

# La politica e il male

PAOLO MARANGON

**L'**ultimo saggio di Michele Nicoletti (*La politica e il male*, Morcelliana, Brescia 2000) è davvero un libro che vale la pena di leggere. Limpido e fluido nello stile, esso rappresenta una sorta di meditazione civile su uno degli aspetti più ostici, ma anche più ineludibili, della politica: il suo confronto con la realtà del male. Senza nulla togliere al rigore e alla profondità dello scavo filosofico, condotto in un dialogo incessante con tutti i grandi pensatori che nella storia dell'Occidente si sono misurati con questo arduo problema, il volume lascia nell'animo soprattutto il senso di una lucida e appassionata meditazione sapienziale. Nelle sue pagine – precise, misurate, sapide – si assapora il gusto non solo dello studioso che ha lungamente riflettuto sui classici del pensiero politico, ma anche di chi ha costantemente dialogato su questi temi con colleghi e amici e ha cercato di vigilare sulla vita pubblica, lasciandosi interpellare in profondità dalla morte di persone care impegnate sul piano civile. Tra queste Roberto Ruffilli, ricordato nell'introduzione.

L'itinerario di riflessione proposto si divide in due parti e in dieci agili capitoletti. La prima parte cerca di mettere in luce – attraverso un'ermeneutica di un «mito delle origini», ossia il racconto del fratricidio di Caino e della fondazione della prima città – gli elementi costitutivi della relazione tra politica e male, con attenzione prevalente alla dimensione antropologica, e di interpretare questi elementi attraverso la filosofia politica. La seconda parte tenta una ricostruzione fenomenologica di quella lotta e di quel fronteggiamento del male che si dà sulla scena politica e dei tentativi di contenerlo e dominarlo, e di questi tentativi offre alcune esemplificazioni attraverso figure diverse del «governo»: il governo «interiore», il governo «responsabile», il governo «senza orgoglio», il governo «angelico», il governo «del martire». «Lo scontro tra la politica e il male – afferma l'autore, enunciando in estrema sintesi la sua tesi – mette in luce, da un lato il carattere radicalmente finito della politica, dall'altro la potenza non infinita del male» (p. 11). Di un libro di tale ricchezza e complessità è possibile, qui, offrire solo qualche semplice spunto, riletto con l'oc-

chio attento alla politica che si pratica oggi in Italia e nel mondo, come presumibilmente non deve dispiacere all'autore.

## Scenario politico d'inizio secolo

Fa una certa impressione leggere il lavoro di Nicoletti sullo sfondo dell'odierna situazione della politica nel mondo. Dopo l'11 settembre e la guerra in Afghanistan il titolo del libro si carica di una evidenza quasi plastica: i morti alle Torri gemelle e i morti di Kabul sembrano traghettare nel nuovo secolo l'eredità pesantissima del Novecento – «l'epoca più violenta della storia dell'umanità», per usare le parole di Hobsbawm – e stanno lì a simboleggiare nel modo più drammatico questo fronteggiamento mai finito – metafisico, verrebbe da dire – tra la politica e il male. Eppure un simile duello, che ha certi radici metafisiche nell'animo umano e nella storia dell'umanità, avviene oggi in un preciso scenario storico, caratterizzato da profonde metamorfosi della politica che vanno adeguatamente comprese, se si vuole che la riflessione filosofica «morda» nella realtà e non si riduca a una sterile declamazione di ragionamenti astratti. Ne accenno alcune che appaiono decisive in Occidente.

