Il Margine, n.6-7/1993

POLITICA E MORALE TRA SEGNI DI MORTE E SPERANZA DI VITA

Michele Nicoletti

Nello sforzo di lettura della crisi italiana, è difficile astrarre dagli avvenimenti di questa drammatica estate, eventi nazionali e internazionali. La politica è tornata ad intrecciarsi con la morte: dalla Somalia alla Bosnia, dalla strage di Capaci a quella che ha visto cadere Borsellino. Ho ancora nelle orecchie le parole di Caponnetto quando lo abbiamo invitato a introdurre i lavori di questa scuola. Parole semplici dette con tono pacato al telefono, ma che danno il senso di che cosa sia diventata la politica oggi in Italia. "Non posso venire - ci ha detto Caponnetto -. Da qualche tempo vivo con la scorta e la mia vita è cambiata. Non posso parlare all'aperto. Ogni spostamento che va al di là di pochi chilometri comporta innumerevoli precauzioni, tensioni per gli uomini che mi sorvegliano, cambi, pericoli. Loro si farebbero in quattro per farmi venire, ma non me la sento. Abbiatemi spiritualmente con voi. Quando usciremo dalla barbarie in cui siamo caduti, quando torneremo ad essere un paese civile, allora ci vedremo".

Altri potrebbero moltiplicare queste parole con la loro esperienza, altri vivono in uno stato di clandestinità ancora peggiore.

A che cosa serve dire che si tratta di casi eccezionali, da cui non si possono trarre considerazioni generali? A che cosa serve esorcizzare tutto questo, contrapponendo la normalità e il privilegio della nostra esistenza quotidiana?

Le analisi politiche sono armi da usare nella lotta quotidiana ed anche la disputa tra sfascisti e ottimisti rischia di venire ingoiata nella battaglie di parole che hanno ormai divorato la politica. A noi interessa poco, in questa sede, entrare in queste battaglie di parole. E' più utile - se è vero che ciò che accade deve essere raccolto - lasciarsi interrogare nel profondo. Sottrarci alla tirannia della banalità. Sarebbe grave, o forse semplicemente triste, se un domani ci accorgessimo di aver banalizzato questi fatti, di aver banalizzato il "caso serio" per eccellenza.

Il politico e la morte

Mi pare importante, per questo, tentare della crisi italiana una lettura in profondo, che vada oltre la crosta e che nasca dall'interrogarsi sul senso di questo intreccio tra la politica e la morte

Non propongo una analisi sistematica, ma solo qualche spunto di riflessione prendendo a prestito - senza preoccupazioni di rigore, ma per il loro valore evocativo - dalla filosofia politica qualche frammento di pensiero sull'intreccio tra morte e politica

Il primo frammento riguarda l'orizzonte della vita dei popoli e mi sembra interessante non solo per ripensare questo tema della morte, ma anche per illuminare alcuni aspetti attuali dei rapporti tra i popoli: il tema del razzismo, l'odio etnico, il grande tema dell'identità collettiva delle comunità politiche, tema che viene oggi drammaticamente sottovalutato mentre appare sempre più decisivo nella crisi dello Stato-nazione e nel crollo degli imperi ideologici.

Riprendo questo frammento da un testo di Eric Voegelin del 1933 che si intitola *Rasse und Staat*. Voegelin è uno studioso di problemi costituzionali e di filosofia politica, di origine austriaca poi emigrato negli Stati Uniti, che ha posto al centro delle sue analisi questo tema dell'identità collettiva delle comunità, all'interno - e non all'esterno del quale - deve essere posto il problema della rappresentanza politica.

Voegelin ritiene che come le azioni umane nella vita personale sono guidate da idee, "immagini guida", che assumono valore normativo, così anche la vita di una società ha bisogno di un'idea comune che possa guidare le sue azioni e in cui essa possa riconoscersi e da cui essa possa essere rappresentata.

