Quali diritti?

Un possibile percorso per educare alla cittadinanza

8 febbraio - 25 marzo 2010

Corso di aggiornamento

Fondazione Memoria della Deportazione

Via Dogana 3, Milano

Dossier a cura di

Duilio Catalano
Fabio Cereda
Giorgio De Vecchi
Marco Fossati
Rita Innocenti
Vincenzo Viola

Fondazione
Memoria della Deportazione
Biblioteca Archivio Pina e Aldo Ravelli
Centro Studi e Documentazione
sulla Resistenza e sulla Deportazione nei lager nazisti ONLUS

Via Dogana 3 - 20123 Milano, tel. 02/87383240 fax 02/87383246
e-mail: segreteria@fondazionememoria.it sito internet: www.deportati.it

IT

ANED
Associazione Nazionale Ex Deportati
politici nei campi di annientamento nazisti

Quali diritti?
Un possibile percorso per educare alla cittadinanza

Libertà e diritti nella storia dello Stato italiano
Lezione introduttiva

Questioni bioetiche e diritti individuali
a cura di Rita Innocenti

Ragioni della sicurezza e ragioni della libertà
a cura di Fabio Cereda e Marco Fossati

Migranti e diritti
a cura di Duilio Catalano

Maggioranza e minoranza, ovvero i problemi della democrazia
a cura di Giorgio De Vecchi e Vincenzo Viola

Partendo dalla convinzione che, in una società democratica e laica, compito fondamentale della scuola deve essere quello di "mettere gli alunni in condizione di potere con piena libertà e consapevolezza formarsi da sé le proprie convinzioni politiche, filosofiche, religiose", per usare le parole di Gaetano Salvemini, riteniamo utile proporre uno spazio di approfondimento e discussione in cui i docenti possano misurarsi con l'ampiezza e la problematicità delle questioni legate ai diritti. Tale spazio ci è stato messo a disposizione dalla Fondazione Memoria della Deportazione di Milano, istituto storico di conservazione e ricerca, che, come gli altri istituti della rete dell'Insmli, ha individuato nei temi relativi a "Cittadinanza e Costituzione" uno dei suoi prossimi ambiti di intervento privilegiato, sia per ottemperare alle indicazioni contenute nel Documento d'indirizzo del MIUR del 4 marzo 2009 per la sperimentazione di questo nuovo insegnamento, sia per una propria e precisa scelta di azione.

La Fondazione Memoria della Deportazione ha deciso quindi di organizzare per l'anno scolastico 2009/2010 un corso di aggiornamento per docenti delle scuole secondarie, con l'obiettivo di fornire agli insegnanti elementi di conoscenza e materiali di supporto per affrontare in classe le tematiche connesse ai diritti di cittadinanza, con riferimento a quanto sancito nella nostra Carta costituzionale, nella Dichiarazione universale dei diritti umani e nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea.

Questo dossier è stato composto a scopo didattico e raccoglie una selezione dei materiali di lavoro sui quali si articolerà il corso di aggiornamento per docenti in programma presso la Fondazione Memoria della Deportazione di Milano, Via Dogana 3, nelle seguenti date:

Lezione introduttiva
Libertà e diritti nella storia dello Stato italiano
Lunedì 8 febbraio 2010, ore 15.30
Prof. Daniele Menozzi, docente di Storia contemporanea, Scuola Normale Superiore di Pisa
Prof. Valerio Onida, giudice e presidente emerito della Corte costituzionale, docente di Diritto costituzionale, Università degli Studi di Milano

Questioni bioetiche e diritti individuali
Giovedì 11 febbraio 2010, ore 15.30
Primo incontro a cura di **Rita Innocenti** e del **Prof. Giacomo Comi,** docente presso il Dipartimento di Scienze neurologiche dell'Università degli Studi di Milano
Mercoledì 24 febbraio 2010, ore 15.30
Secondo incontro con il **Prof. Carlo Alberto Defanti,** primario neurologo emerito, A.O. Niguarda Ca' Granda di Milano

Ragioni della sicurezza e ragioni della libertà
Lunedì 1° marzo 2010, ore 15.30
Primo incontro a cura di **Fabio Cereda** e **Marco Fossati**
Lunedì 15 marzo 2010, ore 15.30
Secondo incontro con il **Prof. Roberto Cornelli,** docente di Criminologia, Università di Milano-Bicocca

Migranti e diritti
Venerdì 5 marzo 2010, ore 15.30
Primo incontro a cura di **Duilio Catalano**
Venerdì 19 marzo 2010, ore 15.30
Secondo incontro con la **Prof.ssa Alessandra Facchi**, docente di Filosofia del diritto, di Teorie dei diritti fondamentali e di Eguaglianza, differenze, diritti, Università degli Studi di Milano

Maggioranza e minoranza, ovvero i problemi della democrazia
Giovedì 11 marzo 2010, ore 15.30
Primo incontro a cura di **Giorgio De Vecchi** e **Vincenzo Viola**
Giovedì 25 marzo 2010, ore 15.30
Secondo incontro con il **Prof. Gianfranco Pasquino**, docente di Scienza politica, Università degli Studi di Bologna

L'intero dossier dei materiali del corso "Quali diritti?" è disponibile sul sito www.presentepassato.it

Libertà e diritti nella storia dello Stato italiano

XX Settembre. La battaglia che ha unito e diviso l'Italia, Sergio Romano 5

Il laicismo non è una religione, Norberto Bobbio e Paolo Bonetti 6

Laicità: una parola un po' ambigua, Pietro Scoppola 8

La differenza tra cattolici e clericali, Massimo L. Salvadori 9

XX Settembre. La battaglia che ha unito e diviso l'Italia

Sergio Romano, *Corriere della Sera,* 10 settembre 2000

La data del «XX settembre», rigorosamente scritta in numeri romani, dovrebbe essere ricordata e celebrata come la maggiore data europea dell'Ottocento. Segna la conclusione di un grande fenomeno politico: la nascita della nazione italiana. È il più evidente simbolo del principio di nazionalità. Mette termine a una lunghissima fase storica durante la quale il Pontefice romano ha regnato, come un qualsiasi sovrano temporale, su uno Stato europeo di media grandezza.

È l'inizio di una nuova fase in cui la Chiesa cattolica può esercitare più liberamente la sua missione spirituale nel mondo. Non sarebbe illogico quindi sperare che domani, a Porta Pia, si riunissero per celebrare quell'avvenimento i rappresentanti dello Stato italiano, della Santa Sede, dell'Unione europea, dell'Onu: tutti, per diversi aspetti, beneficiari della storica spallata con cui i bersaglieri del generale Cadorna entrarono nella città eterna il 20 settembre del 1870.

Ma, a dispetto del suo obiettivo significato e della sua universale importanza, la ricorrenza è sempre stata, in Italia e in Europa, una data scomoda, troppo carica di significati polemici e di interpretazioni controverse.

Forse il miglior modo per spiegarne le ragioni è quello di riassumere brevemente il diverso significato che il XX settembre ha assunto nel corso degli ultimi 130 anni.

Agli inizi la conquista di Roma non è, nelle intenzioni degli «aggressori», un atto sacrilego. Il generale Raffaele Cadorna è cattolico. I maggiori esponenti della Destra storica sono cattolici e liberali. Uno di essi, in particolare, Bettino Ricasoli, spera che la fine del potere temporale costringerà la Chiesa a rinnovarsi e a permettere una maggiore partecipazione dei fedeli alla sua missione.

Questa classe dirigente dimostra i suoi sentimenti approvando qualche mese dopo le norme più sagge e liberali mai emanate da un governo italiano sullo spinoso problema dei rapporti con la Chiesa. La legge delle guarentigie, ricorda Gioacchino Volpe, sopprime molti vecchi controlli statali, toglie ogni restrizione al diritto di riunione del clero, rinuncia al giuramento dei vescovi, abolisce i «placet» e gli «exequatur» per la pubblicazione e la esecuzione di gran parte degli atti delle autorità ecclesiastiche.

Il XX settembre assume così un nuovo significato: è il giorno in cui un grande principio del liberalismo europeo - «libera Chiesa in libero Stato» - diviene finalmente realtà.

La Chiesa non accetta, considera la libertà dello Stato un limite alla propria. Ma avrebbe forse compreso e apprezzato, con il passare del tempo, i meriti di questa straordinaria rivoluzione se una nuova classe dirigente non avesse conquistato il potere nel 1876. La Sinistra non è liberale e oscilla da allora fra due atteggiamenti apparentemente contraddittori.

Da un lato cova sentimenti anticlericali, si compiace di volgari manifestazioni massoniche, innalza monumenti a Giordano Bruno, canonizza i martiri della Chiesa di Roma, inscena processioni blasfeme, celebra il XX settembre come festa dell'anticlericalismo. Ma dall'altro cerca spregiudicatamente una conciliazione con la Chiesa romana. L'uomo che maggiormente esprime questa duplice tendenza è Francesco Crispi, massone, anticlericale e, grazie alle mediazioni fallite di padre Tosti, «conciliazionista». Prende corpo così un'Italia concordataria composta da nazionalisti, moderati, opportunisti della Sinistra democratica, tutti decisi a servirsi della Chiesa per consolidare il tessuto nazionale e meglio governare il Paese contro le minacce della Sinistra «extraparlamentare»: l'anarchia e il socialismo.

Anche la Chiesa ha paura di questi nuovi nemici e comincia a fare qualche passo verso lo Stato «usurpatore». Benedice la guerra di Libia, mette in soffitta il «*non expedit*» (la formula con cui Pio IX, nel 1874, aveva esortato i fedeli a non essere «né eletti né elettori»), consiglia agli italiani di regolarsi, nelle questioni politiche, «secondo coscienza».

I due partiti della conciliazione continuano a scrutarsi prudentemente sino al giorno in cui un uomo raccoglie l'eredità della Sinistra e realizza ciò che molti suoi predecessori avevano inutilmente tentato. Mussolini comprende che l'Italia è geneticamente cattolica e scopre di avere bisogno della Chiesa per benedire bandiere, gagliardetti, imprese coloniali. Pio XI, dal canto suo, sa che lo Stato nazionale, dopo la Grande guerra, ha superato con successo il suo esame più difficile e che è ormai un partner necessario.

Il vero nemico della Chiesa, alla fine degli anni Venti, non è più l'anticlericalismo massonico e democratico: è il bolscevismo. Il XX settembre smette da quel momento di essere una festa contro la Chiesa e diviene semplicemente, nelle intenzioni del regime, una celebrazione risorgimentale e patriottica.

Dopo il crollo del fascismo, la fine della Seconda guerra mondiale, il collasso della monarchia e lo scoppio della guerra fredda, la Chiesa ritiene di non avere altra scelta fuor che quella di riempire con la Democrazia cristiana e le proprie organizzazioni il vuoto politico e istituzionale della nazione. Volente o nolente l'Italia, da quel momento, non può che essere concordataria. Togliatti ne prende atto e accetta che un cenno ai patti Lateranensi venga inserito nella Costituzione italiana. È il marzo del 1947.

Tre anni dopo, quando Pio XII proclama l'inizio dell'anno giubilare, Roma diventa, con l'aiuto dell'ala clericale della Democrazia cristiana, una «città sacra». Il clero chiede e ottiene che la polizia tenga d'occhio gli innamorati mentre passeggiano sul Pincio e censuri i manifesti cinematografici troppo arditi. Negli anni seguenti il XX settembre scompare dal calendario delle festività nazionali. Spiace dirlo, ma la cancellazione avviene senza che la grande maggioranza degli italiani se ne accorga e se ne dolga.

Molte cose, da allora, sono cambiate. Il Concilio Vaticano II ha modificato lo stile della Chiesa e il «'68» ha sovvertito lo stile della società. Craxi ha negoziato e firmato un nuovo Concordato.

Il Conclave del 1978 ha eletto un Papa polacco. La Democrazia cristiana è morta. Il voto cattolico si è disperso attraverso numerose formazioni politiche. I baci proibiti del Pincio sono diventati i baci permessi e incoraggiati di Tor Vergata.

È possibile, in teoria, «rivisitare» il XX settembre, restituirgli il suo significato originale, riunire a Porta Pia gli eredi di tutti i protagonisti del 1870. Ma non accadrà.

Mancherebbero all'appuntamento, purtroppo, i più importanti: gli eredi di Cavour.

Il laicismo non è una religione

Norberto Bobbio e Paolo Bonetti, *Corriere della Sera* 16 luglio 2000

Sono qui riprodotti alcuni brani del carteggio tra il filosofo della politica e senatore a vita Norberto Bobbio e il filosofo Paolo Bonetti comparsi sul numero del mensile «Critica liberale», diretto da Enzo Marzo, del luglio 2000. Il dialogo verte sul concetto di laicità, al quale la rivista dedica da tempo molta attenzione e che è uno dei motivi di riflessione su cui spesso torna Bobbio, che scrisse anche una postfazione al «Manifesto laico» edito nel 1999 da Laterza.

Caro Bobbio, tu sai che, in una breve nota apparsa su «Critica liberale», io ho sostenuto, in cortese polemica con te, che anche il «laico» è, al pari del credente in qualche religione positiva, uomo di fede, poiché lo stesso principio di tolleranza (ma io preferisco dire di libertà) che sta a fondamento della sua etica, non è giustificabile scientificamente (la scienza descrive, non comanda) e neppure attraverso un qualche calcolo utilitario. Una morale utilitaristica (o eudemonistica o edonistica) può benissimo, in determinate circostanze e per fini di pubblica utilità o benessere, preferire l'intolleranza alla tolleranza, la chiusura del dialogo al

libero scambio delle idee. Anche noi, che ci consideriamo uomini del dubbio, non scegliamo in base ad una analisi scientifica o a un calcolo utilitaristico, ma affidandoci ad un principio (quello della pari libertà e dignità di ogni uomo) che ritroviamo nella tradizione della nostra civiltà, cristiana e illuminista e che sempre ci sorregge, pur in mezzo a molte perplessità ed inquietudini. Non è anche questo un atto «di fede»? E come potremmo vivere e scegliere senza questa «fede»? Certo possiamo validamente argomentare circa la maggiore «ragionevolezza» della nostra fede rispetto a quella dei fondamentalisti e degli integralisti di ogni specie, ma, in definitiva, per vivere, bisogna *credere* , e anche l'uomo del dubbio è chiamato ogni giorno, su molteplici questioni, a decidere e a risolversi. Sorge, a questo punto, la questione di cosa voglia dire essere laici e di quale debba essere il comportamento di coloro che si professano tali. Non penso certamente che i «laici» (dando a questa parola un significato etico prima ancora che politico) debbano organizzarsi in una chiesa o in un partito, anche perché vi sono molti credenti in qualche religione positiva o uomini appartenenti ai più diversi partiti che manifestano, nella loro vita morale, un atteggiamento schiettamente laico. Ma tutti coloro che credono davvero nella tolleranza, che rifiutano di subordinare la legge dello Stato (che è legge di tutti e per tutti, se democraticamente approvata) a una qualche religione o ideologia, debbono incontrarsi e combattere assieme le battaglie per la loro «fede» comune, che è la fede nella libertà. La crociana religione della libertà si può benissimo conciliare con la ragionevolezza del migliore illuminismo, quello che non si perverte nel dogma della Dea Ragione, e perfino con un cattolicesimo che non pretenda di imporre agli altri la propria morale a suon di decreti legislativi. Anche i «laici» (intesi in questo senso) hanno il diritto, e direi il dovere, di associarsi e organizzarsi per meglio sostenere la loro fede, che non è mai preclusiva delle altre fedi e delle fedi altrui.

Fano, 30 marzo 2000

Caro Bonetti, ho sempre dedicato molta attenzione, e non escludo forse troppa importanza, a quelle che Vailati chiamava le «questioni di parole». A me pare che la parola «fede» abbia significati diversi secondo il contesto in cui viene adoperata. Quando parliamo di un uomo di fede e lo contrapponiamo a un uomo di ragione, la parola «fede» ha un significato ben diverso dalla fede di cui tu parli quando ti riferisci, per esempio, alla religione della libertà di Croce. La prima è fondata sopra una rivelazione che viene dall'alto, ed è in quanto assoluta indiscutibile, e pretende spesso di essere imposta con la forza e giustifica le forme più diverse e perverse di persecuzione, l'altra, quella dell'uomo di ragione, è tratta da considerazioni di ordine storico e razionale, è sottoposta a una continua critica, e soprattutto, come direbbe Perelman, deve essere «argomentata». Non mi risulta che il metodo dell'argomentazione che vale nella filosofia morale valga anche per i fedeli di una religione.

Quanto all'altra parola chiave della tua lettera, «organizzazione», mi pare ancora più ovvio distinguere l'organizzazione rigida di una Chiesa come quella cattolica e il libero legame che unisce i membri di una associazione culturale. I sociologi distinguono i più diversi tipi di società e credo che nessuno di loro metterebbe la Chiesa cattolica, o qualsiasi altra Chiesa, nella stessa categoria delle libere associazioni culturali, sportive, o anche, se si vuole, religiose, come può essere l'Azione cattolica. Non capisco perché vuoi a tutti i costi appiattire la distinzione fra l'uomo di ragione e l'uomo di fede, esemplificando, tra Benedetto Croce e il cardinale Ruini.