Già la «guerra fredda», basata sulla deterrenza nucleare, era una forma inedita di guerra rispetto a quelle tradizionali, ma oggi c'è di più. Da dieci anni a questa parte abbiamo infatti conosciuto in Iraq, in Serbia e adesso in Afghanistan la cosiddetta «guerra asettica»: guerra che vien fatta passare per pulita (mentre pulita non è, in nessun senso), ma che innegabilmente è a elevato coefficiente tecnologico e a basso impiego di uomini sul campo. E tuttavia siamo coinvolti ora in questa strana guerra internazionale contro la minaccia del terrorismo su scala planetaria che rappresenta un ulteriore salto di qualità e, in un mondo diventato ormai un «villaggio globale», assomiglia sempre più a una sorta di «guerra civile» endemica, che oggi fa crollare le Torri gemelle di New York e domani può provocare una strage con il gas nervino nella metropolitana di Londra o di Parigi o di Berlino. Come ha scritto giustamente Alberto Conci, in una guerra del genere il nemico è quasi invisibile e «per definizione può stare dappertutto, scegliere dappertutto i suoi luoghi di addestramento, sfruttare le strutture e i servizi dei Paesi che colpirà, uccidere con le armi delle proprie vittime» e soprattutto colpire a distanza di tempo, in modo imprevedibile, in qualunque punto del pianeta. Perciò la stessa «guerra asettica», la guerra delle portaerei, dei missili e delle «bombe intelligenti», ma anche degli scudi spaziali, «contro questo nemico diventa grottesca» (A. Conci, *E dopo?*, «Il Margine», 9/2001, p. 7).

In realtà, a ben vedere, una tale «guerra civile» endemica di stampo terroristico non è che l'ultimo capitolo di un processo di globalizzazione della violenza iniziato con la prima guerra mondiale e proseguito con la «guerra fredda», ma a differenza di quest'ultima e della cosiddetta «guerra asettica» non si verifica tra stati, bensì tra un gruppo di stati – i poli maggiori del sistema: USA, Unione Europea, Russia, Cina – e una rete terroristica internazionale e clandestina, probabilmente alimentata da una «cupola» di alti finanzieri del petrolio con accesso a informazioni riservate di carattere economico, politico e diplomatico: «una cellula impazzita della globalizzazione», è stato detto giustamente (G. Chiesa, *Cerchiamo la cupola, non la rete islamica*, «Quaderni di Limes», settembre 2001, p. 91), il cui potenziale destabilizzante è micidiale proprio perché gli stati alleati nella grande coalizione antiterroristica non possono esercitare contro di essa, con la medesima efficacia, le stesse contromisure repressive che un singolo stato, sovrano sul proprio territorio, può mettere in campo contro un'organizzazione terroristica prevalentemente interna. Per converso, scatenando una vera e propria guerra contro gli stati fiancheggiatori di Al Qaeda, essi sono indotti a usare la violenza in modo ben più dirompente di quanto abbia mai fatto un singolo stato contro il proprio terrorismo interno. Anche per questa via, dunque, si mette il dito nella piaga probabilmente più dolorosa della politica in età contemporanea, ossia la tensione che sussiste tra i processi di globalizzazione fortemente accelerati negli ultimi due decenni dalla tecnologia e dal capitalismo sul piano internazionale, e ora anche dal terrorismo, e l'incapacità delle istituzioni pubbliche e dei comportamenti collettivi degli esseri umani di accordarsi a essi, perché ancora troppo dipendenti dallo stato nazionale (cfr. E.J. Hobsbawm, *Il secolo breve*, BUR, Milano 2000, p. 28). Si è spesso osservato, anche da parte di esponenti dei movimenti *no-global*, che bisognerebbe costruire una specie di *welfare state* su scala planetaria per redistribuire una ricchezza oggi allocata in modo scandalosamente iniquo tra Nord e Sud del mondo: ora, per vie imprevedibili e paradossali, sembra che l'esigenza di un sistema politico mondiale, premessa di quel *welfare*, cresca soprattutto a partire dalla molteplice domanda di integrazione sistemica proveniente dagli stati del Nord opulento e minacciato.

Ma per farsi un'idea della lentezza con cui avanza il processo di costruzione di questo sistema politico mondiale basta ridurre la scala dallo scenario mondiale a quello europeo e considerare che ci è voluto mezzo secolo per passare dalla Comunità Europea del Carbone e dell'Acciaio (CECA: 1951) all'entrata in vigore dell'euro (2002). In questo lungo arco di tempo lo stato nazionale ha indubbiamente conosciuto in Europa un certo declino: depotenziato dal basso, attraverso un crescente decentramento dei poteri verso le regioni e

i comuni, esso è stato ridimensionato anche dall'alto, mediante il progressivo aumento delle competenze delle istituzioni comunitarie, ma c'è da giurare che anche nella nuova costituzione europea, attualmente *in fieri*, esso conserverà poteri decisivi, tanto più in considerazione del fatto che in un mondo, per un verso sciolto dal bipolarismo ideologico della «guerra fredda», per l'altro economicamente e culturalmente sempre più globalizzato, il riferimento delle identità nazionali appare in crescita.