Voegelin si preoccupa di ricostruire l'origine dell'idea di comunità considerata come archetipo, poi applicato ai diversi contesti (razza, nazione, classe, partito, ecc.). In questa ricostruzione particolare rilievo assume, a suo parere, l'interpretazione di Schelling dell'origine dei popoli. Nella sua *Filosofia della mitologia*, Schelling spiega l'origine dei popoli in connessione con la realtà del mito capovolgendo l'interpretazione usuale: non il mito scaturisce dal popolo, ma il po-

polo dal mito. Un popolo non nasce dalla coesistenza spaziale di un gruppo di individui, o da una comune attività economica, bensì da una comunità di coscienze, da una comune mitologia. La storia di un popolo è determinata dalla sua mitologia, così come il carattere di un uomo è il suo destino. Col sorgere della mitologia sorgono i popoli che si staccano così dall'umanità.

Il sorgere dei popoli non è dovuto a un fatto esterno, ma ad una crisi interna all'unità stessa. Nell'unità sono presenti forze spirituali che la spezzano dall'interno man mano che tale unità originaria diviene cosciente. L'unica divinità iniziale viene spezzata dal politeismo, dal sorgere dei diversi miti: la nascita dei popoli è connessa a questo processo teogonico.

Voegelin vede giustamente come questa interpretazione di Schelling costituisca il primo contributo importante per una psicologia delle comunità politiche. All'origine della vita politica c'è questa inquietudine, questo sentimento di non essere più l'intera umanità, ma solo una parte, di non appartenere più all'unico Dio, ma a un dio particolare. Schelling parla esplicitamente dell'angoscia, del terrore per la perdita della coscienza unitaria: un'angoscia che porta coloro che sono rimasti uniti a separarsi in modo più aspro dagli altri e a stringersi più fortemente al proprio interno per salvare almeno l'unità parziale del proprio popolo. Così scrive Schelling: «Questa angoscia di fronte alla scomparsa completa dell'unità e con essa dell'intera coscienza umana ispirò agli uomini non solo le prime strutture di tipo religioso, ma anche le prime istituzioni civili, il cui scopo non era nient'altro che conservare ciò che avevano salvato e assicurarlo contro un'ulteriore distruzione».

Quest'angoscia non è riducibile ad una mera preoccupazione psicologica, ma è uno stato complessivo in cui l'intera esistenza è vissuta come qualcosa che è minacciato a morte. Una minaccia non solo della morte terrena, ma di un annientamento metafisico.

Da quest'angoscia deriva la dispersione dei popoli, il loro allontanarsi l'uno dall'altro. Nella spartizione dello spazio la vista dell'"altro" è impossibile e così si placa l'angoscia. Il distanziarsi spaziale dall'altro, il sottrarsi al suo sguardo è l'espressione dell'angoscia di fronte alla perdita del mondo. La vista dell'altro è fonte di angoscia. Nella rimozione dell'altro, invece, il popolo può coltivare il sentimento rassicurante della propria unicità.

Ma la distanza spaziale è una garanzia troppo precaria. Lo spazio fisico può essere valicato facilmente: le migrazioni, di ieri e di oggi, lo dimostrano. L'angoscia può dunque essere facilmente risuscitata. Ed essa esige che la distanza fisica divenga distanza spirituale. Divenga cioè fede nella propria elezione, e dunque nella perdizione

dell'altro L'altro è l'altro spirituale, il demoniaco, l'ostacolo. L'altro è il "non-mondo", contrapposto al mondo. Dall'angoscia scaturisce l'odio verso l'altro, l'anti-mondo, che ad ogni istante può farmi precipitare nell'angoscia.