Torino, 10 aprile 2000

Caro Bobbio, tu hai certamente ragione, quando affermi che la fede morale dei laico non può essere confusa con quella delle religioni positive, che si fonda «sopra una rivelazione che viene dall'alto». Ma io ti chiedo: la nostra convinzione morale che ci sono diritti umani universali e inviolabili, su che cosa si fonda se non sopra un atto di fede, anche se, nel nostro caso, non c'è alcuna rivelazione dall'alto? Tu dici giustamente che possiamo argomentare le nostre scelte morali con considerazioni di ordine storico e razionale; ma devi ammettere che queste considerazioni possono far presa soltanto su coloro che si muovono nel nostro ambito di civiltà o in uno alquanto simile. Io mi considero «laico» non perché «uomo di ragione» che si contrappone

agli uomini di fede, ma perché rinuncio ad imporre la mia «fede razionale» attraverso il diritto pubblico. E quando ci sono questioni che la legge deve, in qualche modo, regolamentare, ma che appartengono alla sfera più intima della coscienza, la miglior politica è quella di lasciare il più ampio spazio alle libere scelte individuali. Questa forma di «laicismo» può comprendere tutti, credenti e non credenti, meno gli intolleranti. Verso costoro credo fermamente che, proprio in nome della tolleranza, si debba essere intolleranti (parlo di quelli che praticano la violenza). Come credo fermamente che si debba tutelare la libertà degli individui (di ogni singola persona) anche a scapito delle varie identità comunitarie, etniche, religiose o politiche che siano. Ho usato, però, il verbo «credere» perché, ti chiedo, come possiamo dimostrare teoricamente che l'individuo vale più della comunità e che le sue scelte morali meritano una maggiore tutela giuridica?

Fano, 25 aprile 2000

Caro Bonetti, hai perfettamente ragione di dire che io sono un uomo di passioni, l'ho riconosciuto tante volte anch'io. Ma altro è dire uomo di passioni, altro dire uomo di fede. Le due affermazioni non coincidono affatto. La fede non è una passione e tra le varie forme di passione, che sono state tante volte esaminate dai filosofi morali, la fede non c'è. Detto alla buona: il mondo delle passioni dipende dalla sfera emotiva del nostro cervello, nettamente separata da quella conoscitiva, tanto separata che i giudizi di valore, che affondano le loro radici in questo mondo delle emozioni, sono da tenere distinti dai giudizi di fatto (la famosa legge di Hume, da cui dipende la cosiddetta «fallacia naturalistica»). Sono seguace, se pure non pretendo di avere ragione, della cosiddetta «grande divisione» fra giudizi di fatto e giudizi di valore, e, come ti ho detto altre volte, del «non cognitivismo etico». Mi rendo conto di sollevare problemi filosofici immensi, che mi sono proposto e riproposto infinite volte, ma non essendone mai venuto a capo, ho smesso di pensarci da tempo, considerandomi un filosofo che ha intrapreso un cammino di cui non è mai arrivato alla fine. Figurati a novant'anni!

Desidero soltanto ancora osservare che la tua definizione di «laico» mi pare troppo generica: molti credenti si considerano anche loro laici in questo senso, nel senso cioè di non voler imporre la propria fede. Non sono neppure convinto che il laicismo possa comprendere credenti e non credenti, ma non gli intolleranti. È un vecchio problema discusso e ridiscusso in tutti i discorsi sulla tolleranza, nei quali si suole distinguere chi dichiara di ammettere la violenza per difendere i propri principi e chi la violenza la «pratica» di fatto. In qualsiasi stato di diritto si ammette che uno predichi la violenza e lo si tollera sino a che non passa all'azione.

Torino 18 maggio 2000

Laicità: una parola un po´ ambigua

Pietro Scoppola *La Repubblica* 29 ottobre 2003

Poche parole sono più ambigue della laicità. La parola laicità non ha un preciso riscontro nel mondo anglosassone: gli americani, quando decisero di inserire nella costituzione del 1787 una dichiarazione dei diritti approvarono i famosi emendamenti (1791), il primo dei quali vieta al Congresso di "fare alcuna legge per il riconoscimento di qualsiasi religione". Ma questo non impedisce che la religione abbia un ruolo nella vita pubblica.

E´ nel continente europeo che il dibattito è stato più ampio e talvolta lacerante. Il confronto con la Francia è particolarmente significativo. I francesi hanno scritto nelle loro costituzioni il principio di laicità; ma nel dibattito sulla costituzione del 1946 ci fu chi, come Schuman, interpretò la laicità nel senso della neutralità dello Stato; e chi invece, come il presidente della commissione Philip, la interpretò come una fede. Proprio in ragione di questa ambiguità la parola non compare nella costituzione italiana del '48.

Vi era stato nel corso dell´Ottocento uno sviluppo semantico, sostanzialmente parallelo in Francia e Italia. Laico è, ancora nei dizionari agli inizi dell´Ottocento, chi nella Chiesa non è né sacerdote né monaco. La parola ha un significato interno alla Chiesa. Poi, progressivamente, la parola perde questo significato originario, e acquista quello di esterno alla Chiesa: ma ciò che è esterno è neutrale o ostile?

L´ambiguità permane a lungo sul piano della politica e della cultura. La polemica laica e anticlericale assume nei due paesi, negli ultimi decenni dell´Ottocento e all´inizio del nuovo secolo, differenze profonde nelle motivazioni, nel tono e nell´asprezza. In Francia l´affermazione della laicità e la politica anticlericale della III Repubblica implicano un richiamo alla ideologia rivoluzionaria dell´89, che in Rousseau, come è noto, era giunta fino a proporsi come una religione secolare alternativa a quella cattolica.

In Italia gli uomini della Destra storica come Cavour, Minghetti o Ricasoli non si richiamano alle ideologie dell´89: la laicità non implica ostilità alla religione, ma riconoscimento del suo ruolo nel quadro delle libertà civili. Dopo il Sillabo la crisi del movimento conciliatorista e l´affermarsi della tendenza intransigente inasprirono il conflitto. Nel liberalismo che si ispira alla filosofia hegeliana lo Stato diventa portatore di valori alternativi alla Chiesa: la laicità è ideologia di Stato. Ma la pressione socialista determina una crisi nelle file dell´anticlericalismo: si guarda alla Chiesa e alla influenza del clero sulle masse popolari come a un ´ancora di salvezza. Poi con il nazionalismo si annuncia una fase nuova in cui la religione diviene instrumentum regni: è il quadro culturale e religioso in cui si colloca l´intesa fra la Chiesa cattolica e il fascismo

Alla caduta del fascismo la laicità dello Stato affermata, anche senza esplicito uso della parola, nella Costituzione è oggetto di dure critiche da parte cattolica. Si verificano numerosi interventi restrittivi a carico di minoranze religiose che, pur nel clima della guerra fredda, provocano reazioni della Ambasciata americana a Roma. Occorrerà attendere nel ´56 il cosiddetto disgelo costituzionale perché il panorama muti profondamente.

Le ambiguità implicite nel concetto di laicità riemergono nel dibattito culturale. Lo storico crociano Walter Maturi, nella voce "laicismo" del Dizionario di politica della Enciclopedia italiana, sottolinea che "il laicismo contiene in sé una concezione del mondo e della vita che emancipa lo spirito umano, esplicitamente o implicitamente, dalle religioni positive". Ma il liberale Valerio Zanone nel Dizionario di politica di Bobbio e Matteucci del 1975 indica nel laicismo non una ideologia ma piuttosto un metodo, che non è sinonimo di irreligiosità. Si distingue la laicità dal laicismo per sottolineare che laicità e stato laico designano lo stato aconfessionale che non garantisce sanzioni giuridiche alle norme etico religiose proprie di una particolare confessione, ma al tempo stesso riconosce l´esistenza delle istituzioni religiose e l´importanza dei principi e dello spirito religioso per la vita della comunità. Su questa linea si è collocata la giurisprudenza della Corte costituzionale.

La differenza tra cattolici e clericali

Massimo L. Salvadori, *La Repubblica* 21 agosto 2009

I fondamenti della grammatica concettuale possono essere distorti per trascuratezza o ignoranza, ma anche per un calcolo strumentale. È il caso dell´uso, diventato in Italia corrente, dei termini "laici" e "cattolici", secondo cui i primi sono i non credenti, coloro che non intendono dare alla Chiesa cattolica tutti i diritti che le spettano, e i secondi gli appartenenti, tout court in quanto cattolici, al fronte contrario. Ed è naturale che siffatta distinzione-opposizione, la quale altro non è se non una grande confusione-distorsione, piaccia assai alle gerarchie cattoliche, perché essa altera e nasconde la vera distinzione-opposizione: quella tra "laici" e "clericali". Bisogna dire che davvero offende che si sia dimenticata, sovente anche da parte di molti che si qualificano come laici e si sono tranquillamente adattati alla confusione, la lezione di grandi studiosi non credenti e credenti, cattolici e non cattolici, quali Francesco Ruffini, Gaetano Salvemini, Carlo Arturo Jemolo, per citare pochissimi nomi esemplari. I quali hanno insegnato che laici non vuol dire non cattolici, che cattolici non significa non laici, che i laici sono i non clericali indipendentemente dal fatto di essere o

non essere credenti, cattolici o non cattolici e che i cattolici si dividono a loro volta in non clericali e clericali. Una grammatica concettuale, questa, ben chiarita a suo tempo, ma che appare oggi in Italia largamente dimenticata. A ribellarsi alla distorsione dovrebbero essere sia i non credenti sia i cattolici non clericali; ma così non è. È pur vero che ogni tanto qualche voce, anche dal versante cattolico, si leva a respingere la distorsione, ma questa ormai si è imposta.

Alle gerarchie ecclesiastiche riesce comprensibilmente gradito un simile stato di cose. Dividere gli italiani tra laici e cattolici costituisce il presupposto di una contrapposizione ad esse conveniente, della tenace azione intesa a impedire l´emergere anzitutto all´interno dei cattolici della distinzione tra cattolici laici e cattolici clericali, della riduzione dei laici a "laicisti" non credenti che non riconoscono il diritto della Chiesa di occupare lo spazio pubblico nei modi prevaricanti e privilegiati a questa assicurati a partire dai Patti del Laterano.

La laicità è libertà per tutti; è rispetto dei diritti di ogni individuo e gruppo di seguire ciò che detta la coscienza, di praticare, organizzandosi, la propria filosofia, ideologia e religione senza violare i diritti altrui e pretendere di acquisire posizioni di monopolio o di predominio in forza di privilegi e della discriminante protezione del potere politico; è creazione di un luogo aperto in cui le frontiere delle credenze si formano e si spostano unicamente per spontaneo consenso; è confronto paritetico tra le verità che si ritiene di possedere e si vogliono divulgare; è riconoscimento reciproco della dignità di tutte le visioni del mondo non violente, del diritto di dibattito e confronto; è rinuncia al ricorso a bracci secolari per far prevalere le une a danno delle altre. Per questo la laicità è un´idea universalistica che nessuno esclude e tutti comprende; e che richiede uno Stato laico, di diritto, tutore del pluralismo culturale, religioso e sociale. Esso è laico perché assicura nell´eguaglianza le libertà di credenti e di non credenti, di credenti sia cristiani sia appartenenti ad altre confessioni. In questo sta la sostanza, continuamente fraintesa, della "neutralità" dello Stato laico. Da esso si differenzia lo Stato semi-laico, quale è lo Stato italiano odierno, che afferma i valori laicità ma in via di fatto conferisce privilegi di molteplice sorta alla Chiesa cattolica, la quale li chiede, anzi pretende, in nome del principio illiberale e contrario all´eguaglianza che la religione della maggioranza abbia in quanto tale diritti particolari, da tradursi in primo luogo in moneta sonante e una posizione dominante nel campo dell´insegnamento.

Lo Stato laico si contrappone allo Stato clericale, che nella storia europea ci ha dato continui aspri e persino crudeli conflitti religiosi, politici e civili; alla cui fine hanno contribuito il riformismo dei sovrani settecenteschi, le lotte di liberali e democratici, il tanto, anche recentissimamente deprecato dalle gerarchie vaticane, illuminismo, il faticoso farsi strada nel seno e del protestantesimo e del cattolicesimo delle correnti che, non a caso, furono denominate e si denominarono "liberali". Tendenze liberatrici, che la Chiesa cattolica combatté e denunciò come perniciose e colpevoli di contrastare e al limite di mirare a distruggere l´unica verità in effetti tale e in grado di guidare propriamente le coscienze. Certo, oggi non è consentito neppure alla Chiesa di respingere frontalmente, come in passato, lo Stato laico; ma laico essa lo vuole sempre e soltanto se le offre gli strumenti per stabilire una condizione di primato religioso, morale e civile, orientando allo scopo la politica.

Basta, dunque, nel nostro paese con questo deviante, equivoco, prevalente linguaggio che pone da una parte i laici e dall´altra i cattolici; e si ritorni alla giusta, vera e illuminante distinzione tra laici e clericali. Uno dei terreni principali in cui in Italia si gioca la questione della laicità dello Stato è, come a tutti presente, la scuola. A questo proposito vorrei concludere citando un passo di Salvemini, tratto da un discorso tenuto alla Camera il 2 luglio 1920. Lo Stato - diceva - «non domanda all´insegnante quale fede politica e religiosa abbia: gli domanda solo che dimostri di possedere l´educazione critica e scientifica senza cui ogni fede è dogmatismo, è catechismo, è fanatismo, non è luce di umanità, non è vita dello spirito. Gli domanda (…) di sviluppare nei suoi alunni quelle abitudini critiche e razionali, che permettano loro di rendersi conto delle basi attuali delle loro credenze, e li metta in grado di conservarle o mutarle (…)». Ora i cattolici che respingono i principi di laicità «non accettano questa scuola. Per essi la verità è una sola: quella tramandata da un ente superiore all´umanità e di cui è depositaria la gerarchia ecclesiastica… E la scuola deve insegnare questa sola verità». Il tempo passa, ma in Italia resta sempre aperta la questione di intendere la laicità per ciò che è e ha da essere.

Questioni bioetiche e diritti individuali

Presentazione 12
Definizione del termine: significato/significati 14
Bioetica, Gianna Milano

I due paradigmi dominanti
Il paradigma cattolico della "indisponibilità (o sacralità) della vita"
Il valore incomparabile della persona umana, Giovanni Paolo II 16
Donum vitae, Congregazione per la dottrina della fede 16
Il Magistero della Chiesa nell'enciclica *Evangelium vitae*, Dionigi Tettamanzi 17
La bioetica, contenuti e fondamenti, Elio Sgreccia 19
Sulla dignità della vita umana in prospettiva bioetica, Carmelo Vigna 21
Il rispetto per l'uomo in quanto persona, Romano Guardini 22

Il paradigma laico della "disponibilità (o qualità) della vita"
Le vie della bioetica, Uberto Scarpelli 23
La sacralità della vita, James Rachels 25
Bioetica e pluralismo morale, H. Tristram Engelhardt 28
Relativismo etico, Dario Antiseri 32
Riscrivere i comandamenti, Peter Singer 33

L'inizio della vita e i limiti di un diritto alla libertà procreativa
Statuto dell'embrione, Caterina Botti 38
Ogni vita umana nella logica del dono, Dionigi Tettamanzi 39
Senso della generazione e statuto dell'embrione, Paolo Cattorini, Massimo Reichlin 41
Che cosa è sacro?, Ronald Dworkin 45
L'assenza della madre e le gravidanze post-mortem, Caterina Botti 49

La fine della vita e il riconoscimento di un diritto a morire
Perché non condivido l'eutanasia, Antonio Spagnolo 53
Se la vita è un dono, Aldo Antonelli 56
Una difesa della libera scelta, Hans Küng 57
Tony Bland e la sacralità della vita, Peter Singer 59
Lo stato vegetativo permanente e il caso di Eluana Englaro, Carlo Alberto Defanti 64

Bio-diritto: la ricerca di un ambito di convivenza
Legge morale e legge civile, Elio Sgreccia 71
L'aborto in Italia, Dionigi Tettamanzi 73
L'ingiustizia di una legalizzazione, Dionigi Tettamanzi 75
L'aborto alla corte, Ronald Dworkin 79
Morire con dignità, Stefano Rodotà 81

Bibliografia 86

Questioni bioetiche e diritti individuali

Nata nella seconda metà del secolo scorso in ambito anglosassone, la bioetica chiama in causa l'uomo e la sua responsabilità morale di fronte alle possibilità sempre più ampie, offerte dai progressi della scienza e della tecnologia, di intervenire sull'ambiente naturale e sul suo stesso corpo. La nuova disciplina si sviluppa quindi come riflessione multidisciplinare in cui trovano spazio oltre ad argomenti etico-filosofici, scientifici e bio-medici, anche riflessioni di natura sociologica, politica e, non ultima, giuridica. In questo senso ci è sembrato interessante proporre all'interno di un corso sui diritti di cittadinanza, un approfondimento sui temi bioetici inerenti nello specifico alle questioni relative al corpo, all'inizio e alla fine della vita, e al riconoscimento dell'autonomia e autodeterminazione dell'individuo in tali ambiti. Il rapporto di questi temi con la sfera del diritto emerge con tutta evidenza se adottiamo la prospettiva sostenuta da Stefano Rodotà, secondo cui le questioni legate al corpo, e alla legislazione su di esso, sono oggi la nuova frontiera del liberalismo, quasi una rilettura in chiave moderna dell'*habeas corpus,* di quella inviolabilità del corpo del singolo posta a limite invalicabile del potere sovrano, che si deve arrestare di fronte al "rispetto della persona umana" e delle sue libere scelte, secondo il dettato dell'articolo 32 della nostra Costituzione.