La ripresa delle identità nazionali nell'ultimo decennio si spiega anche riducendo ulteriormente la scala della nostra panoramica dal livello europeo a quello dei singoli paesi dell'Unione. In essi il legame sociale appare per varie ragioni sempre più logoro: Hobsbawm parlava già qualche anno fa di «disintegrazione dei vecchi modelli delle relazioni umane e sociali, da cui deriva anche la rottura dei legami tra le generazioni, vale a dire tra il passato e il presente», di una società «che consiste nell'assemblaggio di individui egocentrici tra loro separati, i quali perseguono solo la loro gratificazione (sia essa definita come profitto, come piacere o con qualunque altro nome)» (Hobsbawm, pp. 28-29). L'altro, specie se diverso, è dunque oggetto di una crescente diffidenza, spesso di una sorda ostilità. Il logoramento del legame sociale, in queste società che hanno conosciuto il tramonto delle ideologie politiche totalizzanti e in pari tempo una certa crescita del volontariato in tutte le sue forme, comporta un interesse quasi esclusivo per la sfera privata o comunque della propria associazione a scapito di quella pubblica: mentre i partiti e le grandi organizzazioni di massa hanno ridotto considerevolmente il loro ruolo, la politica ha perso buona parte della sua importanza etica e appare funzionalizzata soprattutto alla composizione di interessi corporativi e all'amministrazione efficiente dei servizi pubblici. Ecco, dunque, che in un contesto del genere, scosso e disorientato dall'accelerazione dei cambiamenti e dal diluvio quotidiano di informazioni provenienti dal «villaggio globale», il riferimento all'identità nazionale, allo stato garante dell'ordine, a un esecutivo forte e stabile procura un effetto rassicurante, ancora più ricercato in tempi di guerra e di inquietudini serpeggianti.

### **L'altro, il male e l'unità del genere umano**

Su questo sfondo il libro di Nicoletti rappresenta quasi un itinerario di rifondazione delle ragioni nobili della politica, una meditazione densa e pacata sulle sue radici. Il punto di partenza è proprio il tormentato rapporto con l'altro, che sta alla base del legame sociale. L'autore parla di «fatica del con-esse-

re» e mostra come «il luogo dove il male sorge è una *relazione* tra viventi, lo spazio del suo uscire allo scoperto è là dove l'essere si dispiega in un con-essere che include un'alterità libera» (p. 41). Perché il male nasce con e nella relazione tra le persone? Sulla scorta di Agostino, Nicoletti individua la prima radice del male nella *privazione* di un bene:

Nell'esperienza della malattia e della morte, è immediato il rendersi conto di come anche la mera assenza, il non esserci di un bene o di una persona possa avere un carattere 'attivo': può crescere in noi, farsi strada, ingoiare piano piano l'esistenza fino a farne un nulla. E tuttavia tutto ciò avviene perché questo 'mancare' accade in una *relazione* che ci legava a quel bene o a quella persona in modo vitale (p. 42).

La mancanza di beni o di persone vitali per l'esistenza genera dunque un malessere del soggetto, acuisce il suo desiderio di colmare quella lacuna, cresce la sua competizione con gli altri per avere quei beni o mantenere quelle relazioni, spesso a tutti i costi. Ma cosa succede se quel desiderio è *infinito* mentre i beni e le persone da spartire con altri sono *finiti*? Bisogna allora riconoscere che, nello spazio della finitezza, la relazione con l'altro è di per sé dolorosa, anzi, a un certo punto – «a un punto davvero insondabile» – può diventare insopportabile:

La relazione con l'altro diviene insopportabile perché, nell'orizzonte della finitezza, limita, stringe, sottrae quell'infinito spazio che il desiderio, l'anima *capax Dei* vogliono godere illimitati, senza concorrenze. Il luogo del possibile sorgere del male dell'uomo sull'uomo è qui, nella relazione, con l'altro, *nella finitezza*. Quando il desiderio del bene è infinito, come accettare di dover finire, di dover spartire, cedere il passo, avere solo una parte? (p. 44).