Si possono certo discutere molte di queste indicazioni, ricche di suggestioni ma anche di semplificazioni, ma non è questa la sede. Vogliamo assumerla come ipotesi: che la morte resti l'orizzonte del politico. Il luogo al cospetto del quale emerge la relazione politica (protezione-obbedienza in Hobbes, signoria-servitù in Hegel, amico-nemico in Schmitt) è la paura della morte "signora assoluta". Per usare una famosa espressione di Hegel: "la coscienza non è stata in ansia per questa o quella cosa e neppure durante questo o quell'istante, bensì per l'intiera sua essenza, essa ha infatti sentito paura della morte, signora assoluta. E' stata, così, intimamente dissolta, ha tremato nel profondo di sè, e ciò che in essa v'era di fisso ha vacillato" (*Fenomenologia dello Spirito* I, 161-162). Qui nasce il potere politico, di qui la sua forza, nella sua capacità di vincere la paura della morte. Si badi, la paura, non la morte.

Il potere politico, anche nella sua forma più solida, si pensi al Leviatano di Hobbes, non è immortale, è un *deus mortalis* condannato a perire La morte resta suo confine, suo limite insuperabile. Così come lo ha costituito, la morte può dissolverlo. quando il Leviatano non è più in grado di proteggere la vita dei sudditi, esso non può più esigere obbedienza.

In un certo senso, questo rapporto tra morte e politica fa parte della condizione umana. Ma c'è anche una dimensione patologica: la morte come strumento del potere. La morte dell'altro, la sua uccisione, non solo come strumento di legittima difesa, nemmeno come mezzo estremo di eliminazione di un ostacolo, ma come disperato tentativo di rinsaldare l'unità del gruppo, il vincolo del potere. Nei *Demoni* di Dostoevskij, Stavrogin dà il seguente consiglio: «Persuadete quattro membri di un gruppo ad accoppare il quinto, col pretesto che costui li denuncerà e li legherete subito tutti, col sangue versato, come con un nodo. Diventeranno i vostri schiavi, non oseranno più ribellarsi, nè chiedere i conti».

Non possono non venire alla mente i delitti collettivi delle SS commessi per rafforzare lo spirito di corpo e l'identificazione con il leader.

Quando questa identificazione si è realizzata, il valore del singolo è del tutto annientato, il valore dell'altro è nullo perché nullo è ormai il valore del proprio sè, della libertà che costituisce la propria coscienza. Resta la fredda e nuda libertà del tutto che si trasforma in pura opera di annientamento: «L'unica opera ed operazione della li-

bertà universale è perciò la *morte*... questa morte è dunque la più fredda e più piatta morte senz'altro significato che quello di tagliare una pianta di cavolo o di prender un sorso d'acqua» (Hegel, *Fenomenologia*, II, p. 130).

Dire che la morte è l'orizzonte intrascendibile non significa affatto dire che essa esaurisce la politica. Essa è molto di più, indubbiamente, e, a costituirla, intervengono non solo dinamiche esistenziali negative, ma anche positive. Sentimenti di socievolezza, di "amicizia", così come ci sono descritti da Aristotele e Tommaso d'Aquino, per restare agli autori più noti. Ma ignorare il ruolo costitutivo, anche se limitato, della morte, significa precludersi la comprensione della complessità del politico, e, in particolare, del politico nel momento della crisi.

Come non vedere presenti queste dinamiche radicali quali il nesso protezione-obbedienza, la dialettica amico-nemico, nell'orizzonte internazionale o nazionale là dove una forma politica è giunta al suo limite? In Jugoslavia per un verso, in Italia per un altro. La tesi è questa: l'emergere esplicito della connessione morte-politica è il segnale della crisi di una forma storica. E precisamente di quella forma storica di organizzazione politica che è lo stato moderno.