Il percorso di approfondimento inizia con la definizione del neologismo *bios-ethos* o bio-etica, termine usato per la prima volta dal cancerologo statunitense Van R. Potter nel 1970 per designare una nuova disciplina che avrebbe dovuto fare da ponte tra l'ambito delle scienze della vita, *bios*-, e l'ambito della riflessione etica, -*ethos*. Potter pensava alla bioetica come ad una nuova disciplina scientifica in grado di abbracciare l'intero mondo della vita e non soltanto l'uomo.
A questa prima definizione di "bioetica globale" se ne sono aggiunte molte altre negli anni successivi, come ad esempio quella di Warren T. Reich secondo cui la bioetica è una particolare forma di etica applicata, chiamata a riflettere sulla condotta umana nell'ambito delle scienze della vita e della cura della salute, accezione questa che ha avuto indubbiamente maggiore eco rispetto a quella originaria di Potter.
La discussione su statuto, contenuti e metodi della bioetica è ancora aperta e forse tale è destinata a rimanere, dato il carattere filosofico che essa ha assunto e i margini ampi dei suoi ambiti di interesse: secondo Gianna Milano, ad esempio, più che una disciplina in senso stretto la bioetica è "un movimento di idee e problemi caratteristici di un particolare momento storico", mentre per Tristram Engelhardt, più che di "bioetica" sarebbe opportuno parlare di "bioetiche", al plurale, tante quante sono le etiche. Nella nostra presentazione abbiamo scelto – pur con i rischi di schematizzazione che ciò comporta – di individuare, seguendo la proposta di alcuni studiosi come Maurizio Mori e Giovanni Fornero, due paradigmi dominanti nella bioetica attuale, particolarmente significativi all'interno del dibattito culturale e politico italiano. Intendiamo riferirci alla bioetica cattolica della "indisponibilità (o sacralità) della vita" e alla bioetica laica della "disponibilità (o qualità) della vita".

La concezione cattolica della "indisponibilità della vita" è teoria etica articolata e complessa, fondata sulla sacralità e inviolabilità della vita umana in quanto dono di Dio, sulla concezione dell'uomo come persona, "totalità unificata" di vita corporea-psichica-spirituale, e sull'esistenza di un ordine razionale e finalistico della natura che coincide con il piano provvidenziale della creazione. Da ciò consegue che esiste una natura umana, universale ed eterna, da cui far discendere l'ordine morale, che si presenta all'uomo con la forma di un deontologismo rigoroso. Avverso al relativismo etico, accusato di togliere valore e dignità all'uomo, il paradigma cattolico è critico anche verso la distinzione liberale tra moralità e diritto.

Altrettanto articolato si presenta il paradigma laico della "disponibilità della vita" che si propone di ragionare *etsi Deus non daretur*, all'interno quindi di un orizzonte di senso umano in cui centrali diventano l'autonomia dell'individuo e la qualità della vita, interpretata come un bene di cui il singolo può disporre e di cui è responsabile. Viene criticata la concezione normativa della natura; il concetto di persona viene reinterpretato in senso "funzionalista" (si è persona non "per natura" ma per le "funzioni", per i caratteri che si hanno), introducendo la distinzione tra "essere vivi" e "avere una vita", tra vita in senso biologico (*zoe*) e vita in senso biografico (*bios*). In quanto etica della libertà e della responsabilità individuali, il paradigma laico non riconosce principi deontologici assoluti, ribadisce la distinzione liberale tra piano morale e piano giuridico e accetta il relativismo etico come l'unica possibilità di convivenza nelle società pluraliste post-moderne.

Riguardo ad alcune delle più importanti questioni bioetiche abbiamo cercato su questa base di presentare in forma articolata le principali argomentazioni.
Nell'ambito dell'inizio della vita - aborto, contraccezione e fecondazione assistita - una delle questioni più dibattute è quella riguardante lo statuto dell'embrione (cioè se esso sia o debba essere trattato come persona oppure se non sia possibile attribuirgli personalità e diritti), da cui discende la posizione non solo sull'aborto ma anche sulle tecniche di fecondazione assistita e sulle nuove prospettive della ricerca bio-medica. Fra le diverse posizioni, un contributo significativo appare quello di Ronald Dworkin, il quale – al di là della sua argomentazione secondo cui uno stato non può impedire, o prescrivere, per legge l'aborto – riconosce nel dibattito la presenza di due differenti concezioni della vita e della sua sacralità, entrambe degne di attenzione e rispetto. Tale attenzione e rispetto non appaiono generalmente riconosciute, secondo la riflessione di alcune autrici, alle donne-madri il cui ruolo nel processo generativo le rende necessariamente i principali soggetti decisionali, dal momento che la loro vita e quella del nascituro sono legate in maniera inscindibile nel vissuto biologico e psicologico della maternità.

Per quanto riguarda la fine della vita – il suicidio assistito, le diverse forme di eutanasia e le problematiche legate alle nuove definizioni di morte - una delle questioni dirimenti è se la vita sia disponibile per il singolo oppure se tale disponibilità sia negata. Nel quadro presentato, le argomentazioni dei pensatori che si rifanno a vario titolo al magistero della Chiesa cattolica ribadiscono sacralità e indisponibilità della vita, alcune posizioni cristiane (cattoliche e protestanti) si dicono invece favorevoli a forme di legalizzazione dell'eutanasia, mentre le posizioni del fronte laico argomentano in diverso modo il diritto di ogni individuo a decidere per se stesso. Una delle questioni più controverse rimane senza dubbio quella relativa a persone che non possono più decidere per sé, in quanto prive in maniera irreversibile di coscienza.

Ultima ma non meno importante questione affrontata è quella relativa al bio-diritto, ossia all'esigenza di riflettere in ambito giuridico sui nuovi temi proposti dalla bioetica. Al di là della terminologia corrente che si limita ad indicare le questioni relative al corpo e alla vita come temi "eticamente sensibili", l'impostazione che abbiamo adottato in questo contesto è – come accennato all'inizio – quella di riferirci ad esse come a nuove forme o nuove declinazioni di diritti dell'uomo e del cittadino, riconosciuti del resto nella storia occidentale a partire dalla Costituzione americana e presenti anche nella nostra Carta costituzionale.
Come è apparso evidente anche in Italia a fronte di casi clamorosi che hanno scosso l'opinione pubblica, come il caso Welby e il caso Englaro, ciò che viene chiesto al diritto in ambito bioetico è la costruzione di regole di convivenza tra individui che si rifanno ormai a visioni del mondo e ad etiche differenti, "stranieri morali" come li definisce Engelhardt, cui lo stato laico dovrebbe riconoscere il diritto di vivere e morire, in modo pacifico, secondo la propria visione della vita e della moralità.
L'impostazione liberale nega che uno stato laico possa accogliere una particolare visione della moralità e imporla per legge, ma ritiene che esso debba riconoscere la responsabilità dei singoli nelle scelte, sempre difficili e dilemmatiche, relative all'ambito che gli anglosassoni chiamano *privacy*, intesa in senso ampio come la sfera dell'autonomia decisionale dell'individuo sul suo corpo e sulla sua vita, dall'inizio alla fine. In tale prospettiva la concezione secondo cui le leggi dello stato dovrebbero tutelare la libertà di scelta dei singoli, non fa che riaffermare quanto sostenuto nel 1859 da John Stuart Mill e cioè che "su se stesso, sul proprio corpo e sulla propria mente l'individuo è sovrano".
Diversa è la posizione cattolica in merito. Alcuni dei più autorevoli bioeticisti cattolici, come Elio Sgreccia e Dionigi Tettamanzi, affermano di non poter riconoscere valore a leggi che non accolgano il principio, declinato secondo la propria concezione, della sacralità e indisponibilità della vita, principio che si intende fondato sulla legge morale naturale e sulla ragione.

Si tratta di differenze teoriche evidenti, ma che non dovrebbero di per sé impedire di prospettare e realizzare un tessuto comune di regole che permetta ad ogni individuo di sentirsi rispettato come soggetto morale, cioè libero e autonomo.

Definizione del termine: significato/significati

Bioetica

Gianna Milano, in Corbellini, Donghi, Massarenti, *Biblioetica*, Einaudi, Milano, 2006, pp.14/20

La bioetica nasce in tempi recenti come campo di riflessione multidisciplinare sui dilemmi morali sollevati dalla crescente capacità della scienza e della tecnologia di incidere sulla vita biologica dell'uomo e sull'ambiente. Le nuove frontiere aperte dalla ricerca biologica e dalle innovazioni tecnologiche in medicina e il moltiplicarsi degli effetti imprevisti o collaterali delle applicazioni del sapere tecnico-scientifico hanno creato un divario tra scienza e società cui la bioetica ha cercato di dare una risposta attraverso una riflessione sulle questioni etiche che riguardano le scelte. Un modo, da parte della società, per riappropriarsi del dialogo con la scienza che non può e non deve essere monopolio degli stati e neppure autoreferenziale (la scienza che regola se stessa). La bioetica non è mai una riflessione puramente etica, ma tiene conto oltre che degli strumenti e delle riflessioni della filosofia, anche delle esperienze di teoria politica, sociologia e diritto.
L'avanzamento tecnico-scientifico ha prodotto una crescente erosione tra «fatti» e «valori». E nel dibattito di non facile mediazione, che vede a confronto principi etici laici e religiosi, si pongono domande che coinvolgono l'atteggiamento di fondo verso la scienza medesima: è da ritenersi libera di perseguire i suoi scopi indipendentemente da valori morali condivisi o si devono prevedere delle «regole» o dei «limiti»? Può l'uomo diventare solo uno strumento per realizzare la conoscenza scientifica? E' la natura qualcosa di sacro e di inviolabile oppure il confine tra ciò che naturale e quel che non lo è dipende dai valori e dalle decisioni degli uomini? In discussione è rimesso il significato stesso della vita e della morte, della malattia e della salute; il rapporto fra l'uomo e l'ambiente, e il ruolo di chi, medico o ricercatore, ha dovuto sviluppare nuovi standard etici che coincidano con la nuova scienza *(techné)* applicata all'uomo. Uno scenario che vede cambiato per l'uomo il rapporto tra caso e necessità, tra autorità e libertà, e in cui acquisiscono un nuovo rilievo i principi di responsabilità e di autodeterminazione.
Mai come in questi ultimi decenni le « scienze della vita» hanno superato confini e invaso campi che sembravano più vicini alla fantascienza, suscitando dilemmi e paure, e sollecitando l'elaborazione di nuovi principi e valori. Le scienze biologiche e mediche hanno avuto una ricaduta così potente sulla vita individuale, sul quotidiano e sul senso comune, perché le sue applicazioni riguardano il nascere, il vivere, il morire. Ma non solo. Oggi è possibile manipolare e correggere il codice genetico degli organismi viventi e interferire su fenomeni vitali che un tempo dipendevano solo dalle leggi dell'evoluzione. Ma oltre a violare l'archivio biologico depositario dell'identità (il genoma) è anche possibile clonare e produrre animali transgenici; inserire il gene desiderato nel seme di una pianta perché crescendo abbia le caratteristiche volute; prolungare la vita artificialmente con terapie intensive; procreare in una provetta e congelare per anni embrioni; trapiantare organi prelevati a individui di cui è stata certificata la morte cerebrale, ma il cui cuore è ancora battente affidando la respirazione a macchine; chiedere al medico di liberare il corpo dalla prigione della malattia quando essa priva un individuo della sua dignità (l'eutanasia attiva), oppure di sospendere le cure (eutanasia passiva). In discussione è stato rimesso il significato stesso della vita e della morte, della malattia e della salute; il criterio in base al quale definire un individuo «persona»; infine, il ruolo di chi, medico o ricercatore, ha dovuto sviluppare nuovi principi etici per muoversi all'interno della scienza applicata all'uomo.
La bioetica non si limita dunque a stimolare il dibattito in campi già arati, come la sperimentazione sugli animali e sull'uomo e i diritti di chi è oggetto di cure (il paziente), ma lo estende ad altri ambiti e ad altre discipline, cui l'etica medica era rimasta estranea. Lo sfondo culturale in cui nasce è quello della seconda metà degli anni Sessanta, sotto l'influsso dell'ambientalismo e dell'ecologia, e riguarda anche gli interventi umani sull'ambiente di chimica, fisica e altre scienze, tecnologie di vasta applicazione, con effetti sempre più profondi sull'ecosistema. Questo risveglio di sensibilità etica esprime in tempi più recenti il bisogno di affrontare i quesiti posti dalle frontiere aperte dalla biologia molecolare che ci ha svelato i meccanismi segreti che regolano la materia di ogni essere vivente ed è in grado di intervenire sul patrimonio genetico (di uomini, animali, piante). Una trasformazione di paradigma è rappresentata negli anni Cinquanta dalla scoperta della struttura del Dna e quasi due decenni dopo dalla possibilità di ricombinarlo: ossia di cucire, tagliare, scomporre e ricomporre sequenze genetiche. Lo sviluppo scientifico nell'area della manipolazione genetica ha acceso il dibattito bioetico su una serie di applicazioni: i test genetici, il diritto alla privacy dei dati raccolti sul Dna, lo spauracchio di una nuova forma di eugenetica resa possibile dalla diagnosi prima dell'impianto in utero dell'embrione, etc.

Della bioetica non si sono in fondo ancora definiti il campo di applicazione e i metodi di indagine (la produzione di normative, paranormative - convenzioni, accordi, linee guida - è il risultato più tangibile di questo movimento di riflessione). E non è neppure detto che la troverà una definizione: potrebbe capitarle quel che è accaduto alla filosofia che da duemilacinquecento anni cerca di rispondere alla domanda su se stessa e ha trovato non una, ma molte risposte. Un'indeterminatezza che non ha tuttavia impedito alla riflessione filosofica di offrire un contributo al pensiero e alla prassi umana. Si può in effetti affermare che la «bioetica» più che una disciplina si riferisca a un movimento di idee e problemi caratteristici di un particolare momento storico. Un fenomeno culturale di rilevanza mondiale del quale è possibile indicare con una certa precisione l'anno di nascita. Il neologismo *(bios-ethos* o bio-etica) comparve per la prima volta nel 1971 nel titolo di un volume dell'oncologo Van R. Potter, *Bioethics: A Bridge to the Future.* Esprimeva la necessità per lo scienziato, posto di fronte ai radicali mutamenti della scena biomedica in quest'ultimo scorcio di secolo, di creare con la bioetica «un ponte verso il futuro», ripristinando un rapporto tra la cultura umanistica (filosofia, teologia, diritto) e quella scientifica, tra valori morali e umani e la scienza della vita (la biologia). Scrive Potter: «Ho scelto *bios* per rappresentare la conoscenza biologica e la vita in senso lato, non solo l'uomo [...] ed *ethics* per rappresentare la conoscenza del sistema dei valori umani».

Trent'anni dopo la fisica nucleare, sono le scoperte e le applicazioni delle scienze biologiche a rendere necessaria una presa di coscienza etica del rapporto tra ricerca e società. Non si trattava più solo di sottoporre la pratica della medicina a regole di natura morale (per far quello c'erano già il codice di deontologia medica, l'etica medica con il giuramento di Ippocrate, risalendo nel tempo, e la teologia morale), ma di capire come la tecnologia moderna potesse influenzare e modificare il significato stesso della vita, della morte, della salute, e il modo in cui si pensa il mondo, e ci si muove nell'ambiente modificandolo. L'etica medica, basata più su codici di comportamento professionali che su fondamenti teorici, si incontra infatti con «l'etica della biologia» e il tentativo di Potter è di trovare un terreno unificante e un linguaggio più attuale per quesiti etici del tutto inediti. La «rivoluzione biologica», come l'ha chiamata Jean Bernard, legata alla scoperta delle leggi che presiedono la formazione della vita, aveva fatto sorgere l'esigenza di una riflessione collettiva che non restasse chiusa all'interno della ristretta cerchia di esperti e di filosofi morali.

Per straordinaria coincidenza lo stesso anno, il 1971, in cui compare per la prima volta il neologismo di Potter «bioetica», la tecnologia del Dna ricombinante muove i suoi primi passi, e il termine compare anche nell'intitolazione di un Istituto di ricerca (Joseph and Rose Kennedy for the Study of Human Reproduction and Bioethics, noto come Kennedy Institute). Venne fondato grazie a una donazione della famiglia Kennedy, che ha dato un potente impulso allo sviluppo della bioetica promuovendo e realizzando nel 1978 la *Encyclopedia of Bioethics.* Quello stesso anno nacque Louise Brown, la prima bambina concepita in provetta. Il modo in cui gli studiosi del Kennedy Institute intendono la bioetica è diverso da quello di Potter: non una scienza, ma secondo la definizione data *dall'Encyclopedia:* «Lo studio della condotta umana nell'ambito delle scienze della vita e della cura della salute, in quanto questa condotta venga esaminata alla luce di valori e di principi morali». Si tratta dell'applicazione a un campo particolare della tradizionale disciplina filosofica dell'etica o filosofia morale. Con almeno due novità. Primo, l'esigenza di affrontare quelle tematiche con una metodologia interdisciplinare, capace di mettere assieme discipline diverse per approfondire in modo organico l'insieme dei problemi morali, giuridici, sociali e politici posti dagli avanzamenti della ricerca scientifica. Secondo, una particolare attenzione (sottolineata da altri centri nati tra il 1969 e il 1971) all'aspetto "pubblico" delle tematiche sopra ricordate, la cui discussione non avviene più entro la ristretta cerchia degli addetti ai lavori o negli ambiti accademici.