Nell'orizzonte della finitezza, dunque, i beni – almeno alcuni tipi di beni – sono «impossibili», impossibili da godere insieme, l'altro diventa per ciò stesso un concorrente e la relazione assume un carattere conflittuale. Ma questo accade non solo perché l'oggetto del contendere è *finito* in presenza di desideri *infiniti*, ma anche perché ciascuno di noi è «radicalmente libero» e in questo spazio di libertà la mia volontà può conoscere una distorsione. Qui è la seconda radice del male: la *distorsione* della volontà. Invece di gestire *con l'altro* il conflitto, la mia volontà non sa vedere oltre il conflitto, viene *distorta* dal desiderio esclusivamente verso il bene che può sfuggirle *perdendo di vista l'altro e distogliendosi dalla relazione con lui*, cede alla sfiducia e all'impazienza e, nel timore di restare privata del bene, si avventa su di esso facendo violenza all'altro, talvolta fino a cancellarlo (p. 44). Ma anche quando non c'è di mezzo

un bene, la stessa presenza dell'altro costituisce di per sé un *limite* nella relazione: l'altro accompagna sempre il mio vivere e ne devo tener conto. Può rappresentare una risorsa o una minaccia, comunque è un limite alla mia volontà. Anzi, quanto più mi è vicino, tanto più si fa sentire come tale: «non è in primo luogo la distanza a suscitare l'ostilità, ma assai più la vicinanza, quella vicinanza che insiste sul mio spazio, o sullo spazio che io reputo mio» (p. 56). E quanto più intimo diviene il rapporto, tanto più grande è la gioia, ma anche la sofferenza che esso procura.

Possono queste dinamiche gettare luce sulle relazioni tra gli uomini anche al di là di un rapporto interpersonale? Certo la gestione di conflitti tra gruppi sociali entro lo stato e di nazioni entro l'umanità nel suo insieme comporta un numero assai maggiore di elementi che concorrono al gioco, ma la logica profonda che muove gli animi degli esseri umani rimane la stessa, anche quando il conflitto si verifica tra interessi corporativi nello stato e tra interessi nazionali all'interno dell'unica umanità. Le risorse di cui uno stato dispone sono sempre limitate e limitate sono anche quelle che la natura offre al genere umano: i conflitti sono pertanto inevitabili e il male appare inestirpabile dall'orizzonte delle relazioni tra gli uomini, tra i gruppi sociali, tra i popoli. Anzi, la maggiore vicinanza tra i gruppi sociali e tra i popoli, che i processi di globalizzazione inducono, tende ad accentuare questi conflitti. Ma «se la tendenza a cedere alla seduzione del male non si può estirpare dall'animo dell'uomo, si può però dominare. Ciò che l'uomo può vincere nella sua lotta non è il male stesso, ma la propria tendenza a cedere ad esso» (p. 150). Parimenti la presenza del male nei rapporti sociali e nei rapporti tra le nazioni è ineliminabile, ma la politica può contenerla attraverso il potere di regolazione e di coercizione di cui dispone. E questa funzione di contenimento del male e della morte che, in casi estremi, esso può procurare è così decisiva che la politica ha a disposizione uno strumento di eccezionale potere, ossia il monopolio della violenza legittima, che essa può esercitare perfino su uomini liberi.