La crisi attuale va dunque ben al di là della crisi di un sistema elettorale o di un ordinamento costituzionale. E la crisi dello Stato moderno, nella forma che abbiamo conosciuto negli ultimi due secoli dello Stato-nazione, non va in crisi solo per spinte autonomistiche dal basso o per l'imporsi di organismi sovranazionali dall'alto. La crisi sembra andare più oltre, sembra colpire quel "monopolio della forza legittima" che era il tratto distintivo dello Stato moderno occidentale. La potenza della mafia tocca questa radice profonda, non la crosta politica. Oggi si parla di controllo del territorio, così come se ne parlava secoli fa, e, in un certo senso, per fortuna se ne parla, nel senso che non ci si è rassegnati a cedere "pezzi" di territorio ad altri poteri. Qualche volta, osservando di lontano la realtà americana, ma non solo quella, si ha l'impressione che lì i poteri criminali non colpiscano politici, magistrati, poliziotti non perché non siano forti, ma in virtù di un tacito accordo di spartizione del territorio. Si può risolvere il problema anche così. Non si spara più contro lo Stato, ma solo perché si ha rinunciato ad imporre il potere dello Stato, nel senso del monopolio della forza legittima su tutto il territorio.

E' dunque positivo ed indice di non rassegnazione il porsi in Italia il problema del controllo del territorio. Il dubbio sorge però nel vedere le risposte a questo problema, risposte tutte nel senso della "forza", senza interrogarsi se non sia saltato qualcosa di più profondo, che alla forza si accompagna. Si dice: è in crisi il monopolio della forza legittima, quindi inviamo l'esercito nelle regioni a rischio con

funzioni di polizia, senza porsi le domande: non è saltato un vincolo più profondo, quello protezione-obbedienza, amico-nemico?

Occorrerebbe poi domandarsi, ma qui davvero il discorso si farebbe lungo e complesso, se il monopolio della forza legittima non abbia significato anche qualcos'altro nella storia d'Occidente. Il modello del monopolio della forza legittima è stato anche il modello del monopolio della morte legittima. Solo la morte somministrata dallo Stato, dalle strutture pubbliche è stata considerata legale. E questa legalizzazione, se certo ha disciplinato la morte sottraendola all'arbitrio, la ha però giustificata. Il monopolio della morte è stato anche una illusione di innocenza. Come non ripensare alle parole di Pascal negli anni in cui lo stato moderno assumeva tutta la sua forma: «Si può dar cosa più spassevole di questa: che un uomo abbia il diritto di ammazzarmi solo perché abita sull'altra riva del fiume e il suo sovrano è in lite con il mio, sebbene io non lo sia con lui?». Ed ecco il dialogo: «Perchè mi uccidete, profittando della vostra superiorità? Io non sono armato. - Come! - risponde il soldato - Non abitate sull'altra riva del fiume? Amico mio, se abitaste da questa parte, sarei un assassino, e sarebbe ingiusto uccidervi in questo modo; ma, poichè abitate sull'altra riva, sono un valoroso, e quel che faccio è giusto» (*Pensieri*, 301 e 303).

Lo Stato moderno è stato il monopolio non solo del jus belli, ma anche del jus mortis. La morte data dallo Stato, o con il suo consenso, la morte nella sfera pubblica, non privata, è divenuta non solo legale, ma anche "giusta": non è forse questo l'orizzonte sul quale riconsiderare i grandi temi etico-politici dell'aborto, dell'eutanasia, della legalizzazione della droga? Non è forse proprio il monopolio della morte che oggi è sfidato nella sua illusione di innocenza?

Morale e politica

Il pensare con radicalità il politico ci porta all'intreccio di politica, morale, diritto. La storia del nostro paese, così crudamente scoperchiata in questi giorni, non ci consente di pensare ad una politica innocente. La questione morale s'è imposta con violenza. Ma porre la questione morale come centrale questione politica non significa affatto, come dicono i critici, voler contrapporre ad una politica corrotta una politica innocente. Non c'è innocenza nell'orizzonte del politico. Chi ha letto le cose scritte da Primo Levi con profondità e drammaticità sull'esperienza dei campi di concentramento, sulla colpa che abbraccia tutti e che non abbandona mai, difficilmente può immaginare un'azione politica innocente.

