

il nocciolo

41

Prima edizione 1999

Marcello Veneziani

Comunitari o liberal

La prossima alternativa?

Editori Laterza



© 1999, Gius. Laterza & Figli

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari

Finito di stampare nel luglio 1999
Poligrafico Dehoniano - Stabilimento di Bari
per conto della Gius. Laterza & Figli Spa
CL 20-5865-0
ISBN 88-420-5865-3

COMUNITARI O LIBERAL

1. LIBERAL O COMUNITARI

Sinistra e destra, due nature morte separate dalla loro pianta d'origine. I bipolarismi in campo sono logorati sul piano teorico e pratico: anche quelli tra laburisti e conservatori, tra progressisti e moderati, tra liberaldemocratici e socialdemocratici. Si è assottigliato il terreno su cui esprimere ed esercitare le differenze, con la tendenza a ridurre la banda di oscillazione delle opzioni in un ambito sempre più ristretto e sempre più pragmatico e occasionale. L'identità è decisa dalla collocazione e non più viceversa. Trovarsi al governo o all'opposizione decide molto più che definirsi conservatori o progressisti.

La conseguenza è una tendenza generale verso il centro attraverso l'assunzione di un residuo ideologico progressista sul piano etico-culturale e di un crescente pragmatismo liberista sul piano economico-sociale. Questa osmosi avviene nel quadro di un indebolimento strutturale della sovranità politica in funzione di un rafforza-

mento dei poteri tecnocratici ed economici. Punto di incontro fra progressismo culturale e liberismo economico, fra ideologia e tecnocrazia, è il processo di globalizzazione che riassume in un significato freddo ed empirico sia l'internazionalismo «caldo» della tradizione di sinistra che l'espansione planetaria del mercato e della tecnica nel segno del capitalismo. Nelle democrazie occidentali sta affermandosi un nuovo centrismo a trazione tecnocratica che fonde sinistra culturale e destra economica; e in politica estera fonde pacifismo morale e interventismo militare attraverso il principio d'ingerenza umanitaria. Si configura il disegno di uno Stato etico mondiale, assistente morale e militare della globalizzazione.

Ora, questo processo indebolisce gli spazi della democrazia e della libertà, perché riduce di fatto la possibilità di scegliere tra opzioni politiche differenti. E tende a escludere o emarginare troppe realtà, convinzioni, culture, idee e diversità che non si riconoscono all'interno di una così ristretta forbice.

Dall'altra parte, insorge la realtà con le sue crisi di rigetto: che in Occidente si esprime scalando i gradini della disaffezione politica, dell'astensionismo elettorale, dell'abdicazione della sovranità popolare, del rifugio nei localismi o nelle tribù, della depressione di massa, dell'anomia diffusa. E nel resto del mondo si esprime nei forti conati di identità, rivendicazioni di autodeterminazione, guerre civili ed etniche, integralismi e nazionalismi.

Questo paesaggio induce molti teorici a ridisegnare il bipolarismo fuori dagli ambiti politici e dai sistemi elettorali in una chiave fortemente valutativa: l'alternativa

prossima ventura, viene ripetuto da più parti, sarà tra universalismo o tribalismo, come scrive ad esempio Salvatore Veca. È evidente che ponendo in questi termini l'alternativa, si attribuisce al primo valore positivo e al secondo valore negativo a priori. In subordine, si attribuisce al primo la vocazione e il destino dell'Occidente, prefigurando uno scenario unidirezionale; e al secondo la minaccia che riguarda il resto del mondo e le periferie occidentali, se non saranno convertiti con le idee, con le merci o con le armi, all'Occidente e al suo modello. All'universalismo, naturalmente, si attribuisce la democrazia, il rispetto dei diritti umani, la libertà e al tribalismo la loro negazione. Ma oltre a usare una comparazione impropria tra un «bene» e un «male», l'alternativa tra universalismo e tribalismo soffre di altre due debolezze: da un verso destina, per disparità di forze in campo, il secondo a essere soccombente rispetto al primo, capace di mobilitare la tecnica e l'economia, i mezzi di comunicazione e tutte le risorse di una potenza planetaria. E dall'altro non considera che come il localismo appare oggi una variabile dipendente e subordinata al globalismo, così il tribalismo appare oggi una specie di sottoprodotto dell'universalismo, un suo figlio deviato, quasi un suo effetto collaterale. A volte il tribalismo è usato dalla globalizzazione per scardinare le sovranità nazionali. Si tratta dunque di un'alternativa squilibrata, in cui un polo è soccombente sul piano dei valori, della forza e dell'autonomia culturale rispetto all'altro, fino a essere una sua fastidiosa escrescenza e deviazione. Insomma, un bipolarismo finto o provvisorio, che non suggerisce l'idea di una reciproca legittimazione quanto piuttosto il

proposito dell'eliminazione *progressiva* del secondo polo, in ritardo rispetto alla razionalità «monoteista» del nuovo *ethos* mondiale.

In realtà le convulsioni di fine millennio che abbiamo sotto gli occhi non discendono semplicemente dalla pulsione «tribale» (e dunque dal revival etnico-religioso integralista o nazionalista) ma dal cortocircuito tra mondialismo e tribalismo, tra assenze di sovranità riconosciute e pretese di sovranità, e sul piano culturale tra nichilismo e fanatismo. Anzi, i residui integralismi del passato acquistano virulenza proprio nella loro trasformazione in ideologie, ovvero nel loro contagio «occidentale». I conflitti sono spesso innescati dal contrasto tra nuovi dei, d'importazione coloniale, e antichi dei, indigeni. Moderne volontà di potenza eccitano ancestrali ferocità di guerrieri. Molti nazionalismi e molti integralismi religiosi insorgono sulle ceneri di identità negate, di patrie depresse, represses o compresse, di modelli calati dall'alto, di riduzionismi culturali. Aggressività e frustrazione si alimentano a vicenda.

Si potrebbe arrivare a dire che l'universalismo sia un effetto positivo che sorge da una causa negativa (la perdita d'identità, lo sradicamento) e il tribalismo sia, al contrario, un effetto negativo che sorge da una causa positiva (la difesa dell'identità, il radicamento).

In realtà usiamo una coppia diseguale, che per giunta non è utilizzabile nelle categorie della politica e della democrazia. Allora il tentativo che percorre queste pagine è di ripensare all'alternativa d'inizio millennio non svalutando uno dei due termini in questione, ma cercando col massimo rigore di rappresentare la coppia antagonista

nella miglior forma possibile e più compatibile con le democrazie occidentali e con le categorie odierne della politica.

Da qui la convinzione che stia delineandosi nella realtà ma anche nel pensiero un antagonismo sempre più chiaro e distinto: tra liberal e comunitari. È un'alternativa che non rimette in piedi i declinanti bipolarismi ma prende atto della contaminazione avvenuta e del loro sbiadimento e attraversamento. Se è vero che una cultura di segno progressista sia più attratta dall'opzione liberal, e viceversa una cultura di segno conservatore sia più attratta dall'opzione comunitaria, le scomposizioni e le ricomposizioni di campo non sono assolutamente marginali e presentano forti difficoltà di identificazione in paesi a vocazione centrista come l'Italia, pur oscillante tra guerra civile e consociazione. E dove i poli di centro-destra e centro-sinistra amano presentarsi come liberali, pur essendo il primo in prevalenza populista, e il secondo di larga provenienza comunista. Senza dire delle difficoltà di collocazione dei cattolici democratici in un'area liberal, come molte questioni di bioetica e riguardanti i valori comuni vanno evidenziando.

Tuttavia, emergono sempre più le contraddizioni dell'attuale scenario politico, le reciproche accuse di finto liberalismo, l'impraticabilità del presente bipolarismo che regge evidentemente su gambe fragili e storte.

Dall'altra parte in Italia e nelle altre democrazie occidentali emergono sempre più nettamente nuove divaricazioni sulle questioni decisive e più cruciali per i cittadini, riguardanti la genetica e la bioetica, l'immigrazione e

l'integrazione, le sovranità popolari e nazionali, i valori condivisi, la famiglia, la religione, il rapporto tra individui e società.

Queste divaricazioni non sono più rappresentate dai vecchi antagonismi, ma delineano piuttosto una sensibilità liberal e una sensibilità comunitaria. Uso queste due definizioni non solo perché appaiono le meno imprecise per indicare le due differenti inclinazioni, ma per una ragione teorica confermata da una tendenza pratica: le maggiori divisioni politiche e sociali si registrano proprio quando sono in gioco istanze liberal contro istanze comunitarie; e sul piano scientifico la più forte distinzione che emerge nella filosofia politica contemporanea è proprio quella tra comunitari e liberal.

Naturalmente sul piano della lotta politica i termini usati non sono gli stessi: l'alternativa tra liberal e comunitari viene rappresentata in forme polemiche più contingenti, come ad esempio il conflitto tra oligarchie e populismo, per usare due espressioni entrambe svalutative. O tra internazionalisti e identitari, tra cittadini del mondo individual-cosmopoliti e «patrioti», o ancora tra universalisti e particolaristi, per usare la distinzione di Ernst Nolte.

Proviamo a fare un ulteriore passo in avanti nelle due definizioni, cercando di cogliere il rispettivo nocciolo teorico.

Chi è liberal? Anzi, cominciamo dal nome, perché liberal e non liberale? Perché liberale nella cultura continentale europea e soprattutto italiana evoca una tradizione di storia e di pensiero che si intreccia con il nazionalismo e il patriottismo risorgimentale, con l'hegelismo

e lo Stato etico ed economicamente interventista, la destra storica, il conservatorismo, l'anticomunismo, la preferenza «umanistica» sulla cultura empirica e scientifica. Liberal, invece, evoca la tradizione anglosassone nel suo combinarsi tra empirismo metodologico e idealismo morale, che oppone *liberal* a *conservative* e assume al suo interno opzioni progressiste, laburiste e democratiche di sinistra, fino ad accogliere come compagni di strada anche i *radical* e i comunisti, non solo ex o post (come a livello politico accade in Francia e Italia). L'incontro con lo spirito liberal porta a maturazione il germe individualista del socialismo che era anche in Marx e di cui Louis Dumont è stato un lucido analista. Già Nietzsche rilevava che «il socialismo è uno strumento di agitazione dell'individualista [...] ciò che egli vuole non è la società come fine del singolo, ma la società come mezzo per rendere possibili molti individui».

Qual è il nocciolo dei liberal? L'idea di emancipazione, di liberazione dai legami, nel progetto di un'umanità liberata. Un'idea che si coniuga con la deterritorializzazione, il superamento dei confini, l'universalismo. Liberal è colui che punta sull'emancipazione dell'individuo dai vincoli sociali, territoriali, familiari, tradizionali. La cultura liberal è una corda tesa tra individualismo e internazionalismo, nel progetto di formare un cittadino del mondo. La sua azione politica è percorsa da un'idea correttiva della realtà: bisogna modificare l'esistente che non è frutto del destino o dei disegni della provvidenza, ma è pura casualità, gioco fortuito delle combinazioni, lotteria, ingiustizia da rimuovere. L'incidenza della «natura» intesa come ori-

gine va ridotta: sia perché la cultura è concepita come emancipazione dalla natura, dall'origine; sia perché quel che definiamo natura è spesso per il liberal solo stratificazione storica, proiezione di un dominio culturale, convenzione accumulata nel tempo. Si può dire che il liberal sia proiettato nella dimensione del possibile, del non ancora, dunque del futuro. Ma si potrebbe anche sostenere da un punto di vista critico l'esatto opposto: il liberal in realtà ha un solo antagonista, l'Origine, il reale, il già stato ed esaurisce la sua lotta a combattere e negare l'esistente: combatte con la testa rivolta alle spalle. La sua libertà non è *in vista di* ma *liberazione da*.

Dall'altro versante, dicevamo, i comunitari. Chi sono? Esiste da una parte un piccolo mondo culturale che si definisce comunitario, verso cui affluiscono circoli di nuova destra, ambientalisti, cattolici o provenienti dalla nuova sinistra; e dall'altra una sensibilità comunitaria diffusa e spontanea. Ma non esiste nel mezzo un movimento compiutamente comunitario: c'è un comune sentire da una parte e una teoria intellettuale dall'altra, e in mezzo il vuoto. Solitamente il riferimento teorico principale va ai *communitarians* americani, che hanno negli ultimi anni animato la questione comunitaria il più delle volte contrapponendola all'opzione liberal, in alcuni casi ibridandola con essa. Sono MacIntyre, Sandel, Taylor, Etzioni, di provenienza variegata, conservatrice o anche *radical*. Ma accanto a questo filone culturale di comunitarismo freddo (che confina con la nuova destra e con la nuova sinistra, con il pensiero anti-utilitarista, la sociologia di Lasch e di Maffesoli e la cultura cattolica) c'è poi un pen-

siero caldo del comunitarismo, umanistico e spiritualistico. Solo per limitarci al nostro secolo, si potrebbero citare quattro opere coeve di autori molto diversi tra loro: Simone Weil della *Prima radice*, Giovanni Gentile di *Genesi e struttura della società*, Thomas Stearns Eliot di *L'idea di una società cristiana* e Emmanuel Mounier di *Rivoluzione personalista e comunitaria*. Fili conduttori: il primato del noi, il richiamo alla continuità e alle radici, la forza del legame sociale, la visione religiosa della vita sociale e politica.

Proviamo allora a definire oggi il nocciolo del comunitarismo. Dov'è la sua scatola nera? È nel senso del radicamento in un orizzonte sociale e culturale avvertito come orizzonte comune, plurale e significativo. Comunitario è chi assegna valore all'identità, alla provenienza, dunque all'origine; e alle vie che conducono alle radici, come le tradizioni. Comunitario è chi assegna valore al legame sociale, religioso, familiare, nazionale, che non vive come vincolo ma come risorsa. Per il comunitario il legame non è la catena che ci imprigiona e ci limita nella libertà ma il filo d'Arianna che ci lega ad altri e ci sostiene. Il confine non è il male ma ciò che garantisce in concreto la sfera del nostro essere e il nostro agire. Comunitario è chi ritiene che ogni Io abbia un luogo originario o eletto, che avverte come patria; per lui non è insignificante o fortuita la sua origine o la sua destinazione, i suoi legami. Quel che il liberal vede come frutto di una lotteria del caso, il comunitario vive come evento significativo, se non voluto da un destino o una provvidenza. La realtà non è dunque una possibilità tra le altre da cui liberarsi, ma è ciò che ci de-

finisce, ci identifica, ci chiama a un ruolo, a un senso e a un compito. *Amor fati*, si potrebbe dire con due filosofi tutt'altro che fatalisti: Friedrich Nietzsche e Simone Weil. Con le stesse parole indicavano due opposti disegni: per Nietzsche l'*amor fati* celebrava le nozze dell'uomo con la terra, per la Weil erano le nozze con il cielo.

Il comunitario infine è colui che assegna importanza al comune sentire, ai riti, le usanze e i costumi di un popolo. Importanza non sociologica o folcloristica, ma vitale, come modelli di riferimento per orientarsi. Archetipi che comprendono pure una zavorra fatta di pregiudizi, totem e tabù. Ma la convinzione «realista» del comunitario è che ogni individuo si circonda e si nutra di pregiudizi, totem e tabù; la differenza è che lui preferisce quelli consolidati da una tradizione a quelli dominanti nel proprio tempo. Come agenzia di senso preferisce affidarsi all'esperienza sociale ereditata piuttosto che alle fabbriche mediali e intellettuali del consenso e delle opinioni. Se il liberal procede nel futuro rivolto indietro a combattere contro il passato, la natura e l'origine, il comunitario procede nel futuro sentendosi sospinto dalle radici, dal passato. Il legame con la tradizione lo induce a confidare nella continuità, nella trasmissione, che è dunque non solo *a parte ante* ma anche *a parte post*. L'avvenire visto non come liberazione dal passato ma come gravidanza e dunque come passaggio aristotelico dalla potenza all'atto. Non creazione ma procreazione. La realtà per il comunitario non va abolita, rimossa, sostituita, nel nome di una pur «ragionevole utopia» (Veca); ma va organizzata, ordinata, messa *in forma* (Spengler).

Ho calcato la mano sulle differenze tra liberal e comunitari, sapendo che la realtà non presenta mai modelli così netti e distinti, e adesioni altrettanto nette e decise, ma procede per contaminazioni, attraversamenti, contraddizioni. Che sono non solo il segno dell'imperfezione ma anche la risorsa che consente la convivenza, la reciproca comprensione. Diciamo allora che la distinzione va fatta tra un atteggiamento prevalentemente liberal e un atteggiamento prevalentemente comunitario.

Nella declinazione di ogni bipolarismo c'è oggi una premessa che viene solitamente elevata al rango di giudizio a priori, se non di vero e proprio pre-giudizio: l'accettazione dell'orizzonte liberale. In altri termini non è ammessa una scelta comunitaria che non si riconosca a sua volta nell'ambito delle regole liberali. Questa premessa soffre però di un limite teorico e pratico che indebolisce il bipolarismo: l'unilateralità, la non reciprocità del riconoscimento. In realtà, se vogliamo ricondurre l'antagonismo sul terreno di valori realmente condivisi, nell'alveo del civile confronto e del comune rifiuto della violenza, dobbiamo partire da un'altra premessa: c'è un perimetro di mura fondanti di una *polis* che va riconosciuto da ambo le parti. Ovvero un perimetro basilare di principi condivisi che deve essere accettato da ambo le parti. Da dove attingere questi valori condivisi? Dal nucleo di verità che il liberal e il comunitario riconoscono nel rispettivo antagonista. Nel caso dei liberali, il rispetto per la libertà dei singoli, la necessità di porre limiti al potere, la tutela delle minoranze, la critica al perfettismo nel nome della tolleranza. Nel caso dei comunitari, il rispetto per le identità e le differenze,

i diritti del comune sentire dei popoli, la tutela delle famiglie e dei legami sociali, i limiti al potere politico, economico ecc. nel nome di tradizioni, religioni, culture. Un liberal non può dirsi estraneo e ostile a questi valori comunitari, così come un comunitario non può dirsi estraneo e ostile ai valori liberali sopra accennati. Una democrazia non può sopravvivere se non c'è reciproca legittimazione e reciproco riconoscimento di un nucleo di verità. Un liberal non può far tabula rasa delle tradizioni e del comune sentire di un popolo; un comunitario non può prescindere dalle regole e dal rispetto delle leggi.

Dov'è allora la differenza, una volta ammessi valori condivisi? Nella scala delle priorità: fermo restando che i valori di libertà e i valori comunitari sono terreno condiviso da ambedue, il liberal assegnerà la precedenza ai primi e il comunitario ai secondi. Intendiamoci. L'esito concreto sarà tutt'altro che idilliaco, perché i margini di interpretazione restano assai controversi e le dure repliche della realtà inaspriscono i conflitti. Così come non mancano valori contesi o rigettati da ambo le parti e criteri di scelta caduti nella terra di mezzo. La solidarietà, ad esempio: è un valore che attiene più alle società liberal perché richiama la passione egualitaria di correggere le disparità originarie o alle società comunitarie perché evoca il legame sociale, il senso profondo del noi? La tutela delle differenze è messa più a repentaglio nelle società universalistiche ma preoccupate dei diritti delle minoranze o nelle comunità fondate sull'*idem sentire* ma preoccupate di tutelare le identità e le diversità? L'associazionismo, la circolazione delle *élites*, la selezione, sono

più favoriti in una società di singoli o in una società in cui è più vivo il reticolo dei pluralismi sociali?