### **L'ambivalenza delle relazioni umane e la peculiarità della politica**

Le relazioni umane sono dunque insidiate dal male almeno tanto quanto gli uomini si sentono legati l'un l'altro per la relazionalità fondamentale del loro essere, per vincolo affettivo, per il riconoscimento dell'altro come *partner* di pari dignità e di eguali diritti, per i vantaggi che può recar loro la cooperazione, per il desiderio di vivere in pace nel godimento tranquillo dei beni. Kant parla al riguardo di «insocievole socievolezza» degli uomini e Nicoletti giun-

ge a conclusioni analoghe:

Rispetto dunque alla semplificazioni unilaterali tendenti a sottolineare o solo le componenti asociali dell'uomo o solo quelle sociali e positive, sembra più adeguata una considerazione delle relazioni umane che tenga conto di una loro costitutiva ambivalenza: da un lato il loro radicarsi nell'essere stesso dell'uomo e dunque il loro spingere il singolo verso l'altro, dall'altro il loro aprire lo spazio alla possibilità del conflitto, il loro provocare dolore e dunque il loro indurre a un allontanamento, ad un distanziarsi (p. 52).

Ma l'ambivalenza delle relazioni umane investe di necessità tutti gli ambiti dell'esistenza: economico e politico, familiare e sociale, culturale e religioso. Che cos'è che definisce propriamente il fronteggiamento *politico* del male? Qui Nicoletti discute la nota teoria dell'amico-nemico di Carl Schmitt. Interrogandosi su come sia possibile distinguere ciò che caratterizza le relazioni politiche tra gli uomini rispetto alle altre relazioni, Schmitt ritiene di poter individuare il criterio decisivo di una tal forma di relazione nella dialettica amico-nemico. Questa distinzione è considerata come «specificata» della politica, irriducibile ad altre distinzioni, pur operanti nell'agire umano, quali quelle di tipo morale (buono-cattivo), estetico (bello-brutto), economico (utile-dannoso). La distinzione politica può certo rivestirsi di questi ultimi attributi – e infatti il nemico viene generalmente dipinto come cattivo, brutto, dannoso – ma tale connessione non è necessaria. L'inimicizia politica non deriva dunque propriamente da un conflitto tra gruppi umani sul terreno religioso, etico, culturale o economico, «ma dal radicalizzarsi storico di un attrito che, crescendo d'intensità, diviene insopportabile e volge la relazione esistenziale con l'altro in direzione di una dissociazione *estrema*»:

Si tratta di una relazione (dunque non di una irrelazione) con l'altro che in un particolare momento e in una situazione specifica viene avvertita da un gruppo come minacciosa per la propria esistenza, in quanto sembra attentare alla vita, alla libertà, alla propria identità. Nemico è allora colui che è esistenzialmente 'altro' da me, perché concorre a prendere il mio posto, a eliminarmi, a mettermi da parte o a mettermi in condizione di inaccettabile subordinazione [...]. Nel caso in cui il conflitto raggiunga l'intensità massima, non disponendo di un *terzo* superiore e imparziale, esso può essere risolto solo dal confronto diretto, da una misurazione delle forze che decida ciò che le altre istanze (ragione, religione, morale, interesse economico) non riescono a comporre. La distinzione amico-nemico non indica mai, allora, dei contenuti dati (biologici, religiosi...), ma indica unicamente e solo il *grado di intensità* di un'associazione o di una dissociazione di uomini, i motivi della quale possono essere di natura religiosa, nazionale (in senso etnico o culturale), economico o di al-

tro tipo e possono causare, in tempi diversi, differenti unioni e separazioni (p. 58).