Ma ciò non significa affatto che tutte le azioni siano di per sè condannate ad essere ugualmente impure. Si tratta piuttosto di ripensare l'azione storica, l'azione politica nella sua dimensione della "assunzione" della colpa. Non ci si può cullare nel sogno di un'azione innocente, di un'azione cioè che accanto ai beni che produce non causi anche dei mali. Nè ci si può ritrarre spaventati nell'inazione. Su questa assunzione della colpa (e non solo della propria, ma anche di quella altrui), Dietrich Bonhoeffer incentra la sua riflessione sulla responsabilità. L'azione responsabile è quella che accetta l'assunzione della colpa.

Per questo non si tratta di contrapporre azioni pure o innocenti ad azioni impure, ma azioni responsabili ad azioni irresponsabili. Questo è mancato in Italia, il principio di responsabilità.

E l'etica della responsabilità va ripensata a partire non tanto da Max Weber e dalla sua celebre contrapposizione tra etica della convinzione e etica della responsabilità, ma proprio da Bonhoeffer, ossia dalla sua dimensione teologica. La responsabilità infatti non si comprende se non sullo sfondo teologico, o meglio cristologico. Mentre infatti la responsabilità tradizionale riguarda coloro che hanno un'autorità (il padre nei confronti dei figli, il funzionario nei confronti degli utenti...), la responsabilità posta in essere dal cristianesimo si rifà alla sostituzione vicaria di Cristo, è cioè responsabilità anche nei confronti di coloro sui quali non abbiamo nè potere nè autorità. Guardini ha messo in luce come questa struttura della responsabilità sia legata ad una concezione della storia che non dissolve il tempo, ma lo affida alla decisione umana: "l'elemento determinante ultimo della coscienza storica occidentale viene dalla responsabilità cristiana. Lo schema dell'esistenza storica non è il ritorno delle cose, il ciclo del divenire, del passare e del ri-diventare, ma quella irrepetibilità di persona, di decisione e azione, che il cristianesimo insegna e che determina non solo il tempo, ma, attraverso di esso, anche l'eternità" (R. GUARDINI, *Il Salvatore*, in *Natura, Cultura, Cristianesimo,* Brescia 1983, p. 280).

Dunque la questione morale deve essere posta fino in fondo: a livello giudiziario, dove l'azione dei giudici deve poter proseguire fino in fondo, a livello politico e culturale dove occorre introdurre un cambiamento radicale.

Ha poco senso della storia chi condanna come moralismo la rivolta morale. Certo essa da sola non basta, ma in questo momento storico, nella caduta di una forma di società, essa è un requisito essenziale del trapasso tra vecchio e nuovo. Forse che avrebbe potuto esservi stato antifascismo senza rivolta morale? Non ci fanno ancora vibrare le parole di Teresio Olivelli: "Siamo dei ribelli: la nostra è anzitutto una rivolta morale. Contro il putridume in cui è immersa l'Italia svirilizzata, asservita, sgovernata, depredata, straziata, prostituita nei suoi valori e nei suoi uomini. Contro lo Stato che assorbe ed ingoia scoronando la persona di ogni libertà di pensiero e di iniziativa e prostrando l'etica a etichetta, la morale a prono rito di ossequio. Contro una classe dirigente di politicanti e di plutocrati che invece di servire le istituzioni se n'è servita per la propria libidine di avventuroso dominio o di rapace guadagno, che del proprio arbitrio ha fatto legge, del denaro di tutti fondi ai propri vizi, della dignità della persona sgabello alle proprie ambizioni. Non facciamo differenza di latitudini. Contro la massa pecorile pronta a tutti servire, a baciare le mani che la percuotono, contenta e grata se le è lasciato di mendicare nell'abbominio e nella miseria una fievole vita. Contro una cultura fradicia fatta di pietismo ortodosso e di sterili rimuginamenti, di sofisticati adattamenti, incapace di un gesto virile. Contro gli ideali d'accatto, il banderuolismo astuto, l'inerzia infingarda, l'irresolutezza codarda, l'affarismo approfittatore ed equivoco, la verità d'altoparlante, la coreografia dei fatti meschini. Ne siamo nauseati... Non recriminiamo: ci ribelliamo... Nelle officine e nelle biblioteche. A questa nuova città aneliamo con tutte le forze: più libera, più giusta, più solidale, più 'cristiana'. Per essa lottiamo: lottiamo giorno per giorno perché sappiamo che la libertà non può essere largita dagli altri. Non vi sono 'liberatori'. Solo uomini che si liberano".