È evidente che si debbono precisare gli ambiti e le condizioni specifiche; ma è inevitabile che ci siano istanze da cui si può entrare e uscire da porte opposte. Ancora una volta il bipolarismo tra liberal e comunitari ha un valore orientativo, regolativo; non può avere un valore costitutivo assoluto.

Abbiamo rappresentato il bipolarismo al meglio; ma per una questione di metodo e non per una vocazione all'ottimismo. Sul piano storico le due opzioni presentano rischi speculari che vanno riconosciuti. Quali sono le possibili degenerazioni di una scelta liberal? Il rifiuto giacobino della realtà nel nome dell'utopia, il prevalere di un individualismo che sfocia nell'egoismo e nella solitudine, l'avvento di un pericoloso nichilismo sociale, la morte della politica e della società a vantaggio di un villaggio globale dominato dai signori della tecnica e della finanza, attraverso centri di potere oligarchico transnazionale, l'avvento dell'uniformità globale, l'assenza di valori superiori e di scopi comuni.

Quali sono le possibili degenerazioni di una scelta comunitaria? Il populismo e l'autoritarismo rifusi nel rischio cesarista, il riaccendersi di odi atavici, etnici, religiosi, nazionali, l'universo razionale insidiato dall'universo mitico-emozionale, la scarsa tutela delle minoranze estranee al comune sentire (gay, immigrati, tossicomani), i diritti individuali trascurati. In entrambe le forme degenerate ci può essere il rischio finale di un dispotismo; il primo, legato alla brutta miscela di nichilismo e uniformità globale, il

secondo, legato alla brutta miscela di autoritarismo e fondamentalismo. E da entrambi può sorgere il pericolo di un conflitto radicale fondato sulla demonizzazione e l'eliminazione del nemico, considerato come nemico assoluto della libertà o della comunità, dell'umanità o della verità, della ragione o della tradizione. Si può perfino arrivare al razzismo da entrambi i versanti, per analogia o per contrappasso: ovvero si può alimentare il razzismo attraverso la negazione delle differenze, nel nome dell'emancipazione universale, o attraverso l'eccitazione delle differenze, nel nome della propria. Nota Todorov: «Identificare un 'noi' e un 'loro' sulla base delle caratteristiche fisiche [...] è il modo più facile per orientarsi in una società nella quale gli altri punti di riferimento sono scomparsi». Una società disgregata e nichilista può essere preda del razzismo perché semplifica le differenze e le traduce nel brutale parametro del dato fisico e quantitativo. Quando la diversità altrui è vissuta come un male, allora sorge il razzismo: ma questo può avvenire tanto in una società che vive la propria identità comunitaria come superiore alle altre o come esclusione degli altri, quanto in una società che vive l'omologazione come razionalizzazione del mondo e superiorità del proprio modello di vita. C'è il fondato rischio che per combattere il razzismo etnico sorga un razzismo *etico*, anch'esso intollerante ed esclusivo, imperniato sull'idea di superiorità etica, al punto da retrocedere il proprio avversario al rango di un'umanità inferiore, da educare, reprimere o eliminare. Il razzismo poggia sovente su un pregiudizio evolucionista e progressista degli «emancipati» verso gli arretrati, i moderni contro i primitivi.

Il liberal preferisce correre i rischi del primo tipo, il comunitario preferisce correre i rischi del secondo tipo. E anche qui, il dispositivo per arginare i rischi delle due derive è nella funzione frenante che i valori comuni possono svolgere, ciascuno nel campo avverso. Chiamiamo democrazia il perimetro comunemente accettato dai liberal e dai comunitari in cui convivono le istanze di entrambi.

Infine sorge una questione relativa ai confini di questo bipolarismo: la scelta liberal e la scelta comunitaria devono comprendere oppure no chi non riconosce un terreno comune di valori condivisi? Devono accettare nel proprio seno o comunque nell'arco delle proprie alleanze gli estremismi e i radicalismi oppure rigettarli? Facciamo un esempio concreto: una coalizione liberal può inglobare anche la sinistra più radicale, per esempio coloro che si definiscono comunisti, gli anarchici o coloro che provengono dall'estremismo di sinistra? E una coalizione opposta può inglobare anche la destra più radicale, coloro che si definiscono nazionalisti o che provengono dal fascismo?

Anche in questo caso, quel che conta è che l'opportunità sia bilaterale. Rifiutare la bilateralità sostenendo l'incomparabilità tra le due galassie significa pretendere che il pre-giudizio ideologico di una parte sia unilateralmente imposto anche all'altra parte.

Ci sono allora due soluzioni coerenti: quella di una democrazia inclusiva, di un bipolarismo aperto, che riconosca all'interno di ciascun polo, seppure ai margini più periferici, anche le posizioni più estreme e perfino le posizio-

ni che negano l'esistenza di valori condivisi. Se la soglia di accettabilità è stabilita solo dal consenso democratico liberamente espresso, è possibile includere le due ali. O, viceversa, si può preferire una democrazia protetta, e dunque un bipolarismo chiuso che escluda le ali estreme e rifiuti alleanze con chi non riconosce il perimetro comune della *polis*.

Quel che non è possibile fare se si tiene alla democrazia è consentire a uno schieramento un potere di coalizione che si nega all'altro. Come di fatto avviene oggi, con le coalizioni di centro-sinistra che accettano alleanze di governo con i partiti comunisti e la sinistra estrema, mentre le coalizioni di centro-destra devono respingere nazionalisti e destra estrema. Il più vistoso è l'esempio francese. L'esclusione o l'inclusione deve essere comunque bilaterale, altrimenti un bipolarismo diseguale produce una democrazia dimezzata con disparità di chance e un'egemonia ideologica che eleva uno dei giocatori ad arbitro della stessa partita che sta giocando.

Personalmente propendo per una democrazia inclusiva perché penso che i danni di un'esclusione dei due estremi siano superiori ai vantaggi: includendo anche le posizioni radicali si allargano i confini della democrazia e della partecipazione popolare, anche se si abbassa il tasso di omogeneità delle coalizioni; in tal modo si agevola la deradicalizzazione delle posizioni estreme, che a volte sono tali proprio perché è negato loro il pieno riconoscimento nella democrazia. Delegittimate, radicalizzano la loro opposizione al sistema. In ogni caso in una democrazia il vero discrimine di liceità dev'essere di tipo pratico-giudiziario e

non teorico-ideologico: le opinioni non democratiche, anti-comunitarie o anti-liberali, non sono reati; lo sono i comportamenti violenti, gli atti che violano le leggi dello Stato e che danneggiano terzi. La buona regola per la democrazia è l'omeopatia: chi sceglie l'estremismo finisce alle estremità periferiche del gioco politico. Chi sceglie l'uso della forza viene dissuaso con la forza, chi combatte con le parole viene combattuto con le parole. A ciascuno il suo, secondo propria misura.

Ma torniamo all'antagonismo da cui eravamo partiti. La scelta liberal persegue un sogno finale per il terzo millennio: lo Stato etico mondiale, ovvero una società senza confini, governata da un potere sovrano che si muove «solo» per correggere i mali del mondo, come le ingiustizie, le disparità, le violenze e le guerre locali. Utilizza cioè la forza per ragioni umanitarie, lasciando per il resto il campo al libero gioco degli individui e dell'iniziativa privata. Una specie di Gendarme buono, di Coscienza del mondo in armi, di kantismo in tenuta militare per far osservare ovunque l'imperativo categorico su alcune scelte, lasciandone indisturbate altre (da qui l'accusa di permisivismo morale).

Il comunitario vive invece questo sogno liberal come un incubo orwelliano, perché lo considera come l'avvento di un Potere senza volto che governa su un mondo privato delle differenze e stabilisce a sua discrezione i nuovi confini del bene e del male. Le persone sono ridotte a individui, cioè pure nudità private della loro identità e così i popoli sono ridotti a *target* o *audience*, ovvero uniforme e labile massa priva di specificità radicate. Per la pro-

spettiva comunitaria, lo Stato etico mondiale sarebbe in realtà l'egemonia di un Questore universale nel nome del nichilismo e dello sradicamento. E a questa prospettiva viene contrapposta la valorizzazione delle comunità in cerchi concentrici, dalle più piccole alle comunità nazionali, fino alle aree omogenee per cultura, tradizione, storia, geopolitica.

Naturalmente non mancano gli attraversamenti di campo. Ernst Jünger, che non era certo un liberal, sognava uno Stato planetario. Invece Ralf Dahrendorf, che è certamente un liberal, difende gli Stati nazionali. Peraltro il sogno di uno Stato universale appartiene alla tradizione dell'*imperium* (riecheggiata nel *De monarchia* di Dante), mentre la nascita degli Stati nazionali coincide con la modernità e la loro difesa ideologica coincide con l'avvento dei giacobini. Ma oggi la prospettiva liberal è tendenzialmente universalista perché intreccia il tradizionale internazionalismo della sinistra con la planetarizzazione perseguita dal liberalcapitalismo. E la prospettiva comunitaria è tendenzialmente portata a difendere la realtà di un mondo multipolare, composto da più aree, più culture, più identità e più popoli.

Liberal o comunitari, l'antagonismo possibile: un modo per pensare l'avvenire fuori dal determinismo del Modello unico, del Pensiero unico, della storia a senso unico. Recuperare la conflittualità della politica è garanzia della libertà e del rispetto delle differenze; ma si tratta di portare la conflittualità *intra moenia*, cioè dentro i confini del pari rispetto e della legittimazione reciproca, e dentro le mura di una comune cittadinanza.

Infine, onesta avvertenza: se non si è già capito, la preferenza di chi scrive va all'opzione comunitaria. Ma il compito principale da assolvere è di portare a rigore le posizioni in campo, cercando di dare dignità teorica e compostezza civile alle parti antagoniste.

2.

CRITICA DELLA RAGION LIBERALE

È possibile tentare oggi una critica della ragion liberale, senza ricadere nell'accusa di voler restaurare regimi e ideologie del passato? È possibile esprimere una critica alla ragion liberale, anzi liberal, senza essere ricacciati nelle categorie del fascismo, del comunismo, dell'integralismo religioso e dell'anti-modernismo? Nel pensiero dominante, che per taluni è divenuto Pensiero unico, c'è un nesso inscindibile tra razionalità, tecnica, progresso, modernità, democrazia e scelta liberale; chi lo infrange deborda da almeno uno di quei lati del pentagono liberale e fuoriesce dall'Occidente. Va ad abitare nel passato, nella terra dei morti o negli orrori del Novecento.

Ora, cerchiamo di comporre in sintesi e chiarezza le linee per una critica matura della ragion liberale, soprattutto nella sua accezione liberal; una critica non indulgente verso i nemici passati del liberalismo, non allusiva di altre storie, ma rivolta interamente al nostro presente e alla cultura liberal del nostro tempo.

La prima obiezione è di ordine procedurale, metodologico: nel momento in cui la ragione liberale viene elevata al rango di a priori, di condizione che precede l'esercizio stesso della libertà e la declinazione delle differenze, cessa di essere un contenuto per diventare piuttosto un contenitore. Si tratta dunque di una scatola vuota: la sua universalità, la sua generalità è anche la sua genericità, la sua indeterminatezza. Liberale oggi non fa la differenza. Non individua, non distingue. Se liberali si definiscono lo xenofobo Heider e il laburista Blair, il democratico Clinton e il nazionalista Zhirinovskij, il populista Berlusconi, l'ex neofascista Fini e gli ex comunisti D'Alema e Veltroni, evidentemente qualcosa non funziona nella definizione. Comunque non serve a indicare una scelta e spiegare una collocazione. L'unico discrimine resta allora la provenienza: così restiamo prigionieri del passato.

L'elevazione del liberalismo da ideologia a categoria a priori universale provoca il primo pericolo endogeno della ragione liberal: se la libertà è il rispetto, anzi l'affermazione, delle differenze, l'ecumenismo liberal favorisce l'avvento dell'uniformità e l'azzeramento delle differenze. E dunque contraddice il suo stesso principio di libertà. Non pensiero unico, forse, ma pensiero uniforme sì. In altri termini la ragione liberal oggi corre il fondato rischio di oltrepassare la soglia (positiva) del riconoscimento universale di regole comunemente accettate e di valori condivisi; rischia di oltrepassare la soglia auspicabile dell'indebolimento di pretese radicali e posizioni estremistiche, per produrre di fatto omogeneità, conformismo, crisi delle diversità, perdita delle specificità.

Si potrà obiettare che si tratta, tutto sommato, di un danno minore rispetto a quello di una società in cui la ragione liberal non fosse un a priori ma solo uno dei soggetti in campo. La buona tenuta delle democrazie liberali, nonostante i loro limiti, può essere una prova sufficiente di questa superiorità. Ma qui subentra il dubbio espresso da un liberale critico come Tocqueville: siamo proprio sicuri che la democrazia liberale regga *causa sui*, ovvero in virtù delle proprie risorse? Prendiamo l'esempio paradigmatico della democrazia liberale, quella inglese: quanto deve la tenuta di quella democrazia liberale alla persistenza di un forte contrappeso identitario e comunitario fra tradizioni consolidate, usi e costumi condivisi, orgoglio di appartenenza nazionale e imperiale, residuo attaccamento a lealtà e modelli etici antecedenti? Anche il contratto sociale funziona perché resiste il legame sociale. Allora diciamo meglio: le democrazie liberali, le società mercantili, reggono ai loro effetti collaterali se sono vaccinate da forti contrappesi sociali e nazionali.

E qui entriamo nel cuore della ragion liberale. L'idea che le società esistano in virtù di un contratto rimanda all'idea che il libero mercato sia l'angelo custode della società liberale. Si può anche respingere la riduzione del liberalismo a liberismo o la concezione critica del liberalismo come protesi del mercantilismo, in cui la *polis* sia la prosecuzione del mercato con altri mezzi. Ma non si può negare che la ragion pratica che affianca la ragion teorica del liberalismo sia la comune utilità, il comune interesse a stare insieme. Ora, non solo la storia dell'umanità ma anche la vita attuale smentisce radicalmente la con-

vinzione che l'utilità, l'interesse, resti la principale ragion pratica, la molla primordiale, dell'individuo e della società. Larga parte delle energie individuali e sociali, del tempo speso e delle risorse profuse, sono impiegate nella nostra vita per conseguire risultati che non ci danno alcuna utilità: la famiglia è la principale fonte di un infinito «spreco» di risorse per ragioni non utilitarie (affettive, «biologiche», di prestigio, di abitudine). Anzi, crescono nelle società sviluppate, che hanno risolto i problemi elementari di sopravvivenza, i «bisogni radicali» (A. Heller) della società «postmaterialista» (R. Inglehart). Amori, affetti, protezione di bambini e di vecchi, assistenza ai malati, e poi risorse intellettuali, economiche e temporali spese in attività ludiche, artistiche, culturali, conviviali, sportive; energie creative, procreative e ricreative; come mostrano gli anti-utilitaristi, la nostra vita è uno sperpero continuo di risorse che non transitano dal mercato, che non sono oggetto di trattativa. Questo impone la delimitazione del mercato nella sfera propria dell'economia; ma comporta anche la delimitazione della ragion pratica liberale nella sfera di alcune regole di convivenza e di cittadinanza. La ragion liberale tutela alcune espressioni personali e collettive: ve ne sono altre che non sono garantite dalla ragion liberale.

Ma si può replicare: il *prius* della ragion liberale è la libertà, che è anteriore e superiore al mercato ed è la condizione necessaria per esercitare poi il diritto di spendere le proprie risorse come ciascuno crede. Giusto. Ma la libertà è condizione necessaria e non sufficiente: in primo luogo perché alcune libertà sono garantite dalla tolleranza, altre

dal rispetto, che implica un salto ulteriore: riguarda ad esempio il rispetto delle differenze, delle radici, delle identità. Tollerare è un lasciar fare; rispettare è prestare attenzione. Ci sono libertà che vanno tollerate e altre che vanno rispettate. In secondo luogo perché ci vuole qualcuno che faccia rispettare la libertà, contemperando i diritti di ciascuno con le differenze. Dunque, la libertà non può esistere senza una misura, che consente di concretizzare la libertà senza disperderla nella liquida vaghezza dell'infinito e di renderla compatibile con le libertà altrui. Perciò la libertà non può essere pensata a priori, prescindendo dall'autorità e dalla sua inevitabile alterità rispetto alla libertà. Il dispotismo moderno solitamente non nasce dalla negazione della libertà ma dal suo rovescio, dalla pretesa coincidenza tra libertà e autorità: o nel progetto dell'autogestione della società e dei singoli (marxismo) o nel segno dello Stato *in interiore homine* (neo-hegelismo). A ben vedere, infatti, i regimi totalitari del nostro tempo sono stati teorizzati come espressioni di un liberalismo assoluto: Marx e Gentile così consideravano le proprie teorie politiche. Dalla libertà formale alla libertà reale, dal regno della necessità al regno della libertà compiuta, secondo Marx. Dalla libertà astratta alla libertà concreta, dal liberalismo esteriore al liberalismo interiore, secondo Gentile. In entrambi i casi pensavano un liberalismo assoluto. E invece produssero teorie totalitarie.

Diciamo allora che la libertà è una condizione necessaria ma non sufficiente nella società: confina in basso con la necessità e il suo correttivo, la giustizia sociale, ovvero la protezione dei più deboli e l'equa distribuzione; in alto con

l'autorità, ovvero con il limite, la forma, l'ordine, che la garantisce e la rende compatibile con la libertà altrui. E a fianco la libertà confina con l'identità, personale e interpersonale, cioè con l'essere concreto individuale e collettivo, inclusi meriti e demeriti. La libertà è come l'acqua, l'autorità è il suo argine artificiale (la diga, il canale) o naturale (la costa, l'altura) che consente di fruirne e di evitarne straripamenti e annegamenti. In altri termini è la misura che consente alla libertà di diventare un bene.

Qual è allora l'errore teorico della ragion liberale? L'assolutizzazione della libertà che si rovescia nel suo contrario. Ma più in profondità è il suo capovolgimento da mezzo a fine. La libertà non può essere uno scopo e nemmeno un Valore a sé ma è la condizione necessaria per perseguire scopi e valori. La libertà è come l'ossigeno: la condizione per respirare. Ma l'ossigeno non può essere un fine, come respirare non è uno scopo di vita; è un indispensabile mezzo per vivere. La critica alla ragion liberale evidenzia dunque due modi differenti di intendere la libertà: come scopo o come mezzo in vista di altro. La ragion liberale vede la libertà come trascendenza incondizionata; la ragion comunitaria vede la libertà come presupposto condizionato. Di conseguenza, sul piano etico, nel primo caso la libertà diventa valore assurgendo a liberazione (libertà da); nel secondo caso, la libertà diventa gravida di valori assurgendo a responsabilità (libertà per). Nel primo caso la rimozione di un vincolo è già un valore in sé; nel secondo caso, invece, è l'assunzione di un compito, un legame, una fondazione che dà valore alla li-

bertà. Si ripresenta su altri piani la distinzione tra libertà negativa e libertà positiva.