La politica non afferisce dunque di per sé a un conflitto qualsiasi, ma solo al rapporto di forza decisivo tra gruppi umani, che di volta in volta può riempirsi di contenuti diversi. E ciò che differenzia l'associazione/dissociazione politica rispetto alle altre relazioni è il *grado di intensità* che essa può raggiungere, il fatto che essa divenga il *raggruppamento decisivo* nel momento dell'emergenza, quello che si impone come prioritario rispetto agli altri, quello attorno a cui ci si stringe di fronte alla possibilità della scomparsa, quello in grado di *proteggere* l'esistenza e le sue ragioni. Questo è il raggruppamento decisivo e quindi politico. «Politico è dunque ciò che ha a che fare primariamente con la conservazione e lo sviluppo dell'esistenza di un gruppo umano come tale. L'unione politica si manifesta in una situazione di lotta come ciò che è in grado di preservare l'esistenza e le sue ragioni» (p. 59). Giustamente Nicoletti, interpretando la teoria schmittiana, sottolinea il carattere *pubblico* dell'inimicizia politica: nemico non è il concorrente o l'avversario privato che ci odia in base a sentimenti di antipatia, «l'inimicizia è un fatto pubblico, non privato, riguarda cioè la messa in discussione di un'identità collettiva» (p. 59). Ma soprattutto egli mette in luce come al centro della specificità del politico non sia posto il nemico in quanto tale, bensì «la dialetticità della relazione amico-nemico» (p. 60). È l'intensità del rapporto di forza, cioè del *conflitto nella relazione* tra gruppi umani che determina la sua politicità. La coppia amico-nemico è perciò una coppia in cui i termini si definiscono nel rimando reciproco. «Ma perché un altro insieme umano possa essere percepito come 'altro' minaccioso, ha da esservi esperienza di un 'altro' (il 'noi') positivo, che non minaccia il mio essere, ma lo custodisce e ne preserva lo sviluppo. Non solo vi è dunque un primato della relazione, ma anche un *primato della relazione positiva*. Anche qui il male è possibile solo come pervertimento di un bene esistente» (p. 61).

## **Il compito essenziale della politica**

Da ciò derivano alcune conseguenze decisive per comprendere *la natura e il compito essenziale* della politica, che viene a essere intrinsecamente definita in rapporto alla pace *nel* gruppo umano e *tra* gruppi umani:

Quest'opera di costruzione della pace è propria della politica, cui non spetta, in generale, di far godere all'uomo dei beni, ma di offrirgli condizioni storiche in cui tutti i beni possano essere goduti. La costruzione di una condizione storica di pace mon-



dana, in cui un gruppo umano possa conservare e sviluppare la propria esistenza, è dunque il compito primario e specifico del politico. Il politico si trova in determinate situazioni a dover far fronte anche ad altre esigenze, quali ad esempio la tutela di un'identità culturale o linguistica, lo sviluppo di attività economiche, la custodia di valori morali e religiosi, ma tali compiti non gli spettano in senso proprio ed esso li svolge solo se il primo è stato assicurato e solo in modo subordinato rispetto ad esso. La sua prestazione specifica, in cui gioca la propria dignità, è dunque non tanto quella di *applicare* norme appartenenti ad altri ambiti della vita umana, quanto piuttosto quella di creare una situazione in cui le norme possano essere applicate (p. 157).

Il compito essenziale della politica è dunque uno solo, la costruzione della pace, ma ha un duplice versante come duplice è il volto della pace: il contenimento del male politico e lo sviluppo del bene politico. Il contenimento del male politico, *nel* gruppo umano e *tra* gruppi umani, consiste nel controllo e nella riduzione dell'*intensità* del conflitto interno ed esterno, nella regolazione dei rapporti di forza, nell'evitare cioè tutto ciò che può minacciare radicalmente l'identità del gruppo dall'interno (guerra civile) e dall'esterno (guerra tra popoli). E la minaccia radicale, come si è visto, non ha a che fare con un ambito specifico dell'agire umano (economico, sociale, culturale, religioso), ma con l'*intensità* del male che in uno o in più ambiti viene provocato e complessivamente si rafforza. La politica è quindi chiamata, anzitutto, a vigilare e a operare costantemente perché *il livello* dei conflitti inerenti l'agire umano in tutte le sue forme non superi la *soglia critica* che fa scattare la minaccia radicale all'identità collettiva. Quando questo accade, la guerra diventa inevitabile e la politica, che è e rimane un'attività umana limitata e imperfetta, deve ammettere il proprio scacco, cercando nel contempo di riportare il conflitto esplosivo nella sua forma estrema a modalità meno violente. Ma la pace autentica non può essere mero contenimento dei conflitti, essa ha anche un versante positivo connesso allo sviluppo delle *condizioni* grazie alle quali ciascun gruppo umano può crescere al suo interno (il 'noi' positivo) e nei rapporti con gli altri popoli (il 'noi' del genere umano). Anche questo è compito essenziale della politica, inscindibilmente connesso con il primo:

Se la pace è condizione di godimento del bene, essa non può prescindere dalla libertà, che è elemento costitutivo di ogni autentico godimento umano, e dalla giustizia, la cui calpestaione sistematica non solo è negatrice di beni per singoli uomini, ma introduce per tutti un disordine a lungo inaccettabile [...]. Per questo la ricerca squisitamente politica di condizioni pacifiche ha da essere subordinata sempre a un criterio di giustizia. Privo di questo criterio, il potere politico può trasformarsi in un

formidabile strumento di violenza (p. 157).