Grazie alla bioetica, l'etica accademica entra infatti nell'arena della discussione pubblica e i filosofi vengono chiamati a confrontarsi non più sui grandi sistemi o sui principi ultimi, ma sulla rilevanza pratica delle loro costruzioni teoriche, ossia sulla capacità dei sistemi etici tradizionali di offrire soluzioni ai concreti problemi sollevati dal progresso scientifico e dai mutamenti socio-culturali. C'era bisogno del termine bioetica per indicare tutto questo? Forse no, ma il neologismo di Potter è servito a suggerire una nuova ottica, un nuovo modo di mettere assieme varie discipline allo scopo di creare un nuovo forum che intendeva neutralizzare la connotazione ideologica che la gente comune associava al termine etica. Partendo dalla pluralità dei soggetti chiamati in causa, dallo scienziato al giurista, dal malato al medico, dal filosofo al teologo, e tenendo conto delle diverse alternative morali, si dovrebbe raggiungere una nuova e diffusa consapevolezza etica.

La bioetica, dunque, come esigenza condivisa che nasce dal comune sentire e come ponte tra le scienze della vita e le scelte che la riguardano.

I due paradigmi dominanti
Il paradigma cattolico della "indisponibilità (o sacralità) della vita"

Il valore incomparabile della persona umana

Evangelium vitae, Giovanni Paolo II, 1995, Introduzione, 2

2. L'uomo è chiamato a una pienezza di vita che va ben oltre le dimensioni della sua esistenza terrena, poiché consiste nella partecipazione alla vita stessa di Dio.
L'altezza di questa vocazione soprannaturale rivela la *grandezza* e la *preziosità* della vita umana anche nella sua fase temporale. La vita nel tempo, infatti, è condizione basilare, momento iniziale e parte integrante dell'intero e unitario processo dell'esistenza umana. Un processo che, inaspettatamente e immeritatamente, viene illuminato dalla promessa e rinnovato dal dono della vita divina, che raggiungerà il suo pieno compimento nell'eternità (cf. *1 Gv* 3, 1-2). Nello stesso tempo, proprio questa chiamata soprannaturale sottolinea la *relativit*à della vita terrena dell'uomo e della donna. Essa, in verità, non è realtà «ultima», ma «penultima»; è comunque *realtà sacra* che ci viene affidata perché la custodiamo con senso di responsabilità e la portiamo a perfezione nell'amore e nel dono di noi stessi a Dio e ai fratelli.
La Chiesa sa che questo *Vangelo della vita,* consegnatole dal suo Signore, ha un'eco profonda e persuasiva nel cuore di ogni persona, credente e anche non credente, perché esso, mentre ne supera infinitamente le attese, vi corrisponde in modo sorprendente. Pur tra difficoltà e incertezze, ogni uomo sinceramente aperto alla verità e al bene, con la luce della ragione e non senza il segreto influsso della grazia, può arrivare a riconoscere nella legge naturale scritta nel cuore (cf. *Rm* 2, 14-15) il valore sacro della vita umana dal primo inizio fino al suo termine, e ad affermare il diritto di ogni essere umano a vedere sommamente rispettato questo suo bene primario. Sul riconoscimento di tale diritto si fonda l'umana convivenza e la stessa comunità politica.
Questo diritto devono, in modo particolare, difendere e promuovere i credenti in Cristo, consapevoli della meravigliosa verità ricordata dal Concilio Vaticano II: «Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo ad ogni uomo». In questo evento di salvezza, infatti, si rivela all'umanità non solo l'amore sconfinato di Dio che «ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito» (Gv 3, 16), ma anche *il valore incomparabile di ogni persona umana*.
E la Chiesa, scrutando assiduamente il mistero della Redenzione, coglie questo valore con sempre rinnovato stupore e si sente chiamata ad annunciare agli uomini di tutti i tempi questo «vangelo», fonte di speranza invincibile e di gioia vera per ogni epoca della storia. Il Vangelo dell'amore di Dio per l'uomo, il Vangelo della dignità della persona e il Vangelo della vita sono un unico e indivisibile Vangelo.
È per questo che l'uomo, l'uomo vivente, costituisce la prima e fondamentale via della Chiesa.

Donum vitae

Congregazione per la dottrina della fede, *Il rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione,* 1987, Introduzione, 3-5

3. Antropologia e interventi in campo biomedico
Quali criteri morali si devono applicare per chiarire i problemi posti oggi nell'ambito della biomedicina? La risposta a questo interrogativo suppone un'adeguata concezione della natura della persona umana nella sua dimensione corporea. Infatti, è soltanto nella linea della sua vera natura che la persona umana può realizzarsi come "totalità unificata": ora questa natura è nello stesso tempo corporale e spirituale. In forza della sua unione sostanziale con un'anima spirituale, il corpo umano non può essere considerato solo come un complesso di tessuti, organi e funzioni, né può essere valutato alla stessa stregua del corpo degli animali, ma è parte costitutiva della persona che attraverso di esso si manifesta e si esprime. La legge morale naturale esprime e prescrive le finalità, i diritti e i doveri che si fondano sulla natura corporale e spirituale della persona umana. Pertanto essa non può essere concepita come normatività semplicemente biologica, ma deve essere definita come l'ordine razionale secondo il quale l'uomo è chiamato dal Creatore a dirigere e regolare la sua vita e i suoi atti e, in particolare, a usare e disporre del proprio corpo. Una prima conseguenza può essere dedotta da tali principi: un intervento sul corpo umano non raggiunge soltanto i tessuti, gli organi e le loro funzioni, ma coinvolge anche a livelli diversi la stessa persona; comporta quindi un significato e una responsabilità morali, in modo implicito forse, ma reale. Giovanni Paolo II ribadiva con forza

all'Associazione medica mondiale: "Ogni persona umana, nella sua singolarità irrepetibile, non è costituita soltanto dallo spirito ma anche dal corpo, così nel corpo e attraverso il corpo viene raggiunta la persona stessa nella sua realtà concreta. Rispettare la dignità dell'uomo comporta di conseguenza salvaguardare questa identità dell'uomo *corpore et anima unus*, come affermava il Concilio Vaticano II (Cost. *Guadium et spes* n. 14, 1). È sulla base di questa visione antropologica che si devono trovare i criteri fondamentali per le decisioni da prendere, quando si tratta d'interventi non strettamente terapeutici, per esempio gli interventi miranti al miglioramento della condizione biologica umana". La biologia e la medicina nelle loro applicazioni concorrono al bene integrale della vita umana quando vengono in aiuto della persona colpita da malattia e infermità nel rispetto della sua dignità di creatura di Dio. Nessun biologo o medico può ragionevolmente pretendere, in forza della sua competenza scientifica, di decidere dell'origine e del destino degli uomini. Questa norma si deve applicare in maniera particolare nell'ambito della sessualità e della procreazione, dove l'uomo e la donna pongono in atto i valori fondamentali dell'amore e della vita. Dio, che è amore e vita, ha inscritto nell'uomo e nella donna la vocazione a una partecipazione speciale al suo mistero di comunione personale e alla sua opera di Creatore e di Padre. Per questo il matrimonio possiede specifici beni e valori di unione e di procreazione senza possibilità di confronto con quelli che esistono nelle forme inferiori della vita. Tali valori e significati di ordine personale determinano dal punto di vista morale il senso e i limiti degli interventi artificiali sulla procreazione e sull'origine della vita umana. Questi interventi non sono da rifiutare in quanto artificiali. Come tali essi testimoniano le possibilità dell'arte medica, ma si devono valutare sotto il profilo morale in riferimento alla dignità della persona umana, chiamata a realizzare la vocazione divina al dono dell'amore e al dono della vita.

5. Insegnamenti del magistero

Da parte sua il Magistero della Chiesa, anche in questo ambito, offre alla ragione umana la luce della Rivelazione: la dottrina sull'uomo insegnata dal Magistero contiene molti elementi che illuminano i problemi che qui vengono affrontati. Dal momento del concepimento, la vita di ogni essere umano va rispettata in modo assoluto, perché l'uomo è sulla terra l'unica creatura che Dio ha "voluto per se stesso", e l'anima spirituale di ciascun uomo è "immediatamente creata" da Dio; tutto il suo essere porta l'immagine del Creatore. La vita umana è sacra perché fin dal suo inizio comporta "l'azione creatrice di Dio" e rimane per sempre in una relazione speciale con il Creatore, suo unico fine. Solo Dio è il Signore della vita dal suo inizio alla sua fine: nessuno, in nessuna circostanza, può rivendicare a sé il diritto il distruggere direttamente un essere umano innocente. La procreazione umana richiede una collaborazione responsabile degli sposi con l'amore fecondo di Dio; il dono della vita umana deve realizzarsi nel matrimonio mediante gli atti specifici ed esclusivi degli sposi, secondo le leggi inscritte nelle loro persone e nella loro unione.

Il Magistero della Chiesa nell'enciclica *Evangelium vitae*

Dionigi Tettamanzi**,** *Nuova Bioetica cristiana,* Piemme, 2000, pp. 97/102

Quanto abbiamo detto sul Magistero della Chiesa in rapporto alla legge naturale e quindi alle questioni della bioetica trova una sua «concretizzazione», ossia applicazione e verifica, di singolarissima importanza nell'enciclica *Evangelium vitae* che Giovanni Paolo II ha dedicato al valore e all'inviolabilità della vita umana. Questa può dirsi l'intervento magisteriale più ampio e profondo sull'intera problematica della bioetica, anche se in maniera diretta ed esplicita esso si sofferma su alcuni «attentati alla vita umana».

Senza entrare nel merito delle diverse parti dell'enciclica e rimandando ad altri la presentazione globale e analitica del testo pontificio, ci restringiamo a presentare il valore magisteriale dell'enciclica, secondo l'intenzionalità del Papa, in rapporto ai «tre pronunciamenti» specifici (sull'uccisione diretta e volontaria dell'innocente, sull'aborto diretto, sull'eutanasia vera e propria) e al comandamento divino del «non uccidere».

Gli attentati contro la vita umana vengono considerati dall'enciclica con la precisa intenzione di riaffermare la dottrina morale della Chiesa al riguardo, dottrina che si radica sul comandamento di Dio «non uccidere». Lo scrive esplicitamente il Papa nella Introduzione: «La presente Enciclica, frutto della collaborazione dell'Episcopato di ogni paese del mondo, vuole essere dunque una riaffermazione precisa e ferma del valore della vita umana e della sua inviolabilità» (n. 4).

Per la verità, il Papa esprime una seconda intenzione intimamente congiunta, quella cioè di fare dell'enciclica «un appassionato appello rivolto a tutti e a ciascuno, in nome di Dio» a rispettare, difendere, amare e servire la vita umana. Potremmo parlare di un'intenzionalità pastorale: ma questa riceve tutta la

sua ragione e urgenza proprio dalla riaffermazione del comandamento di Dio. Anzi, in un certo senso, non si dà una seconda intenzionalità, bensì è in questione la medesima istanza morale colta nella sua traduzione culturale, educativa, pastorale e dunque operativa, come frutto ed esigenza della dottrina.
La riaffermazione del giudizio morale della Chiesa circa gli attentati alla vita umana trova la sua espressione più puntuale e precisa nei tre «pronunciamenti» del terzo capitolo («La Legge santa di Dio»), che riguardano: a) l'uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente, dichiarata «sempre gravemente immorale»; b) l'aborto diretto, cioè voluto come fine o come mezzo, dichiarato «sempre un disordine morale grave»; c) l'eutanasia vera e propria, dichiarata «una grave violazione della legge di Dio, in quanto uccisione deliberata moralmente inaccettabile di una persona umana».
a) Il primo pronunciamento riguarda il principio morale fondamentale: il comandamento «non uccidere» ha valore assoluto quando si riferisce alla persona innocente. Si tratta di «una verità morale esplicitamente insegnata nella Sacra Scrittura, costantemente ritenuta nella Tradizione della Chiesa e unanimemente proposta dal suo Magistero». In particolare, dopo aver richiamato i numerosi e forti interventi del Magistero, Giovanni Paolo II fa questa solenne affermazione: «Pertanto, con l'autorità che Cristo ha conferito a Pietro e ai suoi Successori, in comunione con i Vescovi della Chiesa cattolica, confermo che l'uccisione diretta e volontaria di un essere umano innocente è sempre gravemente immorale. Tale dottrina, fondata in quella legge non scritta che ogni uomo, alla luce della ragione, trova nel proprio cuore (cfr. Rm 2, 15-15), è riaffermata dalla Sacra Scrittura, trasmessa dalla Tradizione della Chiesa e insegnata dal Magistero ordinario e universale» (n. 57).
Il principio morale fondamentale viene applicato in particolare al duplice caso dell'aborto e dell'eutanasia.
b) Il secondo pronunciamento riguarda così l'aborto, che viene introdotto mostrando come la posizione della Chiesa sulla grave illiceità morale dell'aborto procurato trova le sue solide giustificazioni nella legge naturale, nella Parola di Dio (ancora nel grembo materno, l'uomo è il termine personalissimo dell'amorosa e paterna provvidenza di Dio), nella Tradizione cristiana (sempre chiara e unanime), negli interventi del Magistero e nella disciplina canonica. Se Paolo VI ha dichiarato che l'insegnamento della Chiesa sull'aborto non è mutato ed è immutabile, Giovanni Paolo Il afferma solennemente: «Pertanto, con l'autorità che Cristo ha conferito a Pietro e ai suoi Successori, in comunione con i Vescovi - che a varie riprese hanno condannato l'aborto e che nella consultazione precedentemente citata, pur dispersi per il mondo, hanno unanimemente consentito circa questa dottrina - dichiaro che l'aborto diretto, cioè voluto come fine o come mezzo, costituisce un disordine morale grave, in quanto uccisione deliberata di un essere umano innocente. Tale dottrina è fondata sulla legge naturale e sulla Parola di Dio scritta, è trasmessa dalla Tradizione della Chiesa e insegnata dal Magistero ordinario e universale» (n. 62). La valutazione morale dell'aborto viene applicata dall'enciclica ad altre forme nuove o nuovissime di interventi sugli embrioni umani che ne comportano inevitabilmente l'uccisione. Sono i casi della sperimentazione sugli embrioni, dell'uso dei feti come «materiale biologico» e come fornitori di organi o di tessuti da trapiantare, delle tecniche diagnostiche prenatali.
c) Il terzo pronunciamento verte sull'eutanasia vera e propria, ossia chiaramente distinta dalla rinuncia all'accanimento terapeutico e dal ricorso alle cure palliative, e definita quindi come un'azione o un'omissione che di natura sua e nelle intenzioni procura la morte allo scopo di eliminare ogni dolore. Il solenne giudizio morale dell'enciclica è così formulato: «Fatte queste distinzioni, in conformità con il Magistero dei miei Predecessori e in comunione con tutti i Vescovi della Chiesa cattolica, confermo che l'eutanasia è una grave violazione della Legge di Dio, in quanto uccisione deliberata moralmente inaccettabile di una persona umana. Tale dottrina è fondata sulla legge naturale e sulla Parola di Dio scritta, è trasmessa dalla Tradizione della Chiesa e insegnata dal Magistero ordinario e universale» (n. 65). (...)
Dall'analisi dell'enciclica emergono facilmente alcuni elementi significativi che definiscono la natura e le caratteristiche dell'intervento magisteriale di Giovanni Paolo II.
- Anzi tutto, il *«titolo» d'intervento o «competenza»*: Giovanni Paolo II interviene «con l'autorità che Cristo ha conferito a Pietro e ai suoi Successori» (nn. 57, 62) e «in comunione con i Vescovi della Chiesa cattolica» (nn. 57, 62, 65).
- Circa poi il «contenuto» dell'intervento è in questione la grave illiceità morale dell'uccisione della persona innocente, dell'aborto procurato e dell'eutanasia. Si tratta, più precisamente, di un disordine morale «intrinseco», di un disordine che è tale «sempre e per sé, ossia per il suo stesso oggetto, indipendentemente dalle ulteriori intenzioni di chi agisce e dalle circostanze» (*Veritatis splendor*, 80).
- Dall'analisi risulta ancora la «motivazione» o il «fondamento» su cui si basa il Papa nel confermare il giudizio morale della Chiesa: siamo di fronte a una dottrina che è radicata nella stessa legge naturale, che è insegnata - sia pure in modi diversi - dalla Sacra Scrittura, che è costante e unanime nella Tradizione viva della Chiesa e che è ripetutamente affermata dal Magistero. Il fondamento non è dunque la sola riflessione

umana, anche se questa è necessariamente implicata, ma «l'intelligenza della fede» della Chiesa. Non siamo allora di fronte alla dottrina di un Autore privato, fosse pure il teologo più acuto, bensì alla dottrina della Chiesa, della comunità dei credenti, alla quale è stato fatto il dono della Parola rivelante di Dio: una Parola consegnata al Libro sacro, risuonata lungo la storia della Chiesa, autenticamente interpretata dal solo Magistero vivo della stessa Chiesa (cfr. *Dei verbum*, 10). (...)
Al di là del problema specifico del valore magisteriale dei tre pronunciamenti, risulta di non poco interesse uno sguardo sull'intera enciclica, capace di cogliere in profondità i risvolti morali del *comandamento di Dio «non uccidere»*. In realtà l'*Evangelium vitae* ci offre di tale comandamento un approfondimento che mette in luce la singolare serietà della responsabilità che da Dio è affidata all'uomo nei riguardi della vita, come realtà sacra e inviolabile. Tale responsabilità si radica nell'*essere stesso dell'uomo* creato a immagine e somiglianza di Dio, la cui voce risuona nell'intimo della coscienza morale; è scolpita indelebilmente nelle *tavole del Decalogo*, confermato in tutta la sua validità da Cristo come condizione irrinunciabile per poter «entrare nella vita» (cfr. Mt 19, 16-19); è ispirata, sostenuta e portata a compimento dal *dono dello Spirito di Gesù*, che crea il «cuore nuovo», rendendolo capace di realizzare tutte le esigenze positive - di accoglienza, cura, venerazione, amore, dedizione - del comandamento di Dio «non uccidere».
In questa prospettiva la responsabilità morale si svela in tutta la sua straordinaria ampiezza: riguarda non solo la custodia e la difesa della vita umana nella sua inviolabilità, ma anche e soprattutto la promozione di questa stessa vita nel segno dell'amore che si dona totalmente e gratuitamente. Come ripetutamente avverte *Evangelium vitae*, il comandamento del «non uccidere» è sì «negativo», perché proibisce l'uccisione dell'innocente; ma al contempo è «positivo» perché «implica in definitiva l'imperativo di rispettare, amare e promuovere la vita di ogni fratello, secondo le esigenze e le dimensioni dell'amore di Dio in Gesù Cristo» (*Evangelium vitae*, 77).
Ci restringiamo a una sola citazione, particolarmente significativa: «I precetti morali negativi hanno un'importantissima funzione positiva: il "no" che esigono incondizionatamente dice il limite invalicabile al di sotto del quale l'uomo libero non può scendere e, insieme, indica il minimo che egli deve rispettare e dal quale deve partire per pronunciare innumerevoli "sì", capaci di occupare progressivamente l'intero orizzonte del bene (cfr. Mt 5, 48). I comandamenti, in particolare i precetti morali negativi, sono l'inizio e la prima tappa necessaria del cammino verso la libertà» (*Evangelium vitae*, 76).