Per i critici della ragion liberale la libertà come liberazione conduce attraverso il relativismo e il soggettivismo nei pressi del nichilismo. Perché eleva a valore la tabula rasa, in cui la libertà coincide con la possibilità di disfarsi del reale e disporre del mondo eventualmente per rifarlo *ex novo*. Nella concezione della libertà come responsabilità, invece, libero è colui che sceglie come porsi davanti al mondo, accettandone la realtà e le diversità, ponendosi il problema di come ordinarlo e organizzarlo. L'idea di liberazione presume il rifiuto del limite e infine della morte; l'idea di libertà per qualcosa, presume invece l'accettazione del limite (*amor fati*) e della morte. Non sarà difficile vedere nell'idea di liberazione la traduzione secolare e intramondana di un'aspirazione religiosa: la liberazione dal reale, dal mondo, dal finito, come illusorio velo di Maya o, secondo gli gnostici, come carcere da cui evadere. Ma la sua negatività è nella traduzione secolare e intramondana di un principio orientale e metastorico.

Sei esempi di liberalismo applicato

Nel suo libro *Liberali. Quelli veri e quelli falsi*, Dario Antiseri scrive alcune cose apprezzabili e altre discutibili. Le prime appartengono in larga parte al buon senso (comune) più che al pensiero liberale, come invece egli ritiene. Le seconde appartengono invece all'ideologia liberale.

Schematizzo sei motivi di dissenso sulle sue tesi che hanno il pregio di evidenziare altrettanti punti critici della ragion liberale.

Uno. Antiseri dice: «La società aperta è chiusa solo agli intolleranti». Diceva Popper: «in nome della tolleranza, noi proclamiamo il diritto di non tollerare gli intolleranti». Giusto, a dirsi. Se abbiamo davanti un energumeno, un violento, è giusto impedirgli di esprimere la sua intolleranza. Ma c'è un'infinita zona grigia di opinabilità; c'è l'intolleranza ideologica e le sue tante varianti, e poi ci sono le zone dell'eresia, dell'opinione controcorrente, del politicamente scorretto: chi stabilisce e in nome di cosa i limiti della tolleranza? È lecito essere intolleranti contro chi ha opinioni intollerabili per il pensiero (e il potere) dominante? Intolleranti possono essere comunisti e fascisti, anarchici e nazionalisti, cattolici e musulmani: che facciamo, precludiamo la democrazia a tutti costoro, a prescindere dal libero consenso che democraticamente e socialmente raccolgono? O li costringiamo all'ipocrisia della doppia verità, come finora si è fatto, ovvero all'elusione ipocrita del precetto liberale? Nel nome della tolleranza intollerante, è possibile perseguire i non-allineati: da dissidenti irriducibili a intolleranti da punire il passo è breve. I margini di differenza tra un regime liberale e uno illiberale si restringono paurosamente: anche i regimi illiberali sono intolleranti con chi non si riconosce nel sistema vigente. In realtà il problema di fondo è fuori dalla portata ideologica del liberalismo e concerne il valore concreto della libertà: le opinioni intolleranti van-

no combattute sul piano delle opinioni; gli atti di intolleranza, sul piano delle azioni giudiziarie.

Così per la violenza: se, come dice Popper e sulla sua scia Antiseri, la violenza è lecita per difendere o instaurare il regime democratico, si accorcia la differenza con i regimi autoritari. In realtà l'uso della forza può essere concepito solo in stretta relazione ad altra violenza, come suo rimedio specifico; altrimenti siamo sullo stesso piano dei regimi prevaricatori.

Due. Antiseri afferma che economia di mercato e Stato di diritto vivono e muoiono insieme. Non è vero o perlomeno non è sempre vero. Alcuni paesi asiatici di oggi, come la Cina o la Corea, hanno economie aperte al mercato e regimi dispotici. Il modello asiatico di cui parla Dahrendorf nel suo libretto *Quadrare il cerchio* nasce proprio da un mix di liberismo economico e di autoritarismo politico adottato da quelle che furono definite le tigri asiatiche. In passato molti regimi autoritari non conoscevano lo Stato di diritto ma riconoscevano il libero mercato. Perfino un regime totalitario come il nazismo, che tendeva alla militarizzazione della società, consentiva un margine relativamente ampio al capitalismo e alla libertà di mercato. Ed era questa la ragione per la quale i marxisti, a cominciare da Lukács, videro nel nazismo e nel fascismo l'altoparlante del capitalismo, una specie di capitalismo in assetto di guerra. Non ci sono Stati di diritto senza libero mercato, ma c'è la situazione inversa. Non c'è nessun automatismo tra mercato e libertà.

Tre. La libertà economica, sostiene Antiseri, esige la pace. Le merci non tollerano i cannoni. Non è vero: quan-

te guerre sono nate nel nome del commercio, quanti conflitti, anche recenti, sono scoppiati per esigenze mercantili? Le guerre per il controllo delle aree petrolifere sono in cima alle tensioni internazionali, così come il controllo dei canali di comunicazione commerciale, delle esportazioni e dei mercati è sempre stato un ricorrente motivo di conflitto. Il paese che rappresenta il paradigma mondiale del mercato, gli Stati Uniti, è il paese più coinvolto, anche per ragioni di maggiore peso, ruolo e responsabilità internazionale, in conflitti bellici nel nostro dopoguerra. Ed è il paese che ha mietuto più vittime fuori dai suoi confini. Il commercio non è mai stato un deterrente al conflitto più di quanto non sia stato, al contrario, una ragione di conflitto.

Quattro. Il mercato è sempre innocente, dice Antiseri. Certo, anche il coltello è innocente e serve, ad esempio, per tagliare il pane. La responsabilità è di chi e come lo usa. Se si realizzano profitti vendendo armi o spacciando droga non è colpa del mercato, osserva Antiseri. Vero, ma è «colpevole» non porre argini al mercato. Quando il mercato diventa scopo assoluto e suprema legge di una società, quando il mercato si autoregolamenta e non riconosce alcuna istanza superiore alle proprie leggi, allora nel nome del mercato e del profitto tutto è possibile. Porre argini al mercato significa ricadere nel socialismo e nello statalismo? No, c'è una differenza fondamentale: il socialismo e lo statalismo pongono limiti di natura economica al mercato, lo imbrigliano nel suo stesso terreno; gli argini evocati da una visione comunitaria non riguardano invece l'economia, il libero mercato, la libera ini-

ziativa, ma gli sconfinamenti del mercato in ambiti extra-economici e le sue ricadute sociali, civili, culturali. Nel mercato valgono le leggi del mercato; fuori dal mercato no. *Ergo*, il mercato deve riconoscere dei confini, dei limiti, non solo di natura etica. La sua «innocenza» non è naturale, va coltivata. Anche la tecnologia in sé non è un bene o un male ma lasciata a sé e al suo sviluppo spontaneo rischia di crescere a spese dell'uomo.

Cinque. Sposando le tesi di Popper sulla necessità di mettere dei limiti alla televisione (censure e patenti per andare in video) quando è diseducativa e violenta, Antiseri ritiene che una società aperta abbia responsabilità pedagogiche nei confronti dei bambini e dei più deboli. Giusto. Ma chi sono i deboli e fino a che punto si devono «proteggere», si chiedeva già un liberale critico come Aron? Deboli sono gli ignoranti, gli ingenui, i ritardati, i poveri; come stabilire e fin dove il confine di protezione? In realtà una televisione che si pone (giustamente) problemi di educazione pubblica e di responsabilità etica esce dalla neutralità liberale e dalla logica stessa del libero mercato ed entra nella sfera delicata dell'etica, dell'educazione e della tutela di valori e sensibilità, deboli e minori. I due terzi della televisione violenta e oscena nascono per pure ragioni di mercato, cioè di *audience*, di *share* e di puro marketing. Se è vero quel che dice Antiseri, si dovrebbe allora mettere il guinzaglio dell'etica al profitto. Si dovrebbero accogliere principi come il bene comune, l'etica pubblica, i valori condivisi. Preoccupazioni che fuoriescono dall'universo liberale e popperiano, come dirò nel punto seguente.

Sei. Ma cos'è davvero la società aperta? Lo dice chiaramente lo stesso Popper, citato da Antiseri: «sono gli uomini che esistono, ciò che non esiste è la società» («parlare di società è estremamente fuorviante», dice ancora Popper). La società, per i popperiani, è un sacco vuoto, un retaggio platonico, una specie di archetipo ideale, un'eredità del pensiero organicista, comunitario, olistico. Ma senza l'idea di società non esiste l'idea di bene comune, di etica, di responsabilità verso gli altri e di pedagogia pubblica e neanche di giustizia sociale; esiste solo la morale individuale e il contratto sociale. Il resto è mercato. Portato alle estreme conseguenze, il liberalismo popperiano decreta la fine della società, considerata una scatola vuota. Diventano insignificanti il comune sentire, i valori condivisi, le tradizioni sociali perché sono le mura portanti di quel fantasma che è la società. Alla fine la liberazione, per farsi compiuta, porta alla solitudine. E la globalizzazione economica coincide con l'autarchia esistenziale.

Il fratellastro totalitario

C'è una divergenza cruciale tra i liberal e i loro avversari circa l'interpretazione del totalitarismo. Secondo la vulgata liberal, il totalitarismo nasce dalla resistenza alla modernità; è lo spirito reazionario applicato alla società di massa. Non dunque un figlio della modernità ma della sua negazione, un conato del passato, quasi la radicalizzazione politica della Controriforma. Per dirla con Lu-

ciano Pellicani: «Il totalitarismo non è affatto una manifestazione della moderna razionalità strumentale bensì tutto il contrario».

Che l'utopia rivoluzionaria alle origini dei totalitarismi discenda dall'eresia gnostica, come sostiene Pellicani, non è una prova della sua anti-modernità: quell'eresia fu sempre marginale e antagonista nelle società premoderne. Acquistò vigore e poi andò al potere quando si secolarizzò, ovvero quando il suo sogno discese in terra, si fece storia e assoluto terrestre. E questo avviene a partire dalla Rivoluzione francese.

Che è sì impregnata di una nostalgia delle origini: la purezza del buon selvaggio di Rousseau ma anche il culto pagano dell'epoca repubblicana romana. Però l'utopia rivoluzionaria è il sogno che percorre la modernità e fonda il totalitarismo: l'idea di realizzare il paradiso in terra, il sogno prometeico di sostituire a Dio l'io, e ai suoi profeti e martiri, gli intellettuali e i rivoluzionari di professione. Il totalitarismo radicalizza l'illuminismo; nel tentativo, per dirla con Gramsci, di estenderlo dagli intellettuali alle masse, dalla borghesia al proletariato.

Il totalitarismo non nasce dal rifiuto della modernità ma dalla pretesa di esserne il suo compimento estremo: il sogno che lo percorre non è l'idea di abolire la modernità ma di abolire la realtà ritenuta «oscurantista» e lo *status quo ante* che impedisce la piena realizzazione del *novus ordo*. Il totalitarismo non vuole imporre il culto di Dio ma vuole sostituire il culto di Dio con un nuovo culto terreno (la Classe, la Razza, lo Stato, il Soviet, il Partito, il Capo). Il totalitarismo non vuole armare la tradizione per disar-

mare la modernità; ma vuole al contrario far tabula rasa dell'esistente e del preesistente, come diceva Mao, o «piazza pulita del vecchio mondo spettrale», come scriveva Marx. «Tutto ciò che esiste merita di perire», scriveva Engels: ma questo è propriamente il rifiuto moderno dell'essere nel nome del non-essere, il rigetto della realtà (e della tradizione) per l'utopia e il mondo nuovo, la rivolta contro il limite nel nome dell'illimitato. Il totalitarismo è un tentativo di veicolare, accelerare e radicalizzare la modernità, di cui condivide tutti i suoi sogni: dall'idea prometeica di realizzare l'assoluta libertà (che proprio perché assoluta produce il suo contrario), alla liberazione dalla realtà e dal padre, fino al sogno di un uomo nuovo in un mondo nuovo.

Il comunismo è stato la versione regressiva e repressiva della modernità, ma pur sempre un tentativo di traghettare una società arcaica (la Russia o la Cina, per esempio) verso la modernità. Il culto sovietico (ma anche nazista) della scienza e della tecnica, dell'industrializzazione e dell'evoluzione, ma anche l'ideologia del progresso, sono tratti comuni al comunismo e alla modernità.

Per avere efficacia persuasiva il comunismo mobilita un apparato mitologico e comunitario attingendo anche ai miti premoderni e al passato nazionale; ma nessuno potrà negare che il marxismo-leninismo sia un'ideologia radicale della modernità, di cui condivide anche l'orizzonte ateo e immanentista, scienziata e materialista, e il progetto cosmopolita.

Figli del passato o di una mediazione forzosa tra passato e presente sono i regimi autoritari come il franchismo o il salazarismo (e solo in parte il fascismo); antico e asiati-

co è il dispotismo, antica e mediterranea è la dittatura o la tirannide. Ma il totalitarismo no: il sogno di formare un nuovo mondo abolendo la realtà con una rivoluzione prometeica, ispirata da un'idea che permea e organizza tutta la vita umana, è tipicamente moderno. È la Ragione portata alle sue estreme conseguenze. Questo naturalmente non comporta la considerazione rovesciata: ovvero che tutti i figli della modernità siano totalitari e che tra civiltà liberale e società totalitaria non ci sia differenza. La vera, netta differenza è tra chi vuole realizzare questo sogno di autoreddenzione umana nella libertà e chi nella coazione. E tra chi vuole realizzare la Gerusalemme celeste in terra e chi invece critica il perfettismo e si accontenta della società imperfetta. È il conflitto tra giacobini e girondini, utopisti e riformisti, liberatori e libertari. Che l'idea di redenzione attinga dal patrimonio perenne dell'umanità non è prova della sua premodernità: si propizia l'inferno proprio quando si vuole trasferire il paradiso in terra, quando la metafisica è costretta a farsi storia. Il totalitarismo è un sistema che nasce dalla morte di Dio – a cui vorrebbe sostituire l'uomo – e finisce con la morte dell'uomo – a cui vorrebbe sostituire l'uomo nuovo.

Al totalitarismo comunque si può giungere sia sognando la libertà perfetta e onnipotente che la comunità perfetta e onnipotente. Il suo germe è racchiuso nell'idea prometeica di perfezione e di onnipotenza in terra. Ma il nesso è genetico e storicamente confermato: la promessa liberale e la promessa totalitaria sorgono insieme e nel nome degli stessi valori, diversamente declinati, con la Rivoluzione francese. L'uno non può ridursi all'altro ma

l'uno non può essere pensato senza l'altro. I diritti dell'uomo e il terrore giacobino sono fratelli, si nutrono della stessa ideologia e mitologia. Perfino l'idea comunitaria viene riassunta e assorbita al suo interno, attraverso il naturalismo fraternalistico rousseauviano e il romanticismo rivoluzionario. Il filo d'Arianna tra ragion liberale e ragion totalitaria è nell'idea di liberazione: entrambi perseguono il desiderio di liberare l'umanità dal male (il despota, l'ingiustizia, il passato, la religione intesa come superstizione, la tradizione, la realtà). La differenza – abissale – è che la prima di solito propone gite individuali, libere e a pagamento, nella Gerusalemme liberata; la seconda propone gite collettive, gratuite ma forzate. Nel primo caso la liberazione coincide con la solitudine, il nulla e la felicità come possesso. Nel secondo caso la liberazione diventa schiavitù e il paradiso inferno.

3.

CRITICA DELLA REGIONE COMUNITARIA

L'importante è non partecipare, sembra essere il nuovo precetto delle società liberali. Un astensionismo radicale che si concilia con una privatizzazione integrale e una specie di secessionismo ad uso individuale, familiare e tribale. A livello sociale l'ideologia della non partecipazione si manifesta nell'individualismo di massa, nella disgregazione dalle identità collettive, nel disimpegno e nella riduzione del cittadino a spettatore. A livello economico conduce al primato degli egoismi, al feticismo del profitto e alla considerazione del lavoro come un ingrediente meccanico, relativo e strumentale del processo produttivo. A livello esistenziale e religioso, si traduce in agnosticismo, chiamarsi fuori, non porsi quesiti radicali, non legarsi a nulla perché i legami costano, esigono responsabilità e talvolta pure sofferenza. A livello politico l'ideologia della non partecipazione coincide con la fine della politica; non solo della passione e dell'appartenen-

za politica, ma anche della politica come spirito pubblico e luogo delle decisioni sovrane, come circuito vitale tra governati e governanti, come progetto comunitario. La politica senza la partecipazione è nudo potere, gestione funzionalistica delle strutture pubbliche, tecnocrazia e governo dei manager. Ma non c'è la politica, le manca l'anima, la legittimazione, la spinta propulsiva, e in definitiva il suo senso ultimo. Politica senza *polis*, senza *polites*, è una contraddizione in termini.

Quali sono le ragioni di questa tendenza alla non partecipazione e dunque alla morte della politica? Si potrebbe risalire al processo di secolarizzazione che coincide con l'avvento stesso del liberalismo, scorgendo alle sue radici il soggettivismo filosofico che genera nel suo seno l'individualismo politico, per concludere che il tramonto della politica era rigorosamente iscritto in quelle premesse. E coincide con il nichilismo di massa.

La crisi della partecipazione nasce dal progressivo svuotamento di valori, di compiti e di prospettive della politica contemporanea. La politica non esercita più un fascino innovativo, non tocca più le corde profonde dell'animo umano, non indica esempi alti né rimanda a coesioni profonde; ma non sembra neanche risolvere i problemi quotidiani, non ha legami con la vita concreta, i bisogni reali di una società; sembra uscita definitivamente dalla storia e ridotta alla condizione di un piccolo presente senza dignità, senza nobiltà di origini e destinazione. Nel tempo della politica-spettacolo la rappresentanza tende a ridursi a rappresentazione. Il politico diviene sempre meno espressione di consonanze e di inte-

ressi generali, e sempre più notabilato feudale o pura icona dei *mass media*. Da agente del cambiamento muta in attore della scena politica. Egli deve recitare una parte ma senza mettere in discussione la sceneggiatura e la scenografia. La riduzione della rappresentanza a rappresentazione impone la ripetizione e non l'innovazione, esige il rispetto di ruoli artificiosi e automatici.

La circolazione tra società e istituzioni è interrotta, i flussi della società civile raggiungono con stentata intermittenza il potere, se non di riflesso; non c'è ricambio nella classe politica ma autorigenerazione attraverso cooptazione. In Italia i meccanismi elettivi dell'uninomiale hanno ingessato, anziché decongestionare, il sistema elettivo perché è cresciuta la gestione di vertice e d'apparato delle candidature. La politica appare una palude narcotizzata in un centrismo onnivoro. Un *hortus conclusus* in cui non c'è spazio per i progetti, un Minotauro a cui si tributa solo un consenso passivo, che poi è spesso un dissenso rassegnato. E questo è il vero paradosso della democrazia liberale: se la democrazia è per definizione il regime della partecipazione attiva alla vita delle istituzioni da parte dei cittadini, che controllano in trasparenza le decisioni, si deve convenire che la democrazia occidentale è caratterizzata dal venir meno del suo fondamento, dalla perdita della sua stessa legittimazione e dall'avvento di un potere opaco. L'astensionismo elettorale è solo uno degli indicatori più appariscenti. È il divorzio tra *demos* e *kratos* sottolineato anni fa da Maurice Duverger. Viviamo in una democrazia che ha perduto la sua legittimazione partecipativa senza aver guadagnato

dall'altro lato in capacità decisionale, indispensabile oggi ancor più di ieri per governare società complesse e sofisticate.

