹⁶. La lettura del pensiero di Hegel in chiave rivoluzionaria, di "sinistra", è tipico della *Hegel Link* che valorizza essenzialmente il processo dialettico in quanto mette in crisi e considera provvisoria ogni realtà data, proprio perché esprime quella "immane potenza del negativo", con cui Hegel descrive il processo dialettico dello spirito che procede attraverso l'"assoluta devastazione", nella *Fenomenologia dello Spirito*¹⁷, opera in cui, dirà Marx, "si trova il vero luogo di nascita ed è racchiuso il segreto della filosofia hegeliana"¹⁸.

Bakunin ne *La reazione in Germania*, che firma con lo pseudonimo Jules Elysard, il solo scritto in cui è evidente e determinante una chiara influenza dell'impianto filosofico hegeliano, esalta il momento critico / negativo della dialettica, sostenendo che il mondo nuovo potrà edificarsi solo dopo aver fatto piazza pulita, dopo essersi liberati del vecchio¹⁹. Uno

15 H. Arvon, *L'anarchismo*, trad. it. G. D'Anna, Messina-Firenze, 1973, p.21 e ss.

16 Ivi, p. 52.

17 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, trad.it. Firenze, 1985, p. 26.

18 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, trad. it. Torino, 1978, p.162.

19 Lo scritto, apparso negli "Annali Tedeschi" nel 1842, termina con queste parole: «Abbiamo dunque fiducia nello spirito eterno che non distrugge e non annienta se non perché esso è la fonte inesauribile ed eternamente creatrice di ogni vita. La voluttà di distruggere è nello stesso tempo una voluttà creatrice». Scrive Henry Arvon, in "Bakunin e la sinistra hegeliana", relazione al convegno *Bakunin cent'anni dopo. Atti del convegno internazionale di studi bakuniniani*, Milano, 1977, p.225: «L'hegelismo di sinistra di cui è impregnato il giovane Bakunin, si trova in pratica racchiuso nell'articolo intitolato 'La reazione in Germania', da questi pubblicato nell'ottobre 1842 nei numeri 249-252 degli *Annali Tedeschi*, rivista largamente aperta agli scritti della sinistra hegeliana e diretta da Arnold Ruge, capolista di questo movimento d'opposizione».

dei personaggi di Turgenev, Pavel Petrovič, in *Padri e figli* dice "prima c'erano gli hegeliani ora ci sono i nichilisti. Staremo a vedere come vi reggerete sul nulla, nel vuoto"²⁰, riferendosi al giovane Bazarov, medico, materialista e nichilista. Bakunin sembra seguire questo itinerario e se c'è un elemento che lega più di altri Bakunin a Kropotkin non è la matrice hegeliana, del tutto assente in Kropotkin, ma il nichilismo fenomeno intellettuale tipicamente russo.

Basti ricordare la partecipazione quasi amorevole con cui Kropotkin descrive i giovani nichilisti nella sua autobiografia, in *Memorie di un rivoluzionario*²¹.

Al di là dei rapporti che Bakunin ebbe con Nečaev ed i nichilisti russi negli anni '70 dell'Ottocento è la matrice russa, la tradizione popolare, il comunitarismo dell'Obščina e persino il ribellismo di un Pugačëv e di uno Stenka Razin che stanno alla base di un ribellismo e del comunismo anarchico di Michail Bakunin²². Per non parlare poi dello hegelismo di Kropotkin che è di assai difficile individuazione nel geografo di Smolensk²³.

20 Ivan S. Turgenev, trad. it. Milano, 1976, p.22. In russo, hegeliano si dice hegelista e nel testo si gioca con quest'assonanza insieme linguistica ed ideologica.

21 P. A. Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, trad. it. Milano, 1969, p.218: «Soltanto da un vigoroso movimento sociale che attaccasse il male alle radici stesse, si poteva sperare una riforma degli usi e delle abitudini quotidiane; e in Russia questo movimento-questa ribellione dell'individuo- assunse un carattere molto più grandioso e le sue lotte furono improntate ad una critica molto più energica e radicale che altrove nell'Europa occidentale ed in America. Questo movimento fu battezzato con il nome di 'nichilismo', da Turgenev, nel suo grande romanzo *Padri e figli*». Kropotkin descrive nei dettagli la probità, la sincerità, l'etica che ispiravano i nichilisti e che diedero a molti scrittori russi "l'abitudine di pensare ad alta voce che stupisce i lettori dell'Europa occidentale".

22 M. Bakunin, *Stato e Anarchia*, trad. it. Milano, 1998, p. 247. A p. 157 leggiamo un giudizio assai critico su Hegel: «Ma l'opposto partito dei cosiddetti hegeliani rivoluzionari si dimostrò più logico dello stesso Hegel e molto più audace di lui; strappò alla sua dottrina la maschera conservatrice e scoprì tutta la sua nudità, la spietata negazione che in realtà ne costituisce l'essenza».

23 Il quale, nella sua citata autobiografia, scrive a p. 298 «Fin dalle sue origini il socialismo si è sviluppato

Stirner non è considerato da Onfray neanche un anarchico. “Per considerare Stirner un anarchico e sdoganarlo da ogni egoismo, bisogna non aver letto *L'unico e la sua proprietà*”. Onfray mette in guardia “lo sappiano gli anarchici!” sul fatto che “Stirner aborra [...] la giustizia, la libertà, l'uguaglianza, la condivisione, la solidarietà, la fraternità, il popolo, il proletariato”.

Ciò nonostante Stirner considera la possibilità di un'affermazione piena dell'individuo come una possibilità propria ad ogni essere umano e costruisce il suo modello di associazione, “l'unione degli egoisti”, con le caratteristiche dell'unione amicale, su basi di cooperazione, reciprocità, spontaneità, fondata sulla libertà di adesione e di recesso. Onfray, su Stirner, rincarà la dose: “giustifica l'incesto, la menzogna, lo spergiuro, il non rispetto della parola data, il crimine”. Tutto vero, ma non è tutto, bisogna pure aggiungere che Stirner scrive ne *L'unico* “Io mi autorizzo ad uccidere” e fa l'elogio del furto. Stirner vuol significare che non accetta come criterio di legittimazione delle sue azioni, dei suoi comportamenti, cose diverse dalle sue libere scelte, dalla sua volontà, che accetta come unici vincoli alle sue scelte quelli che lui stesso stabilisce, in relazioni fondate su base contrattuale, in base al criterio dell'accordo, dell'uso e dell'utile reciproco. Se gli anarchici hanno sempre considerato Stirner come un filosofo della loro “area” culturale non è dovuto al fatto che hanno letto a sbalzi *L'unico* ma perché, al contrario, hanno colto nell'unicità la matrice essenzialmente libertaria che ha per base l'autonomia individuale, il libero accordo, il federalismo.

Non è tenero Onfray con Max Stirner: “Posso capire che Stirner riesca ad entusiasmare un adolescente, ma molto meno che riesca ad affascinare un adulto! Nell'*Unico e la sua proprietà* si sente un urlo primordiale emesso da un bambino che pretende di avere tutte le caramelle del negozio e se la prende con la bottegaia perché non gliel'ha data”. In realtà, Stirner e l'egoista non si accontentano di così poco: vogliono le caramelle, il negozio e, se ci riescono, mi si passi la battuta, pure la bottega-

seguendo tre direttive diverse che hanno portato la loro espressione in Saint Simon, Fourier e Robert Owen. Dal sansimonismo è nata la socialdemocrazia, dal fourierismo è nato l'anarchismo».

ia. L'egoista vuole “il mondo” cioè quella parte di realtà e di relazioni che riesce a padroneggiare, a fare sua proprietà.

L'egoista non si lamenta e lancia urla, non si accontenta di diritti *octroyés*, che gli sono concessi da altri, ma ritiene che è veramente suo solo ciò che sa conquistarsi e garantirsi. “Lo sappia la nonna di Onfray!”, verrebbe da aggiungere.

Del resto, la polemistica anarchica, soprattutto quella a cavallo del XIX e XX secolo, denuncia con veemenza le condizioni di miseria materiale e spirituale in cui erano costretti a vivere interi strati della popolazione di quelle che già allora erano le relativamente ricche nazioni dell'Occidente. Denunciavano la condizione in cui venivano allevati i bambini, spesso sfruttati fin dalla più tenera età, privati della possibilità di soddisfare i bisogni più elementari: scuola, igiene, alimentazione, vestiario, affetto...

La condizione delle donne, vessate nella famiglia e nella società, dei lavoratori costretti a vivere per lavorare. Cose note che possono apparire ovvie, stucchevoli, intrise di una retorica retrò, ma non superate neanche nel nostro mondo ricco e progredito.

La questione della violenza, “rivoluzionaria” o meno che sia, è troppo complessa da poter essere affrontata *a latere*. Valga solo una considerazione: ogni visione della realtà ispirata dall'anarchismo si fonda sulla libera scelta individuale, sull'autonomia della persona, sul ripudio della gerarchia in quanto negazione della sostanziale equivalenza e libertà fra gli individui. La formula “né servi né padroni” in buona sostanza è il rifiuto di subire violenza dagli altri e di esercitarla sugli altri. Nello stesso tempo è una riformulazione della libertà libertaria e dell'“uguaglianza dei liberi” intese come libero sviluppo della persona esteso a tutte le persone.

Anche se inserito in una tradizione che Onfray rifiuta, definita russo-tedesca, egli non spende alcuna considerazione sull'autore del *La scienza moderna e l'anarchia*, forse perché sarebbe stato difficile, se non impossibile, ricostruirne una matrice hegeliana²⁴. Lo stesso

24 Ne *La scienza moderna e l'anarchia*, trad. it. Ginevra, 1931, p. 51: «recentemente noi abbiamo sentito parlare molto del metodo dialettico, che i socialdemocratici raccomandano per elaborare il metodo socialista. Noi

Kropotkin nomina di rado Hegel e ne *L'etica*, quando tratta delle dottrine morali nei tempi moderni considerando il periodo che fa da ponte tra il XVIII e il XIX secolo, dedica poco più di una pagina alle idee morali di Hegel, ma solo per sottolineare che per il filosofo tedesco "l'individuo non è che uno strumento nelle mani dello Stato per il quale è sempre un mezzo e mai un fine"²⁵. La poca attenzione che Kropotkin ebbe per la cultura tedesca, in buona parte è ricambiata "con l'interesse scientifico molto scarso riservato alla sua opera, in ambito tedesco", per usare le parole di Heinz Hug nell'introduzione al suo libretto del 1989²⁶.

Michel Onfray mette tra le tendenze da liquidare del vecchio patrimonio anarchico anche la *Parusia* e l'ottimismo antropologico tipico dell'anarchismo, in questi termini: "Oltretutto è necessario farla finita una buona volta con la pregnanza del modello cristiano nella costruzione della mitologia anarchica: l'annuncio della *Parusia*, la credenza apocalittica, la fede millenaristica, la fiduciosa attesa nella fine dei tempi (ovvero la fine della storia che si compie con la realizzazione del paradiso in terra)".

Lo schema evocato da Onfray è quello hegeliano radicale, ben studiato da autori come Karl Löwith e Augusto Del Noce, fra gli altri. L'idea che la storia, costruzione tipicamente umana, abbia un senso e un fine. Che sia il processo attraverso cui si costruisce il nuovo e vero uomo, il nuovo e vero mondo. Marx scrisse, in quelli che poi saranno chiamati i *Manoscritti Economico-filosofici del 1844*, che il comunismo è "la soluzione dell'enigma della storia, la conciliazione dell'esistenza e dell'essenza". Linguaggio metafisico, ma al tempo stesso hegeliano, mediato da Feuerbach almeno per il concetto di essenza che non è lo spirito ma la *Gattungswesen*, l'appartenenza alla specie. La conciliazione tra essenza ed esistenza, tra l'uomo nella sua vita quotidiana(esistenza) e la sua più profonda natura (essenza) equivale ad una pacificazione dell'uomo con se stesso,

non ammettiamo affatto questo metodo, come del resto non lo riconosce nessuna delle scienze naturali».

25 P. Kropotkin, *L'Etica*, trad.it. Catania, 1990, p.216.

26 H. Hug, *Kropotkin zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1989.

con l'altro uomo e con il mondo. Si tratta di un mondo che è come le repubbliche e i principati ideali su cui ironizza Machiavelli in un celebre passo del cap. XV de *Il Principe*, "che non si sono mai visti né conosciuti essere in vero; perché egli è tanto discosto da come si vive a come si dovrebbe vivere".