La bioetica: contenuti e fondamenti

Elio Sgreccia, *Corso di bioetica* (a cura di), Franco Angeli, Milano, 1986, pp. 51-58

La bioetica viene definita come quella parte della filosofia morale relativa agli interventi dell'uomo in campo biologico e medico. Si tratta dunque di un'elaborazione razionale che riguarda l'aspetto etico (il lecito e il non-lecito) nel vasto e importantissimo ambito biomedico. (…) Ma ora veniamo alla domanda: quale bioetica?
Oggi sono tre le impostazioni che si sono affermate, anche a livello accademico e governativo.
L'impostazione radicale e nichilista è fondata sulla "libertà" considerata come valore unico e fondamentale. E' lecito tutto ciò che è scelto liberamente dal soggetto che richiede l'intervento sulla sua vita. Non vi è altro valore assoluto e normativo se non quello di "libertà": è infatti la libertà altrui l'unico limite alla propria. Se una donna chiede una autofecondazione asessuale, o una coppia di donne vuole avere un figlio, poiché la scienza può farlo, poiché non è danneggiata la libertà di nessuno e la scelta è fatta liberamente, non c'è alcun motivo per negarne la realizzazione. La libertà fa norma.
L'impostazione prevalente nel mondo anglosassone è invece di tipo sociologico-utilitaristico. Secondo tale impostazione ogni cultura e ogni nazione hanno la loro etica, e ogni periodo ha la sua morale. L'unico criterio fondamentale resta dunque quello del rapporto danno-beneficio: si tratta di realizzare il massimo dei vantaggi nel minimo dei rischi. La commissione Warnock, ad esempio, ragionando su questa scala di valori è giunta a proporre l'autorizzazione a costruire embrioni umani in vitro, prevedendo la possibilità di effettuare su di essi degli esperimenti. Il professor Edwards, della commissione, a questo proposito afferma che: "Di fronte alle possibilità scientifiche, ai vantaggi che la ricerca medica assicura, la immolazione di alcuni embrioni, potenziali persone umane, è cosa del tutto trascurabile per lo scienziato."

La terza è la visione personalistica, che vede nell'uomo la persona umana, e in questa un valore trascendente e intangibile, pertanto normativo. La rivelazione cristiana ha illuminato la grandezza della persona, elevata fino a essere "immagine di Dio" e punto di riferimento dell'Incarnazione; ma è la ragione umana stessa che individua nella persona un punto di riferimento intangibile. Giuristi, filosofi del diritto, oltre che filosofi teoretici e morali affermano che, quando venisse tolto questo caposaldo, crollerebbe anche la società, in quanto emanazione della persona.
Portando una lesione ad una persona, si offende la società nella sua radice e nel suo vertice. In questi punti di confine della biologia e della medicina si gioca quindi tutta la visione della società, come avviene nell'economia e nella politica. Se la persona umana passa in secondo piano, la visione della società muta di conseguenza in modo profondo, seguendo la strada del materialismo e del collettivismo o dell'utilitarismo. La scelta personalistica è l'unica che si può fondare e giustificare teoreticamente, ma non ci si può fermare qui: è necessario enucleare i principi consequenziali, che ora cercheremo di esporre.
1. Una bioetica personalista comporta l'elaborazione di una nuova filosofia e di una nuova visione della corporeità umana. La filosofia classica e quella cristiana hanno fondato la riflessione sul rapporto che esiste nell'uomo tra persona e corpo (o, se si preferisce, tra anima e corpo). Ma il mondo contemporaneo ci obbliga ad approfondire tale riflessione sulla base dei principi su cui è centrata. Il corpo è parte sostanziale (consustanziale) della persona, così che emerge immediatamente come primo principio il "valore fondamentale" della vita fisica. La persona non si identifica tout-court con la vita del corpo. Tuttavia, senza la vita fisica, la persona umana non può esistere nella storia e non può percorrere il suo cammino di libertà, maturazione, espressione, arricchimento e dedizione al prossimo. Per poter donare la vita bisogna averla.
Togliere la vita fisica ad un embrione diventa allora un'offesa al valore fondante della persona, al di là della discussione sulla presenza o meno della vita spirituale in esso. Senza quella vita fisica, individualisticamente determinata, la persona non può sussistere. Essa è il *Dasein*, come direbbe Heidegger, cioè il mezzo unico e consustanziale con cui l'essere dell'uomo si innesta nella storia.
Offendere, deturpare o interrompere la vita fisica significa perciò ledere la persona nel più fondamentale dei suoi valori. Facendo una iniezione o incidendo un paziente nell'atto chirurgico il medico ha a che fare con la persona.
La Medicina e la Biologia riguardano la corporeità, ma questa costituisce il valore fondamentale e fondante della persona. Una visione personalistica della corporeità riconosce dunque come principio centrale il valore della vita fisica.
L'esistenzialismo, la fenomenologia e la filosofia del linguaggio hanno svolto riflessioni di grande valore, su questo punto assumibili da parte del pensiero cattolico. La corporeità diventa anche manifestazione e linguaggio, in modo da esprimere tutta la ricchezza della persona. Dare la mano a un amico è un atto fisico, che veicola il sentimento, lo spirito, il riconoscimento dell'onore e del rispetto per l'altro. L'atto fisico trasmette la ricchezza della persona. Questa semplice osservazione è di grande importanza ad esempio, nella considerazione della fecondazione "in vitro". L'atto coniugale non è puramente biologico: esso ha il più alto valore di comunicatività, è il più totalizzante per la persona, poiché coinvolge corpo, cuore e spirito. Pretendere di separare la biologia dell'atto sessuale dal suo aspetto affettivo sarebbe come distinguere, ascoltando qualcuno, gli elementi fonetici dal contenuto del discorso che viene fatto: contenuto e forma sono innestati, uno porta l'altro.
Un altro esempio attuale e controverso, è il caso dei transessuali. Costoro hanno una fisionomia corporea, dai cromosomi alle ghiandole sessuali interne ai caratteri esterni, di un determinato tipo, senza alcuna ambiguità fisica. Il transessuale tuttavia aspira psichicamente a diventare dell'altro sesso. Ma, se il corpo è indice di ciò che la persona è nella sua totalità, non avremo bisogno di cercare un altro criterio al di fuori di quello oggettivo della corporeità. Nella corporeità infatti si svela e si nasconde la ricchezza della persona; nella corporeità la persona si comunica e si incarna nella sua totalità. E allora l'intervento chirurgico di cambiamento di sesso è da ritenersi illecito.
2. Il principio della libertà e della responsabilità va certamente sottolineato, ma solo in conseguenza del rispetto della vita fisica. La libertà può esserci se l'uomo fisicamente esiste. Se il paziente chiede del veleno perché vuol morire, oppure se, in base al credo di una setta religiosa, un paziente rifiuta cure necessarie, il medico deve opporsi. Il diritto della libertà (anche religiosa) presuppone quello dell'esistenza: in quei casi bisognerà curare obbligatoriamente i pazienti. La libertà deve essere rispettata in tutto il resto (rapporto medico-paziente, corresponsabilità nella gestione della salute,

rispetto del cittadino nella scelta del proprio medico, etc.): essa è subordinata soltanto al diritto alla vita.
3. Seguendo la gerarchia dei principi c'è poi quello della socialità: la salute e la professione medica sono beni sociali. (…) Oggi si parla di affidare le unità sanitarie locali a managers. Ciò è positivo se serve ad evitare sprechi e a rendere efficiente la gestione. Ma quali sono i criteri con cui agisce il manager? Spendere e investire dove c'è più garanzia di profitto o dove c'è più bisogno? Il principio di sussidiarietà alla persona è spesso scavalcato da principi di sussidiarietà all'economia.
4. Uno dei principi fondanti della bioetica è il principio terapeutico. Se la persona è valore assoluto e la corporeità ne è l'espressione, l'intervento fisico su una parte è lecito nella misura in cui serve a guarire il tutto. Si può tagliare un'appendice soltanto se il danno procurato va a beneficio della totalità fisica di quella persona. Il principio terapeutico va inteso personalisticamente: non è lecito sacrificare una persona per salvarne un'altra, o per scoprire una medicina che mi permetterà di salvare molti (come avviene nel caso della sperimentazione degli embrioni).
Tutti questi principi promanano da una visione personalistica dell'etica medica, sulla quale siamo chiamati a portare un nostro contributo, nel confronto con visioni etiche differenti.
Lo storico di scienza medica professor Franchini nella sua opera "Storia della Scienza", ha fatto il punto sui progressi della medicina attuale: "L'acquisizione dei mezzi terapeutici sofisticati e idonei ad impedire all'uomo di morire per malattie sino a poco tempo fa mortali o addirittura incurabili, comporta un costo che ne impedisce la generalizzazione, per cui la guarigione e la vita sono diventate un prezzo così alto che la società non può permettersi il lusso di sostenerlo. Ed è anche per questo che amaramente si potrebbe dire che quanto più progredisce la medicina tanto più è difficile curare il malato. L'inevitabile conflitto fra società e individuo porta al tragico momento di dover decidere quali pazienti devono essere lasciati morire; e allora si propone il grave problema della responsabilità sociale e individuale del medico. Sono convinto che il concetto di responsabilità personale non possa essere sostituito da quello piuttosto ideologico di responsabilità sociale. Così facendo il medico sarà allo stesso tempo medico dell'uomo e medico della società".
L'avvertimento qui contenuto è che ormai un certo principio economistico tenta di operare una triste discriminazione, che prelude all'eutanasia come scelta necessaria per l'economia della società. Ma il principio del bene della persona non può essere sacrificato ad alcun concetto "ideologico". Esso è frutto di una presunta etica "sociale" che scavalca il primo "bene sociale" : la persona umana.

Sulla dignità della vita umana in prospettiva bioetica

Carmelo Vigna, in P. Cattorini, E. D'Orazio, V. Pocar (a cura di), *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana, l'autonomia degli individui*, Milano, Zadig, 1999, pp.3/ 23

Il tema proposto è di quelli che implicano questioni fondamentali di antropologia. Non si può, infatti, disegnare una riflessione soddisfacente intorno alla dignità della vita umana, se non si intende il senso della vita umana. Intendere questo senso, poi, non si può certo parlando solo di Tizio o di Caio o, comunque restando alla semplice fenomenologia empirica; bisogna pur riferirsi a *ogni* "essere umano". Sarebbe singolare, in effetti, che si dicesse "essere umano" solo l'uomo bianco o giallo o rosso o nero; o solo il bambino o il giovane o il vecchio. Ma dire di "ogni essere umano" importa tentar di capire che cos'è un "essere umano". (...)
Osservo solo che di qualcosa di simile non si può fare a meno. Anche coloro che rifiutano i discorsi di ontologia, non solo attribuiscono senso a queste parole, altrimenti non potrebbero neppure
sensatamente rifiutarne il senso, ma anche usano, magari con surrogati meno felici, lo stesso apparato categoriale, perché devono pur riferirsi ad "astrazioni" come "uomo", "persona", "essere umano", "vita umana", "dignità", eccetera. Tutte queste "astrazioni" sono, per dir così, il destino del linguaggio, cui non ci si può sottrarre. Ci si può stare dentro bene o male, nel linguaggio, ma non si può fuoriuscire dalla sua natura di referente universale senza restare in silenzio. (...)
In quanto (anche) trascendentale, *cioè* (anche) assoluta, l'esistenza umana non può essere mai mezzo dell'agire umano. Deve essere intenzionata sempre come fine (anche per Dio; grandezza dell'intuizione kantiana, che do storicamente per nota). Mezzo si dice infatti di ciò che è altro e per altro. Ciò che è per altro e da altro è necessariamente finito (da altro, prima o poi). Mezzo è l'auto che mi serve per viaggiare o qualsiasi altro oggetto che inserisco in una strategia di vita. Anche delle persone possono essere utilizzate

come mezzo. Si sa che gli schiavi venivano così trattati. Ma gli esempi abbondano in ogni tempo. Comunque, tutto ciò non può *eticamente* essere predicato della vita umana. (...)
Un essere umano può essere solo oggetto di cura (appunto perché fine) e di cura *come tale, cioè come fine*. Per la verità, fine, in sé per sé, è l'intero essere umano; fine sono (per partecipazione) tutti gli elementi che compongono un essere umano, a misura che essi si approssimano alla trascendentalità sua e alla relazionalità che le appartiene. In concreto, dunque, la *regola* che si può proporre in relazione alla manipolazione corporea degli umani è la seguente: ogni intervento (medicale e non) sul corpo deve essere finalizzato alla natura del corpo come informato da trascendentalità relazionale. Parti del corpo che impediscano questa finalizzazione possono essere modificate o asportate, affinché e purché questa finalizzazione permanga. Una massa tumorale va asportata, un organo in cancrena va tagliato, un elemento artificiale va inserito, un trapianto va eseguito, perché il corpo svolga al meglio la sua funzione di intenzionalità trascendentale relazionale al mondo. Non possono invece essere eticamente concepibili manipolazioni del corpo che tendano a diminuire o sopprimere questa sua destinazione trascendentale. Mutilazioni, interventi peggiorativi della vita organica, limitazioni di qualsiasi tipo delle sue funzioni trascendentali attuali o possibili, che non siano finalizzati all'esercizio e possibilmente all'incremento della trascendentalità (anche se non in modo cronologicamente immediato), sono inammissibili, quale che sia il grado di coscienza di un essere umano. Solo quando si può ragionevolmente supporre che non solo non vi sia più vita cosciente, ma che non vi sia vita organica (il caso di morte "clinica", cioè la situazione cadaverica), il corpo umano diventa, *in certo senso*, mezzo. In certo senso, sottolineo. Al cadavere infatti usiamo rendere onore, perché reca ancora l'impronta della trascendentalità umana; gli organi di un cadavere umano usiamo utilizzare per un trapianto ad altri umani, proprio perché in tal modo continua il riferimento del corpo umano alla trascendentalità originaria relazionale sia nel cadavere da cui l'organo viene spiantato sia nel vivente cui l'organo viene impiantato. I casi più drammatici in cui viene in questione la dignità della vita umana sono indubbiamente legati alla nascita e alla morte. (...) Ma non posso tralasciare di d'osservare che tutte le richieste di farla da padroni rispetto alla vita umana nel suo nascere e nel suo morire sono da ridurre a una interpretazione narcisistica della trascendentalità.

Il rispetto per l'uomo in quanto persona

Romano Guardini, *Il diritto alla vita prima della nascita*, Morcelliana,Vicenza, 1985, pp. 19/21

Un uomo è inviolabile non già perché vive e ha quindi "diritto alla vita". Un simile diritto l'avrebbe anche l'animale, perché anch'esso vive (...). Ma la vita dell'uomo non può essere violata perché l'uomo è persona. Persona significa capacità all'autodominio e alla responsabilità personale, a vivere nella verità e nell'ordine morale. La persona non è un che di natura psicologica, ma esistenziale. Non dipende fondamentalmente da età, o condizioni fisico-psichiche o doti naturali, ma dall'anima spirituale che è in ogni uomo.
La personalità può essere inconscia come nel dormiente; tuttavia esige già una tutela morale. In generale è pure possibile che non si attui perché mancano i presupposti fisio-psichici, come nei pazzi o negli idioti; ma l'uomo civile si distingue appunto dal barbaro perché la rispetta anche in un simile involucro. Può essere anche nascosta come nell'embrione, ma già vi è e col proprio diritto. La personalità dà all'uomo la sua dignità; lo distingue dalle cose e ne fa un soggetto. Una cosa ha consistenza, ma non in proprio; effetto, non responsabilità; valore, non dignità.
Si tratta alcunché come cosa, in quanto lo si possiede, lo si usa, e per finire lo si distrugge, vale a dire - per gli esseri viventi - lo si uccide. La proibizione di uccidere l'uomo rappresenta il coronamento della proibizione di trattarlo come cosa. (...) Il rispetto per l'uomo in quanto persona è una delle esigenze che non ammettono discussione: ne dipendono la dignità, ma anche il benessere e alla fine la durata dell'umanità. Se questa esigenza viene messa in forse, si cade nella barbarie. Ma è impossibile farsi un'idea di quali minacce possano sorgere per la vita e l'anima dell'uomo, se, privo del baluardo di questo rispetto, viene consegnato allo Stato moderno e alla sua tecnica.