Prima di ogni riforma politica si rende necessaria una riforma della politica; non ingegneria costituzionale ma rifondazione della politica. È questa la prima critica che la ragione comunitaria rivolge alla ragione liberale. La politica si esprime attraverso due flussi, la partecipazione e la decisione: è il regno che ha per base la partecipazione, per altezza la decisione e per finalità quello che il pensiero politico classico chiamava il bene comune e che oggi potremmo dire l'interesse generale, comprensivo dei valori condivisi. La partecipazione è il flusso ascendente che coglie le domande e le esigenze di base, per rappresentarle al vertice. La decisione viceversa è il flusso discendente che esprime orientamenti e indicazioni che si applicano alla società.

Due sono i limiti della politica nell'era liberale, uno per così dire endogeno e uno esogeno. Il primo è che la partecipazione politica è ancora oggi quasi interamente affidata alla mediazione dei partiti. Il pluralismo viene esaurito all'interno del sistema dei partiti, laddove dovrebbe invece valere l'inverso, ovvero i partiti dovrebbero porsi all'interno di un sistema plurale (pluralismi territoriali e di categoria, pluralismi sociali e culturali). È dunque inevitabile che al pluralismo subentri la sua caricatura, la lottizzazione, la spartizione per aree d'influenza. La lottizzazione è un pluralismo chiuso, perché assegna gli spazi a forze che sono già costituite in potere, e dunque è semplicemente il dosaggio e la distribuzione del potere.

A questa carenza strutturale si aggiunge naturalmente la carenza culturale dei partiti, che vengono meno al loro ruolo di laboratori a cielo aperto in cui si forma e si seleziona una classe dirigente sulla base di un comune progetto; essi appaiono come corpi estranei alla collettività e strutture oligarchiche introverse. Hanno perduto il legame ideologico per via del disincanto e il legame clientelare per via della destatalizzazione. Il rapporto vitale tra partecipazione e decisione viene alterato, anzi capovolto. I partiti – da essere canali di partecipazione; forze ascendenti che rappresentano in alto le istanze della società – diventano luoghi di gestione, che discendono dal potere sulla società. In questo modo essi non rappresentano l'esigenza partecipativa, ma al tempo stesso non esprimono nemmeno capacità decisionale, anche per difetto dei meccanismi di selezione sulla base della qualità e della competenza. La mediazione tra i partiti frantuma e tradisce la decisione; la somma delle opinioni e la concertazione degli interessi di parte non produce l'unità degli interessi superiori e generali di una collettività. All'ombra dei partiti, nascono i governi incapaci di decisione e perciò portatori di ingovernabilità. Paralizzante è poi il ruolo dei partiti e partitini che si pongono come cerniera e ponte: il loro peso è superiore rispetto all'effettiva consistenza elettorale proprio perché si situano nella terra di mezzo, sul punto di far pendere la bilancia dall'una o dall'altra parte. La subordinazione agli interessi dei partiti viene dunque ulteriormente degradata nella subordinazione ai microinteressi di partiti minori, ma condizionanti. Notava già diversi anni fa Giuseppe Maranini:

Quando l'esecutivo è incoerente e paralitico, la sua incoerenza e paralisi inevitabilmente si riflettono sopra tutto il gioco dei poteri. Un esecutivo ridotto a contrattare ogni decisione, a dispetto di ogni buon proposito e perfino di ogni spirito di sacrificio degli uomini in cui si impersona, non può essere che un cattivo esecutivo, presso il quale ogni interesse particolare e settoriale, legittimo o illegittimo, acquista un peso decisivo commisurato alla necessità della sopravvivenza del governo; mentre ogni altro più generale e permanente e nobile interesse è per conseguenza condannato.

La sintesi sovrana della decisione può essere espressa solo da un soggetto sovraordinato rispetto alle parti o comunque autonomo, legittimato a rappresentare i valori e gli interessi generali da un consenso diretto e non mediato dai partiti.

Al difetto endogeno alla democrazia rappresentativa si aggiunge il limite esogeno del sistema liberale: la graduale espropriazione delle sovranità nazionali e popolari a vantaggio dei centri internazionali dell'economia e della finanza sta di fatto trasferendo i luoghi della decisione nelle mani di tecnocrati e imprenditori non legittimati dal consenso democratico. Ma i mercati votano ogni giorno, si risponde: però mediante un suffragio limitato alla minoranza degli azionisti, dunque non universale ma relativo a una sola classe; in secondo luogo non esprimono il voto sulla base del principio democratico (una testa un voto) ma sulla base delle quote azionarie; per cui ci sono voti che valgono centomila volte più del voto di un piccolo azionista. E infine esprimono un voto cieco, privo di indicazioni generali perché limitato al vantaggio delle proprie azioni, preoccupato solo del profitto.

Occorre allora distinguere il luogo della partecipazione e della rappresentanza dal luogo della decisione. Non si tratta di stabilire due luoghi incomunicanti che come due parallele non si incontrano mai. Tra partecipazione e decisione devono esservi intersezioni continue, flussi vitali, ma vi deve essere soprattutto un rapporto di fondazione: la partecipazione legittima la decisione, ne è il fondamento. Questo ha un preciso e concreto riscontro istituzionale: si pensi all'elezione diretta del capo dell'esecutivo, a livello centrale e periferico. O all'introduzione del referendum propositivo. O all'articolazione federale che viene incontro a forme partecipative e comunitarie su base locale e regionale, forme di responsabilizzazione periferica all'interno dell'unità nazionale. Così come la partecipazione attraverso il pluralismo sociale può essere istituzionalmente concretizzata nel riconoscimento di altre forme di rappresentanza che tengano conto delle appartenenze territoriali, delle categorie produttive, degli ordini professionali (che potrebbero essere ridisegnati anche in chiave di rappresentanza), dei movimenti civili, delle fondazioni, dei soggetti culturali, sindacali e sociali. Una democrazia comunitaria si basa su una partecipazione plurale.

Prima del suo impegno leghista, Gianfranco Miglio ha sostenuto che il nostro sistema politico non va riformato avendo come modelli i sistemi atlantici e nord-europei, nati da una cultura formalistica e protestante, estranea al nostro tessuto comunitario, fondata sull'impersonalità del comando e la sovranità della legge, ma puntando a una repubblica «mediterranea» profondamente radicata nell'Italia reale, nella sua tradizione nazionale, cattolica

e popolare. Ma questo presuppone la nascita di una democrazia comunitaria, ove il riferimento di base non è al patriottismo della Costituzione, come sostiene la ragione liberal, ma a un patriottismo della nazione. Alla sua base non può esservi solo un patto cartaceo ad opera dei costituenti, ma la radice, la storia, la realtà e il comune sentire di una comunità nazionale. L'ampiezza e l'intensità della partecipazione è la base necessaria all'autorevolezza e all'incisività della decisione.

La debolezza e l'inautenticità della partecipazione esaurita all'interno del sistema dei partiti è la base dell'indecisionismo ma anche della fuga della decisione in altri territori. La crescita di ruolo e di peso dei grandi assetti finanziari nella direzione della società, la crescita dei cosiddetti poteri forti, il partito dei giudici e dei *mass media* e la stessa tentazione tecnocratica, sono i segnali di una fuga della decisione dal Politico. A volte si inscenano suggestive dietrologie e teoremi complottistici; in realtà c'è un vuoto di potere politico, di prestigio ed efficacia politica che produce e quasi invoca supplenze di poteri. La fuga della decisione dalla politica avvantaggia centri che esprimono interessi particolaristici, oligarchici o comunque minoritari e letture della realtà compiute da una angolazione particolare, che privilegia i fattori economici, di casta o di gruppo sugli interessi e i valori di ordine generale. In questo senso, l'idea comunitaria di partecipazione va estesa, *cum grano salis*, anche a livello sociale ed economico, prevedendo nuovi sistemi di corresponsabilizzazione nella gestione e negli utili delle imprese.

Resta comunque il paradosso di un esito anti-parteci-

pativo dopo decenni di egemonia ideologica del collettivismo, del marxismo e dell'operaismo, e dopo una diffusa filosofia pratica dell'impegno sociale, alimentata anche dal solidarismo cristiano. Come mai quell'intreccio di culture non ha lasciato ai nostri anni una cultura della partecipazione? Si può rispondere che quell'*humus* è stato coniugato con l'ideologismo, lo statalismo e il socialismo strisciante dei decenni scorsi ed è stato dunque rimosso insieme a quelli. Ma ciò è potuto avvenire perché quell'istanza partecipativa non rimandava in realtà a una sensibilità comunitaria. Perché la partecipazione non è solo un prender parte, ma anche un esser parte e un sentirsi parte. Si partecipa solo se si avverte il senso di un legame comunitario, che disegna una comune provenienza e un comune destino. La partecipazione è dunque il tentativo di risvegliare un'identità comunitaria dopo le lacerazioni e i disagi prodotti dalla modernità.

La nostra è una società frammentata, dis-integrata, individualista, come ha ben delineato Charles Taylor. Abbiamo lasciato alle nostre spalle due tipi di esperienza comunitaria. Una, sostanzialmente premoderna, anche se persistente in forma residuale o ancora viva in società non occidentali, nasceva da una consonanza diretta e spontanea dell'uomo con l'ambiente sociale e vitale, con i suoi retaggi e valori, i suoi principi religiosi, i suoi orizzonti culturali. Quel tipo di comunità organica, *naturaliter* partecipativa, nel senso in cui la descrisse Tönnies, è stata compromessa dal compimento della modernità.

Apparve poi, pensato nel secolo scorso e realizzato nel Novecento, un secondo tipo di organicismo comunitario

su basi hegeliane, che risarciva l'assenza di un mondo comune e di un organicismo sociale con la presenza di uno Stato eticamente forte e decisamente orientato. La dimensione comunitaria veniva resuscitata attraverso vie pedagogiche e coercitive, fin quasi alla coscrizione obbligatoria della comunità. Il progetto risvegliò un forte senso collettivo ma a prezzo di troppi sacrifici per la libertà e la vita dei popoli e degli individui, con una tendenza alla militarizzazione della vita pubblica. L'esempio dei nazionalismi, del fascismo e dei totalitarismi lo dimostra.

La comunità partecipativa del nostro tempo può ritrovare la dimensione del noi non calandola dall'alto di un'*auctoritas* che monopolizza forzosamente l'etica, ma ritrovandola nel comune sentire e nel comune bisogno di un legame sociale. Perché la dimensione comunitaria non è uno stadio storico o ideologico della coscienza individuale e generale, ma una struttura della coscienza, un bisogno radicato e costitutivo del nostro essere al mondo. Come radicato ed essenziale è il richiamo ad archetipi, continuità, tradizioni che forniscono un orizzonte di senso e di riferimento comune. Ma radicato è il bisogno comunitario, non le sue forme e i suoi agenti. Non a caso si parla di cultura partecipativa e non di organicismo; ovvero di un'adesione volontaria e consapevole e non di un'iscrizione coatta, per decreto ministeriale, o automatica, per sola legge di natura, a un registro di obblighi comunitari.

A questo progetto si oppongono solitamente due obiezioni. La prima è che la partecipazione non è una condizione che possa essere indotta o provocata, perché co-

munque, al di là delle premesse volontaristiche e libertarie, si tradurrebbe in un comunitarismo artificioso e coercitivo. L'obiezione ha una relativa fondatezza a patto di riconoscere il rischio speculare nell'opposta riduzione individualistica. Non si comprende infatti perché la dimensione comunitaria debba essere ritenuta una condizione artificiosa, innaturale, indotta con la forza, e la odierna condizione individualista debba essere ritenuta come una condizione normale, libera, naturale, autentica. Va smascherata la valenza ideologica di questa affermazione che ci viene solitamente presentata come un'evidenza razionale da non sottoporre a discussione.

L'uomo non è *naturaliter* individuo e forzatamente comunitario; si potrebbe sostenere con solide argomentazioni anche l'inverso. Quell'affermazione può essere infatti agevolmente capovolta, dimostrando che l'uomo è naturalmente, storicamente e culturalmente inserito in un sistema di relazioni comunitarie, dalla famiglia alla società, mentre la riduzione a individuo è indotta artificialmente, è provocata. Accontentiamoci almeno di affermare che le due condizioni, individuale e comunitaria, sono spontanee e indotte al tempo stesso, naturali e culturali, storicamente prodotte e psicologicamente radicate.

Certo, la dimensione comunitaria è lacerata e a volte impraticata, ma esiste connaturata dentro di noi, e lo dimostra la sua attuale e diffusa insorgenza, anche in forme estreme e caricaturali. Lo dimostrano da un verso i movimenti di integrazione comunitaria, il forte risveglio delle appartenenze etniche, nazionali e religiose, i conati tribali che attraversano localismi, consorterie, clan spor-

tivi e associazionismi di vario tipo; e dall'altro verso la condizione infelice di masse solitarie che vivono l'angoscia della società disintegrata e incomunicante, la solitudine di massa. La partecipazione non è un'istanza ideologica. Si tratta di dar corpo e dimensione politica, civile e culturale a un bisogno reale della società e dei suoi singoli componenti.

La seconda obiezione è una derivazione della precedente: la dimensione comunitaria è vista come una limitazione della libertà e una negazione dei diritti individuali. Si può preliminarmente rispondere che sul terreno della libertà non esistono solo i diritti dell'individuo ma anche i diritti dei popoli e delle nazioni, come ricorda Giovanni Paolo II, e dunque non c'è ragione di sacrificare i diritti della comunità ai diritti del singolo. E una liberale critica come Hannah Arendt lo ha più volte sottolineato.

Ma qui sorge una domanda radicale: in che senso e misura l'individualismo garantisce la libertà? Se la libertà è intesa come diritto alla diversità, come possibilità della differenza, possiamo dire di trovarci in una società che ha davvero garantito le differenze, o dobbiamo dire piuttosto che la nostra società ha garantito alcune libertà, quelle legate in prevalenza alla sfera dell'avere, a scapito di altre libertà, più legate alla sfera dell'essere? Mi riferisco alla difesa delle identità culturali, etniche, religiose, negate da una ideologia che non assegna significato alle differenze radicali. Se quelle identità oggi insorgono, e talvolta anche in forme irruenti di integralismo e fanatismo, è anche perché sono state mortificate da una ideologia che ne ha negato ogni legittimità.

Ma il senso compiuto della libertà va confrontato con il suo contrario che è l'alienazione. Quando viene a mancare la libertà? Quando l'uomo viene espropriato di se stesso, quando viene appunto alienato. Anche la condizione di schiavitù coincide con la condizione di alienazione: si è schiavi quando la propria vita è espropriata e appartiene ad altri o ne dipende. Ora, dobbiamo convenire che la società liberale è caratterizzata da un gigantesco processo di alienazione: come perdita della propria identità, come estraniamento dall'ambiente in cui si vive, come spaesamento, nel senso heideggeriano; alienazione come sfruttamento e dunque espropriazione del lavoro, come riduzione dell'uomo da fine a mezzo, a strumento, oggetto d'altri in vista di fini che lo trascendono. E anche alienazione in senso politico come incolmabile distanza tra cittadini e potere, come lontananza diffidente dalle istituzioni, come estraneità tra chi governa e chi è governato, una volta abbattute o rese insignificanti le comunanze. Originariamente si parlò di alienazione in relazione alla religione: Dio – sostenne Feuerbach e poi Marx – è il prodotto di una proiezione dello spirito umano e l'uomo ritroverà la sua essenza nel riappropriarsi di ciò di cui si è alienato. Oggi si deve invece dire che il rigetto del senso religioso ha coinciso con l'affermazione più gigantesca dell'alienazione e la libertà concepita come emancipazione, liberazione, sradicamento ha coinciso con il suo impoverimento, la sua spoliatura, e infine il suo rovesciamento. Il contrario dell'alienazione è il radicamento, che è partecipazione, è esser parte, sentirsi parte, prender parte. Scriveva Simone Weil:

Il radicamento è forse il bisogno più importante e più misconosciuto dell'anima umana. E tra i più difficili da definire. Mediante la sua partecipazione reale, attiva, e naturale all'esistenza di una collettività che conservi vivi certi tesori del passato e certi presentimenti del futuro l'essere umano ha una radice. Partecipazione naturale cioè imposta dal luogo, dalla nascita, dalla professione, dall'ambiente. Ad ogni essere umano occorrono radici multiple.

La barbarie delle radici nasce quando le radici sono ridotte all'adorazione di una sola, imposta con la forza; ma al suo opposto c'è la barbarie dello sradicamento che già in sé evoca l'idea di una violenza profonda, costitutiva, originaria.

Dunque, la forma più alta di partecipazione e di sensibilità comunitaria è il radicamento. Lo sradicamento contemporaneo, per Simone Weil, svelle l'uomo dall'universo che lo circonda; e uno dei principali fattori di sradicamento è il dominio del denaro. Partecipare è il contrario di estraniarsi. La partecipazione comunitaria è il tentativo di risposta all'alienazione. Un tentativo ambizioso quanto rischioso, ma se l'alternativa è l'adorazione del presente e l'accettazione dell'egoismo come orizzonte costitutivo e finalità suprema, sulle ali dell'indifferenza e del feticismo del profitto, allora vale la pena di cimentarsi. Oggi viviamo in quella terra di mezzo in cui, come diceva Ernst Jünger echeggiando Hölderlin, «le antiche sovranità sono tramontate e le nuove non sono ancora sorte». Dobbiamo imparare a convivere con questo interregno, segnalando e propiziando nuove gravidanze e riemersioni originarie.

Tentando di collocare l'opzione comunitaria all'interno della modernità, c'è chi sostiene che si tratti del terzo incomodo della triade rivoluzionaria francese: la fratellanza, emarginata dal duopolio di liberali ed egualitari. In realtà un comunitarismo fondato sull'idea di fratellanza sarebbe due volte dimezzato: *in primis*, perché le società fraterne sono società senza padri (e dunque senza tradizione, senza il legame verticale con i padri e con i figli); e poi perché la fratellanza rivoluzionaria ha vocazione universale e dunque da un profilo comunitario la sua estensione indifferenziata produce la sua estinzione. Storicamente, la *fraternité* è stato un ideale senza eredi politici, salvo riconoscerli nel nazionalismo giacobino che è comunque una fratellanza limitata, non universale. Il senso di una comunità non può comunque prescindere dal senso della tradizione perché, come spiegava Burke, «la società è un patto non solo tra coloro che sono vivi, ma anche tra i vivi, i morti e quelli che ancora devono nascere».