Karl Löwith in saggi come *Critica dell'esistenza storica* e *Storia e fede*²⁷, sottolinea che questa storia filosofica mediata da Hegel e posta a giustificazione del "mondo nuovo", del "regno di Dio in terra", storia filosofica di matrice gnostica e millenaristica, è del tutto assente nella storiografia europea sin dalle sue origini, dai grandi storici greci come Erodoto e Tucidide e poi romani, come Polibio (per adozione) e Tito Livio, per citare solo alcuni tra i maggiori. L'idea della storia come processo-progresso irreversibile che porterà ad un'affermazione definitiva ed assoluta dell'uomo. Questa visione totalitaria una volta che, con la rivoluzione, realizza il presunto modello ideale, genera una forte discriminazione e repressione di quanti non sono ritenuti conformi al nuovo modello di uomo rivoluzionario.

Occorre ricordare che l'anarchismo ha, per così dire, nei suoi geni forti antidoti a tali derive millenaristiche per il ruolo fondamentale che attribuisce alla libertà dell'individuo e dei gruppi umani, alla originalità dell'individuo che non è possibile confinare entro rigidi modelli, alla pluralità delle istanze individuali che possono convivere nel segno della non interferenza e del rispetto reciproco, sulla base di accordi e "contratti" che possono sempre essere ridefiniti e rinegoziati.

La società anarchica, quale gli anarchici la immaginano, non è il regno dell'omologazione ma della differenziazione, non è la condizione della stabilità ma in continua trasformazione, non è il posto del pensiero unico ma quello delle identità differenti ed originali che nella diversità si esprimono e si relazionano.

Il più hegeliano dei libertari, Max Stirner, è pure quello che fornisce più antidoti di altri al modello di "vero uomo". Una volta che si è definito un modello di uomo e di comportamento, come fanno i comunisti, nota Stirner, chi

27 Cfr., E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, Milano, 1976.

non si conforma a tale modello astratto viene ritenuto un non-uomo. *Unmensch*, un mostro inumano e destinato pertanto alla prigione o al manicomio. Tutto questo per Stirner non ha senso perché il “vero uomo” non esiste, o meglio, ogni uomo è il “vero uomo” in quanto autentica espressione (e non potrebbe essere altrimenti) delle possibilità /potenzialità umane²⁸. Stirner ironizza sui rivoluzionari dell’89 che in nome dell’uomo e dei suoi diritti fecero cadere sotto la ghigliottina tante teste di uomini veri, in carne ed ossa.

Per un altro verso occorre ricordare il carattere cosiddetto utopico della prospettiva anarchica – “basta crimini, basta omicidi, basta sfruttamento, basta violenza, basta malvagità, basta miserie, basta misfatti, basta odio, basta risentimento”, tutte cose che Onfray chiama “puerili fanfaluche!” ed una “incredibile fiction”. Il carattere di utopia dell’anarchismo, si diceva, può essere considerato tale solo perché non ancora realizzato, così come molte delle conquiste dell’ultimo secolo sarebbero state descritte come delle fantomatiche illusioni in un altro contesto storico.

Senza considerare, si potrebbe dire parafrasando Bakunin, che solo nella ricerca dell’impossibile si sono fatte conquiste e progressi, mentre chi si è fermato a ciò che sembrava possibile non è progredito di un passo.

C’è un altro limite in quello che Onfray ritiene l’anarchismo classico, della tradizione russo-tedesca e non solo. Il suo essere antiquato e poco adatto a rispondere ai problemi posti nel contesto contemporaneo. Scrive Onfray: «Gli anarchici istituzionali amano la liturgia, recitano il catechismo, si genuflettono davanti ai sacri testi delle loro biblioteche e coltivano la ferrea certezza che le soluzioni per il ventunesimo secolo si trovino in scritti coevi all’invenzione della macchina a vapore».

Occorre capirsi sul significato di “soluzioni”. Non stiamo parlando di testi di chimica, di teorie mediche, di trattati di farmacologia. Parliamo essenzialmente, quando ci riferiamo ai testi dell’anarchismo classico, di autori

²⁸ Su questa tematica, il recente libro di Ferruccio Andolfi, *Il non uomo non è un mostro. Saggi su Stirner*, Guida, Napoli, 2009.

come Godwin, Stirner, Bakunin, che hanno riflettuto su principi e valori che informano la vita sociale ed individuale in ambiti molteplici: dal diritto alla politica, dalla pedagogia alla morale, ecc. Perché, ad esempio, non dovremmo considerare attuali ed utili due testi come *Il falso principio della nostra educazione*, o *Le leggi della scuola* in cui Stirner afferma principi come quello che la scuola deve essere in funzione del bambino e non viceversa, deve adeguarsi alle sue capacità di comprensione e deve stimolarle, non deve far “calare” dei contenuti sul bambino, ma piuttosto contribuire a far sviluppare la sua personalità ed a formare un carattere autonomo? Non dovremmo accettare questi principi di pedagogia e di psicologia solo perché formulati quasi due secoli fa, quando a scuola si andava in carrozza e si scriveva con i pennini ed il calamaio?

Oppure non si dovrebbe accettare il modello federalista o quello produttivo che prevede la cooperazione su basi egualitarie di tutte le componenti aziendali, solo perché sono modelli vecchi di due secoli? Anche la Venere di Milo è vecchia di più di 2000 anni, ma rappresenta ancora un capolavoro dell’arte greca; non solo perché è fatta di marmo, materiale non deperibile, ma anche in quanto incarna un modello di bellezza fondato sull’armonia, un modello che ancora è nostro.

Sono poche le dimensioni di quello che Onfray chiama “l’anarchismo del risentimento e dell’utopia” che vengono risparmiate. Gli stessi fondamenti antropologici dell’anarchismo, il suo ottimismo antropologico che sta a fondamento del primato della libertà, esteso a tutti gli uomini, rientra nelle “puerili fanfaluche”.

Scrive il Nostro: “sarebbe altrettanto proficuo smetterla di sottoscrivere le tesi roussoviane sulla bontà della natura umana”. Naturalmente si può smettere di sottoscrivere tutto, anche l’idea che un pensiero libertario, fondato sulla centralità dell’individuo, sulla sua libertà, su basi egualitarie e solidaristiche, abbia ancora un ruolo da giocare nel mondo contemporaneo.

A tutto, o quasi, si può rinunciare per fondare un pensiero, una visione della realtà su presupposti libertari, ma non a quella che Onfray

definisce una “puerile fanfaluca”, cioè alla convinzione, già alla base dell’antropologia greca, che l’uomo sia un essere essenzialmente socievole. Quello che con le categorie della morale definiamo “buono”, in termini di antropologia politica va reso con “socievole” e viceversa.

Cattivo è sinonimo di insocievole. Buono e cattivo possono essere resi anche con altruista ed egoista, seppure queste definizioni andrebbero chiarite perché, ad esempio, il riunirsi in società potrebbe essere considerato anche una forma di tutela che l’individuo sceglie per fini utilitaristici. Troviamo questa tesi nel mondo antico, ad esempio riportata da Lucrezio Caro nel quinto libro del *De rerum Natura*, come in quello moderno, da Thomas Hobbes nel *De Cive* e nel *Leviathan* e nelle altre opere politiche²⁹.

In un filosofo come Hobbes che ha smesso di sottoscrivere la naturale bontà dell’uomo, ma pensa al contrario che di naturale ed originario ci sia solo l’aggressività, l’egoistica volontà di affermazione e di primato sopra e contro gli altri, la libertà non ha nessun valore riconosciuto. Nel *De Cive* la prima sezione del libro che ha per titolo *Libertas* parla de “Lo Stato degli uomini fuori dalla società civile” cioè dello “stato di natura”, dove si legge³⁰: “il nome di diritto non significa altro che libertà, che ciascuno ha, di usare delle facoltà naturali secondo la retta ragione. Così il fondamento ultimo del diritto naturale è che ciascuno difende la sua vita e le sue membra per quanto è in suo diritto”. Libertà, quindi, come diritto naturale di difendere la propria persona in una condizione che è quella dello “stato di natura”, che è “stato di guerra”, di “guerra di tutti contro tutti”.

L’altra dimensione della libertà nello stato di natura è l’aggressività. Essere liberi significa non avere nessun potere sopra di noi che

29 Ma anche nel versante idealistico troviamo la tesi che nessuno basta a se stesso. Leggiamo, ad esempio, in Platone, *Repubblica*, 369b-c: «Secondo me [è Socrate che parla], ripresi, uno stato nasce perché ciascuno di noi non basta a se stesso, ma ha molti bisogni. O con quale altro principio credi si fondi uno stato? Con nessun altro, rispose. Così per un certo bisogno ci si vale dell’aiuto di uno, per un altro di quello di un altro: il gran numero di questi bisogni fa riunire in un’unica sede molte persone che si associano per darsi aiuto, e a questa coabitazione abbiamo dato il nome di stato»

30 Thomas Hobbes, *De Cive*, I, 7.

ci impedisca di aggredire ed essere aggrediti. L’uguaglianza è la condivisa “capacità di nuocere”. In questa prospettiva, esaltare la libertà equivale ad un invito alla guerra permanente, all’auto-distruzione. Nel XXI capitolo del *Leviathan*, che ha per titolo “la libertà dei sudditi”, Hobbes definisce con quest’espressione la libertà di cui i sudditi godono nello Stato grazie ai patti che hanno costituito il grande Leviatano, l’“uomo artificiale”. “La libertà dei sudditi” sta alla base dello Stato civile, della pace, della sicurezza; “la libertà naturale” determina la guerra, lo stato di natura, l’insicurezza, la precarietà. Il passaggio dallo “stato di natura” allo stato civile si configura anche come una rinuncia a parte della libertà naturale in cambio di sicurezza³¹.

Nel secondo paragrafo del primo libro del *De Cive*, Hobbes dice espressamente che la tesi dei Greci che l’uomo è un animale socievole, *zoon politikon*, “è falsa”, “per una considerazione troppo superficiale della natura umana” e più sotto, nella nota esplicativa scrive: “Chi va a dormire, chiude la porta, chi viaggia si arma: perché temono i ladri. Gli Stati sono soliti difendere i loro confini con presidi; e le città con mura, per timore degli Stati vicini”.

Hobbes vuole mettere in risalto che i comportamenti quotidiani mostrano la naturale reciproca diffidenza, a partire dalla convinzione che gli uomini siano malvagi. Se questo è vero, ne consegue che la socievolezza, la società civile non è una condizione naturale ma uno *status* artificiale, acquisito, voluto una volta sperimentata l’assoluta precarietà dello stato di natura. Quando si riferisce all’antropologia politica che si rappresenta con l’immagine dello *zoon politikon*, anche se l’espressione è di Aristotele³², Hobbes ne parla definendola una “dottrina greca”. E lo fa a ragione perché la libertà, seppure variamente intesa, è un principio a cui tutti i Greci si riferiscono, quale che

31 Già nella prima sistematica opera politica, *Elementi di legge naturale e politica*, trad. it. Firenze, 1972, a p. 203, leggiamo che quello che per il suddito nello stato può apparire come un inconveniente, cioè la perdita della libertà, “in realtà non è un inconveniente[...] è l’unico mezzo grazie al quale abbiamo qualche possibilità di difenderci”.

32 Aristotele, *Politica*, I, 2.

sia la loro appartenenza politica. Per un greco libertà significa, essenzialmente, essere liberi da un dominatore esterno come da un padrone che parli la sua stessa lingua ed abbia i suoi stessi costumi. Libertà significa non essere assoggettati ad un tiranno ma solo alle leggi che il corpo civico liberamente si è date. La battaglia di Maratona fu combattuta per difendere due diverse libertà: contro il dominio straniero, contro la tirannide interna. Fra le truppe persiane sbarcate a Maratona c'era Ippia, il figlio di Pisistrato, che era stato cacciato da Atene e si era rifugiato presso Dario. Ateniesi e Plateesi combatterono per evitare che Atene cadesse sotto il dominio persiano e fosse governata in nome di Dario da Ippia, un tiranno figlio di tiranno. La guerra del Peloponneso fu combattuta da Sparta per evitare l'ulteriore espansione dell'Impero ateniese; la propaganda ideologica della lega del Peloponneso diceva di combattere "per la libertà della Grecia", per liberare i sudditi di Atene e per evitare che altri Greci cadessero sotto il dominio di Atene³³.