Il paradigma laico della “disponibilità (o qualità) della vita”

Le vie della bioetica

Uberto Scarpelli, *Bioetica laica*, Baldini e Castoldi, Milano, 1998, pp. 219/230

Le vie della bioetica. La via teologica - La riflessione sui problemi della bioetica, con il suo nutrimento di esperienza e di scienza, può prendere vie nelle quali si riconoscono vie classiche dell'etica normativa. Può prendere la strada d'una ricerca della volontà divina, o della forma razionale impressa da Dio al mondo, usando la ragione come prolegomeno alla fede, interpretando la rivelazione, seguendo la tradizione dottrinale d'una Chiesa.

Io non imboccherò questa via teologica. Se a mia volta « non posso non dirmi cristiano », ciò è nel senso di un sedimento di valori attraverso un retaggio familiare e sociale, non già nel senso di un impegno negli atteggiamenti e metodi della teologia. Il nome di Dio è per me il nome del mistero, o del non senso, onde emergono all'autocoscienza l'esistere e lo sperimentare umano. Riguardo al mistero (come ammonisce Wittgenstein) « ciò che non si può dire si deve tacere »; riguardo al non senso ciò che non si può dire, semplicemente, non si può dire. Procederò dunque nel mio ragionamento *etsi Deus non daretur,* cioè da laico. Laico, infatti, non è il negatore di Dio (la negazione di Dio è essa stessa una proposizione su Dio, un parlare dell'ineffabile), ma chi ragiona fuor dell'ipotesi Dio, accettando i limiti invalicabili dell'esistenza e della conoscenza umana. (…)

Ancora sulle vie della bioetica. L'appello alla natura - La bioetica di Dante manda all'inferno chi pecca «spregiando natura e sua bontade »: così nell'inferno troviamo la nobile, umanissima figura di Brunetto Latini. Ancora la bioetica contemporanea, specie quella di intonazioni conservatrici, mostra una forte tendenza a risolvere i suoi problemi mediante un appello alla natura. Vi sarebbero comportamenti «naturali », di valore positivo, e comportamenti «innaturali», o, all'estremo, «contro natura», di valore negativo. Evitare i concepimenti con mezzi contraccettivi sarebbe andare contro la natura; evitarli avendo incontri sessuali conformi agli impulsi organici e senza presidi artificiali, ma astenendosene nei periodi di fecondità della donna, sarebbe invece seguir la natura. Il principio di conformità alla natura, se preso sul serio e sviluppato fino alle ultime conseguenze, ha una portata vastissima: si pensi soltanto all'attuale progresso delle tecniche di fecondazione artificiale, tutte da escludere in favore dell'unico, tradizionale e naturale modo di fecondazione. Ciò, ad essere davvero consequenziali, non dovrebbe applicarsi soltanto alla specie umana; la stessa fecondazione artificiale delle femmine nelle altre specie animali andrebbe riprovata; anche là, non meno che fra gli esseri umani, impera la natura.

Chi si appella alla natura deve fronteggiare una grossa difficoltà, tante volte segnalata dai classici, per esempio da Hume quando in *A Treatise of Human Nature* si domandò se conclusioni morali possano esser fondate sulla natura: l'incertezza di significato inerente alla parola «natura», « della quale nessuna è più ambigua ed equivoca ». Occorre dunque un'analisi diretta a risolvere le ambiguità e gli equivoci.

In un primo significato importante, evidenziato (fra tanti altri autori) con particolare forza e chiarezza da Kelsen, natura è l'insieme dei fenomeni connessi da relazioni di causa ed effetto. Quando indossiamo gli occhiali categoriali della causa e dell'effetto, ed avviciniamo i fenomeni cercando (o inventando e controllando) relazioni, appunto, da causa ad effetto, il mondo intero, compreso il mondo umano, ci sta davanti come natura. Senonché la natura, così intesa, non ha nessuna «bontade», nessun valore, né ci dice nulla intorno a ciò che dobbiamo o non dobbiamo, ci è lecito o non ci è lecito fare. Nella prospettiva causale la legge di natura ci dice soltanto ciò che possiamo fare, ossia quali effetti sono prevedibili a seguito di una nostra azione operante come causa. La ben nota «grande divisione» fra il discorso descrittivo-esplicativo-predittivo e il discorso prescrittivo-valutativo, con il «salto logico» fra l'uno e l'altro, per cui la conoscenza causale né implica direttive etiche, né è implicata da direttive etiche, è stata elaborata e vale rispetto alla scienza costituita come scienza empirica collegante cause ed effetti. La natura, nel senso ora indicato, è materia per la bioetica, che identifica i propri problemi in rapporto allo stato della conoscenza, alle spiegazioni ed alle previsioni, ed in rapporto alle tecnologie da esse consentite, ma non fornisce nessun principio all'etica normativa.

In un secondo significato importante, natura è ciò che si presenta come intatto da manipolazione, immediatamente pertinente alla vita organica, al corpo ed alle sue interreazioni con l'ambiente fisico, in contrapposto a quanto è frutto di arte ed ha acquistato senso nella storia umana, in contrapposto, cioè, alla cultura. Siamo posti innanzi, qui, al maggiore paradosso della bioetica contemporanea: mentre da

una parte il progresso della scienza e delle tecnologie biologiche offre possibilità mai prima pensate alla manipolazione dell'uomo, dall'altra parte l'appello alla natura privilegia l'uomo non manipolato e la sua vitalità organica. Spaventati dalle possibilità che essi stessi hanno aperto, quasi non riconoscendo sé nella situazione profondamente culturalizzata, gli esseri umani si rifugiano in un rinnovato mito del «buon selvaggio» latente sotto le personalità civilizzate.
Senonché quest'uomo non manipolato, questo « buon selvaggio», non è ormai reperibile in nessun luogo. Apparteniamo senza remissione ad una cultura sovrapposta alla natura, dal momento della nascita (che avviene in modi culturalmente condizionati, per esempio in quegli stabilimenti culturali che sono ospedali e cliniche) al momento della morte (che giunge a sua volta in modi culturalmente condizionati, per esempio con assistenza medica e parole edificanti del sacerdote). La medicina, cui tutti ricorriamo, è continua applicazione di arti a matrice scientifica (o talora stregonesca), comunque sempre culturali, al corpo ed alla psiche del malato. I modi stessi in cui provvediamo a certi bisogni di base, dalla nutrizione alla liberazione del corpo, sono fatti culturali. La maniera più «naturale» di far l'amore, nelle sue mille sfumature, è il risultato di una lunga evoluzione culturale; quanto all'amore naturale, ma praticato solo nelle fasi infeconde della donna, non riesco ad immaginare cosa più culturale ed innaturale di un simile controllo degli impulsi poggiante su un'avanzata informazione scientifica. Le scelte della bioetica non sono mai scelte fra natura e cultura, bensì scelte fra diversi impieghi di arti generate dalla storia della cultura, nella inscindibile unità umana di natura e cultura. (…)

L'etica senza verità e la struttura dell'esistenza - Chi credesse che vi sia un'etica vera, essendo le altre etiche false, potrebbe, anzi dovrebbe prender partito per l'etica vera e da essa, o in essa, ricavare la bioetica, squalificando ogni altra etica e bioetica. Ma nell'etica non c'è verità. I valori di vero e falso convengono alle proposizioni del discorso descrittivo -esplicativo-predittivo, non convengono alle proposizioni del discorso prescrittivo-valutativo; né (per il «salto logico» su cui ci siamo più in alto trattenuti) un'etica può dirsi vera perché implicata da una conoscenza con le proposizioni descrittive in cui è espressa. Nemmeno un'etica può dirsi vera perché derivabile, come da assiomi, da principi autoevidenti; la stessa varietà storica dei principi convince che essi son frutto di processi culturali, sociali e personali, e non sono riconducibili (come per molto tempo si è pensato che fossero riconducibili gli assiomi di un sistema matematico) ad un'astratta e metastorica zona della verità immediatamente intuibile da ogni intelletto.
L'etica è dunque nei suoi principi logicamente arbitraria, ma questo non significa che sia umanamente arbitraria. Nella esperienza e nella problematica etica ciascuno è impegnato con il suo condizionamento organico e culturale, con il suo carico di legami e di affetti, nella situazione individuale concreta in cui è venuto a trovarsi alla nascita e che si è trasformata con lui nel corso della sua esistenza. D'altro canto, nell'evoluzione propria e della situazione egli ha sviluppato e sviluppa (in maniera più o meno accentuata ed autentica) la capacità di scegliere tra le possibilità a lui aperte e di scegliere il criterio stesso della scelta, cioè di scegliere un'etica e il fondamento per quest'etica: che potrà essere fornito da un atto di fede in Dio, da un riconoscimento simpatetico delle esistenze altrui come dotate di un valore pari alla propria, da un'opzione di base per la salvezza, o la felicità, o la dignità ecc. Questa possibilità di scegliere il criterio della scelta fra le possibilità è, secondo l'espressione di Abbagnano, la «struttura dell'esistenza», il luogo più profondo, secondo l'espressione cristiana, del «libero arbitrio». Un'etica è dunque sempre e radicalmente individuale; proprio ciò assicura la sua non arbitrarietà umana; essa è la risposta che il singolo dà alla domanda emergente dalla struttura della sua esistenza. I principi e le norme etici, certo, soddisfano nella loro astrattezza ed universalità logiche l'esigenza di inserire i comportamenti individuali in quadri e reti comuni atti ad assicurare convivenza e collaborazione, ma per ognuno essi valgono in quanto sua etica, nel suo personale modo di sceglierla, interpretarla, attuarla.
Guardando dunque alla pluralità e diversità delle etiche e delle bioetiche, non siamo autorizzati a considerarle come una molteplicità di etiche false al cospetto dell'etica vera, bensì come una varietà di risposte cui esseri umani sono pervenuti circa le proprie domande esistenziali. Non c'è ragione definitiva per cui la mia risposta debba valere per altri: posso soltanto presentare argomentando la mia risposta perché ciascuno giudichi se e fino a che punto possa diventare risposta sua. Ognuno segue nell'etica la sua strada, ognuno può offrire persuasione, ognuno deve infine decidere per se stesso. Ciò introduce ad uno fra i maggiori principi dell'etica e della bioetica, il principio di tolleranza.

Tolleranza e bioetica - Il principio di tolleranza nella sua versione moderna è stato affermato ed elaborato, com'è ben noto, in tempi di guerre religiose fra cristiani, quale principio appunto di tolleranza religiosa, ed ha ricevuto la prima, grande formulazione da John Locke, specie in *A Letter Concerning Toleration.* Lo Stato e

la costrizione devono arrestarsi innanzi a ciò che concerne la vita interiore, dunque di fronte alla religione, che consiste in una convinzione interiore.
La successiva evoluzione del principio di tolleranza ha portato una serie di svolgimenti ed arricchimenti molto importanti. Il concetto di religione era inteso dapprima in modo stretto: Locke medesimo escludeva dalla tolleranza religiosa l'ateismo. La parola « religione » è poi venuta a coprire, non soltanto la credenza in un Dio e la sua venerazione, ma ogni insieme di credenze ed atteggiamenti orientatori di un'esistenza vissuta in unità e profondità: nel senso lato, per esempio, Croce ha potuto parlare di una « religione laica». La tolleranza dunque, nella sua portata più piena, viene a riguardare ogni aggregato di credenze ed ogni etica, capaci di conformare e guidare un'esistenza.
In secondo luogo la tolleranza si è estesa dal fatto interiore alle sue manifestazioni esterne, nel culto e nelle pratiche di vita. Attiene alla tolleranza religiosa consentire che il credente d'altra religione, o l'eretico, adori il suo Dio nel cuore, ma anche consentire che professi la sua fede e faccia a suo modo palese adorazione di Dio nel tempio; ed ancora (benché questo risulti spesso allo spirito religioso assai meno facile) permettere al miscredente, all'agnostico, all'ateo di dar pubblica dimostrazione del proprio convincimento. Tolleranza è (con ulteriore passo) non imporre attraverso la legge e la forza dello Stato comportamenti in contrasto con i valori religiosi di ciascuno: ammettere, pertanto, con larghezza 1'obbiezione di coscienza. Quando, infine, lo stato sociale supera la semplice protezione e garanzia di sfere di libertà, adoprandosi perché i cittadini dispongano dei mezzi necessari a rendere effettive le loro scelte, richiede la tolleranza che l'appoggio sia fornito a chiunque abbia una sua religione, o religione laica, da realizzare fra le cose del mondo. Il principio di tolleranza, nella sua portata più larga, sembra ormai penetrato profondamente nella cultura occidentale, di cui costituisce la maggiore caratteristica, e ad esso, meglio che ad ogni altro principio, potrebbe farsi riferimento in un'argomentazione con appello a principi accettati.
Applicare il principio di tolleranza in materia bioetica significa insomma, non soltanto sopportare che ogni cittadino abbia in proposito le sue idee e scelte etiche, esprimendole senza timori, ma anche accettare che le traduca in pratica, non imporgli quanto sia da lui rifiutato, procurargli condizioni in cui le scelte possano diventare effettive. Occorre sottolineare che un simile atteggiamento tollerante non è eticamente neutrale, una maniera di lavarsi pilatescamente le mani innanzi alle questioni bioetiche gravanti sull'umanità. Il principio di tolleranza è esso stesso un principio etico, sostenuto da una scelta etica. Constatando la divisione e il contrasto fra le etiche e bioetiche, è possibile la scelta etica di dettar norme e stabilire valori per tutti; oppure la scelta etica di lasciare a ciascuno la ricerca della propria strada, sul presupposto che la scelta altrui valga per chi la fa non meno della scelta da me fatta per me stesso. Se c'è una tentazione diabolica al peccato d'orgoglio, non la vedo nel secondo corno dell'alternativa.

La sacralità della vita

James Rachels, *La fine della vita*, Sonda, Torino, 1989, pp. 30-34; 43-45

Obiezioni preliminari alle posizioni tradizionali

La tradizione orientale (...) ci presenta una dottrina della sacralità di *ogni forma* di vita, mentre quella occidentale sostiene una dottrina della santità della vita umana *innocente.* Nonostante la loro grande influenza, è facile trovare punti deboli in entrambi i modi di pensare. Nessuno dei due è molto plausibile. Tre ovvie obiezioni vengono subito in mente.
La prima è che con la sua enfasi sulla protezione di ogni vita, la tradizione orientale ha difficoltà a distinguere tra i vari tipi di vita. La vita di una persona e la vita di un verme sembrano essere ugualmente importanti, almeno in linea di principio. Ma naturalmente ci sono molte differenze significative tra persone e vermi. Gli umani (e, a questo proposito, anche molte altre specie di animali) possiedono una vita mentale ed emozionale di gran lunga superiore a quella degli insetti. Perché allora non li si dovrebbe mettere in categorie morali diverse? È troppo semplicistico dire, come fa Schweitzer, che «tutta la vita è una». Le differenze sono importanti.
In secondo luogo, se la tradizione orientale presta troppa attenzione ai non-umani, quella occidentale ne presta troppo poca. Agostino esprimeva molto bene l'atteggiamento occidentale quando diceva che «non esistono diritti comuni tra noi e le bestie»; così, noi uccidiamo animali intelligenti e dotati di sensibilità, non solo per il cibo, ma per provare cosmetici, per gli ingredienti dei profumi, o per puro divertimento. Sicuramente ci dovrebbe essere una via di mezzo tra gli estremi rappresentati dalle due tradizioni.

In terzo luogo, per quanto possa suonare sorprendente, la tradizione occidentale dà troppa importanza alla vita umana. Ci sono situazioni in cui la protezione della vita umana non ha senso, e la tradizione occidentale ha difficoltà a riconoscerlo. Il nobile ideale di «proteggere la vita umana» viene invocato anche quando la vita in questione non offre al suo soggetto niente di buono e persino quando non è voluta. I neonati malformati senza speranza di guarire, che non arriveranno mai all'infanzia, possono comunque venir mantenuti in vita a grandi costi. L'eutanasia per le persone che stanno morendo di malattie orribili è illegale. Agostino chiamava il rispetto per la vita animale «il massimo della superstizione»; in questi casi, è il rispetto per la vita umana che sembra sia degenerato in superstizione.
Secondo la mia opinione, tutte queste obiezioni sono fondate, ed entrambe le dottrine, orientale e occidentale, dovrebbero essere respinte. (...) Ma queste obiezioni sono anche, in un certo senso, superficiali. A livello più profondo, esiste un errore fondamentale che sta alla base di entrambe le dottrine. Questo appare in qualche modo sorprendente, considerando quanto siano differenti. Nondimeno, questo unico errore di base spiega perché sono entrambe inadeguate come guida per il nostro comportamento. Vedremo ora di chiarire questo errore, e contemporaneamente di illustrare come dovrebbe presentarsi una migliore interpretazione della sacralità della vita.