La partecipazione passa per la riattivazione delle identità comunitarie, locali, nazionali, popolari e religiose, ma anche dal legame con la città e con l'ambiente; passa per la riattivazione del senso di solidarietà sociale, in questo incontrandosi con gli orientamenti della dottrina sociale cattolica. E passa per la riscoperta dello spirito pubblico, di una filosofia pubblica e di una cultura dei diritti civili e sociali. La partecipazione comunitaria sorge dal risveglio di una cultura dell'intervento, che non si estranei dalla *polis* ma entri nella mischia, a rischiare la sua nobiltà nel frangente dei giorni. La cultura che coincide con la politica ha avuto nel nostro secolo italiano mo-

delli nobili e seguaci rovinosi: si pensi a Gobetti, Gramsci e Gentile. Vite esemplari e teorie pericolose. La pretesa di far coincidere la politica con la cultura fu sciagurata. Ma l'idea opposta della separazione della cultura dalla politica ha mietuto danni equivalenti perché ha abbandonato la politica all'occasionalismo brutale. La cultura senza impegno politico-civile è cieca, e l'impegno politico-civile senza cultura è vuoto. Una cultura comunitaria esprime l'idea di continuità con la sfera politica e civile; continuità vuol dire autonomia ma anche contiguità, distinzione ma anche comunicazione: c'è un lembo della cultura che confina e continua nella politica e nell'impegno civile. Frontiere aperte ma regioni distinte.

La partecipazione comunitaria passa per una riconversione degli strumenti della modernità. La tecnologia può essere, come finora in prevalenza è stata, strumento di fuga dalla *polis*, per una vita incomunicante, o anche strumento totalitario di controllo e di manipolazione delle coscienze, dal Grande fratello orwelliano al Grande orecchio, ma può convertirsi in strumento di comunicazione e di partecipazione. Oggi la tecnologia può consentire di realizzare anche in società vaste e complesse il modello partecipativo della *polis* greca e sistemi comunitari più estesi e interattivi: si pensi alle potenzialità partecipative che serba la rivoluzione telematica, le possibilità di una consultazione intensa e costante dei cittadini, di un flusso reciproco di informazioni e di opinioni nel quadro della «democrazia elettronica».

L'Europa comunitaria finora ha lasciato fuori la comunità, cioè i popoli. Non li ha interpellati neanche per san-

cire democraticamente il suo atto fondativo con un referendum sull'Unione europea e monetaria. Nasce un'Europa dei mercati liberi, senza dogane, con una sua banca supranazionale, un'Europa degli oligopoli multinazionali e delle grandi concentrazioni, ma non c'è l'Europa dei popoli. È nata un'Europa senza gli europei. L'Europa comunitaria è ancora intonsa nella sua placenta.

È possibile una comunità aperta?

Ma sul piano pratico, la democrazia comunitaria non rischia di subordinare alla propria coesione comunitaria le libertà individuali e le diversità? Come si regola rispetto alle diversità esterne e interne alla comunità? Facciamo due esempi concreti e simbolici della società aperta: gli immigrati e gli omosessuali. Può esistere una comunità aperta, e fino a che punto? Innanzitutto distinguiamo tra una sfera pubblica e una sfera privata. La sfera pubblica riguarda valori condivisi e interessi generali, consuetudini e costumi tramandati e diffusi, senza dei quali una società non può esistere e durare. È il «mondo comune» di cui parlava Walter Lippmann. La sfera privata riguarda invece valori e interessi, tendenze e propensioni personali, provenienze e culture diverse rispetto alla comunità. La famiglia o la connazionalità rientrano nella prima; l'omosessualità o l'immigrazione nella seconda. La famiglia è la società naturale e culturale, tramandata nei secoli e presente in ogni civiltà, nucleo costitutivo di ogni

società reale, che genera, alleva e sviluppa i figli, tutela gli anziani, dà vita anche in senso biologico alla società. L'eterosessualità non è semplicemente un modo di far sesso fra gli altri, ma è il rapporto che genera figli e garantisce la continuità di una società. La famiglia è un bene pubblico, comunitario, anche se la sua vita, il suo svolgersi, attiene alla sfera personale di ciascuno. È la prima istituzione in difesa dei più deboli e più indifesi, i bambini, i vecchi, a volte gli handicappati, e ha valore educativo e conoscitivo. L'omosessualità praticata è invece una scelta di vita che in una società libera attiene al diritto di ciascun adulto. Ma non è un valore o un interesse generale. Lo Stato, la comunità, gli enti pubblici non devono né tutelare o promuovere né punire o perseguire l'omosessualità. Devono semplicemente non intromettersi. Salvo implicazioni di ordine penale. La cultura liberal tende a fare il contrario: non tutela valori condivisi e sensibilità radicate, ma tutela pubblicamente le diversità nel segno del *politically correct*.

Analogo è il caso degli immigrati. Il diritto alla propria cultura e identità è fuori discussione: personalmente lo ritengo anzi un bene da conservare; gli immigrati con un'identità e una radice sono sempre preferibili agli apolidi e sradicati, perché hanno un volto, una cultura e rispondono a un codice di comportamenti. Ma il diritto di una minoranza alla propria identità non può convertirsi nel dovere della maggioranza a sostenere la loro adozione. Per esempio, nell'assegnazione del lavoro o delle case pubbliche, è buon senso stabilire un criterio di priorità nazionale. Non è una dichiarazione d'ostilità verso gli

stranieri ma un elementare senso di autoconservazione nazionale e di garanzia sociale per i propri cittadini, senza del quale le società si sfasciano. La solidarietà comincia da chi è più vicino e poi si allarga a chi è lontano. Altrimenti è utopica.

Cosa differenzia dunque una comunità aperta da una comunità chiusa, che poi sarebbe una tribù? Nei rapporti esterni la considerazione che le altrui comunità non sono la negazione della propria ma la conferma positiva che ciascuno ha bisogno di una radice comunitaria. Di conseguenza l'antagonista di una comunità aperta non è la comunità altrui ma chi non riconosce significato e ruolo alle comunità. L'avversario dialettico del comunitario, ho scritto altre volte, non è la patria altrui ma chi nega valore e dignità alle patrie: è il cosmopolitismo, non la patria del vicino. Di conseguenza chi tutela la propria comunità, tutela anche la mia. E viceversa. Questo differenzia il comunitarismo dal nazionalismo.

Nei rapporti interni, una comunità aperta – a differenza di una comunità chiusa – non nega il diritto di ciascuno di sottrarsi ai valori e modelli condivisi, e di coltivarne altri, differenti; ma si limita a intervenire in positivo per promuovere valori e modelli comunitari. Alla sfera pubblica si addicono modelli comunitari, nella sfera privata o nei circuiti liberamente costituiti di minoranze possono circolare modelli differenti. Il limite è solo di ordine penale: liberi fino a che non arrecano danni e violenze.

Infine, una comunità può dirsi aperta se non esclude altre forme comunitarie interne ed esterne ma procede al-

largandosi per cerchi concentrici dalle comunità più piccole alle comunità più grandi. Comunità locali, regionali, nazionali ed europee; o comunità naturali, culturali, civili e religiose. Gli insiemi chiusi e tribali invece preferiscono le vie dell'esclusione e della secessione.

A ben vedere, i rischi di una comunità aperta di ricadere nell'autoritarismo o a rovescio di sfociare in un comunitarismo debole e formale non sono superiori ai rischi di una società aperta di ricadere nell'anomia anarchica o a rovescio nel dispotismo di una setta «illuminata» che decide di volta in volta la morale da seguire e i confini del bene e del male. È difficile dire se sia preferibile la tirannide della maggioranza o la tirannide delle minoranze. L'importante è che funzionino i freni, cioè i dispositivi per arginare entrambi i rischi. I freni sono due e agiscono sui territori inversi: il rispetto della libertà e il rispetto della comunità.

4.

ETICA DELL'ONORE, ETICA DELLA GENEROSITÀ

Esiste un *ethos* comunitario ed è distinguibile in modo sostanziale da un'etica liberal? Esiste cioè un comportamento liberal e un atteggiamento specifico comunitario? Lasciamo stare le classificazioni pseudo-sociologiche che impazzano periodicamente nei *media* e risparmiamoci pure il loro rovescio, l'omologazione denunciata da Pasolini che uniforma stili e comportamenti: nei primi anni Settanta era importante rilevarlo, oggi rischia di essere puro manierismo. Lasciamo il regno del *kitsch* e vediamo piuttosto di capire se esiste, fuori dalla politica, un rifugio inespugnabile del codice «genetico» e morale di tipo comunitario, una specie di «estrema Tebaide nel proprio petto», come diceva Ernst Jünger nel *Trattato del ribelle* (il libro forse più amato dalla giovane destra comunitaria, anche se è il libro più individualista che egli abbia scritto). E se c'è, viceversa, una preferenza specifica dell'etica liberal che la distingue in modo sostanziale.

Se una differenza di atteggiamento caratterizza la sensibilità comunitaria, sia essa di estrazione cattolica o laico-pagana, conservatrice o radicale, populista o aristocratica, tradizionalista o nazionalista, essa risale a un nucleo impronunciabile e impronunciato da tempo: il senso dell'onore. Se c'è un nucleo ereditario e irriducibile dell'etica comunitaria, la scatola nera è là, nel senso dell'onore. Onore personale e professionale, onore familiare e nazionale, onore civile e religioso. Il senso dell'onore è il blasone dell'etica comunitaria, così come la generosità è la buona coscienza dell'etica liberal. Siamo evidentemente alla versione positiva di ambedue.

Beninteso non vale l'inverso: non banalizziamo, non immeschiniamo le categorie affermando che l'onore sia di destra, la generosità di sinistra. Diciamo che un tratto diffuso e radicato nell'etica comunitaria è il senso dell'onore, ma ci possono essere benissimo liberal che condividono lo stesso orizzonte. E così vale per la generosità. E ancora: il senso dell'onore non esclude il senso della generosità, si possono coltivare entrambi, non sono incompatibili. L'onore è il principio recondito o palese che più caratterizza in profondità l'*ethos* comunitario. E viceversa la generosità è il principio che più alimenta l'universo morale dei liberal. Sono i due valori prepolitici che più autorappresentano le due diverse sensibilità (e a rovescio le due diverse insensibilità). E che hanno varie conseguenze nei comportamenti correnti, fino alle ultime, degradate, rappresentazioni nel segno del cattivismo orgoglioso e del buonismo mellifluo.

Cerchiamo di formulare più rigorosamente la questione: il senso dell'onore è il correttivo *ad personam* del sen-

so comunitario, così come la generosità è il correttivo sociale dell'individualismo liberal. Il senso dell'onore rappresenta quasi il contrappeso individuale alla visione corale del comunitarismo perché evoca responsabilità, meriti e comportamenti di tipo personale. Il senso della generosità rappresenta invece il contrappeso altruistico e umanitario alla visione soggettiva e individuale dello spirito liberal perché evoca impegno sociale. Il primo è la rielaborazione di un'eredità del tradizionalismo lasciata all'etica comunitaria; il secondo è la rielaborazione di un'eredità del socialismo lasciata all'etica liberal.

Il senso dell'onore è un sentimento aristocratico e si oppone all'umiliazione ma anche all'umiltà, che è una virtù cristiana. *Humilis* viene da *humus*, evoca la terra, la sua orizzontalità, e più combacia con l'ideale dell'altruismo; *honor* indica invece una vocazione verticale, un sollevarsi e distaccarsi dalla terra. Non inginocchiarsi ma stare in piedi. E nella tragedia, evoca il cadere in piedi o restare in piedi tra le rovine. Per esprimerci con una sintesi: l'onore è il sentimento verticale di un orizzonte comunitario; la generosità è il sentimento orizzontale di una esistenza fondata soggettivamente.

Si può dire che il senso dell'onore sia il grande assente nell'etica sociale dei nostri giorni. Anche nel frangente di Tangentopoli quel che più ha colpito non è stato tanto il deficit di onestà che è emerso tra gli inquisiti, quanto lo scarso senso dell'onore. Se è vero che l'onestà sia una virtù borghese, e l'onore una virtù aristocratica, da una classe dirigente ci sarebbe da attendersi questa ancor più che quella. Anche i casi estremi (o dubbi) di suicidio sul-

l'onda delle inchieste giudiziarie apparvero più casi di disperazione e di fragilità caratteriale, che impulsi d'onore condotti alle estreme conseguenze. L'onore era fuori corso. Il contrario di quel che accade in Giappone, dove il sentimento comunitario è vivo quanto il senso dell'onore e i suicidi in seguito al disonore professionale assumono dimensioni vaste e preoccupanti.

Lo storico «annalista» Lucien Febvre, nel suo saggio dedicato a *Onore e patria* sostenne che l'onore fosse il principale sentimento comunitario, anzi «il principio della morale comunitaria». Il suo saggio, edito di recente, ha parzialmente riabilitato nei circuiti che fabbricano la mentalità corrente e nelle culture venute dal progressismo l'espressione considerata mafioso-militar-fascista di onore.

Febvre sostiene che l'onore sia «un sentimento fortemente collettivo» ed emulativo. E ritiene che esso si esprima soprattutto attraverso «il rifiuto»: un rifiuto del compromesso, dello scendere a patti con il volgare, con il brutto, nel nome degli interessi. Rimanda dunque a una concezione estetica e anti-utilitaristica. La critica conservatrice verso la democrazia dei partiti è sorta soprattutto sulle basi di questo rifiuto: troppi compromessi e niente decisioni, troppe mediazioni e cedimenti, mai atti di forza e di dignità. Certo, l'onore è anche una predilezione per la dignità della sconfitta. Perdere con onore; la passione per i vinti è stata, infatti, una malattia delle culture reazionarie, nostalgiche e conservatrici, e anche dell'ultimo fascismo. Ma si tratta di una malattia comune agli idealisti, sia di destra che di sinistra; assente tra i *winners*, i vincenti,

ovvero i carrieristi, i cinici o i realisti, siano essi di destra, di sinistra e soprattutto di centro. Ma nell'idealista di destra la legittimazione di quello sconfittismo è il senso dell'onore e dunque la sua modalità è la capitolazione con stile; nell'idealista di sinistra la legittimazione dello sconfittismo è il sogno di un mondo migliore e la sua modalità è il rifugio nell'ideologia rispetto all'universo perdente dei deboli, dei poveri, dei dannati del pianeta. Due forme di rigidità, determinate rispettivamente dall'inflessibilità dell'onore o dall'impraticabilità dell'utopia. Due paradisi a cui sacrificare la vittoria in terra.

Il principio etico della generosità forza la naturale propensione all'autoconservazione e alla protezione di chi è legato a noi da vincoli familiari, sociali, comunitari e spinge alla tutela dell'estraneo, del remoto, di chi non ha legami con noi. La molla della generosità non è la somiglianza con sé, ma la dissomiglianza; qui la vocazione identitaria cede il passo alla propensione umanitaria.

A voler trovare un archetipo dei due atteggiamenti verso l'onore e verso l'altruismo, possiamo risalire con Eric Dodds e il suo grande saggio *I Greci e l'irrazionale* a due modelli classici di civiltà: la civiltà della vergogna e la civiltà della colpa. L'infamia peggiore nella prima era coprirsi di disonore; la dannazione peggiore nella seconda è invece non liberarsi della colpa. Ho usato non casualmente le parole infamia e dannazione: il male della civiltà della vergogna è la cattiva fama, il male della civiltà della colpa è la cattiva coscienza. L'onta o il peccato. La prima, più antica, attiene al senso dell'onore; la seconda; protocristiana, viene secolarizzata attraverso la «colpa» della so-

cietà verso i suoi figli meno fortunati. Il rimedio è appunto la carità, o più laicamente la generosità.

Un facile luogo comune liquida l'etica dell'onore come un'etica della forma e dunque dell'apparenza, a differenza dell'etica della generosità che invece sarebbe un'etica della sostanza. Essere contro apparire. In realtà lo stile non è il contrario della morale; anzi l'etica, sin nella sua radice etimologica (che rimanda appunto a *ethos*), segna il punto di convergenza tra il costume e la morale. Così come l'estetica non è la negazione dell'essere, semmai lo è la retorica, come insegnava Carlo Michelstaedter: e vi può essere una retorica dell'onore come una retorica della generosità. Infatti anche la cattiva coscienza a volte si ciba di menzogne per fingersi buona. La questione è antica: predicatori e moralisti (anche Bossuet e Montesquieu) hanno sancito uno spartiacque tra l'onore e la virtù come tra l'apparire e l'essere. C'è in realtà un uso bigotto, farisaico o ipocrita della virtù che la riduce – come notava Pareto – a virtuosismo, ovvero a pura osservanza formale, rituale, apparente. Così l'onore: può esprimere teatralmente vacuità ma anche nobiltà d'animo e fiera lealtà. Nel suo senso più pieno, l'onore è una virtù che costa e che mobilita l'essere fino in fondo, perché esige fedeltà e disponibilità al sacrificio.

Ma l'onore uccide, la generosità no, si potrebbe ancora dire. In realtà l'idea di rimuovere con la forza un disonore può essere rovinosa almeno quanto l'idea di rimuovere con la forza un egoismo; nel nome dell'una o dell'altra si sono compiuti nella storia non pochi delitti. Perché l'amore per la giustizia che anima entrambe le pulsioni

può produrre frutti nobili ma anche avvelenati. Diciamo allora meglio che il senso dell'onore e il senso della generosità sono nobili sentimenti quando ispirano le azioni di chi aderisce a quei principi; diventano strumenti di oppressione quando sono imposti agli altri, fino a costringere una società all'onore o alla generosità. Finché ricadono su coloro che vi si riconoscono, generano solitamente elevazione morale e civile; se sono pretesi e imposti a terzi, generano solitamente violenza. La soglia di liceità è nel passaggio dall'educazione (all'onore, alla generosità) al plagio, fino all'imposizione.

Ricorrente è anche l'altra obiezione al senso dell'onore come superbo e sovrumano titanismo, come forma prometeica di narcisismo. Esito possibile almeno quanto il suo contrario: l'accettazione serena del destino, fino a sfiorare il fatalismo; la convinzione che non sia possibile sottrarsi all'obbligo d'onore (*noblesse oblige*) e che non si possano cambiare le regole oggettive e tramandate sulla base della propria soggettività. In fondo la linea di confine che passa tra i due esiti opposti dell'onore è proprio nel suo grado di aderenza a un'etica comunitaria. Il Superuomo la trascende perché si ritiene sovrano e comunque superiore rispetto alla *communitas*, fino a ridisegnare le norme *ad usum delphini*; il comunitario, invece, le osserva fino al sacrificio di sé perché riconosce nella *communitas* il suo destino e il suo senso. La soglia comunitaria separa l'onore dal titanismo.

Si tratta di archetipi ma non di archeologia. Sbaglia chi crede che l'onore sia una virtù degli antichi, qualcosa tra il mitico e il medievale, finito con la cavalleria e tenu-

to in vita solo nei circuiti chiusi del militarismo. In realtà l'onore cambia nei parametri e nei riti, si laicizza e magari si interiorizza, ma resiste. L'uomo comunitario è decisamente più sensibile al «desiderio di riconoscimento», al senso del decoro. E per questo più tiene al rispetto dei costumi e delle convenzioni sociali. In positivo questo si traduce in un principio: salvare la dignità. In negativo si traduce in un'ipocrisia: salvare le apparenze. Via di mezzo ipocrita-dignitosa: salvare la faccia. L'onore è una forma d'orgoglio; a volte è l'orgoglio come forma.