Il riferimento alla libertà, al suo primato, lo ritroviamo però soprattutto nella teoria democratica, ad esempio, nel celebre Epitafio di Pericle riportato in Tucidide in cui la libertà non è solo la *isegoria* (alla lettera, la libertà nell'*agorà*) cioè la libertà di parola e la *parresia*, la possibilità di parlare franco, senza remore e censure, ma è l'elemento portante di tutto lo stile di vita democratico, fondato sul libero sviluppo della persona e nelle libere relazioni che intrattiene con i suoi simili. Questa teoria presuppone una visione ottimistica dell'uomo, come soggetto capace di sviluppo, progresso, di autorealizzazione. Del resto la teoria di Protagora, la sola teoria filosofica che giustifica la democrazia, parte dal presupposto che ogni cittadino ha la capacità / possibilità di dare un contributo essenziale alla vita della città e questo costituisce il minimo comune denominatore che fonda l'uguaglianza democratica, senza togliere

³³ Tucidide, VI,76, riporta il discorso del siracusano Ermocrate, che davanti ai Camarinesi, così si esprime: « E non per liberare i Greci gli Ateniesi si opposero ai Medi, né i Greci si opposero a essi per liberare se stessi, ma gli Ateniesi, perché i Greci fossero schiavi loro e non dei Medi, e gli altri per mutare padrone, che sarebbe stato non meno astuto, ma più malvagiamente astuto».

re che esistano, oltre questo elemento comune, una serie di differenze ed articolazioni delle competenze che giustificano ruoli diversi e una certa gerarchia all'interno del corpo civico.

L'anarchismo appartiene a questo filone di pensiero che ha nella democrazia greca una prima fondamentale formulazione e che considera la vocazione sociale e solidarista parte del patrimonio "genetico" dell'uomo, nonché strumento per vivere meglio e sviluppare appieno le potenzialità umane. Non si tratta di "naturale bontà" ma di una vocazione, di un'attitudine alla socievolezza presente in ogni essere umano che, se stimolata e assecondata attraverso l'educazione e condizioni di vita adeguate, può svilupparsi ed attuarsi in modo consequenziale, tanto più che la socievolezza, con i suoi naturali caratteri, come la solidarietà, la cooperazione e il mutuo sostegno, permette di vivere meglio, di soddisfare in modo più adeguato i propri bisogni, di progredire. Kropotkin ne *Il mutuo appoggio* sostiene che è un fattore evolutivo non solo nel mondo umano, ma pure in quello animale, che la socievolezza è l'aiuto reciproco sono costanti storiche e che l'aiuto reciproco non è solo un elemento alla base dell'evoluzione, ma pure un formidabile strumento di difesa e conservazione³⁴.

Potremmo aggiungere, con Freud, che il sentirsi amati è fondamentale nella formazione di una personalità equilibrata. Di contro, gli anarchici sostengono che gran parte dei comportamenti antisociali, che si esprimono con manifestazioni di aggressività, di egoismo, di intolleranza, di indifferenza verso gli altri, siano le conseguenze dell'educazione e delle condizioni di vita, dell'ambiente e delle influenze esterne. Nella prospettiva hobbesiana la malvagità / aggressività è una componente naturale dell'uomo mentre la bontà / socievolezza è una creazione artificiale che si afferma, seppure provvisoriamente, grazie all'ente artificiale per eccellenza, lo Stato. Nell'anarchismo è l'esatto contrario. Quando Onfray scrive che bisogna smetterla con "la bontà della natura umana", è come se dicesse che bisogna smetterla con la prospettiva libertaria: se l'uomo

³⁴ P. A. Kropotkin, *Il mutuo appoggio*, Roma, 1982, p.62 e ss.

non fosse un “animale politico”, cioè socievole, dargli la libertà equivarrebbe a fornirgli degli strumenti di offesa, un via libera all’aggressività. Dovrebbe, al contrario, essere controllato dall’autorità della legge e dalla spada che la sostiene. Di critica in critica si è arrivati sulla soglia del palazzo del Leviatano.

Che cosa oppone Michel Onfray a quella che chiama l’anarchia del risentimento e dell’utopia, un’anarchia che, a suo avviso, ha perso il contatto con il presente per vivere scissa tra un passato morto e sclerotizzato ed un futuro venato di millenarismo e utopia? Onfray propone diversi riferimenti culturali ed un programma d’azione a partire da linee di pensiero nuove, capaci di rimettere in discussione inveterate ed ideologizzate prassi comportamentali. Sul piano dei riferimenti dottrinali, Onfray si richiama ad una “tradizione francese” che prende le mosse da Etienne de La Boétie (Han Ryner, Sébastien Faure, Elisée Reclus, Pierre Joseph Proudhon) definita “nettamente più operativa da un punto di vista libertario”.

Si fa fatica a circoscrivere un filone dottrinario, una dottrina coerente a partire da questi generici presupposti, da un presunto caposcuola come Etienne de La Boétie che dovrebbe fare da contraltare nientemeno che al grande Hegel, il maestro di Bruno Bauer, di Feuerbach, di Stirner, di Marx... In realtà nel manifesto del nuovo anarchismo che Onfray chiama post-anarchismo, vengono aggregati altri autori di scuola francese come Foucault, Bourdieu, Deleuze, Lyotard, Derrida. Ma, come se non bastasse, nel programma dell’ “anarchia positiva”, quella per il presente, quella che “apre prospettive, crea aperture, indica sbocchi, fa uscire dai vicoli ciechi”, nel “post-anarchismo [che] instaura il regno della pulsione di vita”, vengono arruolati una serie di filosofi tra cui anche quelli vituperati qualche pagina prima come Stirner e Bakunin, più di venti autori, in una sorta di inventario nel quale ci si riferisce ad ognuno indicando “cosa vale la pena di conservare” del suo pensiero e programma.

Il quadro d’insieme che ne deriva è, a dir poco, confuso, una serie di elementi composti ed eterogenei che interessano la teoria come gli atteggiamenti esistenziali, dall’anarco-

sindacalismo alla psicologia, dalla pedagogia libertaria alla disobbedienza civile, che ripropongono molte delle modalità tipiche della dottrina e dell’intervento libertari, come se fossero delle novità, sotto la nuova etichetta di post-anarchismo. Sul versante più propriamente legato al programma politico, Onfray afferma la necessità di liberarsi da una serie di “dogmi” del passato, come quelli che sostengono che “lo Stato rappresenta il male assoluto”, che “le elezioni sono sempre trappole per gonzzi” e che “il capitalismo [...] va abolito”.

Come si vede, quello che Onfray definisce il post-anarchismo, piuttosto che un nuovo anarchismo appare come una realtà che viene “dopo” l’anarchismo, pur conservando tratti libertari ed anti-autoritari.

Un altro elemento di interesse dell’analisi di Onfray consiste nell’arruolare un filosofo come Friedrich Nietzsche nell’emisfero anarchico: “Nel mondo della filosofia, ma anche in quello dell’anarchismo, la storiografia dominante ha spesso dimenticato che il nietzschismo ha formato il pensiero anarchico”. Gli esempi che Onfray porta, francamente, lasciano assai perplessi, come quando nota: “Louise Michel afferma: ‘Vogliamo la conquista del pane, della casa e dei vestiti per tutti. Allora si realizza il sogno superbo di Nietzsche, che preconizza l’avvento del superuomo’”. Probabilmente l’autore di *Così parlò Zarathustra* non avrebbe accettato per buona questa lettura della “trasvalutazione” di tutti i valori.

L’evocazione di un “nietzschismo di sinistra” non è cosa nuova e neanche l’avvicinamento di Nietzsche all’anarchismo. Nietzsche fu accostato a Stirner quando fu tradotto in Italia nella seconda metà del XIX secolo, da Ettore Zoccoli.

Ho ricostruito questa vicenda nel mio libro *La città degli unici*³⁵, cercando di evidenziare come il presunto anarchismo di Nietzsche sia collegato essenzialmente alla sua critica della morale e di quelli che chiama “i pesanti gatti di granito”, cioè i valori del mondo borghese e

35 E. Ferri, *La città degli unici*, Giappichelli, Torino, 2001, nel paragrafo “Stirner, Nietzsche e il ‘pensiero anormale’. L’individualismo come nichilismo”, pp 227-239.

della modernità, a partire dalla religione cristiana, che Nietzsche ritiene “decadenti”. Questo vale anche per il Nietzsche di sinistra, meglio sarebbe per l’interpretazione “da sinistra” di Nietzsche che, come nel caso di Deleuze³⁶ e Vattimo³⁷, valorizza gli aspetti critici ed iconoclasti dell’autore di *Così parlò Zarathustra*. Assai più problematico appare formulare un progetto teorico o politico con “materiali” nietzschiani. Senza considerare un “particolare” non di poco peso, che Nietzsche descrive socialismo ed anarchismo, soprattutto per le loro tesi egualitarie, due derivazioni ed appendici della visione del mondo espressa dal cristianesimo. Ma forse, per Onfray, anche l’*égalité* rientra fra i miti del passato di cui bisogna sbarazzarsi.

Enrico Ferri, professore associato presso la Facoltà di Giurisprudenza dell’Università delle Scienze Umane Niccolò Cusano-Telematica

36 G. Deleuze, *Nietzsche*, trad. it. Verona, 1977.

37 G. Vattimo, *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*, Milano, 1974.

Considerazioni a margine del libro *Legalizzare la tortura?* *Ascesa e declino dello Stato di diritto*

Natalina Stamile

ABSTRACT

Legalizzare la tortura? Ascesa e declino dello Stato di diritto di Massimo La Torre e Marina Lalatta Costerbosa, edito dal Mulino nel 2013, si inserisce nell'attuale dibattito filosofico-teorico inerente l'uso della forza ed il ricorso alla tortura, tematiche queste che, drammaticamente, sembrano emergere con sempre maggiore intensità. Il testo mette in evidenza come i più recenti episodi ed attentati terroristici – si pensi all'11 settembre 2001, ma anche a quanto accaduto a Madrid nel 2004, a Londra nel 2005 ed anche nell'ultimo anno a Boston – sembrano aver inciso in maniera determinante su una progressiva ed allarmante involuzione e retrocessione di quelle posizioni democratiche e costituzionalistiche che hanno caratterizzato le riflessioni e le elaborazioni giuridiche, politiche e sociali antecedenti. Pertanto, da più parti, si è cominciato a discutere ed evocare ipotetici, e quantomeno discutibili, meriti della guerra preventiva con la conseguenza inevitabile di riformulare non solo il concetto stesso di diritto ma pure di avanzare tesi volte a propugnare la legalizzazione della tortura. Nell'opera oggetto di analisi si evidenzia come prima dell'attentato alle Torri Gemelle il diritto sembrava rifuggire la sua dimensione coattiva, truce, violenta; a differenza di quanto appare oggi darsi: il diritto sembra, almeno in certi casi, dominato dalla sua dimensione fattuale a discapito di quella dimensione normativa che potremmo definire discorsiva e/o argomentativa, cioè attinente a norme, principi e valori. Dietro tale inversione possono individuarsi delle posizioni teorico-filosofiche, in primo luogo il decisionismo politico o Stato di eccezione di matrice schmittiana. Queste si basano sull'affermazione della supremazia del potere esecutivo sul potere giudiziario, così appare risuonare la tesi della legittimazione dell'uso della forza al fine di raggiungere uno stato di pace. I rischi sono evidenti e gravi e l'opera analizzata ha proprio il merito di mettere in rilievo alcuni di questi. Gli autori si concentrano nell'esplicitare un'argomentazione contraria all'uso della tortura, formulata dopo aver esaminato il truce fenomeno da un punto di vista

storico e non prima di aver enunciato e criticato le diverse tesi a sostegno della legittimazione e della legalizzazione della tortura. Nella prima parte del libro, l'istituto tortura viene analizzato sotto il profilo storico, tanto come strumento giudiziario quanto come strumento di affermazione del dominio politico e particolare attenzione viene dedicata al fenomeno della caccia alle streghe. Nella seconda parte, invece, gli autori trattano del binomio tortura e diritto. Così, ponendosi in contrasto con le teorie "imperativiste", la tesi esposta nel volume si concentra ad argomentare in merito all'opportunità della riaffermazione del diritto "mite" ed alla necessità di affermare una chiara avversione contro l'adozione di ogni tortura, in quanto essa è categoricamente contraria alla dignità umana. A proposito di ciò vengono ribadite e condivise le affermazioni di Jeremy Waldron, sulla vergogna e sullo sdegno dei meriti della tortura; di Bernard Williams, sull'impensabile morale (*moral unthinkable*), e di Robert Alexy che definisce l'argomento tortura come «discorsivamente impossibile». Questo perché tutti dobbiamo essere consapevoli che anche il solo immaginare od il mero pensare determinate cose ci danneggia da un punto di vista etico. È necessario, dunque, controllare anche i nostri pensieri per essere davvero ed appieno uomini virtuosi e morali.