Quanto più libertà e giustizia sono garantite come *condizioni* basilari della convivenza e della cooperazione *nel* gruppo e *tra* gruppi umani, tanto più la politica fa bene il suo mestiere e si legittima agli occhi degli uomini. Ovvero: quanto più i *diritti umani* sono rispettati come condizioni imprescindibili della convivenza per tutti gli uomini e per tutti i popoli, tanto più viene allontanata la minaccia mortale della guerra, civile o tra nazioni. Si comprende dunque, alla luce di questo ragionamento, come l'orizzonte etico della pace basata su libertà e giustizia e sul rispetto pratico e universale dei diritti umani sia *immanente* alla politica e non un suo fine estrinseco, moralisticamente mutuato da utopie che nulla hanno a che fare con essa. Tutto infatti si fonda sulla dialetticità e sull'ambivalenza della relazione amico-nemico, che definisce costitutivamente e realisticamente la politica come tale.

## Il governo paradossale

Con queste considerazioni siamo già entrati nella seconda parte del saggio di Nicoletti, nella quale il fronteggiamento del male viene esemplificato attraverso le citate cinque forme di governo. Leggendo queste pagine, cresce di pari passo l'intima convinzione che una rifondazione delle ragioni alte della politica non sia *solo* una questione di mutamento delle maggioranze di governo, di riforme istituzionali o programmatiche o organizzative della forma-partito. Molti sarebbero in tal senso gli spunti del libro meritevoli di particolare attenzione. Mi limito a uno soltanto, tratto da quello che Nicoletti chiama «il governo del martire» (nel senso di testimone della verità e della giustizia) e che potrebbe anche essere definito «il governo paradossale». Una modalità di governo congeniale, si direbbe, soprattutto a chi è o, meglio ancora, si sente all'opposizione.

Abbiamo notato sopra che in una fase storica, come la nostra, di cambiamenti rapidi e di crisi delle «certezze» ideologiche, di metamorfosi delle istituzioni e di molteplici inquietudini legate alla presenza dell'«altro» cresce il bisogno sociale di riferimenti sicuri, che trova espressione anche nella domanda di maggior protezione, nella fiducia tributata alle forze dell'ordine, nel consenso più facile a un esecutivo forte e stabile, anche a costo di restrizioni di fatto di alcune garanzie democratiche. Solo così, sia detto per inciso, trova una certa spiegazione l'anomalia tutta italiana di un *leader* di governo eletto nonostante un palese e macroscopico conflitto di interessi e nonostante una serie tutt'altro che trascurabile di pendenze in atto con la giustizia, un *leader* che, di-

venuto presidente del consiglio, non tempera ma accentua i suoi attacchi alla magistratura e alla corte costituzionale, alimentando pericolosi attriti con gli altri poteri dello stato. Ma, tornando al bisogno sociale di riferimenti sicuri, questa domanda di «punti fermi» non è nuova. Nicoletti ricorda al riguardo una lettera dell'agosto 1848 (anno rivoluzionario per eccellenza) indirizzata da Kierkegaard a un consigliere della corona danese. In essa il filosofo vede la società europea del suo tempo come travolta da una gigantesca agitazione. E quando tutto è in movimento, quando tutti vogliono cambiare tutto, quando la società pare afferrata da un vortice che tutto risucchia e che nessuno può arrestare, nasce l'esigenza di «fermarsi». Ma questo freno, per essere efficace, deve poggiare su di un qualcosa di stabile, su di un «punto fermo». E tuttavia questo «punto fermo» non può essere un contromovimento politico o un'istanza autoritaria: una dittatura come quella invocata da Donoso Cortès o auspicata dall'interlocutore di Kierkegaard. Una mera forza sarebbe assorbita dal movimento vorticoso, trascinata nel proprio corso, trasformata in ulteriore movimento. Solo un evento inatteso e paradossale, che sfugga agli schemi di corto respiro della società, può veramente mettere un freno, costituire un «punto fermo». Questo evento inatteso è donato dal martire, ossia, etimologicamente, da chi è in grado di testimoniare la verità e la giustizia a qualunque costo, anche a rischio della propria morte. Il turbino degli accadimenti non può essere fermato solo da chi dice la verità a parole, ma da chi sta realmente fermo in essa con tutta la propria persona, da chi mette in atto un'opposizione esistenziale. Questa opposizione è un «trattenere» che non necessariamente arresta il movimento in modo definitivo, ma costituisce una pietra d'inciampo che pone il movimento di fronte a una scelta, costringe a un'assunzione collettiva di responsabilità, a un «render conto» del proprio operato:

Il governo del martire si afferma come l'unico possibile là dove la logica mondana che si impone come assoluta è quella della 'folla', che nella contemporanea società di massa giunge al massimo della sua potenza. È questa la società che ha fatto del numero, della quantità, della forza il principio supremo. Il suo soggetto è la folla (che ricorda l'«orda» freudiana), divorata dall'invidia verso ciò che da essa si distanzia, preoccupata di essere come gli altri e di annientare ciò che si eleva sopra la medietà, perché chi rompe la solidarietà del «così fan tutti», costringe ciascuno a prender coscienza del suo poter essere diverso, del suo – kantianamente – dover essere se stesso. Per questo la folla non sopporta la differenza e la vuol abolire attraverso il *livellamento*, il dominio della quantità, l'affogare la parola nella chiacchiera. Di fronte a un tal dominio della quantità nessun governo è più possibile, nessun ordine è pensabile, ma semplici somme e scontri di forze. Chi può reintrodurre la

qualità è il singolo attraverso quella particolare via che è la sofferenza, che non è via di espiazione di una colpa, ma via di liberazione di sé e dell'altro dal rapporto basato sullo scambio e sul dominio. In ciò il martire 'governa', in quanto afferma l'indisponibilità della soggettività ad essere ingoiata nell'idolatria dell'ordine costituito (p. 262).

Si capisce che una testimonianza siffatta non solo costringe la maggioranza a «render conto» delle proprie decisioni, ma rompe anche gli schematismi di un'opposizione puramente ideologica, di un'opposizione fin troppo incline a negarle valore politico, perché prigioniera di logiche quantitative. Come se si potesse chiedere al testimone quel che intrinsecamente un singolo non può dare. Va riconosciuto piuttosto che una testimonianza del genere è rara. Eppure chi di noi non ricorda l'impressione enorme – vero evento inatteso e paradossale – suscitata dall'intervento politico del monaco Dossetti all'indomani delle elezioni politiche del 1994 e del varo del primo governo Berlusconi? (G. Dossetti, «*Sentinella, quanto resta della notte?*», «Il Margine», 5/1994, pp. 5-16). E oggi, «quanto resta della notte?». Come ieri, non lo sappiamo. E, in fondo, non importa. Importa solo che ciascuno dia testimonianza alla verità e alla giustizia come può. In un quaderno della «Rosa Bianca» ormai vecchio di vent'anni rileggo una frase del card. Pironio che mi è sempre stata cara:

«È inutile che guardiamo con nostalgia l'ora passata... È anche inutile che facciamo sogni sul futuro. Dobbiamo vivere l'escatologia fatta presente. È l'unico modo di vivere sereni e di essere fecondi. Quest'ora difficile e tesa, così tormentata e dolorosa è la 'nostra'. Dobbiamo scoprirla in tutta la sua profondità e viverla con intensità serena. Questo è il modo di 'redimere il tempo' (Ef. 5,16), cioè di farlo diventare salvifico...Scoprire, amare e vivere intensamente quest'ora: è l'unico capitolo della storia della salvezza che a noi tocca vivere. E bisogna scriverlo sempre 'con il sangue che rappacifica' (Col. 1,20)».