Il senso dell'onore è qualcosa di più del senso della reputazione e qualcosa di meno pretenzioso della gloria. Non aspira all'eterno ma si affida alla buona fama e alla memoria, che salva il salvabile dall'oblio del tempo.

Sbaglia però chi crede che l'onore si risolva nell'amor proprio e che in questo attaccamento all'onore si riveli solo presuntuoso egoismo. L'onore è un sentimento comunitario, perché presuppone la considerazione degli altri e tiene in considerazione il giudizio altrui. È un sentimento che nasce aristocratico ma si alimenta nell'integrazione sociale. Scrive Peter Berger che «l'onore è un concetto decisamente collettivistico» (ma è più corretto definirlo comunitario) perché nasce dal «rispetto verso l'essere umano in relazione al suo ambiente sociale» e a una tradizione pubblicamente condivisa. Certo, l'onore può accompagnarsi alla presunzione egocentrica. Ma genera anche una più piena accettazione del principio di responsabilità personale. L'uomo d'onore è entrambe le cose: si sente più responsabilizzato, negli oneri e negli onori. Preferisce rispondere personalmente e non collettivamente; il suo sen-

so comunitario è il contrario del collettivismo che deresponsabilizza gli individui nel nome di una solidarietà di gruppo. All'*ethos* comunitario è estraneo il behaviorismo e ogni teoria che riconduca la responsabilità personale alla società, al clima, alla *circumstancia* orteghiana.

Se il pozzo nero della generosità è la disattenzione ai meriti e alle responsabilità, l'appiattimento sociale e infine la protezione di chi sbaglia rispetto a chi ne è stato vittima, anche il senso dell'onore porta la sua zavorra: le parate, la retorica, l'esibizionismo (e il suo rovescio, le inibizioni), i fanatismi, la maggiore propensione ai conflitti e ai duelli per questioni d'onore. O, nella piccola vita quotidiana, l'eccessivo peso dato ai pregiudizi del paese, ai pettegolezzi, agli *idola tribus* e agli *idola fori*. Per l'uomo d'onore il paese è piccolo e la gente mormora, anche se il villaggio è globale. Ma guardiamo pure il rovescio: perfino il pettegolezzo può essere una forma di controllo sociale e di interesse alla vita degli altri. Non è un gran progresso il disinteresse per gli altri, il superomismo di chi non si cura del giudizio altrui. Anche quello è un vizio d'orgoglio e una forma di egotismo. Se vogliamo, l'onore, dietro la maschera del signoreggiare, è una forma di soggezione verso gli altri.

C'è un'ampia letteratura dell'onore. Non solo la letteratura militare alla Laterguy (l'autore di *Né onore né gloria*) o quella cavalleresca, i galatei e i codici d'onore o ancora le saghe mitologiche, dal Cid Campeador fino alla *fantasy* di Tolkien. Ma anche nell'alta letteratura del nostro secolo (dal prussiano von Salomon dei *Proscritti* allo Jünger di *Tempeste d'acciaio*) e nella saggistica: da

Spengler che elogia la sentinella di Pompei, caduta perché fedele alla consegna d'onore, all'Evola di *Gli uomini e le rovine*; dal Mishima di *Sole e Acciaio* al *Diario* di Drieu La Rochelle, entrambi suicidi per onore, come Henri de Montherlant. Il più recente apologeta dell'onore, molto amato nella destra giovanile, è Jean Cau, venuto dalla sinistra radicale. Dal suo splendido saggio *Il Cavaliere, la morte e il diavolo* alle *Scuderie dell'Occidente*, fino all'ultimo *I popoli, la decadenza, gli dei*. I suoi scritti, in forma di aforismi, compongono una specie di breviario dell'onore nel mondo contemporaneo. C'è un odore nietzscheano in tutto questo, ma c'è anche un culto estetico, si diceva, che si accoppia spesso con l'onore: il bel gesto, la forma, il vivere (e morire) in bellezza. Molti degli autori citati (e potremmo richiamarne altri, come D.H. Lawrence e G. D'Annunzio) coltivarono il senso dell'onore in stretta relazione al senso estetico. E questo descrive un altro tratto diffuso nella sensibilità prepolitica dell'uomo d'onore. Anche nelle forme più estreme o, al contrario, nelle sue espressioni più «borghesi», l'uomo d'onore lascia spesso che la sua etica sconfini nell'estetica. Eppure c'è una passione per l'onore che è il contrario dell'appariscente e aggressivo onore da parata. Ne fu testimone una donna, e già la cosa un po' sconcerta alcuni schemi tradizionali abituati a circoscrivere l'onore femminile alla verginità e alla fedeltà coniugale. Quella donna era Simone Weil, operaia in fabbrica e combattente in Spagna, che scrisse dense pagine sull'onore nel suo libro già citato, *L'Enracinement* (tradotto con il titolo più vago *La prima radice*). È il suo libro più tradizionalista, se è lecito usare queste categorie fuori

dalla loro abituale sede. L'onore, dice la Weil, «è un bisogno vitale dell'anima umana».

Rousseau resta il retrogusto ideologico, pedagogico e morale più ricorrente per l'etica della generosità. Zola e Tolstoj sul piano letterario. A voler delineare i suoi riferimenti di confine, si può dire che l'etica altruistica sia un fiume compreso tra due sponde: l'amore cristiano per il prossimo, nel luogo in cui la carità si separa dalla testimonianza di fede per farsi filantropia, e la ragione illuminista in favore dell'umanità, nel luogo in cui la teoria si separa dall'elitarismo per farsi universalità. All'interno di quel fiume confluiscono le sorgenti del socialismo e del positivismo umanitario, da Comte fino a Russell. Man mano che discende verso la foce dei nostri giorni, i riferimenti dell'etica altruistica passano marxianamente da coloro che hanno interpretato il mondo a coloro che hanno provato a cambiarlo: qui scorre la mitologia contemporanea con le ibridazioni di Che Guevara, Luther King e madre Teresa di Calcutta. *I care*, io mi prendo cura, è la sintesi dell'etica altruistica. Se vogliamo, la generosità attinge a un archetipo di tipo materno e femminile, laddove l'etica dell'onore attinge a un archetipo di tipo paterno e virile. Di entrambi è possibile una versione romantica che può segnare anche la loro *confusio* perché il romanticismo è *coincidentia oppositorum*.

Sotto il nome di «onore civile» erano riconosciuti nella legislazione di alcuni paesi quelli che oggi si definiscono diritti civili. Era preferibile la prima definizione, perché include al suo interno non solo i diritti civili ma anche i doveri civili, intrecciando la propria dignità con quella altrui.

Nell'etica dell'onore la correlazione tra diritti e doveri è molto più stretta. Viceversa nell'etica della generosità è più diretto il riferimento ai diritti umani. Si può quindi dire che l'etica comunitaria trascenda i diritti di cittadinanza componendoli con i doveri, mentre l'etica liberal trascenda i diritti di cittadinanza componendoli con quelli «umani».

Se l'etica liberal è portata a giustificare l'aborto, e a mostrare maggiore indulgenza per l'uso della droga, l'etica comunitaria arriva a giustificare il ricorso alla pena capitale. Per due ragioni fondamentali: la prima è che l'etica comunitaria è fondata sul principio della responsabilità personale, ove ognuno risponde di ciò che fa, fino in fondo. Trattandosi di un'etica dell'onore, la difesa della vita non può trascendere l'offesa alla vita; la ragione umanitaria non può cancellare l'umanità ferita nella sua elementare dignità. Perciò davanti a crimini particolarmente efferati, reiterati, volontari e accertati, l'etica comunitaria può ipotizzare la pena capitale.

La seconda ragione concerne i parametri di riferimento di una società, che secondo l'etica comunitaria sono di due tipi: la tradizione, con i suoi usi e costumi radicati, o la maggioranza dei cittadini, con il loro libero voto. Se dunque la tradizione e la maggioranza di un paese concordano sulla necessità della pena capitale, non ci può essere altra autorità che decida al loro posto. Altrimenti – se si escludono l'esperienza e la dottrina consolidata, il comune sentire e la sovranità popolare – chi stabilisce e in nome di che i confini del giusto e dell'ingiusto? La pena di morte è sostenuta da millenni di tradizioni e da grandi democrazie, dal catechismo di san Pio V e dai Pa-

dri della Chiesa, compresi i santi e sapienti Agostino e Tommaso, e da pensatori che hanno contato molto nella storia dei diritti umani, come Kant e Montesquieu. Lo stesso Beccaria riconosceva la possibilità della pena di morte in due casi che non erano i più efferati ma i più destabilizzanti per il potere; e preferiva l'ergastolo alla pena capitale non per ragioni umanitarie ma perché riteneva che fosse una pena peggiore lasciar marcire in ceppi per tutta la vita. Figure illuminate come Filangieri e Romagnosi sostennero l'uso della pena capitale. Il primo politico moderno contrario alla pena di morte fu Robespierre, che poi usò la ghigliottina con la disinvoltura che sappiamo. E uno dei primi atti compiuti dalla rivoluzione bolscevica quando conquistò il potere fu l'abolizione della pena di morte dall'ordinamento giuridico sovietico. Poi, per pie intenzioni, scappò qualche milione di vittime. Per l'etica comunitaria il problema è delimitare al massimo il ricorso teorico e pratico alla pena capitale, fino a farne una sanzione simbolo; ma senza cancellarla. Il politico non può eludere il tragico e la sua realtà. E l'etica comunitaria dell'onore ne è consapevole.

L'etica della generosità non può essere confusa con l'etica del dono, anche se può avere con essa punti di convergenza. La cultura del dono non attinge alle sorgenti dell'altruismo ma all'esigenza di sottrarre sfere e risorse dell'esistenza personale e sociale all'utilitarismo e all'insignificanza delle relazioni funzionali. L'etica del dono attinge a una cultura comunitaria e ai suoi simboli e riti di propiziazione e di significazione del mondo. Donare è ingraziarsi gli dei, esprimere magnificenza e sovrabbon-

danza, onorare un legame comunitario, esprimere una concezione di vita come esuberanza, dono, bellezza, spreco di risorse oltre la dimensione utilitaristica.

Oggi dell'onore sono rimaste scarse tracce visibili. Del classico *cursus honorum* con cui si definiva la politica è rimasta solo la grottesca eredità di un aggettivo tramutato in sostantivo: l'onorevole. Una forma di pomposo ossequio fuori posto e fuori tempo. Nel linguaggio corrente dell'onore sono rimasti in giro due sgradevoli succedanei: l'onorario, eufemismo sussiegoso per un compenso che si preferisce chiamare in modo ipocrita; e le onoranze, che evocano le spese funerarie. È rimasta in giro la laurea *honoris causa* ma per il severo uomo d'onore sarebbe meglio istituire il suo rovescio, il ritiro della laurea «dishonoris causa», ovvero la revocabilità della laurea nei casi di titolo disonorato. C'era fino a qualche tempo fa anche il delitto d'onore ma ora non c'è più (l'onore, naturalmente, non il delitto; niente è perduto fuorché l'onore). Anche il duello d'onore è stato recentemente depenalizzato perché obsoleto. Si compiono crimini anche per ragioni più futili e il delitto d'onore si preferisce incasellarlo nei delitti per vendetta o per disperazione. Quel lascito d'onore di cui ancora si parla nelle società meridionali era anche topograficamente, anatomicamente, scadente, perché si fermava a mezzo busto. Si esauriva infatti nella verginità e nell'onore virile (un'altra sottospecie d'onore rifiorita tra gallismo, machismo e celodurismo). Il suo rovescio, il disonore, erano due propaggini cervine sulla testa, non del reo ma della vittima (i parametri volgari della civiltà della vergogna sono diversi da quelli della civiltà della colpa).

Anche l'onore politico-militare, eclissato con la morte della patria l'8 settembre del 1943, secondo una lettura che va da Satta a De Felice e Galli della Loggia, e poi vissuto come fantasma a Salò, fu assimilato al fascismo. Molti nemici molto onore, il nostro onore si chiama fedeltà: due famose enunciazioni d'epoca fascista. Quello saloino fu l'ultimo uso politico del concetto di onore, almeno in Italia; ma è come se fosse avvertito il suo congedo, perché fu declinato con un senso tragico, funesto. Successivamente solo piccoli gruppi esoterici, militanti o clandestini, continuarono a farne uso.

Poi l'espressione restò in appannaggio pressoché esclusivo della mafia, detta appunto «Onorata società». Fu il primo appalto immateriale donato dallo spirito pubblico a Cosa nostra. Ma strada facendo anche la mafia ha perduto il suo residuo codice, si è secolarizzata e insieme imbarbarita. Uccide anche donne e bambini, non rispetta più gli avversari d'onore. E traffica con quelli che un tempo definiva disonorevolmente *quaquaraquà* o infami. Adesso l'onore nel linguaggio pubblico resta a malapena nel gergo sportivo. E anche lì allude a una sconfitta, l'onore delle armi, perdere a testa alta, il gol della bandiera...

Al posto dell'onore c'è oggi il suo parente vanesio e narcisista, il *look*, la piacioneria civettuola. E infatti oggi, più che salvare l'onore, si chiede di tutelare l'immagine. L'onore ridotto ad uso esterno. Eppure sono valori positivi per una società il senso della dignità, il pudore, la difesa del buon nome e della coerenza, la fedeltà, il rispetto degli impegni assunti («ho dato la mia parola d'onore»), la possibilità di guardare in viso le persone, i

propri figli, la propria faccia in uno specchio, senza alibi di sorta né rossori in volto. È una forma di rispetto per la vita propria e altrui.

Benché prepolitico, l'onore nasce insieme alla politica, è il primo sentimento pubblico. E rischia di morir privato, ridotto a una disonorevole clandestinità. Viceversa, la generosità è un sentimento impolitico; la politica evoca il confine (*limes*, le mura della *polis*) e il conflitto (la dialettica, il *polemos*). La generosità invece abbatte i confini e nega i conflitti (salvo riprodurli con chi è considerato nemico oggettivo del suo *ethos* altruistico). La politica evoca le alterità, tra noi e loro, tra governati e governanti, tra inclusi ed esclusi. La generosità nasce a partire dalla loro abolizione e dal superamento stesso dei confini del diritto e del dovere. D'altronde, anche H. Arendt ricordava che «l'altruismo non può essere una virtù politica».

Una nuova cultura comunitaria dovrebbe rielaborare un maturo e civile senso dell'onore. Liberato dalla buccia dei tempi, delle epoche passate e dalle sue forme più superstiziose o rituali, il senso dell'onore indica il rispetto di sé, l'amor proprio, o come oggi si preferisce dire l'autostima, e insieme la considerazione del giudizio altrui, della sensibilità degli altri, e infine un vivo senso del decoro e dello stile. Valori etici ed estetici, psicologici e sociali da non buttar via. Si tratta di smilitarizzare l'etica dell'onore, nel passaggio dal conservatorismo al comunitarismo; così come l'etica delle generosità, nel passaggio dal socialismo allo spirito liberal, va depurata dell'odio di classe che ne costituiva il lato d'ombra. Si tratta di diminuire il rischio che due sentimenti scadano in risentimenti.

5.

DA UN BIPOLARISMO ALL'ALTRO

La politica ha perso gli spigoli e le linee dritte, si è fatta rotonda e concentrica. Le vere differenze, i veri conflitti non sono più sull'asse orizzontale delle contrapposizioni di classe e di politica e nemmeno sull'asse verticale delle ideologie, ma sono tra centro e periferia, tra integrazione e integralismo, tra inclusione ed esclusione, tra uniformità e difformità. Questa è la principale ragione della stentata esistenza di destra e sinistra; ma è anche la ragione della difficile sostituibilità delle due categorie con altre che in fondo attengono allo stesso piano lineare e allo stesso scenario: conservatori e progressisti, per esempio; o socialdemocratici e liberaldemocratici.

Ci possono essere molte ragioni per congedare le categorie di destra e di sinistra, ma una, di ordine pratico, può essere decisiva: è il rigetto a definirsi di destra di larga parte di coloro che si oppongono alla sinistra. Non discuto se quel rifiuto sia giustificato o meno e in quali ca-

si o fino a che punto; né intendo risalire alle ragioni storiche e culturali, psicologiche e ideologiche per le quali quel rigetto si verifica così diffusamente; se si tratta di censure, divieti e pregiudizi oppure no. Mi limito a notare che un bipolarismo non può funzionare se uno dei due poli rifiuta, in maggioranza, il ruolo che gli viene assegnato. Quel rifiuto lo nota anche Bobbio, che riconosce essere «un atto di coraggio o d'impudenza» chiamarsi di destra, dopo la Liberazione. Dunque delle due l'una: o poniamo i due poli realmente a parità di condizioni; oppure sostituiamo, magari gradualmente, quelle categorie.

A voler spaccare la mela in quattro, le destre in campo si possono così dividere: la destra economica, la destra culturale, la destra politica e la destra morale. Curiosamente il punto che le accomuna non è la definizione di destra, come sembrerebbe, ma il suo rigetto, o perlomeno il disagio verso la definizione di destra.

La destra economica rifiuta largamente e sdegnosamente la definizione di destra, sia perché non pensa attraverso le categorie della politica, sia perché pensando utilitaristicamente, sa che dirsi di destra non conviene, inasprisce il conflitto sociale e alza la soglia di inaccettabilità. La definizione di destra economica viene dunque data dagli altri, soprattutto dai suoi nemici superstiti dell'anti-capitalismo di sinistra radicale. È sempre più frequente che la destra economica si consoci con la sinistra politica e intellettuale; sia perché la destra politica è ritenuta volgare e populista, sia perché la sinistra può permettersi scelte economiche e sociali conservatrici e perfino reazionarie, godendo di minori resistenze sociali

e culturali, di migliori ammortizzatori sociali e sindacali e di maggiori indulgenze multimediali.

La destra culturale difficilmente accetta lo statuto di destra. Nella gran parte dei casi perché non crede alla cultura con l'etichetta, e detesta la cultura militante di partito; poi perché pensa in chiave metapolitica, teme la contaminazione con l'impresentabile destra politica, allergica ai libri e agli intellettuali. Infine perché giudica le categorie di destra e di sinistra inutilizzabili, congedate. Sono pochi a definirsi di destra culturale e su molti di questi pochi grava il sospetto che l'ostentazione di appartenenza serva a darsi un'autorevolezza di ruolo.

La destra politica solo in minor parte si definisce di destra. Nell'universo politico delle forze antagoniste alla sinistra, in Italia e nel mondo, sono davvero poche quelle che si definiscono espressamente di destra o che accettano la collocazione a destra. Sia quelle moderate che quelle più radicali: entrambe preferiscono altre definizioni. Poche, obbiettivamente, le destre che si definiscono tali; molte meno delle forze che si definiscono di sinistra. Viviamo ancora un bipolarismo diseguale. Nella maggior parte dei casi la destra si è rifugiata nel marsupio del centrismo, nel ventre moderato e cattolico (oggi sta avvenendo il fenomeno speculare a sinistra). Anche perché la destra, solitamente, ama presentarsi come realista, diffida delle ideologie e delle sue categorie.