PAROLE CHIAVE

TORTURA;
STATO DI DIRITTO;
TERRORISMO;
TORTURA GIUDIZIARIA;
TORTURA POLITICA;
CACCIA ALLE STREGHE;
ROVESCIMENTO DEL PARADIGMA NORMATIVO;
STRATEGIE ED ARGOMENTAZIONI A FAVORE DELLA TORTURA;
CRUDELTÀ DELLA TORTURA;
REGOLA AUREA.

SOMMARIO: 1. INTRODUZIONE. - 2. TORTURA E STORIA. - 3. TORTURA E DIRITTO. - 4. CONCLUSIONI.

1. INTRODUZIONE

L'attuale contributo si propone di costituire non solo una mera recensione di *Legalizzare la tortura? Ascesa e declino dello Stato di diritto*, testo realizzato da Massimo La Torre e da Marina Lalatta Costerbosa ma mira, piuttosto, a raccogliere l'invito che, tramite tale volume, i due illustri autori sembrano rivolgere ai propri lettori: una più attenta e meno emotiva analisi del fenomeno tortura, tentando di coinvolgerli nella condivisione, ragionevole e ragionata, di una priorità: la necessità a livello morale e giuridico di bandire dall'esistente le pratiche dei tormenti. Per tal via e, per quanto possibile, attenta a non divergere dalla linea maestra tracciata dalla struttura del testo, ambisco, forse troppo ambiziosamente, a ragionare sugli argomenti e le riflessioni espresse dai due autorevoli filosofi del diritto in relazione ad uno degli aspetti più inquietanti del nostro presente: il ritorno in auge dell'utilizzo della tortura, non solo a livello teorico-argomentativo ma, ancor più gravemente, a livello fattuale.

Da un punto di vista analitico, il volume può essere definito un'opera di metaetica, poiché l'analisi degli autori è volta a giustificare ed argomentare intorno all'innegabile atrocità della tortura e così si elabora un giudizio di valore volto a negare in qualsiasi caso l'utilizzo ed il ricorso alle pratiche della tortura e, quindi, a rinnegare il predominio della forza e della violenza sul diritto, proprio perché questo contiene una pretesa di giustizia. Tale pretesa rinvia, in qualche modo, alla ragionevolezza ed alla riflessione morale e, perciò, alla giustificazione ed alla discussione, cosicché la corrispondenza tra diritto e giustizia sia valutabile ed accertabile. Così, fin dalle primissime pagine, viene suggerito quale dovrebbe essere il comportamento che ciascun operatore del diritto dovrebbe assumere nei confronti di, e con riferimento a, tutte quelle situazioni estreme in cui, da più parti, viene invocato l'uso delle torture ed il ricorso alle pratiche del tormento. «Il giurista, così come il

suo sosia critico, il filosofo del diritto, devono assumersi oneri maggiori [...] Ciò comporta in primo luogo lo sforzo di esaminare a fondo se stessi, il proprio modo di agire e di pensare. E il proprio modo di argomentare. Perché c'è un modo che dovrebbe essere bandito, non solo per i contenuti che esprime, ma anche per l'immoralità che di per sé mostra»¹. Quindi, argomentare sulla tortura e su tutte quelle teorie volte a giustificarne l'uso non è come argomentare su un qualsiasi altro tema: «parlare di tortura non si dovrebbe; ma se si è chiamati a farlo da un presente violento, lo si dovrebbe fare senza perdere di vista la realtà della tortura e della sofferenza procurata a esseri umani»².

Il volume consta di una breve introduzione e di due parti: la prima, *Tortura e Storia*, si concentra, come il titolo stesso lascia intendere, sull'evoluzione storica dell'istituto fino ad arrivare alla sua abolizione. Ci si sofferma ad analizzare svariati significati che la tortura assume nel corso dei secoli attraverso le posizioni, non sempre conformi, espresse in merito da pensatori del calibro di Niccolò Machiavelli, Friedrich von Spee, Jean Bodin e Jeremy Bentham. Quest'ultimo rappresenta la massima espressione dell'utilitarismo, teoria per la quale il sacrificio di un solo individuo è giustificato in nome della sicurezza pubblica e dell'interesse collettivo, bilanciando non solo beni e principi ma anche vite umane. Tale teoria verrà osteggiata, secoli dopo, dalla devastante ed efficace critica mossa da John Rawls, basata sull'incapacità e sull'inaccettabilità, dell'utilitarismo, di prendere sul serio l'unicità delle persone³. Nella seconda parte dell'opera, *Tortura e Diritto*, l'analisi mette in evidenza quelle che possono considerarsi le maggiori e più importanti teorie a favore della tortura, per palesarne limiti e punti oscuri, giungendo ad argomentare a favore della tesi che nega categoricamente, anche in casi eccezionali ed estremi, la possibilità della sua legalizzazione.

1 M. LA TORRE, M. LALATTA COSTERBOSA, *Legalizzare la tortura? Ascesa e declino dello Stato di Diritto*, Bologna, 2013, pp. 17-18.

2 *Ibid.*

3 *Ivi*, p. 48.

Il diritto, come luogo dell'argomentazione e del discorso, non può ammettere l'utilizzo della forza e della violenza a prescindere da quale possa essere la (ri)definizione della tortura; esso ha un legame con la morale e la politica e la sua natura non può essere solo affermazione della dimensione attinente alla potenza. Le teorie proceduraliste di Ronald Dworkin, Jürgen Habermas e Robert Alexy, interpretative del nesso concettuale tra diritto, morale e politica, vengono difese per le qualità normative che offrono, riconducibili, in sintesi, al fondamentale requisito di universalizzabilità ed alle imprescindibili istanze democratiche. Così da giungere all'elaborazione di una teoria contro ogni giustificazione ed eccezione volta a legalizzare o legittimare una qualsivoglia forma di tortura. Dunque, gli autori assumono la prospettiva della connessione concettuale necessaria tra tortura ed illegalità. La dottrina della tortura, con la riforma del diritto processuale penale, a partire dall'Illuminismo, sembrava potesse rimanere bandita per sempre dalla pratica e venir meno come tematica del più elevato dibattito giusfilosofico ed, invece, in maniera inattesa, ha fatto la sua comparsa nel nostro tempo, scalfendo la granitica considerazione che il diritto non è, né potrebbe essere, strumento nelle mani del più forte per raggiungere qualunque fine, né assumere qualsiasi contenuto, né un cavillo che si possa o si debba aggirare a proprio piacimento⁴. Sembra così emergere una sorta di analogia con quanto affermava Pietro Verri nelle sue *Osservazioni sulla Tortura*, scritte tra il 1770 e il 1777 e, per sua volontà, pubblicate postume nel 1804, allorché il potere iniquo di «spargere delle tenebre ed offuscare le menti incaute»⁵ si riduce all'alternativa tra *delitto certo* e *delitto probabile*. Se il delitto è certo, qualsiasi vessazione dell'individuo è inutile e se il delitto è solamente probabile, allora, è «somma ingiustizia» esporre ad umiliazioni e tormenti un uomo che potrebbe essere innocente⁶. L'argomentazione adottata da Verri, contro la tortura, in generale, ed il ricorso ai tormenti nella comune pratica

4 Ivi, p. 20.

5 P. VERRI, *Osservazioni sulla tortura*, Roma, 1994, p. 10.

6 Ivi, p. 72.

giudiziaria, quindi, ruotano sull'ingiusto e sull'inutile. Nell'esporre le «ragioni» che demolirebbero sistematicamente la tortura, Verri mantiene il rispetto per il ruolo del giudice, in quanto le sue riflessioni sono volte ad illuminare la funzione della magistratura in armonia con una responsabilità etica che porti a «camminare placidamente alla verità»⁷. Queste considerazioni, non solo valgono, ma possono ritrovarsi, anche se espresse in maniera diversa e con altre argomentazioni, nel nostro tempo. Fin dall'introduzione, gli autori espongono con incisività come non possa venire elusa la questione della responsabilità etica dei giuristi, i quali non sono «esenti dalla ragionevolezza e dalla moralità di quanto tecnicamente contribuiscono a mettere in atto. L'applicazione del diritto è basata sulle loro virtù, sulla loro integrità e deontologia professionale»⁸. Da qui la modernità del pensiero di Verri e l'allarmante denuncia che investe la «questione tortura» nei giorni nostri. Ebbene, La Torre e Lalatta Costerbosa, attraverso il loro libro, compiono una netta scelta di campo, tanto sul piano dei contenuti dell'ordinamento positivo, quanto su quello del metodo giuridico, schierandosi a favore di un diritto supportato dall'etica, dalle virtù del giurista e dall'orientamento verso un ideale senso di giustizia.

2. TORTURA E STORIA

Come si è avuto solo modo di accennare, nella prima parte di *Legalizzare la tortura? Ascesa e declino dello Stato di diritto*, viene affrontata la dimensione storica della tortura che, per lungo tempo, è stata presenza costante nel diritto processuale penale, evidenziando come, addirittura, non siano mancati gli insegnamenti sulle tecniche per infliggere tormenti e per capire come e quando ricorrervi. L'esempio più eclatante è quello di Bartolo di Sassoferrato considerato dagli storici del diritto uno, se non il maggiore, esponente della scuola giuridica dei glossatori⁹, che

7 Ivi, p. 18.

8 M. LA TORRE, M. LALATTA COSTERBOSA, *Op. cit.*, p. 20.

9 E. CORTESE, *Le grandi linee della storia giuridica medioevale*, Roma, 2001, p. 387: «La sua dottrina gli diede comunque

quale insigne giurista non denigrò o rifiutò la tortura ai suoi imputati e testimoni¹⁰.

Si individuano, così, due volti della tortura nella storia: strumento giudiziario e strumento di affermazione del dominio politico. Gli autori, partendo dall'antichità e riscontrandovi le innegabili esigenze di estorcere una confessione e di comminare una pena esemplare, hanno modo di evidenziare l'esistenza di un nesso profondo tra tortura e politica, «più in particolare tra la tortura e il volto tirannico e cinico del potere. Il primo aspetto è legato al terrore che la tortura sa alimentare. Il secondo è legato all'utilità comune che la tortura pare favorire, seppure a scapito degli interessi particolari degli individui nella loro singolarità»¹¹. Pertanto, il fenomeno della tortura viene analizzato attraverso quattro peculiarità, esaminate accuratamente al fine di ricostruire il quadro generale in cui, per secoli, la stessa ha svolto una funzione esiziale. Le prime due vengono ricondotte alla sfera giudiziaria: tortura giudiziaria per la confessione e tortura giudiziaria per la punizione; le altre a quella politica: tortura politica per il terrore e tortura politica per l'utilità comune.

La tortura giudiziaria per la confessione viene fatta rientrare nel rapporto diritto e giustizia, specialmente con riferimento al mondo greco e romano¹². Lo scopo è quello di estorcere una confessione piegando la volontà contraria dell'imputato, ma anche di coloro che dovevano testimoniare, al fine di ottenere prove su cui basare la sentenza. Così la tortura nega categoricamente la presunzione di innocenza in quanto espressione della verità. Soltanto con le invasioni barbariche, nell'alto medioevo,

fama straordinaria sin da quando era in vita [...] Nel Quattrocento la sua celebrità continuò ad accrescersi; gli si diede l'epiteto di *lucerna iuris* come secoli prima a Irnerio, lo si chiamò "*specchio del diritto*" e "*oracolo di Apollo*", lo si accostò a Omero, a Virgilio e a Cicerone; entrò infine trionfalmente nella storiografia quando Giovanni Battista Caccialupi lo esaltò nelle sue *Vitae doctorum*, che si possono considerare la prima storia della giurisprudenza medioevale».