Una reinterpretazione della sacralità della vita
È importante comprendere che noi usiamo la parola «vita» in due modi. Da una parte, quando parliamo di «vita», possiamo riferirci alle cose viventi, a cose che sono *vive.* Essere vivi significa essere un organismo biologico funzionante. Qui la differenza è con cose che sono morte, o con cose che non sono né vive né morte, come le rocce. Non solo le persone, ma anche scimpanzé e vermi, o piante e cespugli, sono viventi. Una persona che chiede: «Esiste la vita sugli altri pianeti?» sta usando il termine in questo senso.
D'altra parte, quando parliamo di «vita», possiamo avere in mente un tipo di concetto molto diverso, che appartiene più alla biografia che alla biologia. Gli esseri umani non solo sono vivi; *hanno* anche *delle vite.* Una persona che parla, per esempio, della «vita di Bobby Fischer» sta usando la parola in questo senso.
È facile non accorgersi di questa distinzione in italiano, dato che una sola parola, «vita», ha un doppio significato. La distinzione sarebbe più facile da vedere se la lingua fornisse due termini. Nondimeno, la differenza tra essere vivi e avere una vita è abbastanza chiara. Se dovessimo descrivere Bobby Fischer come essere vivente, potremmo dire che è un animale della specie *homo sapiens,* con un cuore, un fegato, un cervello e sangue e visceri che funzionano insieme in un certo modo, e così via. Se dovessimo descrivere la sua *vita,* tuttavia, ci riferiremmo a un insieme di fatti completamente diversi. I fatti della vita di una persona riguardano la sua storia e il suo carattere:

Bobby Fischer nacque nel 1943 e crebbe a New York; imparò a giocare a scacchi all'età di sei anni e da allora si dedicò esclusivamente al gioco. A 14 anni divenne campione americano e abbandonò la scuola; vinse il campionato del mondo nel 1972 e da allora non è più uscito di casa. Ha sempre sospettato che i giocatori russi lo minacciassero, e più in generale non si fida quasi di nessuno. È stato membro di una setta religiosa minore in California, ma l'esito di questa vicenda è stato un pubblico giudizio. Le ultime notizie dicono che passi tutto il tempo a elaborare una teoria secondo cui tutto il mondo sarebbe governato da una cospirazione internazionale di ebrei.

Questi sono fatti della sua vita. Non sono fatti biologici.
Lo stesso tipo di ambiguità che si ritrova nel concetto di vita è presente nell'idea di sacralità della vita. La dottrina della sacralità della vita può essere intesa come l'attribuire un valore alle cose che sono vive. Ma può essere anche intesa come l'attribuire un valore alle *vite* e agli interessi che alcune creature, inclusi noi stessi, posseggono in virtù del fatto che sono soggetti di vita Secondo quale interpretazione viene scelta, risulteranno posizioni morali molto diverse.
La distinzione tra essere vivi e avere una vita non è stata presa nella debita considerazione né nella tradizione orientale né in quella occidentale. L'interesse di entrambe è stato piuttosto la protezione delle creature viventi. Nella tradizione orientale questo è particolarmente chiaro. Il monaco jaina spazza il terreno davanti a sé così da non schiacciare gli insetti con i piedi. Ma gli insetti, mentre sono senza dubbio vivi, non hanno vita. Sono troppo semplici. Non hanno la capacità mentale di coltivare piani, speranze o aspirazioni. Non possono rimpiangere il passato, o guardare al futuro. Neanche le piante, verso cui Schweitzer raccomanda rispetto, sono dotate di coscienza. Un'etica del rispetto per la *vita* troverebbe qui ben poco di cui occuparsi.
La tradizione occidentale è un po' più complicata su questo punto. La dottrina della sacralità della vita viene chiamata in causa per proteggere solo gli umani, e gli umani hanno una vita; così potrebbe apparire che la

dottrina occidentale prende in considerazione la vita. Tuttavia, la dottrina occidentale è più interessata al fatto di essere umani che al fatto che gli umani hanno una vita. La sacralità della vita viene interpretata come caratteristica propria di *tutti* gli umani, anche di quelli che non hanno una vita, quali i neonati malformati senza speranza di guarigione che non arriveranno all'infanzia, e le persone in coma irreversibile. Nella tradizione occidentale, si è prestata poca attenzione alla differenza tra gli umani che hanno una vita e quelli che non l'hanno.
È questo l'errore fondamentale che credo stia alla base di entrambe le dottrine orientale e occidentale. La sacralità della vita dovrebbe essere interpretata come protezione delle vite in senso biografico, e non puramente della vita in senso biologico. C'è un argomento semplice, ma secondo me conclusivo, a favore di questa tesi.
Dal punto di vista di un individuo vivente, essere vivo non ha altra importanza che costituire la possibilità di avere una vita. In assenza di una vita cosciente, è indifferente per il soggetto di tale vita vivere o morire. Immaginate di poter scegliere tra morire oggi e cadere in un coma senza sogni, da cui non vi sveglierete più, per poi morire tra dieci anni. Potreste preferire la prima soluzione perché considerate poco dignitosa la prospettiva di un'esistenza meramente vegetale. Ma, in senso proprio, la scelta è indifferente. In entrambi i casi, la vostra *vita* terminerà oggi, e senza quella la mera persistenza del vostro corpo non ha importanza. Pertanto, finché siamo impegnati a proteggere gli interessi degli individui il cui benessere è più direttamente in pericolo, dovremmo prendere in considerazione in primo luogo vite in senso biografico e solo in via subordinata vite in senso biologico.
Questo non significa, ovviamente, che essere vivi non sia importante. Nella stragrande maggioranza dei casi riguardanti gli umani è molto importante, perché non si può avere un'esistenza se non si è vivi. Ma l'importanza di essere vivi è solo un derivato dall'importanza più fondamentale di avere una vita.(…)

Moralità e religione
La parola "sacralità" ha connotazioni religiose, e così l'espressione "sacralità della vita" suggerisce una dottrina religiosa tanto quanto un'idea etica: Tuttavia la dottrina che ho proposto non è una dottrina religiosa; è un'idea etica che può essere accettata o rifiutata per i propri meriti, da persone religiose o non religiose.
La separazione tra moralità e religione non significa necessariamente il rifiuto della religione, non più di quanto lo significhi la separazione tra scienza e religione. Le grande religioni collegavano idee teologiche con idee sull'origine e la natura del mondo fisico. Molte di queste idee quasi scientifiche si sono rivelate false. Non è stato facile accettarlo (...). Ma, per quanto dolorosa possa essere questa ammissione, il rapporto appropriato tra scienza e religione adesso sembra chiaro, almeno nei tratti principali. Fisica, chimica, biologia e altre scienze hanno i propri standard di verità e i propri metodi per scoprirla. Le idee teologiche potrebbero essere sovraimposte alle scoperte della scienza – per esempio si potrebbe dire che Dio ha creato l'universo non-geocentrico attraverso il *Big Bang*, o che Dio ha prodotto gli umani attraverso l'evoluzione. Le affermazioni teologiche potrebbero essere vere, o anche false; non è questo il punto. Il punto è che la verità delle affermazioni scientifiche non dipende in alcun modo dalla verità delle affermazioni teologiche; nè la scoperta di verità scientifiche dipende dalla prospettiva teologica personale.
Molte persone religiose sono disposte ad accettare questa forma di indipendenza per la scienza, ma sono restie ad accettare un'indipendenza simile per l'etica. Per loro, l'etica senza religione è impensabile. Eppure una tale separazione è implicita nell'ambito della tradizione cristiana, la quale sostiene che le verità morali sono verità della ragione valide per tutti indipendentemente dall'avere, o meno, proprie convinzioni religiose. Tommaso d'Aquino, il più grande dei teologi, insegnava che la fonte della conoscenza morale è la coscienza individuale, e che «la coscienza è il dettato della ragione». Non si pecca mai, diceva, quando si segue la propria coscienza. Daniel Maguire, un autore cattolico contemporaneo, riprende il concetto quando sottolinea come i cristiani non sono assolutamente vincolati dall'«autorità» morale della Chiesa. «La teoria etica storica dei cattolici», dice, consente agli individui di agire secondo qualsiasi concezione morale che sia sostenuta da «buone e serie ragioni». Maguire afferma ciò nel contesto di una discussione sull'eutanasia, e insiste che i cristiani sono liberi di seguire la propria coscienza in questo campo nonostante la tradizionale opposizione della Chiesa.
Si scopre ciò che è giusto e sbagliato esercitando la propria ragione. Come con la scienza, le affermazioni teologiche possono allora venire sovraimposte - si può dire, come fece Tommaso d'Aquino, che la ragione è la voce di Dio. Ma la verità dei giudizi morali, e la nostra capacità di formularli, non dipende dalla verità delle affermazioni teologiche. Ecco perché è possibile che credenti e non credenti condividano lo stesso universo morale.

Non discuterò di teologia. La posizione che sto difendendo è non-teologica, anche se non è anti-teologica, nel senso che considera la moralità come il bene delle creature sulla terra. In particolare, il valore della vita non è il valore che ha per Dio, né il valore che le si può assegnare in una qualche prospettiva religiosa. Il valore della vita è il valore che essa ha *per gli esseri che sono i soggetti di vite.* Questo principio va tuttavia affermato con cura; viene facilmente frainteso. Parlando del valore che la vita ha per il soggetto di quella vita, non sto invocando una forma di soggettivismo morale. Dire che qualcosa ha valore *per qualcuno* non significa che ha valore perché questi *crede* che abbia un valore. Né significa che ha valore solo perché qualcuno consapevolmente si *interessa* di essa. Invece, significa questo: qualcosa ha valore per una persona se la sua perdita lo *danneggerà* (indipendentemente da cosa egli crede o gli interessa). La perdita dei miei occhi danneggia me: in un senso del tutto naturale, ciò sarebbe una cosa cattiva, non per l'universo, ma per *me*. Analogamente, il valore della mia vita è principalmente un valore che essa ha per me, nel senso che io sono la persona che verrebbe danneggiata dalla sua perdita. La regola che vieta di uccidere dovrebbe essere intesa come regola orientata a proteggere gli individui contro tale perdita. Questo, secondo me, è il punto di partenza non-teologico appropriato per un'etica della vita e della morte.

Bioetica e pluralismo morale

H. Tristram Engelhardt Jr., *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano, 1999, pp. 35-41; 43-44; 59

Il pluralismo morale è una realtà di fatto e di principio, una realtà che bioetica e politica dell'assistenza sanitaria devono ancora prendere sul serio. Coloro che della bioetica sono diventati professori o consulenti in campo clinico, coloro che fanno parte di commissioni etiche e perfino gli autori di manuali di bioetica tendono a sottovalutare l'importanza della varietà di posizioni che si riscontra sia sul terreno della moralità di pratiche sanitarie particolari (aborto, maternità surrogata a pagamento, eutanasia, ingegneria genetica della linea germinale, disuguaglianze nell'accesso all'assistenza sanitaria, infanticidio e vendita di organi) sia su quello della natura della morale stessa (teleologica, deontologica o basata sulle virtù). Si direbbe addirittura che tutto ciò di cui avvertono il bisogno si riduca a una teoria canonica della giustizia e del corretto rapporto tra medico e paziente. Persiste altresì l'idea che basti chiarire in che modo si deve procedere alla distribuzione delle risorse e come vanno impostati concretamente i rapporti tra medico e paziente. L'assunto di fondo è che sia possibile affrontare questi problemi facendo astrazione da ogni narrazione o prospettiva morale particolare o almeno da ogni narrazione o prospettiva che risenta delle idiosincrasie di un'ideologia o di una religione particolare. In fondo, è proprio questo che il progetto di una morale e di una bioetica laica ha promesso: un'illustrazione generale di ciò che gli individui devono l'uno all'altro e hanno il dovere di fare.
Il fatto che la profonda diversità di posizioni morali che caratterizza il nostro contesto non venga riconosciuta fino in fondo è comprensibile. La presunzione che esista una morale concreta accessibile a tutti mediante la riflessione razionale ha radici molto solide nella storia dell'Occidente. La nostra è stata la prima civiltà che abbia perseguito sistematicamente l'ideale non solo di osservare la realtà dal punto di vista anonimo della ragione, dei *logos,* di non importa chi, ma anche di articolare una visione normativa indipendente da ogni punto di vista particolare e da ogni particolare storia. L'idea di un punto di vista canonico trascendente le culture e aperto a tutti è presente già nei presocratici. Eraclito (attivo attorno al 504 a.C.) ha sostenuto, per esempio, che «il pensiero è comune a tutti. Gli uomini devono parlare con saggezza e attenersi a ciò che è comune a tutti con lo stesso rigore con cui una città tiene fede alle proprie leggi, anzi con un rigore ancora più forte. Tutte le leggi umane, infatti, promanano dall'unica legge divina, la quale governa ogni cosa, basta a tutti e si dà a tutti». L'aspirazione ad articolare *la* visione razionale dell'essere e della morale è stata ulteriormente sviluppata da Platone, da Aristotele e dagli Stoici. E in seguito questi ideali pagani trovarono nuove e più forti espressioni nel cristianesimo occidentale.
La sintesi elaborata dall'Occidente cristiano ha marginalizzato quello scetticismo che nel mondo antico era sempre vissuto accanto a strenui difese della ragione, rimpiazzando un mondo multiculturale politeistico con il monoteismo monoculturale del cristianesimo latino. Da allora ogni realtà, ogni valore e ogni struttura sociale dovettero essere intesi nella prospettiva e nel giudizio dell'unico vero Dio. Ogni storia dovette essere raccontata *ex novo* sullo sfondo della narrazione cristiana della salvezza e collocata in una direzione e in un contesto canonico unico. Come spiegazione metafisica, la visione ebraico-cristiana offriva un unico fondamento all'esistenza della realtà, all'origine e alla giustificazione della morale, e alla motivazione della scelta di essere morali. Il cristianesimo occidentale implicava, in particolare, la presunzione che la sua morale potesse essere conosciuta e compresa in larga misura con la sola ragione, senza il supporto della fede.

Queste convinzioni non vennero meno nemmeno quando la fede dell'Occidente crollò. L'Occidente è entrato nell'età moderna portando con sé robuste aspettative nei confronti della ragione.
Le questioni bioetiche contemporanee emergono sullo sfondo di una frammentazione della prospettiva e della visione morale, che, a sua volta, è strettamente legata a una serie di cedimenti della fede e di cambiamenti nelle convinzioni etiche e ontologiche dell'Occidente. Quando nel 1517 Martin Lutero affisse le sue novantacinque tesi al portone della chiesa di Ognissanti di Wittenberg, segnò l'inizio di una nuova era dell'Occidente e il crollo della speranza in una possibile uniformità delle concezioni morali religiose. Da allora non fu più possibile sperare di vivere in una società che potesse aspirare a un'unica concezione morale, dettata da un'unica autorità morale suprema. In poco più di un secolo, questa rottura avrebbe condotto alla guerra dei Trent'anni e alla guerra civile inglese. La pace di Westfalia, che seguì nel 1648, mise a nudo l'improbabilità di una futura riunificazione dell'Europa occidentale sulla base di un'unica visione cristiana.
E mentre si sgretolavano le radici religiose del consenso etico e metafisico, il progresso delle scienze minò la consolidata concezione del posto dell'uomo nell'universo o, meglio, nel cosmo. Anche questo progresso contribuì a incrementare le aspettative della gente nei confronti della razionalità laica. Nel 1492 Colombo scoprì l'America nel senso radicale di portare alla luce, come avrebbe fatto più tardi anche Magellano, la geografia del nostro mondo e l'enorme varietà delle culture che lo popolano. Quando la prima copia del *De revolutionibus orbium coelestium* di Nicolò Copernico fu posta sul suo letto di morte nella Prussia orientale il 24 maggio 1543, ebbe inizio un rivolgimento di idee che doveva diventare la metafora di tutte le più vaste e drammatiche svolte future sul terreno della visione del mondo. La rivoluzione copernicana è stata uno dei molti cambiamenti di idee che ci hanno lasciato privi del senso di una prospettiva assoluta o definitiva: l'uomo aveva cessato di essere il centro dell'universo. La situazione peggiorò ulteriormente quando, nel 1859, Darwin pubblicò *L'origine della specie*, che privò quella visione di un ambiente umano canonico, di un Eden. Nell'evoluzione della vita la specie umana sembrò non godere più di nessun privilegio e nessuna visione laica dominante della natura umana poté più riconoscerle un significato univoco e, tanto meno, divino.
Mentre la sintesi religiosa dell'Occidente cristiano perdeva terreno, prese piede la speranza illuministica e progressista che la ragione (mediante la filosofia o, in generale, mediante la riflessione razionale) potesse far luce sulla natura della vita moralmente buona e sui criteri generali della rettitudine morale al di fuori di ogni particolare narrazione morale. Questa speranza emerse sullo sfondo della guerra dei Trent'anni e della guerra civile inglese. L'aspirazione era quella di scoprire con la ragione una morale comune capace di vincolare tutti e di porre le basi della pace perpetua. Il progetto filosofico-morale dell'età moderna consiste proprio in questo: nel perseguire la stessa solidità e autorità morale promessa dal Medioevo non più mediante la sinergia di grazia e ragione, ma mediante l'argomentazione razionale. Questa speranza si è rivelata falsa. Lungi dal riuscire a colmare il vuoto lasciato nel mondo occidentale dal collasso dell'egemonia del pensiero cristiano, la filosofia ha finito per frantumarsi in una molteplicità di proposte teoriche ed etiche in competizione tra loro. Il tentativo di sostenere un equivalente laico del monoteismo cristiano mediante la messa a punto di un'unica interpretazione metafisica e morale della realtà è naufragato nel politeismo dei punti di vista, con il suo caos di proposte morali e la sua cacofonia di narrazioni morali molteplici e contrastanti. Questa circostanza, in quanto condizione sociologica che rispecchia i nostri limiti epistemologici, definisce la postmodernità. La razionalità laica sembra bensì trionfare; ma, essendosi articolata in una molteplicità di forme, non sembra più in grado di fornire un orientamento morale e metafisico.
Nondimeno alcuni hanno cercato di tradurre particolari filosofie laiche in movimenti laici di massa imposti dall'alto. Ma anche questi tentativi sono falliti. La filosofia un tempo più diffusa nel mondo, il marxismo, è andata incontro a un collasso quasi generale, ed è stato un po' come se dalla sera alla mattina tramontasse la fede. Dal canto loro, le principali chiese dell'Occidente hanno conosciuto significativi arretramenti a dispetto dei tentativi di reclamare la centralità sociale. Con il Concilio Vaticano II la chiesa cattolica ha lanciato un vigoroso appello alle coscienze nell'intento di dar vita a un rinnovamento in cui molti suoi membri amano vedere l'annuncio di una seconda pentecoste e di una nuova primavera di fede. Le gerarchie hanno cercato di adattarsi alle condizioni dell'età contemporanea e di andare incontro ai bisogni di oggi. Ma specialmente nell'Europa occidentale questo aggiornamento non ha prodotto altro che una forte flessione della pratica religiosa e la diminuzione del numero dei sacerdoti. All'unità spirituale sono subentrate dissidenza e discordia. L'armonia dell'unica professione di fede è stata soppiantata da una miriade di controversie. Arretramenti analoghi in termini di pratica religiosa e di rilievo culturale sono toccati anche alle principali chiese protestanti. A parte l'eccezione rappresentata dalla notevole ripresa dell'islamismo e di qualche altro movimento religioso fondamentalista, in generale nelle religioni tradizionali, specialmente in quelle che hanno tentato una conciliazione con la modernità, la fede ha conosciuto un cedimento vistoso.