Infine, la destra morale (o civica) è quella che meno si definisce e si riconosce di destra. È la *moral majority* angloamericana, la maggioranza silenziosa latina, il mondo conservatore, cattolico, anti-progressista, tradizionalista,

radicato *naturaliter* in luoghi, usi e principi ereditati. È «la trascurabile maggioranza» di cui parlava Ennio Flaiano, quella che tra le coppie di fatto e le famiglie assegna la precedenza alle famiglie; tra gli immigrati e i connazionali ritiene che vengano prima i connazionali; che tra parlamentarismo e presidenzialismo preferisce quest'ultimo perché diretto e decisionista; che tra partiti e leader preferisce i leader; che tra linea morbida (o permissiva) e linea dura (o repressiva) preferisce la linea dura. È una mentalità, al più un *ethos*, a volte perfino un *ethnos*, ma difficilmente accetta di definirsi attraverso una categoria politica come la destra. Anche perché uno dei suoi tratti è il rifiuto del «politicantismo», la predilezione per il «qui non si fa politica» e per la semplificazione, l'elogio del buon senso e la tentazione del qualunquismo (che è oggi in pari misura anche a sinistra). Non si può tuttavia definirlo conformismo, perché i luoghi comuni, le idee dominanti, oggi non sono di tipo conservatore o tradizionalista, ma sorgono in prevalenza nelle vulgate del «bigottismo progressista», come lo chiama Robert Hughes nella *Cultura del piagnisteo*. A proposito dei nuovi conformisti Sergio Quinzio annotava nel suo *Diario profetico*: «Seguono il disordine con la stessa pigra mediocrità con la quale i loro bisnonni seguivano l'ordine».

Tutto questo porta a liquidare le categorie di destra e di sinistra? No, semplicemente a non considerarle eterne, immutabili e assolute. La distinzione tra destra e sinistra è carica di equivoci e di insufficienze; ma l'assenza di una distinzione tra destra e sinistra produce danni ancora peggiori e rischia di frenare il bipolarismo concorrendo a

rigenerare la palude del centrismo consociativo. Meglio due definizioni usurate e a volte inservibili rispetto alla notte in cui tutte le vacche sono nere, al pragmatismo e al camaleontismo della società labile. Esiste dunque una relativa opportunità teorica e pratica per usare ancora, con parsimonia, quelle due categorie logorate.

Diciamo allora che utilizzeremo ancora le categorie di destra e di sinistra fino a che serviranno e negli ambiti in cui i vantaggi che danno sono ancora superiori ai danni che producono. Con realismo.

Sebastiano Maffettone individua quattro punti per distinguere la sinistra dalla destra in un comune perimetro liberale. In sintesi: 1) la sinistra non accetta che tutti i beni siano sottoposti al mercato, al contrario della destra; 2) la destra identifica scelta con preferenza, invece la sinistra ritiene che esistano scelte obbligate in cui non c'è preferenza individuale; 3) la sinistra è più critica verso gli imperativi sistemici che portano diritto all'omologazione, mette in discussione gli automatismi e le tirannie, per esempio quelle legate all'efficienza economica; 4) la sinistra fonda il suo programma sull'adesione razionale a un contratto sociale, mentre la destra si rifà a consuetudini, equilibri e convenzioni sedimentate.

Da queste quattro distinzioni non emerge una chiara differenza; semmai traspare una discreta benevolenza dello studioso, una larvata opzione, per la categoria della sinistra perché propensa a tutelare, nel suo quadro, la ragione, la libertà dei singoli e dei gruppi, le diversità minacciate dal mercato, dall'omologazione e dagli automatismi difesi dalla destra in nome di parametri efficientisti

o convenzionali, consuetudinari, «naturalistici» o «autoritari». Ma lasciamo stare le preferenze personali, affrontiamo le argomentazioni.

Almeno tre dei quattro punti di distinzione individuati da Maffettone potrebbero funzionare anche a rovescio per delineare su versanti opposti la destra e la sinistra. Vediamo.

1) La sinistra non accetta che tutti i beni siano sottoposti a mercato, al contrario della destra, sostiene Maffettone. Domanda: chi oppone più argini all'egemonia del mercato, una visione del mondo fondata sul primato della sfera economica e delle condizioni materiali d'esistenza, della liberazione dai legami e dai valori religiosi, mitici, ludici, etnici, «spirituali» o una visione del mondo che assegni valore e preminenza a beni non sottoposti al mercato, ma ritenuti autonomi e superiori rispetto alle condizioni economiche e materiali? Direi la seconda soluzione, che mi pare si identifichi più con una scelta «di destra».

Diciamo allora che la distinzione di Maffettone può valere se si oppone un certo tipo di sinistra, morale, idealista, pre- o postindustriale e postmateriale, a un certo tipo di destra, economica, tecnocratica, utilitaristica. Ma è da dimostrare che quella sinistra e quella destra siano automaticamente o prevalentemente la sinistra e la destra, *nunc et semper*. Anzi, a giudicare dagli scenari politici attuali, è più facile la saldatura tra sinistra e tecnocrazia, tra sinistra e mercato; così come è frequente vedere la destra su posizioni «populistiche» o nazional-religiose.

2) La destra, dice Maffettone, identifica scelta con preferenza, invece la sinistra ritiene che esistano scelte ob-

bligiate in cui non c'è preferenza individuale. Chi mette in crisi l'automatismo tra scelta e preferenza, chi assegna primaria importanza al principio di responsabilità personale o chi viceversa riconduce le scelte all'influenza delle condizioni sociali, economiche e ambientali, al *milieu*? Se si riconosce alla destra una preferenza per l'opzione identitaria e personale ma anche, in negativo, una tendenza all'individualismo e all'egoismo, si dovrà convenire che c'è maggiore conflittualità a destra tra scelte (determinate da agenti esterni) e preferenze, piuttosto che a sinistra. O perlomeno c'è una perfetta reversibilità delle due categorie, secondo la lettura che diamo del rapporto tra scelta e preferenza.

3) La sinistra è più critica verso l'omologazione, gli automatismi e le tirannie, afferma Maffettone. Chi oppone più argini al processo di omologazione, colui che difende il «particolarismo», come dice Nolte, ovvero le specificità personali, comunitarie, nazionali, territoriali, culturali o colui che predilige la società universale, la liberazione dai legami e dalle identità nazionali e religiose, la concezione delle differenze come un limite e un male? Va colto fino in fondo il nesso rigoroso che lega l'internazionalismo alla mondializzazione, l'idea di uguaglianza universale all'idea di uniformità globale. Così come la forte tentazione protezionista, nazionalista – che affiora prevalentemente anche se non esclusivamente a destra – si oppone all'omologazione mondiale e agli imperativi sistemici. Perfino i codici del *politically correct* che nascono dall'idea liberal e tendenzialmente di sinistra di tutelare alcune diversità e alcune minoranze dalle intolleran-

ze del comune sentire producono di fatto un gergo ideologico e mediale all'insegna del conformarsi ad alcuni standard, canoni, luoghi comuni. Non sono argini agli automatismi della maggioranza ma fabbriche dell'automatismo e dei suoi imperativi.

4) Per Maffettone la sinistra si fonda sull'adesione razionale al contratto sociale, mentre la destra si rifà a consuetudini e convenzioni ereditate. Ma è una demarcazione costante fra destra e sinistra? C'è una destra utilitarista e contrattualista e c'è una sinistra utilitarista e contrattualista. Qui Maffettone compie un salto, un volo pindarico: passa, senza dirlo, dal riferimento a una destra economicista e utilitarista a una destra conservatrice, quasi naturalista e tradizionalista. La destra dei primi tre punti aveva come paradigma il mercato e l'individuo, la destra del quarto punto ha come paradigmi la natura e la tradizione comunitaria. Ovvero Maffettone ha prima caricato la destra dei peccati moderni (il mercato *über alles*, l'automatismo, l'omologazione mondiale); ora la grava dei peccati «retrivi» (conformismo delle scelte, difesa degli assetti precostituiti, fatalismo dei legami e delle appartenenze).

Anche il quadro di riferimento obbligato mi pare che debba essere rimesso in discussione. Maffettone sostiene che destra e sinistra «devono muoversi nell'orizzonte liberale». Quest'obbligo a priori, in assenza di principi superiori condivisi, mi pare l'intrusione di un fondamento metafisico, di un *prius* trascendente che configura una specie di teologia negativa in pieno razionalismo critico.

Le categorie di destra e di sinistra soffrono attualmente di un'ambiguità di fondo che le rende asimmetriche, non combacianti. Sul piano delle disparità economiche e sociali, la sinistra è percorsa generalmente da un'idea di correzione, di regolamentazione e di limitazione, mentre la destra appare tendenzialmente propensa a lasciare le cose come stanno, a non correggere le differenze prodotte dal mercato o dalla natura. Maggiore giustizialismo da una parte contro maggiore liberismo dall'altra.

Anche la passione per l'uguaglianza assume un significato più rigoroso nel proposito di correggere le disparità sociali, naturali e culturali. Lasciata a sé, l'uguaglianza non rende infatti ragione della giustizia diseguale di cui è portatrice quando sostiene di preferire chi ha più bisogno (Marx). E all'opposto, rielaborata e temperata nell'idea di uguaglianza delle opportunità (Dahrendorf), non si differenzia in modo sostanziale dal senso comunemente accettato di parità delle chance di partenza. Invece assume il suo significato più pieno nella correzione delle disuguaglianze.

Ma sul piano dei comportamenti collettivi e individuali, vale a dire sul piano etico, la griglia funziona a rovescio: la destra è percorsa generalmente da un'idea di correzione dell'umanità, nel nome di una comune morale, o del comune adeguarsi a una sfera di valori ritenuti fondamentali, anzi fondativi: norme etiche e religiose, norme giuridiche e comportamentali, difesa dell'ordine pubblico e dei costumi, dei codici di vita e dei legami familiari e comunitari, senso del limite e della misura. Viceversa la sinistra qui si fa liberal, è più permissiva, lascia

stare le cose come stanno, chiede di liberare i freni e gli impacci, le individualità e i piaceri, eleva lo sconfinamento e la deterritorializzazione a valore.

Questa contraddizione non è solo teorica, la viviamo ogni giorno. Così come scontiamo le contraddizioni e le crisi di rigetto dei due tentativi opposti e speculari di saldare le due idee di correzione in un giustizialismo giacobino e le due idee di libertà in un compiuto permissivismo nichilista. Diciamo allora che nell'idea di correzione della realtà c'è il nucleo nobile e insieme l'insidia dispotica di destra e di sinistra, la passione ideale e la sopraffazione ideologica, la moralizzazione e la coazione.

Il centrismo, di solito, si coagula proprio nel nome della mediazione tra le due idee di correzione e di libertà, cercando i suoi consensi nel nome della gestione realistica dell'esistente, al di fuori di ogni perfettismo, indebolendo le due idee normative e regolative. Là è la sua superiorità pragmatica e la sua inferiorità ideale. C'è poi da notare che l'assenza di correzione non segna la cessazione dell'uso della violenza, ma solo la fine del monopolio pubblico della forza e il suo spontaneo uso privato e diffuso. In altri termini, se difetta un'idea pubblica di correzione, con il suo carico di coazione, ci saranno altre forze spontanee sorte nella società incustodita, che eserciteranno la prevaricazione e l'egemonia.

Comunque ci sono molte più cose in cielo e in terra della destra, della sinistra e dell'obbligo di dirsi entrambe liberali.

Terza via, a sinistra per il centro

Il Novecento si congela con un'illusione ottica o forse un fuoco fatuo: l'invocazione della terza via. Curiosa passione se si considera da un verso la crisi del bipolarismo e dall'altro il declino della seconda via legata all'esperienza collettivista. Il timbro anglosassone e il marchio progressista hanno però aiutato l'ipotesi di Giddens, raccolta da Blair, Schroeder e altri leader di governo, sgravandola da ombre sconvenienti del passato. Infatti, se c'è un'idea usurata nel nostro secolo, questa è proprio la terza via. La sua genesi, come è noto, è nella risposta alle due grandi ideologie del secolo scorso, il socialismo e il liberalismo, e soprattutto ai due grandi sistemi economico-sociali, il collettivismo e il capitalismo. Si possono distinguere almeno tre filoni principali alla ricerca della terza via. Tre percorsi diversi che però hanno generato un risultato analogo e importante: lo Stato sociale. Le tre vie sono il nazionalismo sociale, il cattolicesimo sociale e la socialdemocrazia (o laburismo).

Il primo sorse sull'onda dei movimenti nazionalistici e populistici e si pose non a cavallo tra le due vie, ma in opposizione a entrambe, alla ricerca di un modello anti-individualista e anti-collettivista, proteso verso un progetto di modernizzazione comunitaria. Veniva salvaguardata la proprietà privata ma assegnandole una funzione sociale; analogamente veniva riconosciuta l'iniziativa privata ma inserita nel contesto di un'economia organica, in larga parte dirigista, con una crescita del ruolo e delle funzioni dello Stato. Il mercato non veniva privato della

sua libertà di movimento ma all'interno della sfera economica; al di fuori di essa vigeva un primato del sociale (e del nazionale) sull'economico e del politico (e dello statale) sul sociale. Di quel progetto di terza via il fascismo fu l'espressione più radicale benché incompiuta. Ma si trattò di una terza via sotto chiave, cioè custodita all'interno di un sistema ideologicamente totalitario, sostanzialmente autoritario, politicamente subalterno al partito unico e socialmente chiuso in una ringhiera militare e statale. Ciò non impedisce di valutare i suoi effetti riformatori e la sua efficacia sul piano della modernizzazione, dello sviluppo, dell'integrazione nazionale e della giustizia sociale. La sua eredità si può rintracciare nell'esperienza peronista argentina e nei tratti sociali di alcuni regimi di modernizzazione in paesi in via di sviluppo (sulla scia di leader carismatici come Nasser o Bourghiba).

Il secondo tentativo di una terza via risale alla dottrina sociale della Chiesa, antecedente ai nazionalismi anche se storicamente ha dato i suoi frutti successivamente alle rivoluzioni nazionali. Anche in questo caso, l'origine era nel parallelo rifiuto delle due filosofie immanentistiche e strumentalistiche, il liberalismo e il socialismo, come fu già ribadito nella *Rerum novarum* di Leone XIII. Ma col passare degli anni e degli eventi, la terza via cattolica apparve piuttosto come il tentativo di salvare il libero mercato da un verso e la giustizia sociale dall'altro, separandoli dai loro peccati originali: la visione contrattualistica e individualistica nel primo caso e la visione conflittuale e classista nel secondo. Da queste ragioni trassero spunto i regimi

democratico-cristiani europei che promossero modelli di economia mista, con un mercato corretto e integrato dalla presenza di un forte statalismo, un vasto sistema di mediazioni (banche, partiti, cooperative) e di grandi ammortizzatori sociali e solidaristici.

Il modello di sviluppo dell'Italia democristiana (e poi anche laico-socialista) riprendeva l'economia mista prefigurata dalla terza via fascista, senza l'egida autoritaria ma anche con minore efficacia pubblica. L'eclissi dello Stato coincise con la crescita ipertrofica dello statalismo. In Europa altri paesi seguirono le tracce di un'economia mista, ibridando il riferimento cattolico con quello social-nazionale e autoritario: l'Austria e i regimi paternalistico-conservatori di Franco e soprattutto Salazar. L'ultimo importante modello cristiano-sociale, ma inserito nei sistemi democratici e liberali d'Occidente, si può ritrovare nell'esperienza tedesca di economia sociale di mercato, il modello renano (realizzato soprattutto da Helmut Kohl). Incompiuto è invece rimasto il tentativo di terza via perseguito in Polonia da Solidarnosc.

Infine, l'ultimo tentativo di una terza via risale ai modelli laburisti e socialdemocratici del Nord Europa (e del Nord America), da quello britannico del *Welfare State* al *New Deal*, dalla *Mitbestimmung* tedesca fino ai modelli scandinavi. Forte presenza dello Stato nei problemi collettivi e nei servizi sociali ed economici ed estrema libertà nella sfera privata. Ovvero protezionismo sociale ed economico e individualismo permissivo. L'esperienza socialdemocratica era un tentativo di correzione riformista e

occidentale del socialismo. Statalismo materno che ridistribuisce e ammortizza le differenze.

Il tentativo odierno di rianimare la terza via ricalca questa linea con una sostanziale differenza: la mediazione tra libertà e giustizia sociale vorrebbe essere affidata meno allo Stato e non vuol essere più una via intermedia tra l'Est socialista e l'Ovest capitalista, ma una correzione solidaristica del liberalismo, all'interno di una scelta liberal. La terza via, secondo Giddens, è in realtà la via di mezzo tra liberalismo e socialdemocrazia. *Nihil novi*, se si pensa ai lib-lab di vent'anni fa e al più stagionato liberalsocialismo.

Ma come si possono correggere le ingiustizie del mercato senza il ruolo centrale dello Stato e il primato della politica? Come si possono produrre efficaci mutamenti sociali se si aderisce all'individualismo liberale e alla globalizzazione come stadio supremo e insuperabile? Se la direzione dei processi resta nelle mani dell'economia e se lo scopo principale è la liberazione dei singoli dai legami sociali, come è possibile modificare gli assetti odierni e produrre vere politiche sociali? Che senso ha parlare di terza via se viene in realtà riconosciuta una sola via (*One way*) con alcune varianti? Dov'è la seconda via e in cosa differisce? Terza via allude più a una sequenza temporale che a una differenza strutturale: si tratta del terzo modello per la sinistra dopo quello comunista e quello socialdemocratico. Ma allora, più che terza via dovrebbe chiamarsi terza età, o magari terzo tempo. Si tratterebbe di un correttivo sociale al modello liberal. Non una via alternativa ma una corsia supplementare, d'emergenza o per veicoli lenti, se

non un marciapiede che costeggia la via liberale senza sostituirla. La terza via appare piuttosto un ircocervo, un animale inesistente: in quanto non è terza, e in quanto non è altra via. Rischia d'essere piuttosto il nome d'arte del centrismo. Un mix di liberismo e socialdemocrazia. Ma i sistemi politici stanno morendo di sintesi centriste; dobbiamo riscoprire invece gli antagonismi bipolari.