10 M. LA TORRE, M. LALATTA COSTERBOSA, *Op. cit.*, p. 23; la notizia viene riportata anche da P. Verri, *Op. cit.*, *passim*.

11 Ivi, p. 26.

12 Di tale avviso è P. FIORELLI, *La tortura giudiziaria nel diritto comune*, Milano, 1954.

sembra che l'uso delle torture vada attenuandosi, per ritrovare vigore nel basso medioevo, in cui si registra un rinnovamento dell'ordine giuridico-politico che afferma una visione gerarchica. È un'epoca che vede importanti giuristi spendere il proprio impegno nel giustificare i supplizi e nel cercare una via che sia in grado di conferire autorevolezza ai giudici. Nelle opere volte a raggiungere tale proposito la tortura è designata eufemisticamente con il termine *quaestio*¹³ per ricordare il richiamo all'autorità delle fonti del diritto: al Digesto di Giustiniano che compone insieme alle Istituzioni, al Codice ed alle Novelle, il *Corpus iuris civilis*. Queste considerazioni aprono la strada ad alimentare la bontà del supplizio, che trova la maggiore affermazione nel Rinascimento. Interessante notare come la tortura sia considerata necessaria nell'interrogatorio della donna sospettata di stregoneria. Questo dato permette di comprendere le premesse antropologiche della caccia alle streghe, detto in maniera più chiara: viene coniato il reato di stregoneria e la sua storia si intreccia con quella della tortura. L'analisi in merito alla stregoneria, facendo riferimento ad alcuni accurati studi, distingue la stregoneria, intesa come fenomeno, dalla caccia alle streghe, che più specificamente indica la repressione delle streghe che si ebbe nel corso di un particolare periodo storico: dal XIV a tutto il XVI secolo¹⁴. Nell'opera *Cautio criminalis*, Friedrich von Spee tenta di definire la natura del delitto di stregoneria: «enorme, gravissimo, terribile. La ragione è che in esso concorrono le circostanze di crimini enormi: l'apostasia, l'eresia, il sacrilegio, la bestemmia, l'omicidio, persino il parricidio, spesso il coito contro

13 Il riferimento è alla scuola Bolognese che, dopo Irnerio, vede tra i suoi maggiori glossatori, Accursio, il già citato Bartolo da Sassoferrato e Baldo degli Ubaldi.

14 In H. WIRE, R. C. ALBRIGHT, S. F. WRIGHT, T. McCLUSKY, *Storie di streghe*, trad. it. a cura di G. PILO e S. FUSCO, Roma, 1994, p. 9 ss, si legge che: «dal XIV a tutto il XVI secolo i poteri della Chiesa e dello Stato si adoperarono con dovizia di mezzi per sterminare le cosiddette Streghe. Oggi si valuta intorno al mezzo milione il numero delle persone giustiziate per stregoneria, mentre Gerald Gardner, il famoso Stregone inglese dell'inizio di questo secolo, sosteneva nel suo trattato *Witchcraft Today* che erano ben nove milioni!».

natura con entità demoniache, l'odio contro Dio, crimini questi peggiori di qualunque altro. [...] La questione necessita di una analisi nuova e accurata, e che si possa dire, come nel libro di Daniele "Tornate al Tribunale"»¹⁵. Ed ancora Spee ricomprende la stregoneria, in quanto particolarmente pericolosa per lo Stato, nel novero dei delitti eccezionali per i quali sembra opportuno intervenire con misure eccezionali. Tuttavia, a tal proposito i dubbi emergono con grande furore e per esprimersi nel merito viene invocata la celeberrima parabola del grano e della zizzania¹⁶. La stregoneria, se pur cessa di essere considerata reato dalla fine del XVIII secolo, permane quale modello antropologico oppressivo: la donna non solo è inferiore, ma anche malvagia ed incline al peccato. I processi alle streghe rappresentarono un fenomeno che investì l'Europa per diversi secoli e si caratterizzarono per distinte fasi, differenti per intensità, ampiezza e paesi coinvolti¹⁷. Tale fenomeno viene descritto come strettamente legato al «ritorno della tortura nell'ambito del processo penale nella fase istruttoria»¹⁸. Su questo punto in maniera chiara, lo studio mette in luce come il passaggio da un sistema progressivamente accusatorio, incentrato sulla discrezionalità del giudice, ad uno inquisitorio, che individua nella confessione il fulcro del processo, abbia permesso alla tortura di assumere un ruolo privilegiato ed indiscusso nella ricerca e nell'accertamento della verità per mezzo della confessione. Inoltre viene formulata la tesi che «a sua volta, l'impiego della tortura rese possibile l'affermazione e la diffusione della stregoneria, di una menzogna che solo con le dinamiche interne di funzionamento di questo strumento poteva attecchire e trovare riscontri crescenti in società: la tortura è appunto un mezzo efficacissimo per inventare la realtà desiderata»¹⁹. Questa posizione è condivisa anche da parte di altri studiosi quale Levack

15 F. VON SPEE, *Cautio criminalis sive Liber de processu contra sagas* (1631); trad. it. *I processi contro le streghe (Cautio criminalis)* a cura di A. Foa, Roma, 2004, p. 45.

16 Ivi, pp. 82 e ss.

17 M. LA TORRE, M. LALATTA COSTERBOSA, *Op. cit.*, p. 34.

18 *Ibid.*

19 Ivi, p. 35.

il quale afferma senza mezzi termini che è la tortura ad aver creato la stregoneria²⁰. Tutto ciò consente di dedurre, evidentemente, il secondo aspetto della tortura che è connesso al profilo giudiziario: la tortura per la punizione.

Tale ulteriore risvolto della tortura, retribuzione proporzionata nel caso di gravi delitti, non è certamente una novità, bensì è noto già ai tempi dei romani. Sembra condividersi, sotto questo suo specifico utilizzo, quanto affermato da Cesare Beccaria e riportato nel nostro testo: «un altro ridicolo motivo della tortura è la purgazione dell'infamia, cioè un uomo giudicato infame dalle leggi deve confermare la sua deposizione collo slogamento delle sue ossa. Quest'abuso non dovrebbe essere tollerato nel decimottavo secolo»²¹. Figuriamoci nel XXI secolo! Non manca, però, d'essere menzionato il diverso avviso di Jean Bodin che considera la stregoneria uno dei crimini peggiori che occorre punire con la massima severità. Infatti, la stregoneria è vista come un delitto la cui offesa è rivolta direttamente a Dio e, perciò, al giudice viene riconosciuta la massima discrezionalità per comminare pene, al fine di porre riparo al male e salvaguardare la società, anche senza processo. Per altro verso, sotto il profilo politico, viene sottolineato il rapporto tra tortura e tirannia, analizzandolo attraverso le riflessioni di Montesquieu contenute nello *Spirito delle leggi*. Il filosofo francese argomenta circa l'impossibilità di un discorso sulla giustificazione della tortura, dimostrando di comprendere appieno il significato politico insito nell'infliggere tormenti anche se solo con riferimento alla «paura quale strumento di conservazione di un potere dispotico»²². Nonostante la sua utilità egli è contrario all'utilizzo dell'istituto perché è contro la natura stessa dell'uomo²³. Di notevole interesse è, altresì, il riferimento a Joseph von Sonnenfels, consigliere della Corona Asburgica,

20 Per un maggiore approfondimento si rinvia a B. P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Roma-Bari, 2008.

21 C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, a cura di A. Burgio, Milano, 2007, p. 61;

22 M. LA TORRE, M. LALATTA COSTERBOSA, *Op. cit.*, p. 37.

23 C. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, p. 37; nonché del medesimo avviso C. Beccaria, *Op. cit.*, *passim*.

vissuto tra il XVIII ed il XIX secolo, il quale descrive la pratica della tortura come una scelta del tiranno per consolidare il proprio potere e dominio attraverso la paura. Così sembra condividersi la riflessione secondo cui «non potere legittimo è quello che ricorre alla tortura, ma tirannia che si regge su un intreccio di violenza e paura, che dà l'illusione a colui che vi fa ricorso di aumentare la propria stabilità, in verità si imbrocca il cammino del suo declino»²⁴. Quindi, il condivisibile avviso degli autori è che una valida alternativa alla tortura andrebbe individuata nella chiara e totale fiducia nel diritto e nell'impegno «a ricostruire la verità processuale per via razionale, argomentata, non arbitraria»²⁵. Nonostante questi isolati casi, che vengono illustrati nella loro acutezza, il volume palesa, senza indugio, che la tortura, nel periodo medioevale, è legale, giusta e politicamente corretta. Chi scrive rende evidente come la tortura diventi lo strumento di lotta contro il nemico politico. L'Inquisizione, per esempio, per combattere le eresie e anche «le eresie delle eresie»²⁶, quindi le streghe, ricorre sempre alla tortura. Machiavelli viene individuato come il primo a comprendere la valenza e la portata politica dell'istituto. Infatti, si mette in luce che, nelle *Lettere*, Machiavelli sembra assumere una posizione di condanna nel praticare la tortura allorché manifesta il proprio sgomento davanti all'assenza di una condanna della stessa e non per il fatto di per sé accaduto. Tuttavia è l'analisi dei *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio* che mostra «una spiegazione fino ad allora non comune dell'"utilità" della tortura, così come di altre pene caratterizzate dal loro eccesso e dall'essere estreme nella loro intrinseca violenza»²⁷. In primo luogo infliggere tormenti, quale pratica estrema, rientra, nell'opinione di Machiavelli, tra le pene e pertanto non può considerarsi uno strumento processuale utile al fine dell'accertamento del fatto e, non essendoci proporzionalità tra reato commesso e comminazione della pena, la logica sottesa

attiene a mere ragioni politiche²⁸. Quindi se la logica è politica, si approda necessariamente al primato della politica sul diritto e «Machiavelli non cade in alcuna contraddizione allorché giudica che politicamente accettabili siano pure le cose crudeli se bene usate, ossia in modo occasionale, parco e incline alla risoluzione»²⁹. Questa tesi ha una conseguenza terribile: svela il ruolo della pena estrema, quale è la tortura, che solo apparentemente è ricondotta o riconducibile ai mezzi di prova del processo penale, in quanto «insidiosamente» ha un ruolo proprio di terribile e brutale strumento politico nel momento in cui si permette al giudice o al politico di farvi ricorso.

In conclusione, prima di chiudere con una breve rassegna delle norme giuridiche, succedutesi nel corso degli anni contro la tortura, come accennato in precedenza, si analizza la teoria utilitaristica di Jeremy Bentham. L'utilitarismo del filosofo inglese è singolare in quanto non prende in considerazione la nozione di diritto fondamentale e, così, le uniche fonti dell'ordine politico diventano la forza e l'abitudine. Questo permette agli autori di delineare il conflitto tra Bentham e le idee illuministiche che condurranno all'abolizione della tortura come pena e come strumento di ricerca della prova nel processo. Coerentemente alla struttura dell'opera, l'argomentazione utilitaristica, viene trattata da un punto di vista prettamente storico-filosofico così da anticipare ed insieme introdurre le critiche dettagliate ed efficaci che saranno espresse, su di un piano più propriamente giuridico, nella seconda parte dell'opera.

3. TORTURA E DIRITTO

La relazione tra la tortura ed il diritto è certamente una relazione pericolosa. Nel tracciare le caratteristiche di tale rapporto di «perversa amicizia», viene marcato con costanza che in nessun caso si ha «il coraggio di rivendicarne apertamente la moralità e men che mai la legalità. Se si torturava, lo si faceva - e lo si continua a fare - in genere di nascosto, occultandolo,

24 M. LA TORRE, M. LALATTA COSTERBOSA, *Op. cit.*, p. 38.

25 *Ibid.*

26 *Ivi*, p. 41

27 *Ibid.*

28 *Ivi*, p. 43 e ss.