Certo la politica è complessa, ma va compreso il momento storico: quando ci si riunisce a tavolino per conciliare interessi di parti sociali diverse il luogo alto della politica sta nella mediazione; ma quando il criminale spara contro l'inerme il luogo alto della politica sta nello schierarsi dalla parte dell'inerme. Cercare di mediare tra i due è un'azione o ridicola o colpevole.

La rivolta morale deve dunque farsi politica, occorrono non solo nuovi comportamenti e nuovi principi ma nuove regole e nuove istituzioni. Ma è bene ricordare che la sorgente delle regole e delle istituzioni giuste è solo la coscienza umana e che se nulla si muove dentro la coscienza tutto si trasforma in astratta ingegneria.

E tutto ciò con la consapevolezza teologica profonda che l'etica non salva, che di fronte a Dio la nostra rivolta morale si avvolge in contraddizione e la resistenza non può che cedere il passo alla resa.

Non è infatti l'azione umana a redimere, a togliere il male. L'assunzione del male su di sè attraverso la sofferenza volontaria non espia il male fino in fondo. Il male resta. Ciò va ricordato anche di fronte ai più nobili gesti. La sofferenza non redime, redime Cristo. E tuttavia a questa redenzione, a questa liberazione dal male, a questa lot-

ta contro il maligno occorre partecipare attivamente. Agostino e Rosmini con le loro meditazioni sul male ci ricordano che la via scelta da Dio per salvarci è quella di renderci protagonisti della salvezza.

"Conservare l'intelligenza"

Ecco allora alcuni punti su cui i credenti impegnati nella storia devono tornare a pensare con radicalità. Il problema del male nella storia e della teodicea. Che cosa significano per l'azione politica? La centralità della persona umana come diritto sussistente, secondo l'espressione rosminiana, ossia la sua intangibilità, il suo non essere a disposizione del politico. Il dualismo introdotto dal cristianesimo nella storia tra auctoritas e potestas, tra iurisdictio e gubernaculum: come ripensare e tenere ferma questa dualità nelle forme moderne della democrazia e della rappresentanza?

Occorre poi interrogarsi sul ruolo della chiesa.

Si potrebbero rileggere a questo proposito "Le cinque piaghe della santa chiesa" di Rosmini. Con lo stesso spirito non di critica polemica ma di partecipazione sofferente e di corresponsabilità. Per i credenti parlare della chiesa è sempre parlare di sé.

Preoccupa infatti l'eclissi della centralità della missione spirituale della chiesa di cui ha parlato anche Marco Ivaldo su "Coscienza": si parla poco di vita eterna, della nascita e della morte, e si annega in moralismi e sociologismi. C'è sempre in agguato il pericolo di considerare la chiesa come potenza mondana.

Di nuovo ci soccorre Bonhoeffer: «"Gedeone, troppa gente è con te... Israele potrebbe vantarsi dinanzi a me e dire: la mia mano mi ha salvato" (Gdc 7,2). Invece di portargli armi, eserciti, risorse sterminate, gli chiede il disarmo, cioè la fede: fa' andar via gli armati! Crudele scherno di Dio verso ogni potenza umana; la più amara di tutte le prove della fede; incomprensibile signore e despota del mondo» (*Scritti*, p. 341). La politicizzazione della chiesa non solo porta con sè rischi per via della negazione del pluralismo, ma rischia anche di compromettere la testimonianza e l'evangelizzazione.

Infine preoccupa l'eclissi della cultura nel mondo cattolico. Per Rosmini il grande contributo che il cristianesimo può dare alla società è quello di "conservare l'intelligenza". Forse su questo occorrerebbe ritrovare ragioni di impegno. ■