Destra e sinistra, conservatori e progressisti, egualitari e inegualitari, liberaldemocratici e socialdemocratici, universalisti e nazionalisti. Quasi tutte le analisi partono da una coppia primordiale e poi la verificano nella realtà effettuale e culturale. Tentiamo una svolta metodologica e culturale nella configurazione del bipolarismo: invertiamo il procedimento solitamente seguito di partire da una diade e poi applicarla al tessuto storico e ideologico. Partiamo a rovescio dalla realtà e dalle reali contrapposizioni che cogliamo nei flussi politici e civili, sociali e culturali. Duverger rilevava che esiste un «dualismo di tendenze» non legato alla topografia politica. Non diamo un nome ai due poli, percorriamo il sentiero attraverso una serie di opposizioni rilevate nella realtà. C'è un dualismo di fondo nelle risposte che ciascuno di noi dà rispetto ai valori, alla realtà e alle priorità che dobbiamo assegnare. Proviamo a schematizzarle: 1) l'umanità (cosmopolitismo)/la comunità (particolarismo); 2) emancipazione/radicamento; 3) liberazione/libertà; 4) individuo/famiglia; 5) il sogno di un paese normale/la vita di un paese reale; 6) la democrazia delegata/la democrazia diretta; 7) lo statalismo senza idea di Stato/lo Stato senza statalismo; 8) liberalizzazione, sconfinamento, auto-

gestione/limite, autorità, legami; 9) l'antifascismo (l'orrore supremo è Auschwitz)/l'antitotalitarismo (lager e gulag equivalenti); 10) il male è il razzismo/il male è l'omologazione; 11) parità dei diritti/parità tra diritti e doveri; 12) immigrati: accoglienza, mescolanza, indulgenza/immigrati: filtrare, arginare, regolamentare; 13) progresso/sviluppo; 14) generosità/onore; 15) tutela economica per i più deboli/tutela morale per i più deboli; 16) l'Europa come via alla globalizzazione/l'Europa come unione delle patrie; 17) religione come filantropia, carità (meglio il protestantesimo)/religione come senso del sacro, trascendenza (meglio il cattolicesimo); 18) giustizia come garanzia/giustizia come ordine; 19) *logos/mythos*; 20) concertazione (mediazione)/decisione (gerarchia); 21) precedenza ai più deboli/precedenza ai migliori; 22) prima i più bisognosi/prima i più vicini tra i bisognosi; 23) parametro: oggi lo fanno tutti ovunque (globalizzazione)/parametro: si è fatto sempre così (tradizione); 24) utopista ma «materialista»/realista ma «spirituale»; 25) sostegno a chi abortisce/sostegno a chi è prolifico; 26) a ognuno come gli va, senza vincoli/riconosciamo il sentire comune e i valori condivisi; 27) *reset*/memoria; 28) tolleranza/rispetto; 29) diritti dell'individuo/diritti della persona; 30) variabilità (nel tempo e nei comportamenti)/varietà (nei luoghi e tra i popoli); 31) tutelare chi ha sbagliato (es. detenuti)/tutelare le vittime e i loro familiari; 32) promuoviamo l'eguaglianza e difendiamo i diversi/promuoviamo le differenze e difendiamo l'uomo comune; 33) patriottismo della Costituzione (le regole)/patriottismo delle radici (*idem sentire*); 34)

caso (correggere la sorte)/destino (*amor fati*); 35) concezione orizzontale/verticale.

Fin qui il bipolarismo tratto dall'osservazione della realtà, delle risposte prevalenti. Delineata la sostanza del bipolarismo, il contenuto, possiamo anche tentare di dare un nome ai due contenitori. Che definizione vogliamo attribuire a chi prevalentemente opta per le prime risposte e chi prevalentemente opta per le seconde risposte? Le coppie imperanti (sinistra/destra, progressisti/conservatori; egualitari/inegualitari, universalisti e nazionalisti ecc.) non riescono a soddisfare adeguatamente la complessità; la meno insoddisfacente ci appare la coppia liberal/comunitari. Con tutta la possibile approssimazione che essa stessa produce. E con la costante avvertenza che è più importante conoscere il contenuto che la denominazione. Ma ci pare che quella polarizzazione di atteggiamenti esista nella vita reale, naturalmente attraverso sfumature di gradualità, passaggi di frontiera e incoerenze trasversali. A quei due gruppi di risposte diamo dunque il nome di liberal e di comunitari.

Comunità è un luogo, liberal è un tempo

Come emergeva nelle antinomie prima indicate, esiste una sensibilità che dà prevalente importanza al rapporto con il tempo, e una sensibilità che dà prevalente importanza al rapporto con il luogo. La comunità, o quel che designiamo con questo nome, assegna primaria impor-

tanza all'origine, al legame con la propria *circumstancia*, come diceva Ortega y Gasset, alla propria finitudine e alle proprie radici. A ciò che è abitare, abitudine e abito. Viceversa la cultura liberal è dominata dal rapporto con il tempo: l'idea di emancipazione da una radice, che è il suo filo conduttore, si lega all'idea di progresso, che è un'idea temporale. Il vaccino dello spirito comunitario rispetto al fluire del tempo è l'idea di tradizione, segno di continuità e di trasmissione nel tempo di principi superiori al mutamento. Il vaccino dello spirito liberal rispetto ai luoghi è il cosmopolitismo, ovvero la convinzione che gli uomini non abbiano patria, anzi che la loro patria sia il mondo.

Il comunitario si sente figlio di una patria, per il liberal la propria patria è il tempo. Il primo valorizza una costellazione di principi e di costumi legati al rapporto con il luogo, con la terra, con lo spazio: la bellezza, l'arte, il tempio, la comunità, la nazione, la famiglia. Il secondo assegna valore a ciò che più libera dalla geoappartenenza. Il comunitario ama la varietà e diffida della precarietà; il liberal preferisce la variabilità e non ama le differenze. Varietà è la diversità in senso spaziale, variabilità è diversità in senso temporale. Il valore asintotico per la cultura comunitaria è l'eterno, il valore asintotico per la cultura liberal è l'infinito. Il tempio contro il tempo. La prima intende modificare i luoghi e propende per la modernizzazione; la seconda invece assegna il primato all'idea del mutamento e dunque assegna valore primario all'evoluzione. L'una preferisce l'idea di sviluppo, l'altra quella di progresso.

Obiezione: se lo spirito comunitario privilegia il luogo e lo spirito liberal privilegia il tempo, allora il primo è destinato a soccombere come ostrica avvinta a uno scoglio, perché la nostra è l'epoca dei grandi mutamenti. Sarebbe facile capovolgere l'osservazione e dedurre con pari attendibilità che la seconda si lega a quel che passa, la prima a quel che resta, e dunque l'una è labile come l'ora che passa, l'altra è dura come la torre dell'orologio. L'una evoca l'idea di deperibilità, l'altra di continuità. Ma non è il caso di trasferire una diversità d'inclinazioni sul piano dell'utilità, della convenienza o del differente successo. Si tratta di cogliere quella differenza; poi sarà la qualità dei soggetti in campo e la disponibilità del clima nelle sue coordinate spazio-temporali a decidere gli esiti. Non a caso la geopolitica è figlia di una cultura del radicamento; e il suo punto d'incontro con la geofilosofia è nell'opera di Carl Schmitt *Il nomos della terra* (o in *Terra e mare*). Per questo l'ecologia può anche germogliare in culture liberal, ma dà frutti soprattutto in una prospettiva olistica, comunitaria, che dà più importanza al rapporto con il luogo e con gli altri.

Il comunitario si considera figlio di un luogo, di una casa paterna, perché è convinto che ogni io abbia una patria originaria (Husserl, Heidegger); il liberal si considera figlio di un tempo, compatriota di un'epoca e una generazione, secolarizzato. Alla paternità del primo preferisce la fraternità elettiva, alla sintonia comunitaria (*idem sentire*) la sincronia universale. Entrambi, naturalmente, possono degenerare nei prodotti infimi del particolarismo e

del mondialismo: l'uno in conservatorismo isterico e autoritario, l'altro in progressismo isterico e totalitario.

In definitiva, del vecchio bipolarismo destra-sinistra e delle altre diadi evocate, è possibile contestare sia la forma che il contenuto, sia l'ideologia che la pratica utilità. Quel che invece va salvato è proprio ciò che si vorrebbe cancellare a priori: la natura conflittuale del pensiero politico. Non possiamo pensare la politica se non attraverso gli antagonismi, che sono l'unica vera garanzia di libertà e di rispetto delle differenze, ma anche di ricambio delle classi dirigenti attraverso il processo competitivo dell'alternanza. La politica è una corda tesa tra conflitto e consenso, antagonismo delle proposte e unità della decisione: il fine è il bene comune, ma il mezzo è il conflitto; è bene distinguere i mezzi dai fini. La confusione tra i piani produce il cortocircuito della democrazia.

Il bipolarismo è la prima garanzia di democrazia e di libera facoltà di scegliere tra due progetti alternativi, due scelte in aperta competizione tra loro (garanti a loro volta di un ulteriore pluralismo delle opzioni). Che quel bipolarismo sia tra due opzioni chiamate destra e sinistra o in altro modo non è indispensabile: è invece importante che ci sia la possibilità di scegliere tra due progetti chiari e distinti nel loro antagonismo. E oggi, a osservare la realtà in movimento e gli scenari che si aprono per il terzo millennio, l'alternativa più coerente e concreta che si profila è tra liberal e comunitari.

Un'alternativa che rianima la politica e mobilita scelte vitali e culturali.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Le opere qui indicate non sono un compendio della vasta letteratura sul liberalismo e sul comunitarismo, ma le fonti a cui ci siamo riferiti direttamente o indirettamente in queste pagine. Non sono citate opere di inquadramento generale o storico.

Il riferimento al bipolarismo tra universalismo e tribalismo è in S. Veca, *La filosofia politica*, Laterza, Roma-Bari 1998 (di Veca cfr. anche *La filosofia pubblica*, Feltrinelli, Milano 1986); Alain Fienkelkraut parla di alternativa tra umanità fondata sull'affermazione individuale e identità basata sull'«iscrizione genealogica», in *L'humanité perdue*, Seuil, Paris 1996, ora tradotto con il medesimo titolo nelle Edizioni Liberal (Roma 1997) e in *L'ingratitude*, Gallimard, Paris 1998. L'alternativa posta da Serge Latouche tra «universalismo cannibalico e terrorismo identitario» dà il titolo a un suo saggio apparso nella rivista «Da qui», 1997; è J.M. Guéhenno che vede in *La fine della democrazia* (1993), Garzanti, Milano 1994 l'aut aut tra omogeneizzazione e atomismo. Per questi e per altri riferimenti (come quello a E. Nolte), cfr. il mio saggio *Il secolo sterminato*, Rizzoli, Milano 1998.

Sul comunitarismo mi sono riferito a R. Nisbet, *La comunità e*

lo stato (1953), Comunità, Milano 1957; A. MacIntyre, *Dopo la virtù* (1981), Feltrinelli, Milano 1993; Ch. Taylor, *Radici dell'Io* (1989), Feltrinelli, Milano 1993 e *Il disagio della modernità* (1990), Laterza, Roma-Bari 1994; M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia* (1990), Feltrinelli, Milano 1994; M. Walser, *Sfere di giustizia* (1983), Feltrinelli, Milano 1987, e *Sulla tolleranza* (1997), Laterza, Roma-Bari 1998. Walser ha recentemente teorizzato, come B.-H. Lévy, il diritto d'ingerenza umanitaria; cfr. A. Etzioni *et al.*, *Nuovi comunitari* (1995), Arianna Editrice, Casalecchio di Reno (Bologna) 1998; A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992; A. de Benoist, *I comunitaristi americani*, in «Trasgressioni», 19, 1994; utile per seguire il filone comunitario americano è la rivista newyorkese «Telos», diretta da Paul Piccone. Sul comunitarismo classico, naturalmente, F. Tönnies, *Comunità e società* (1887), Comunità, Milano 1961. Per una visione comunitaria attraverso il pensiero di Heidegger e di Bataille cfr. R. Esposito, *Communitas*, Einaudi, Torino 1998. Per inquadrare il rapporto tra individuo e comunità nella filosofia politica odierna, cfr. G. Marramao, *Dopo il Leviatano*, Giappichelli, Torino 1995. Di P. Barcellona si vedano *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990 e *L'individuo sociale*, Costa & Nolan, Genova 1996. Cfr. anche D. Losurdo, *La comunità, la morte, l'Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 1992. Di G. Lukács, *La distruzione della ragione* (1954), Einaudi, Torino 1959.

I riferimenti «caldi» al comunitarismo espressi nelle nostre pagine sono a S. Weil, *La prima radice* (1943), Comunità, Milano 1980; G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1975 (1943); Th.S. Eliot, *L'idea di una società cristiana* (1939), Comunità, Milano 1948, ed E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria* (1934), Ecumenica, Bari 1984, e *Manifesto al servizio del personalismo comunitario* (1936), Ecumenica, Bari 1982. Nella stessa epoca l'austriaco Othmar Spann tracciò il percorso per un

nuovo organicismo comunitario nelle sue opere su *Individualismo e Universalismo* e *La struttura gerarchica della comunità*, uscite nel 1938 e pubblicate in tre volumi tra il 1982 e il 1984 con il titolo *Il vero Stato* (Edizioni di Ar, Salerno). Tralascio il filone della *conservative Revolution*, soprattutto degli anni Venti, dove esistono vari riferimenti comunitari; i due libri citati di C. Schmitt sono *Il nomos della terra* (1950), Adelphi, Milano 1991, e *Terra e mare* (1942), Giuffrè, Milano 1986. In tema di geofilosofia, cfr. M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994. Per le concezioni spaziali e temporali si veda E. Jünger, *Al muro del tempo* (1951), Volpe, Roma 1965. La citazione di Nietzsche è tratta dai *Frammenti postumi 1887-88* in appendice al *Caso Wagner*, Adelphi, Milano 1971. Il riferimento a L. Dumont allude ai *Saggi sull'individualismo* (1983), Adelphi, Milano 1993. La citazione di T. Todorov è colta in *L'uomo spaesato* (1996), Donzelli, Roma 1997. Sul centrismo, cfr. N. Bobbio, A. Del Noce, *Centrismo, vocazione o condanna*, Reset, Roma 1995. E. Jünger sostiene le ragioni dello Stato planetario in *Lo Stato mondiale* (1960), Guanda, Milano 1998; cfr. anche A. de Benoist, *L'impero interiore* (1985), Ponte alle Grazie, Firenze 1986. Sempre di A. de Benoist si veda il recupero rousseauviano della *fraternité* al comunitarismo della *nouvelle droite* in *La democrazia, il problema* (1986), Arnaud, Firenze 1988. Il riferimento di Miglio alla repubblica mediterranea è in *Una repubblica «mediterranea»?*, in J. Jacobelli (a cura di), *Un'altra Repubblica?*, Laterza, Roma-Bari 1988. V. Pareto parla del virtuosismo nel suo saggio del 1911 *Il mito virtuosista e la letteratura immorale*, ripubblicato in M. Veneziani, *Pareto. Elites, borghesia, fascismo*, Volpe, Roma 1981.

Di C. Lasch si vedano *Il paradiso in terra* (1991), Feltrinelli, Milano 1993, e *La cultura del narcisismo* (1979), Bompiani, Milano 1981; di M. Maffesoli, *Il tempo delle tribù* (1986), Armando, Roma 1988, e *La contemplazione del mondo. Figure dello stile comunitario* (1993), Costa & Nolan, Genova 1996; di A. Caillé, *Cri-*

tica della ragione utilitaria (1981), Bollati Boringhieri, Torino 1989, e *Il tramonto della politica* (1993), Dedalo, Bari 1995.

Per D. Antiseri mi sono riferito a *Liberali. Quelli veri e quelli falsi*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998 e a *Liberali perché fallibili*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1995, oltre naturalmente a K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici* (1945), Armando, Roma 1973. Di Popper abbiamo utilizzato anche *Tv, cattiva maestra*, Reset, Roma 1994. Per L. Pellicani il riferimento è *Modernità e totalitarismo*, in «Nuova Storia contemporanea», 5, 1998 poi in AA.VV., *Dimensioni della modernità*, Seam, Roma 1999. Sui liberali altri riferimenti impliciti sono a J. Rawls, *Liberalismo politico* (1971), Feltrinelli, Milano 1994, oltre che naturalmente *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano 1982, e a R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo* (1986), Laterza, Roma-Bari 1987; *Il conflitto sociale della modernità* (1988), Laterza, Roma-Bari 1989; *La libertà che cambia* (1979), Laterza, Roma-Bari 1980; *Quadrare il cerchio*, Laterza, Roma-Bari 1995, mentre la sua difesa dello Stato nazionale eterogeneo è in *Perché l'Europa*, Laterza, Roma-Bari 1997. Si vedano anche I. Berlin, *Due concetti di libertà*, che risale al 1958, uscito in Italia prima in A. Passerin d'Entrèves (a cura di), *La libertà politica*, Comunità, Milano 1974 e poi nei *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989 e R. Aron, *Il concetto di libertà* (1972), Ideazione, Roma 1997.

Per i riferimenti a G. Maranini, cfr. *Storia del potere in Italia. 1848-1967*, Corbaccio, Roma 1995, e M. Duverger, *I partiti politici* (1951), Il Mulino, Bologna 1961. Di W. Lippmann, *Filosofia pubblica* (1956), Comunità, Milano 1957. La citazione di E. Burke è tratta da *Saggio sulla Rivoluzione francese* (1792), Ciarrapico, Roma 1985. Il richiamo a H. Arendt è riferito a *Le origini del totalitarismo* (1951), Comunità, Milano 1998. Per l'altruismo, invece, cfr. *Tra passato e futuro* (1958), Garzanti, Milano 1999.

La citazione di S. Quinzio proviene dal *Diario profetico*,

Adelphi, Milano 1996, quella di R. Hughes da *La cultura del piagnisteo* (1992), Adelphi, Milano 1994. Cfr. poi E. Voegelin, *La nuova scienza politica* (1952), Borla, Roma 1968; A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970; W. Sombart, *Il borghese* (1913), Longanesi, Milano 1950; M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904), Sansoni, Firenze 1965; A. de Tocqueville, *La democrazia in America* (1840), Cappelli, Bologna 1957 e *Scritti politici*, a cura di N. Matteucci, 2 voll., Utet, Torino 1968. La morte della patria è in S. Satta, *De profundis*, Adelphi, Milano 1980; E. Galli della Loggia, *La morte della patria*, Laterza, Roma-Bari 1996. Lo scritto di L. Febvre sull'onore è uscito da Donzelli, Roma 1997 (ma risale al 1945-46) con il titolo di *Onore e patria*; E. Dodds, *I Greci e l'irrazionale* (1951), La Nuova Italia, Firenze 1973; P. Berger, *La rivolta capitalistica* (1986), SugarCo, Milano 1991. Per i riferimenti a Y. Mishima, E. von Salomon, P. Drieu La Rochelle, J. Evola, C. Michelsaeder, O. Spengler, J. Cau cfr. il mio *L'antinovecento*, Leonardo Mondadori, Milano 1996.

Così per la bibliografia su sinistra e destra rimando al mio *Sinistra e destra. Risposta a Norberto Bobbio*, Vallecchi, Firenze 1995, limitandomi a segnalare l'ultima edizione di N. Bobbio di *Destra e sinistra*, Donzelli, Roma 1999 (I ed. 1994) – a cui mi sono riferito – con una nuova introduzione in cui Bobbio risponde tra l'altro alle osservazioni del mio libro. Il riferimento a S. Maffettone è invece a *Destra e sinistra. Istruzioni per l'uso*, in «Liberal», 22, 1997. Di S. Maffettone si veda anche *I Valori comuni*, Il Saggiatore, Milano 1990. Sulla terza via, cfr. A. Giddens, *La terza via* (1998), Il Saggiatore, Milano 1999.

INDICE

1. <i>Liberal o comunitari</i>	3
2. <i>Critica della ragion liberale</i>	23
3. <i>Critica della ragion comunitaria</i>	39
4. <i>Etica dell'onore, etica della generosità</i>	59
5. <i>Da un bipolarismo all'altro</i>	75
Bibliografia essenziale	95