29 *Ivi*, p. 44.

vergognandosene pure»³⁰, riflessione questa che non può passare in secondo piano. Per violare il tabù dell'uso giuridico della tortura e quindi giustificare, anche solo per la presunta logica del male minore e della minaccia imminente, ed affermare «la legittimità e addirittura la “doverosità” della tortura, alcune delle nostre più profonde intuizioni morali debbono subire una radicale alterazione»³¹. La giustificazione etica consequenzialistica ed utilitaristica non risulta essere più sufficiente e così il pericolo di ripiombare nel tetro buio medioevale diventa reale ed imminente, si comincia a raccontare la storia del “nemico”. A tal proposito si parla di rovesciamento di paradigma normativo. Se prima degli attentati dell'11 settembre il dibattito giusfilosofico si concentrava su «scenari cosmopoliti e su una possibile estensione del costituzionalismo all'ambito delle relazioni internazionali»³², fino addirittura ad ipotizzare l'istituzionalizzazione del progetto kantiano della pace perpetua, oggi, «si parla dei meriti della guerra preventiva, della fine del diritto internazionale di tradizione westfaliana, di “egemonia benevolente”, e persino di “impero” e di “imperialismo”»³³. Insomma, se prima la validità prevaleva in qualche modo sulla fatticità e le norme, riconcettualizzate con riferimento ai diritti, ai principi, alle ragioni, alle argomentazioni, sui fatti, generando così una pretesa di giustizia ed un diritto mite, ora, elementi essenziali del diritto ritornano ad essere la forza, la violenza e la sua intrinseca coattività. Ancora prima di esporre le teorie che tentano di giustificare ed in qualche modo di legalizzare l'uso della tortura e di criticarle aspramente, vengono ribadite e condivise le affermazioni di Jeremy Waldron, sulla vergogna e sullo sdegno dei meriti della tortura; di Bernard Williams, sull'impensabile morale (*moral unthinkable*), e di Robert Alexy che definisce l'argomento tortura come «discorsivamente impossibile»³⁴. Questo perché tutti dobbiamo essere consapevoli

30 Ivi, p. 93, corsivo mio.

31 Ivi, p. 94.

32 Ivi, p. 95.

33 Ibid.

34 Ivi, p. 107.

che anche il solo immaginare od il mero pensare determinate cose ci danneggia da un punto di vista etico. È necessario, dunque, controllare anche i nostri pensieri per essere davvero ed appieno uomini virtuosi e morali. Nonostante il ribrezzo, condivisibile da ogni lettore sensibile, vengono individuate cinque strategie argomentative a favore della tortura. La prima strategia giustificatrice della tortura ruota intorno al concetto di stato di emergenza. I maggiori sostenitori della stessa sono John Yoo e Jay Bybee, già consulenti del Dipartimento di Giustizia degli Stati Uniti. Secondo i due statunitensi al capo del potere esecutivo, al Presidente degli Stati Uniti d'America, la Costituzione riconoscerebbe poteri eccezionali e, poiché egli ricopre anche l'incarico di comandante supremo delle operazioni militari, in un contesto di stato di emergenza, non sarebbe soggetto ad alcun vincolo normativo nel suo agire a tutela della sicurezza nazionale. Il ricorso alle pratiche dei tormenti è così invocato in relazione al pericolo imminente ed alla sicurezza nazionale. La mossa di apertura di Yoo e di Bybee è quella di riformulare il concetto di tortura che si concretizzerebbe solo in presenza di «una minaccia imminente di morte e di un danno psichico prolungato per il soggetto sottoposto al trattamento in questione [...] La sofferenza connessa al trattamento qualificabile come “tortura” deve essere equivalente al dolore che si accompagna a una grave lesione fisica, [...] la sofferenza psichica per raggiungere il grado di tortura deve essere equivalente per intensità alla sofferenza che accompagna serie offese fisiche, come la lesione di organi, o l'alterazione di funzioni corporee, e persino la morte»³⁵. Una prima obiezione che viene sollevata nel nostro testo a questa definizione è la seguente: «tutto ciò che rimane al di sotto di questa soglia – si pensi per esempio a una violenza carnale, anche reiterata – non può secondo Yoo e Bybee ritenersi costituire la fattispecie della tortura»³⁶.

35 Ivi, p. 111. Nel testo è riportato quanto contenuto in *Memorandum for Alberto R. Gonzales Counsel to the President*, primo agosto 2002, ora in M. DANNER, *Torture and Truth. America, Abu Ghraib, and the war on Terror*, in “New York Review Books”, 2004, p. 115.

36 Ivi, p. 111.

Invero, i due giuristi sembrano riscoprire la teoria del “doppio effetto”, secondo cui rilevanza assumerebbe la mera intenzione specifica di torturare ovvero si avrebbe tortura solo nelle ipotesi in cui “il torturare” consisterebbe nel fine ultimo del torturatore. Ma anche su questo punto gli autori riescono efficacemente ad obiettare, palesando tutta la debolezza di questa teoria: «poiché in genere il fine specifico della tortura è una qualche informazione, applicando rigorosamente la dottrina del “doppio effetto” così come questa è proposta da Yoo, tutte le torture dirette principalmente a ottenere una qualche informazione dal torturato non potrebbero qualificarsi come tali, cioè torture»³⁷. Nonostante sotto la spinta della presidenza Bush figlio, si siano concretamente affermate, tanto nelle relazioni internazionali, quanto nel diritto statale, la centralità della forza e la supremazia del potere esecutivo, che, autogiustificandosi con lo stato di emergenza, ha concretamente agito svincolato dalla legge, dalla costituzione e dal diritto internazionale, ciò non di meno gli autori invitano il lettore a non dimenticare che tale idea di potere, privo di controllo, deve essere considerato estraneo ai principi che costituiscono lo Stato di diritto, là dove, i diritti fondamentali e la dignità umana, non possono certo rappresentare una merce di scambio politico.

La seconda teoria esposta nel volume, si pone nei confronti della pratica del tormento in maniera descrittiva; i sostenitori di tale teoria inquadrano la tortura quale mero fatto. L'alternativa sarebbe tra il suo esercizio “nelle sedi oscure del potere esecutivo” o nella sua riscoperta nella società quale male minore, legalizzata e sottoposta a limiti e controlli giudiziari. Alan Dershowitz, che per alcuni versi anticipa Niklas Luhmann, viene individuato come uno tra i maggiori sostenitori di siffatta strategia argomentativa. La morale assoluta, in tale prospettiva, verrebbe bandita in quanto ciò che è giusto si riduce ad una mera questione di grado. Le premesse da cui muoversi potrebbero ridursi alla considerazione secondo cui la tortura, di fatto, si pratica già e che tale fenomeno non sia così tanto moralmente ripugnante da escludersi l'ipotesi di una sua

³⁷ Ivi, p. 112.

legalizzazione. Ciò, ovviamente, implicherebbe una qualche visione positiva dell'infliggere dei tormenti³⁸, che risulta essere alquanto difficile e davvero inaccettabile.

La terza strategia a sostegno della tortura, la più potente e comune, viene individuata nella teoria utilitarista. L'esempio classico proposto dai sostenitori di tale visione è quello della *ticking bomb*, della bomba ad orologeria che, nascosta, potrebbe esplodere da un momento all'altro. Nell'esempio, il prigioniero è colui che ha, certamente, piazzato la bomba o, comunque, colui che, certamente, sa dove essa si trovi. Il terrorista non vuole spontaneamente riferire sulla posizione dell'ordigno e, le autorità, hanno già inutilmente speso tutte le proprie risorse nel tentativo di scoprire ove esso sia stato collocato. A proposito di ciò, gli autori, mettono in rilievo che, se è pur vero che la tortura, in questo caso, potrebbe astrattamente salvare un numero consistente di persone, altrettanto vero, è che, mediante il dolore inflitto al torturato, il torturatore uccide un pezzetto della propria umanità, della propria sensibilità, della propria dignità e così farebbe lo Stato se legittimasse il suo agire. Addentrandosi nelle argomentazioni utilitariste, con eccelsa discrezione, si illustra come Winfried Brugger, forse il maggiore esponente di quest'ultima strategia a sostegno della tortura, elabori la terrificante ed agghiacciante ipotesi appena descritta al mero scopo di fornire una giustificazione alla riesumazione della pratica del tormento. Secondo Brugger sarebbe necessario capovolgere l'intuizione morale del divieto di torturare, in quanto male assoluto, ottenendo così, quale risultato che il non torturare (la conseguenza del non torturare) risulterebbe il male maggiore. Se lo Stato vietasse la pratica dei tormenti, in questa visione, diventerebbe quasi complice del criminale che ha nascosto la bomba e si rifiuta di confessare. Pertanto, relativizzando il divieto della tortura, questa diventerebbe compatibile con lo Stato di diritto il quale soffrirebbe di una “antinomia interna” data dal fatto che allo Stato spetta il monopolio dell'uso della forza. Cosicché, Brugger, giunge alla conclusione

³⁸ Ivi, p. 118.

che la tortura e la coazione statale non solo coincidono ma diventano sovrapponibili. Nonostante l'esempio della *ticking bomb* sia di innegabile impatto emotivo, anche in merito a tale argomentazione, le obiezioni espresse nel testo non sono né poche né deboli. Gli autori, infatti, sono rigorosi nell'affermare che mai l'atto del torturare può essere riconducibile alla coazione esercitata, secondo legalità da un ordinamento: «il presupposto del monopolio della violenza dello Stato non significa o implica che allo Stato sia permessa ogni violenza [...] la tortura vuole spezzare la volontà del torturato, giocando il suo corpo contro la sua mente, e fargli fare e dire quello che proprio non vuole né fare né dire. Ecco perché alla tortura subita si accompagna un sentimento di vergogna e di umiliazione: questo deriva dalla consapevolezza – che la tortura afferma con evidenza estrema – di aver dovuto soggiacere a una violenza *intima*»³⁹. Inoltre, gli utilitaristi tralasciano volutamente la distinzione tra intenzione e motivo di una condotta, «il motivo in altre parole non modifica in radice la condotta e la sua descrizione. Il motivo non altera la fattispecie; ciò che invece a certe condizioni può essere possibile all'intenzione dell'agente»⁴⁰. La tortura rimane pur sempre tortura, non cambia la sua qualificazione anche se si considera che il fine è quello di salvare un numero consistente o meno di vite umane. La scelta che siamo chiamati a fare è sempre tra due mali ed anche se decidiamo per il male minore, questo rimane sempre male con la conseguenza che «una volta che si accetti di torturare in un caso, non ci saranno più limiti inviolabili per la tortura in altri casi. È grosso modo la tesi della “*slippery slope*”, della “*china scivolosa*”»⁴¹.

La quarta strategia argomentativa è quella della *legittima difesa* considerata quale sorta di reazione «contro un individuo che è in

39 Ivi, p. 126.

40 Ivi, p. 130.

41 Ivi, p. 132. Nel testo è riportata la posizione di Richard Posner il cui argomento principale può definirsi pragmatico consequenzialistico. Davanti ad un male estremo, la tortura diventerebbe male minore ed efficace. Per un maggiore approfondimento si veda: R. POSNER, *Not a Suicide Pact. The Constitution in a Time of National Emergency*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

grado di costituire un pericolo immediato ed è in procinto di attaccare un altro soggetto»⁴². Tale argomentazione è ricondotta agli scritti di Brugger e Bybee. A proposito nell'opera si esplicita come il parlare di legittima difesa in relazione ai tormenti è davvero un argomento capzioso: «il “torturato” per sua definizione è indifeso: il suo corpo è nella piena disposizione di colui che lo tortura»⁴³. Così, viene posto sotto gli occhi di tutti il sofisma finalizzato a giustificare l'ingiustificabile: il torturato è immobilizzato, soggiogato psicologicamente, privo di volontà, come può quindi rappresentare un pericolo imminente e diretto? L'asimmetria tra il prigioniero ed il carnefice è resa evidente ed, oltretutto, si sottolinea come non vi sia né garanzia sull'attendibilità della confessione o delle informazioni ottenute né, soprattutto, proporzionalità. La tortura, così, viene descritta per quello che è: una condotta sproporzionata ed abusiva, «la verità è che la tortura è una condotta sempre offensiva, *aggressiva*; difensiva mai»⁴⁴. Infine, l'ultima strategia argomentativa a favore delle pratiche dei tormenti, viene individuata nell'appello all'etica della responsabilità. L'uomo di Stato agisce secondo le ragioni di Stato che ben potrebbero cozzare con le scelte morali. Ma gli autori si spingono oltre domandandosi e domandandoci: chi è il “politico”? Perché la responsabilità morale, in capo a tale soggetto, deve avere delle conseguenze distinte rispetto a quella di tutti i cittadini ordinari? Sono queste domande, che rimangono inesorabilmente senza risposta, ad essere offerte quali maggiori obiezioni a tale teoria. A ciò si aggiungono i rischi che si palesano nell'ipotizzare di adottare una siffatta risoluzione al problema. In tale prospettiva il politico potrebbe raffigurarsi come un uomo dotato di qualità e di virtù eccezionali, in grado di gestire al meglio la “cosa pubblica”, una sorta di “eroe”, sganciato dalla morale comune e, perciò, privo di scrupoli pur di scendere demonicamente a patti con i poteri. Ma la democrazia non dovrebbe garantire una condizione in cui il politico è un pari di un comune cittadino? E se così è, in base a quale

42 Ivi, p. 137.

43 Ivi, p. 143.

44 Ivi, p. 145.

diritto, ad un singolo individuo - per quanto politico - potrebbe riconoscersi il potere di optare per la negazione totale della dignità umana di un suo simile? «Non vi è nello Stato costituzionale nessun “cuore di tenebra” occulto, uno “stato di eccezione” latente, un grumo irrisolto di violenza radicale sempre pronta a manifestarsi nuovamente in qualche situazione di pericolo “esistenziale” pre-politica. In democrazia l’esistenza che è in gioco è quella della *costituzione* e dei suoi diritti»⁴⁵. Dunque, nello Stato di diritto, lo Stato non può mai essere un argomento.

Ebbene, dopo aver così passato in rassegna le cinque strategie argomentative a favore della legalizzazione della tortura, gli autori giungono a domandarsi quale sia il rapporto tra queste pratiche afflittive e la verità e, con grande sensibilità, dimostrano la totale ed assoluta inutilizzabilità del concetto, da più parti invocato, di utilità. L’analisi procede riconducendo le strategie a favore delle pratiche del tormento a quattro tipi di argomentazione: alla *ridefinizione*, alla *analogia*, all’accertamento di una *lacuna* ed alla *ponderazione* di beni giuridici concorrenti e contrapposti⁴⁶; argomentazioni, l’una dopo l’altra, criticate e distrutte al fine di giungere al divieto senza se e senza ma della tortura. Infatti per sciogliere il nodo della questione *diritto e tortura*, quest’ultima va, inevitabilmente, ricondotta all’illegalità. Quanto sostenuto da Christian Thomasius, ovvero che la vittima di torture si percepisce ed è percepita immediatamente come vittima di un *abuso*⁴⁷, permette di cogliere una potente ragione discorsiva: «la tortura sfugge a ogni esercizio di universalizzabilità materiale: nessuno può accettare di essere torturato a sua volta»⁴⁸. A prescindere che si osservi il fenomeno dal punto di vista di colui che usa ed applica la tortura o di colui che la subisce, essa è un atto di violenza estrema, intollerabile, tormento irresistibile, ben definibile come eccesso ed abuso. Così, «la tortura cozza prepotentemente con quella che

45 Ivi, p. 147.

46 Ivi, p. 151.

47 Ivi, p. 167.

48 Ibid.

è la norma basilica dell’atteggiamento morale in generale: *non fare agli altri ciò che non vorresti che gli altri facessero a te*»⁴⁹. Questa regola, nota come regola aurea, evidentemente, non può applicarsi alla tortura e, qualora venga sollevata l’obiezione che nessuno vorrebbe essere messo in galera o condannato a morte, essa si supera argomentando che «non ho piacere a che gli altri mi sopprimano fisicamente o mi pongano in uno stato di segregazione fisica. Tuttavia, posso “accettare” sia l’una situazione che l’altra. Posso “accettarla”, giacché posso praticarla da me stesso e imporla a me stesso»⁵⁰. È inconcepibile, invece, autoimporsi la tortura; si arriva ad una soglia di dolore e di sofferenza in cui il nostro corpo non ci permette di andare oltre. Gli autori, con grande acutezza, evidenziano che nella tortura non vi è volontaria sottomissione né un limite al dolore, insomma è una situazione impensabile ed impraticabile per il soggetto e, per tal via, giungono a riformulare la regola aurea: «*come ciò che è impensabile e impraticabile che io faccia a me stesso*»⁵¹. Dunque, la tortura è quella situazione che con più drammaticità e maggior impatto si contrappone alla regola aurea. Per usare le parole del naturalista John Finnis si potrebbe dire che «la tortura è la situazione che paradigmaticamente si contrappone al punto di vista morale»⁵².

Partendo da ciò, viene offerto un ulteriore ed originalissimo contributo alla lotta filosofico-giuridica contro la tortura: il tormento inflitto ad un proprio simile non è solo da condannare moralmente ma lo è, a maggior ragione, in seno allo Stato di diritto. A sostegno di ciò vengono espone fondamentali due convincenti ragioni: la prima è legata alla crudeltà stessa della tortura che la pone in irrisolvibile contrapposizione con la *mitezza* del diritto inteso come «principio e tecnica di pacificazione delle relazioni sociali e

49 Ibid.

50 Ivi, p. 168.

51 Ivi, p. 169.

52 Ibid.; nel testo, gli autori rinviano a: J. FINNIS, *Moral absolutes. Tradition, Revision and Truth*, Washington DC, The Catholic University of Americana Press, 1991, trad. it. *Gli assoluti morali*, Milano, 1997.

intersoggettive»⁵³. La seconda ragione è, invece, di natura strutturale: «il principio di legalità, *rule of law*, è il criterio per il quale la determinazione di una condotta, e a maggior ragione di una condotta violenta da parte di un organo pubblico, deve rendere la condotta in questione prevedibile e proporzionale»⁵⁴. Tuttavia la tortura non è né prevedibile né proporzionabile né mite, al contrario, per sua stessa natura, ha scopo di negare la dignità e la capacità di giudizio di ciascun essere umano ad essa sottopostovi. Attraverso il tema della tortura, gli autori riescono a mettere in evidenza il rapporto tra il diritto ed i diritti umani. Il fondamento di ogni Stato di diritto è la nozione di dignità umana, attorno alla quale si costruiscono tutte le moderne società; è una sorta di diritto “assoluto”, di “diritto dei diritti”, perciò risulta davvero impensabile oscurarlo o renderlo addirittura opaco. Il diritto come forma di violenza sembra prendere il sopravvento ed attuale ritorna l'ammonimento di Lutero «Juristen, böse Christen (Giuristi, cattivi Cristiani)»⁵⁵. A tal proposito, viene posto in evidenza come «per un cristiano il diritto si presenta in maniera paradigmatica nella forma della croce, e questa era strumento di supplizio e tortura, simbolo inoltre di degradazione e di estrema soppressione della dignità: tormento e pena di morte per gli schiavi, non per i liberi»⁵⁶. Il giurista giudica e così facendo si arroga un compito che può essere solo di Dio ed, il diritto, che egli maneggia è ingiusto perché non può andare oltre la forma della giustizia, non può accogliere la carità, la compassione ed «alla pietà, che è la massima giustizia del caso concreto, giacché supera e rompe i vincoli formali di questa, si contrappone la tortura, che è la massima ingiustizia del caso concreto, giacché si dà necessariamente *contra legem*, vale a dire come abuso e prevaricazione»⁵⁷. L'argomento che la tortura possa essere la riaffermazione della

dignità dell'uomo violata o l'opportunità che muoia un solo uomo piuttosto che perisca un popolo intero⁵⁸ è falso e fallace. Si condivide con La Torre e Lalatta Costerbosa il ribrezzo verso le strategie argomentative a favore della tortura. È insopportabile cadere nell'abisso del male, che è senza fondo e la cui linea minore si può avvicinare al fondo dell'abisso praticamente all'infinito. Ognuno di noi dovrebbe tenere sempre a mente che il diritto è una spugna che è in grado di assorbire ogni forma e tipo di male, anche la tortura. Per questo maneggiarlo è un compito delicato e richiede accortezza ma a volte è necessario e sufficiente tenerlo lontano dal pericolo. Un po' come si fa con una banale spugna quando non la si vuole bagnare: si tiene al riparo, lontana da ogni fonte di acqua.

4. CONCLUSIONE

È innegabile che il mondo, dopo l'attacco alle Torri Gemelle, sia fatalmente mutato e che le coscienze di tutti, per quanto sia ormai trascorso più di un decennio da quella drammatica mattina di fine estate, versino ancora in uno stato di sconvolgimento. Sconvolgimento che le tragedie successivamente avvenute a Madrid, a Londra, recentemente a Boston ma anche - ed in sequenza assai più allarmante - in luoghi del mondo meno illuminati dai riflettori mediatici, hanno sempre mantenuto vivo ed attuale. Così non c'è certo da stupirsi se le conseguenze di gesti estremi avvenuti, in tempo reale, sotto gli occhi attoniti dell'umanità intera, continuano ad influenzare, ovunque, con inestinguibile intensità, la vita, il pensiero, le emozioni, i comportamenti ed anche il diritto, tanto nella sua dimensione pratica, quanto in quella teorica. Mestamente mi verrebbe da dire che le “Torri Gemelle stanno ancora crollando” perché oggi a sgretolarsi è una parte sostanziale di quelle conquiste e di quelle vittorie etiche, sociali e soprattutto giuridiche che, dopo le innumerevoli tragedie del Novecento, sembravano ormai, almeno in occidente, consolidatesi per sempre. L'odierno dibattito, generatosi sull'opportunità di legalizzare la tortura, è invece la tristissima

⁵⁸ Giovanni, 18, 14.

⁵³ Ivi, p. 174.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ivi, p. 179. Nel testo si riporta quanto contenuto in M. LUTHER, *Tischreden*, a cura di K. ALAND, Stuttgart, R eclam, 1981.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ivi, p. 179.

prova che non v'è conquista etica definitiva e che ogni fantasma legato alla brutalità umana può risorgere con nuova forza e terribile virulenza innanzi ai sanguinolenti crocevia della storia. Ebbene, a parer mio ed in brutale sintesi, il pregio maggiore di *Legalizzare la tortura? Ascesa e declino dello Stato di diritto* consiste proprio nel costituire un'ammirevole, condivisibile e vincente argomentazione morale e giuridica razionale contro ogni teoria che abbia tentato, fino ad oggi, di avvalorare l'improponibile, *rectius...* il "discorsivamente impossibile": tollerare o addirittura il ritenere auspicabile che un uomo infligga "una morte vissuta" ad un suo simile per fini di giustizia, perché la tortura questo è: morire vivendo⁵⁹.

Natalina Stamile, Dottore di Ricerca in "Teoria del diritto ed Ordine Giuridico Europeo". Dipartimento di Scienze Giuridiche, Storiche, Economiche e Sociali dell'Università degli studi "Magna Graecia" di Catanzaro.

natalinastamile@yahoo.it

59 J. AMÉRY, *Intellettuale a Auschwitz*, prefazione di C. MAGRIS, Torino, 2008, p. 69.

La teoria politica nel pensiero libertino Intorno a F.A. Cappelletti, *Science, Religion Et Politique dans l'utopie libertine*, Parigi, 2013

Rocco Cantelmo

ABSTRACT

Il libro presenta un'analisi completa ed approfondita delle opere degli scrittori del libertinismo, dai più celebri come *Cyrano de Bergerac* ai meno noti. Il risultato cui perviene Cappelletti è che la produzione letteraria del libertinismo, nonostante racconti di storie di viaggi fantastici, contiene i semi del pensiero rivoluzionario che si svilupperà compiutamente nel XVIII secolo, riconducibili ad elementi di teoria politica moderna.

PAROLE CHIAVE

LIBERTINISMO; RAGIONE;
LIBERO PENSIERO; VIAGGI FANTASTICI;
UTOPIA; DEISMO;
ATEISMO; TEORIA POLITICA.

L'ultimo lavoro di F.A. Cappelletti si prefigge l'obiettivo di tracciare un quadro della teoria politica, sociale e religiosa del pensiero libertino francese incentrandosi sull'analisi sistematica e completa delle opere di autori che non hanno goduto della fama che avrebbero meritato solo perché, narrando spesso di viaggi fantastici, furono considerati poco importanti e vennero così dimenticati nel tempo.

Il testo si divide in tre capitoli: nel primo viene affrontato il tema della luna come meta di viaggi fantastici ed oggetto di studio scientifico; il secondo capitolo tratta il tema della religione, considerata come mezzo di controllo delle masse; infine nel terzo capitolo vengono messe in rilievo le descrizioni delle organizzazioni sociali dei diversi reami fantastici che presentano tratti di teorie politiche.

Si è considerato a lungo i libertini appartenenti ad un movimento culturale che inneggiava alla licenziosità dei costumi ed alla ribellione alle regole, senza porre la giusta attenzione al fatto che tali pensatori, gravati da pesi politici e dogmi religiosi di quel tempo, cercarono di utilizzare le loro capacità conoscitive e logiche alla luce dei risultati conse-

gnuti in modo empirico dalle scienze, per comprendere meglio il mondo che li circondava e realizzare il benessere sociale. Nella seconda metà del XVII secolo, la Francia si trovava sotto l'assolutismo di Luigi XIV, il "Re Sole", il quale, come è noto, non consentì mai che si diffondesse una libera disputa sulla miglior forma di governo o sul rapporto fra Stato e Chiesa e fra istituzioni sociali e sudditi. L'imperativo del libertinismo fu così espresso nella famosa locuzione "pensare liberamente", sfidando il rischio della messa al bando nel caso in cui tale pensiero avesse preso le forme di un manoscritto. Gli intellettuali di quell'epoca, tuttavia, cercarono di coltivare il "pensiero libero" soltanto in luoghi protetti come biblioteche o giardini e mai esponevano pubblicamente le proprie idee (p. 9). Ciò sia a causa dei rischi che avrebbero corso discutendo tesi considerate sovversive nei confronti del modo di pensare comune, sia perché l'attività speculativa non era da tutti vista come un'occupazione positiva. Sottolinea infatti Cappelletti: «*Le problème est que la recherche de la vérité est l'apanage exclusif du cercle restreint de ceux qui savent se servir de la raison tandis que pour la majorité des hommes,*

elle est un “outil dangereux”»; ovvero, la ricerca della verità è prerogativa esclusiva della ricerca ristretta di coloro che sanno servirsi della ragione mentre per la maggioranza degli uomini essa è uno strumento pericoloso (p. 10).

I libertini delinearono nelle loro teorie il seme delle idee rivoluzionarie che poi si diffusero nel secolo XVIII, e che provocarono avvenimenti quali la Rivoluzione francese e costituirono le basi di documenti fondamentalmente innovativi per l'umanità quali la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e del cittadino*. Non a caso lo stesso Diderot disse: “abbiamo avuto dei contemporanei sotto il regno di Luigi XIV” (p. 7), per indicare una significativa vicinanza di pensiero e di metodo conoscitivo con i libertini.

L'elemento originale su cui si sofferma l'Autore è che le opere degli scrittori del libertinismo francese sono dense di racconti di viaggi in posti fantastici, in terre e luoghi non ancora scoperti e conosciuti, e descrivono usi e costumi di popolazioni indigene immaginarie con l'intento di lanciare messaggi alla società del tempo perché si potesse realizzare un profondo cambiamento.

Il racconto del viaggio sulla luna - presente nell'opera di Lucien de Samosate *L'histoire vraie* (p. 17) e soprattutto nelle opere di Cyrano de Bergerac *Les États et les Empires de la Lune e Les États et les Empires du Soleil* (p. 23) - rappresenta, ad esempio, un tema molto caro agli autori del libertinismo francese, poiché l'astro che gira intorno al nostro pianeta viene visto, profeticamente, sia come uno degli obiettivi principali della ricerca scientifica, ma anche come meta di un possibile fantastico viaggio. «C'est dans le cadre de prédominance de la science sur la politique que la référence à la lune prend une importance particulière et commence à accueillir ses premiers visiteurs, défenseurs de la nouvelle astronomie qui ont cependant eu des devanciers dans le Monde Antique»; nel quadro della supremazia della scienza sulla politica il riferimento alla luna acquista un'importanza particolare e comincia a ricevere i suoi primi visitatori, difensori della nuova astronomia che hanno comunque avuto dei predecessori nel Mondo Antico (p. 16). Il tema della luna, collegato a quello della

probabile presenza di altre forme di vita nell'universo, viene affrontato anche da Bernard le Bovier de Fontenelle nel suo capolavoro della divulgazione scientifica conosciuto come le *Conversazioni sulla pluralità dei mondi* (p. 40).

Un altro tema caro ai libertini è senza dubbio quello della religione. Come nota Cappelletti: «*Le modèle d'une rationalité refusant toute autorité supérieure, pour se soumettre seulement à la rigueur de ses affirmations et à la référence à l'expérience, ne s'applique pas exclusivement à l'étude de la nature, mais il touche aussi le monde des rapports sociaux, à modeler selon la valeur suprême de la liberté*»; ovvero, il modello di una razionalità che rifiuta ogni autorità superiore per sottomettersi solo al rigore delle sue affermazioni ed al riferimento all'esperienza, non si applica esclusivamente allo studio della natura ma tocca anche il mondo dei rapporti sociali, da modellare secondo il valore supremo della libertà (p. 47). Il culto religioso viene svuotato dai libertini della sua componente spirituale per essere valutato quale mera manifestazione esteriore che serve solo a mantenere gli equilibri sociali, mentre il rapporto veramente spirituale è esclusivamente quello che si instaura fra il fedele e Dio.

Il confine tra la religione intesa in modo libertino e l'ateismo si assottiglia, ad esempio, in Cyrano de Bergerac, il quale, nelle sue opere, propone discussioni sull'esistenza di Dio in una “nuova versione del «pari» pascaliano” (p. 50). La sua è un'estremizzazione perché gli autori del libertinismo ammettono generalmente l'esistenza di un Ente superiore Creatore di tutte le cose. Sono esemplificative in proposito l'opera di Gabriel de Foigny, *La terre australe*, (p. 55) ed ancora maggiormente quella di Claude Gilbert, *L'Histoire de Colejava ou de l'isle des hommes raisonnables*, (p. 60). È proprio il pensiero di quest'ultimo che, sebbene appartenga al periodo del libertinismo, appare fortemente connotato dagli elementi della ragione illuminista. Scrive Cappelletti, commentando un passo dell'opera di Gilbert, che una ragione veramente libera di seguire tutti i cammini senza barriere né interdizioni dimostra l'inconsistenza dell'ateismo incapace di vedere come anche l'esistenza della creazione rinvii

ad un Grande Architetto Creatore col quale ella non si identifica e che non esige alcun culto coi suoi templi e le sue cerimonie, ma la sincerità dell'intenzione del devoto (p. 63).

Nell'opera di Bernard le Bovier de Fontenelle, *Histoire des Ajaoiens*, emergono due principi fondamentali che reggono la religione: il primo è che ciò che non è non può donare l'esistenza a qualcosa che è; il secondo è che occorre trattare gli altri come si vorrebbe vedere trattati se stessi (p. 64). Denis de Vairasse nella sua *Histoire des Sevarambes* descrive la religione come un imbroglio che tuttavia può avere due fini: il primo, quello cattivo, è sottomettere il popolo per l'interesse del tiranno e del suo piccolo circolo di sostenitori; in tal caso la religione diviene mezzo di paura e di dominazione intellettuale. Il secondo, quello buono, è realizzare il benessere del popolo contribuendo a creare una società civilizzata; la religione diviene così strumento per portare ordine in una comunità fatta di uomini incapaci di sopportare la verità delle cose. Altri autori trattano la tematica della religione, come ad esempio Simon Tyssot de Patot (p. 73) nelle opere *Voyages et aventures de Jacques Massé* e *La vie, les aventures et le voyage de Groenland de Pierre de Mésange*. Proprio quest'ultimo libro, pubblicato anonimo nel 1720, costerà al suo autore l'accusa di eresia ed il conseguente esilio.

L'analisi dei testi compiuta minuziosamente da Cappelletti, fra le descrizioni dei fantastici reami e delle utopiche popolazioni protagoniste, termina riuscendo a recuperare gli abbozzi di una vera e propria organizzazione di governo fondata sul principio di eguaglianza. «*Naturellement, sur la configuration institutionnelle de cette organisation, les positions sont différentes allant de l'hypothèse minimaliste de Cyrano et Foigny dans laquelle chaque élément de système est Presque absent des monarchies limitées d'Antangil ou du pays des Sevarambes à la république aristocratique de Gilbert, etc.*»; naturalmente sulla configurazione di questa organizzazione le posizioni sono differenti, andando dall'ipotesi minimalista di Cyrano e Foigny in cui ogni elemento di sistema è quasi assente dalle monarchie limitate di Antangil o del paese dei Severambes, alla repubblica aristocratica di Gilbert (p. 87).

Ad esempio Cyrano, nell'opera *La mort d'Agrippine*, indica quale unica funzione essenziale di tutte le organizzazioni sociali la conservazione dell'ordine civile (p. 88). Rileva Cappelletti analizzando *Les États et l'Empire du Soleil* che «*à l'exception de l'administration de la justice, on ne connaît pas beaucoup d'autres institutions, à part le fait qu'elles soient structurées sur la logique de l'inversion de ce qui arrive sur la terre. La société est gouvernée par un monarque élu par l'ensemble du peuple pour des qualités quo ne sont pas la force ou le courage, mais la douceur et la faiblesse... il reste en fonction seulement six mois et il est toujours soumis au contrôle des citoyens qui peuvent le renvoyer à tout moment*»; ad eccezione dell'amministrazione della giustizia non si conoscono molte altre istituzioni, a parte il fatto che esse siano strutturate sulla logica dell'inversione di ciò che accade sulla terra. La società è governata da un monarca eletto dall'intera popolazione per delle qualità che non sono la forza o il coraggio, ma la dolcezza e la debolezza; egli resta in carica solo sei mesi ed è sempre sottomesso al controllo dei cittadini che possono dimetterlo in ogni momento (p. 91). Gabriel de Foigny presenta con gli occhi del protagonista de *La terre australe* «*un monde de monades sans vrais rapports réciproques où il n'y a pas trace d'organisation sociale*», cioè un mondo di monadi senza veri rapporti reciproci dove non c'è traccia di organizzazione sociale (p. 95).

Anche le opere di Denis Vairasse (p.96), Tyssot de Patot (p. 102) e di Bernard le Bovier de Fontenelle (p. 110), alla luce dell'analisi compiuta, forniscono elementi tali da prospettare autonome organizzazioni di governo.

Vairasse descrive un'organizzazione socio-politica che deriva dall'esperienza della diversità, perché gli esseri umani non sono perfetti ma sono capaci di migliorarsi con l'esperienza: le buone leggi non nascono da una ragione superiore ma dalla saggezza derivata dalla complessità della vita in comune (p. 97). Egli descrive una società in cui il diritto di proprietà non esiste (p. 98), l'istruzione è pubblica e lo scopo principale del sistema educativo è quello di formare nuove generazioni senza i vizi tipici della natura umana (p. 99). Evidenzia Cappelletti che «*au fil du récit on assiste à la de-*

scription d'une série de régimes évalués par rapport à leur capacité de satisfaire les exigences d'une communauté qui est une vraie leçon de relativisme»; nel corso del racconto, si assiste alla descrizione di una serie di regimi politici, valutati in rapporto alla loro capacità di soddisfare le esigenze di una comunità, che è una vera lezione di relativismo.

Bernard le Bovier de Fontenelle teorizza un governo di pochi uomini, che sono funzionari eletti in base alle loro virtù ed ai loro meriti, i quali gestiscono tutti i differenti settori del governo, dalla giustizia alla guerra ed alla schiavitù, con il solo ausilio di quattro libri (p. 110). L'organizzazione sociale è caratterizzata inoltre da un sistema giudiziario rapido ed efficace, dall'assenza della pena di morte (p. 112) e da un sistema pedagogico che instilla i valori della virtù e della tradizione, pur prevedendo una differenziazione tra i sessi (p. 113).

L'opera di Cappelletti costituisce un lavoro di grande rilievo, in quanto consente di individuare, all'interno del pensiero libertino francese, nelle opere di scrittori considerati da sempre semplici precursori della letteratura fantascientifica, gli elementi anticipatori di una vera e propria teoria politica, sociale e teologica innovatrice, tipica dei tempi moderni.

Rocco Cantelmo, membro dell'ordine degli avvocati, ha conseguito la laurea in giurisprudenza all'Università degli Studi del Sannio di Benevento dove collabora dal 2011 con la cattedra di Filosofia del Diritto conseguendo la nomina di cultore della materia e di contrattista di attività integrative. Ha pubblicato sulla rivista Filosofia dei Diritti Umani - Philosophy of Human Rights. È impegnato in diversi progetti di ricerca dell'ateneo sannita concernenti la Filosofia del Diritto.

rocco__cantelmo@hotmail.com