Significativamente papa Giovanni Paolo II ha espresso questo rammarico: «La scristianizzazione che incombe su interi popoli e su comunità un tempo ricche di fede e di vita cristiana comporta non solo il tramonto della fede o, comunque, la sua irrilevanza per la vita quotidiana, ma anche e necessariamente *il declino e l'obnubilamento del senso morale*». La bioetica contemporanea, quindi, emerge da uno sfondo caratterizzato da accentuato scetticismo, dalla confusione legata al tramonto di certe credenze e al persistere di altre, dal pluralismo delle visioni morali e dalla presenza di sfide che non possono essere disattese. È all'interno di questo caos morale che va inquadrata la politica dell'assistenza sanitaria.
Le società occidentali contemporanee sono laiche per effetto dell'azione di forze storiche che hanno staccato le principali istituzioni di quasi tutte le democrazie da ogni religione di stato, anche là dove permangono vestigia dell'antica dipendenza. Le società di oggi sono pluralistiche e comprendono comunità caratterizzate da credenze e sentimenti morali diversificati. Sia pure nascostamente, le diversità sono sempre esistite. L'Europa occidentale del Medioevo, ancorché nominalmente cattolica, comprendeva non solo significative minoranze ebraiche, ma anche eretici, agnostici e atei. In quel periodo il pluralismo era compresso dalla forza della cultura dominante. In assenza di un rigoroso controllo di questo tipo, sarebbe stato ben difficile porre in essere una società non pluralistica, a meno che non si trattasse di un gruppo sociale di dimensioni modeste, probabilmente non superiori a quelle di una città stato greca. Ciò vale, se non altro, se quella che si vuole è, una società caratterizzata da una precisa collocazione geografica sul modello della maggior parte degli stati contemporanei. Si ricorderà che Aristotele, la cui visione fu così importante per l'Occidente e indirettamente per il mondo intero, pensava a una città molto piccola, chiusa agli stranieri e a chiunque minacciasse di frantumarne l'unità culturale. La sua comunità morale ideale era contraddistinta da un elevato grado di uniformità.
La speranza filosofica della modernità è stata quella di scoprire, a dispetto di queste difficoltà, una comunità generale comprendente tutte le persone. Tale comunità è stata cercata mediante la messa a punto di una morale canonica non solo procedurale, ma sostanziale, capace di vincolare anche gli stranieri morali, i membri di molteplici comunità morali diverse tra loro. L'idea era quella di scoprire una morale laica sostanziale (comprendente le basi anch'esse sostanziali di una bioetica) capace di imporsi a comunità caratterizzate da credenze religiose e ideologiche diverse. Ciò ha rappresentato un obiettivo del progetto filosofico moderno. Molti hanno pensato che le credenze religiose potessero essere bellamente liquidate come lasciti di un passato irrazionale, per vivere alla luce della morale sostanziale elaborata dalla ragione. Così ha preso piede la speranza di elaborare una visione della giustizia e dell'azione morale che fosse espressione dei requisiti della razionalità e dell'umanità, e non semplicemente di una particolare ideologia o concezione del mondo.
L'ultimo capoverso introduce due termini che (…) assumeranno un significato tecnico: morale sostanziale e stranieri morali. Una morale sostanziale si contrappone a una morale puramente procedurale mediante la quale le persone conferiscono a obiettivi comuni l'autorità morale del loro consenso. Stranieri morali sono quegli individui che non hanno in comune premesse morali e norme di dimostrazione e di inferenza che consentano loro di risolvere le controversie morali mediante l'argomentazione razionale, e che non possono farlo neppure appellandosi a individui o istituzioni di cui riconoscano l'autorità. Una morale sostanziale fornisce una guida non solo formale all'individuazione del giusto e dell'ingiusto, del bene e del male - una guida che va oltre la generica indicazione di non usare le persone senza il loro consenso. Amici morali sono coloro che condividono una morale sostanziale quanto basta a consentire loro di risolvere le controversie morali facendo appello o all'argomentazione razionale o a un'autorità morale di cui riconoscono la giurisdizione in quanto promanante da una fonte diversa dal consenso comune. Gli stranieri morali devono risolvere i loro disaccordi mediante comuni intese non condividendo in misura sufficiente un'unica visione morale, infatti, essi non possono mettere a punto soluzioni sostanziali delle loro controversie facendo appello a premesse morali comuni (nonché a comuni regole di prova e di inferenza) e/o a individui o istituzioni a cui tutti riconoscano l'autorità di risolvere i dissensi morali e di dare un indirizzo morale sostanziale. Va detto, però, che gli stranieri morali non sono di necessità reciprocamente inaccessibili o alieni; possono riconoscere gli uni i valori morali degli altri, sia pure considerandoli distorti o disordinati. Una diversa gerarchizzazione dei valori fondamentali fa degli individui degli stranieri morali, ma non li rende reciprocamente incomprensibili. Inoltre, data la complessità delle situazioni e delle inclinazioni umane, è possibile che stranieri morali siano sul piano umano amici strettissimi.
La distinzione tra amici morali e stranieri morali spesso si presta a venir formulata in riferimento alla distinzione tra comunità e società. (…) Per comunità si intende un gruppo di uomini e donne tenuto insieme da comuni tradizioni e/o pratiche morali legate a una visione condivisa della vita moralmente buona che consente loro di collaborare come amici morali. Le pratiche e le tradizioni morali che legano gli individui a

una comunità possono essere più o meno robuste. Così, mentre in un monastero i legami creati da pratiche e tradizioni comuni sono robusti e strettissimi, in altre comunità sono comparativamente molto più blandi. Per società si intende un'associazione comprendente individui appartenenti a diverse comunità morali. Tali individui, pur potendo collaborare a un programma comune, trovano la loro reale collocazione morale nelle comunità che condividono con i loro amici morali. Gli amish, gli hassidim, i cristiani ortodossi e i membri di una qualsiasi comunità ideologicamente omogenea possono bensì considerarsi membri della società americana in generale, ma, quando sono in gioco il loro posto e la loro collocazione morale, il termine di riferimento è costituito da una comunità molto più ristretta e particolare. Ciò non impedisce che altre persone, meno robustamente legate a una particolare comunità morale, appartengano contemporaneamente a diverse comunità reciprocamente intersecantisi a cui si sentono unite da legami di lealtà morale tra loro diversi per forza e per natura. Ebbene, se guarderanno alla società in generale, anche questi individui si renderanno conto, da un lato, che molti suoi membri fanno parte di comunità morali con cui essi hanno divergenze significative e, dall'altro, che questa circostanza, ossia la loro estraneità morale, non basta a impedire la collaborazione a progetti limitati.

Bioetica e postmodernità

(…) Di morale si può parlare in due sensi: c'è la morale sostanziale degli amici morali e c'è la morale procedurale che vincola gli stranieri morali. Di conseguenza, nei grandi stati laici bisogna ammettere cose che molti cittadini (tra i quali anche l'autore di questo libro) considerano assolutamente sbagliate e moralmente condannabili. Per tutti coloro che avevano sperato che la società in generale o uno stato di grandi proporzioni avrebbe posto in essere la comunità morale e che tale comunità potesse essere guidata dalla bioetica laica sostanziale, questa circostanza sarà motivo di disappunto. La loro speranza è sociologicamente infondata e, in termini di possibilità di una morale laica, ingiustificabile. I grandi stati comprendono numerose quanto pacifiche comunità morali e non hanno alcun diritto di cancellare la loro diversità. Le grandi imprese sanguinarie di questo secolo - quelle, per intenderci, associate ai nomi di Stalin e di Hitler, alla «banda dei quattro» e a Pol Pot - sono scaturite dalla volontà di trasformare con la forza lo stato in un'unica comunità morale. Ma nemmeno la repressione più brutale può cancellare la diversità.

(…) Lo stato laico, così, appare per sua natura inevitabilmente politeistico. Vi trovano posto numerose visioni, un caos di voci, una legione di beni variamente legati tra loro, stili di vita alternativi e molteplici comunità diverse tra loro. In generale, senza Dio non c'è nulla che possa considerarsi incondizionatamente buono. L'autore di questo libro vede nel panorama della bioetica laica un pluralismo spesso fuorviante, ma un pluralismo che lo stato laico non è autorizzato a cancellare. Questo volume non celebra il caos e non esalta né la varietà né tantomeno la vacuità e la confusione morale di questo panorama. Propone, al contrario, mezzi laici per affrontare il caos e il pluralismo della postmodernità - mezzi modesti da cui non è lecito aspettarsi risultati trascendentali, ma che rappresentano nondimeno tutto ciò di cui disponiamo in termini laici generali.

Molti rimpiangono il Medioevo, ma nello stesso tempo sono decisi a rinnegare il suo Dio. Aspirano a scoprire una bioetica laica sostanziale capace di giustificare una particolare politica dell'assistenza sanitaria. Facendo leva sulla ragione laica, cercano di mettere a punto una morale sostanziale e di rivendicare al governo l'autorità morale necessaria a imporla. Molti immaginano che filosofi e cultori di bioetica siano in grado di assicurare quella guida morale che un tempo si chiedeva a pastori, preti e rabbini. (…) Sperano di trovare nella ragione risposte morali sostanziali e non puramente formali. Nello stato cercano qualcosa di simile alla comunità che un tempo hanno conosciuto come membri di una chiesa o di una sinagoga. Aspirano a realizzare un consenso normativo laico all'interno dei grandi stati moderni e auspicano che una società di grandi proporzioni possa essere nello stesso tempo una comunità morale concreta. Vogliono una religione laica senza fede. Le loro speranze sono vane.

Il progetto filosofico morale moderno è stato, in buona sostanza, questo: giustificare con la sola ragione quella visione e quell'autorità morale che l'Occidente medievale aveva promesso di costruire facendo leva sulla ragione e sulla sua fede particolare. La speranza moderna è stata quella di dare fondamento alla morale e all'autorità politica senza abbracciare una rivelazione e una storia particolari. Il fallimento del progetto filosofico morale moderno ci restituisce al politeismo e allo scetticismo dell'antichità, ma con il ricordo del monoteismo filosofico e della fede che avevano plasmato l'Occidente. La percezione di aver perduto qualcosa di importante è inevitabile. Al ricordo di un'unità e di una comunità costantemente cercate, ancorché mai realizzate, si contrappone tutta una varietà di visioni morali e di bioetiche sostanziali incapaci di rientrare in una prospettiva unitaria sostanziale. E il prezzo che ci tocca pagare alla postmodernità e alla visione multiprospettica e multiculturale che essa ci impone. Di bioetica non possiamo che parlare al plurale.

(…) Quanto più ci si allontana da un presupposto monoteistico laico (cioè dalla convinzione che esista un'unica prospettiva morale accessibile alla ragione laica) per abbracciare il presupposto politeistico (cioè la convinzione che vi sono più prospettive morali ugualmente difendibili, ma del tutto differenti), tanto più si consuma la transizione dalla modernità alla postmodernità e si sancisce il riconoscimento di un'ineliminabile varietà morale laica. Quanto più si spererà di accedere a un unico punto di vista autorevole, tanto più si potrà guardare con fiducia alla possibilità di dare una risposta soddisfacente per tutti al problema di definire correttamente il campo di intervento di un sistema pubblico di assistenza sanitaria (per esempio, se si debbano stanziare fondi per il trattamento di neonati molto immaturi). Nella misura in cui apparirà impossibile giungere con mezzi laici a un unico punto di vista autorevole, le risposte morali sostanziali, in bioetica come in altri campi, saranno questione più di inclinazione particolare dell'individuo e di decisione comune che di procedure di argomentazione razionale tendenti a identificare soluzioni generali mediante la scoperta delle risposte corrette. (…) in tema di moralità e di bioetica laica, il presupposto politeistico è inevitabile. Il politeismo della postmodernità è il riconoscimento della radicale pluralità delle visioni morali e metafisiche.

Relativismo etico

Dario Antiseri**,** in G. Corbellini, P. Donghi, A. Massarenti, *Biblioetica*, Einaudi, Milano, 2006, pp. 145/148

Qualora guardiamo alle diversità (esistite nel passato ed esistenti oggi) delle concezioni circa il bene e il male, o magari volgiamo lo sguardo sulla storia delle vicende e dei conflitti umani, siamo subito spinti a ripetere con Pascal che «il furto, l'uccisione dei figli o dei padri, tutto ha trovato posto tra le azioni virtuose»; «singolare giustizia, che ha come confine un fiume! Verità di qua dei Pirenei, errore di là». La storia delle vicende umane dà, insomma, ragione a Max Weber quando questi asserisce che «tra i diversi valori che presiedono all'ordinamento del mondo il contrasto è inconciliabile». E, insieme a Mill, Weber aggiunge che, sempre nel campo dei valori, «partendo dalla pura esperienza si giunge al politeismo».
Nella realtà della vita si giunge al politeismo dei valori perché se non altro dalla prospettiva logica i valori e le norme etiche sono proposte (di «ideali di vita», di azioni «corrette», di leggi «giuste», di istituzioni «valide» ecc.) e non proposizioni indicative. L'etica non descrive; essa pre-scrive. L'etica non spiega e non prevede; l'etica valuta. Difatti non esistono spiegazioni etiche. Esistono soltanto spiegazioni scientifiche e valutazioni etiche. Né si danno previsioni etiche (o estetiche). L'etica non sa. L'etica non è scienza. L'etica è senza verità.
Se l'esser vero (o falso) è un predicato delle proposizioni indicative, se dunque la verità è un attributo della scienza (e di altre proposizioni indicative), questa scienza - tutta la scienza e qualsiasi altra teoria descrittiva - non può logicamente produrre etica. E non lo può per la ragione che da proposizioni descrittive non è possibile dedurre asserti prescrittivi. Conseguentemente, dall'intera scienza non è possibile spremere un grammo di morale. Tutto il sapere concepibile non produce valori, né può smentirli. «*Moral predigen ist schwer; Moral begründen unmöglich*» («predicare l'etica è difficile, fondarla è impossibile») - diceva Wittgenstein, ricalcando, mutandola, l'espressione di Schopenhauer: « *Moral predigen ist leicht; Moral begründen schwer*» («predicare l'etica è facile, fondarla è difficile »).
Ora, però, se l'etica non è scienza; se l'etica non è conoscenza; se l'etica non si può dire, non si può dire scientificamente, viene subito da chiedersi: cosa può fare la ragione nell'etica? E, a tal proposito, si può affermare che la ragione nell'etica può fare molto. Così, per esempio, la ragione può analizzare e stabilire i mezzi piú efficaci e meno costosi per raggiungere fini scelti e desiderati; essa può farci vedere che certi fini sono irrealizzabili all'epoca o di principio, può mostrare come la realizzazione di un valore possa farci calpestare un altro valore, anch'esso accettato per buono (come potrebbe essere il caso del risanamento di un bilancio aziendale a scapito dell'occupazione); può eliminare quei disaccordi di atteggiamento che dipendono da disaccordi di credenza; può condurre all'analisi del maggior numero di alternative nella soluzione di un problema etico; può renderci più responsabili, ponendoci sotto gli occhi le conseguenze delle nostre scelte che, così, si configurano come «scelte ad occhi aperti»; può farci capire che l'etica dell'intenzione *(fiat justitia, pereat mundus)* non basta, in quanto essa deve pur sempre fare i conti con l'etica che bada ai risultati, con l'etica cioè della responsabilità *(fiat justitia ne pereat mundus)*: l'etica dell'intenzione «non è razionalmente sufficiente» se non altro a motivo delle inevitabili conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali - conseguenze inintenzionali che possono portare a esiti non solo diversi ma addirittura contrari agli scopi intesi e voluti.

Qua giunti, tuttavia, va detto che quanto di più importante la ragione può fare nel campo dell'etica consiste nel farci vedere che l'etica non è scienza e che i valori non trovano un fondamento razionale ultimo e certo. Non è possibile costruire in ambito etico un *fondamentum inconcussum,* non siamo in grado di fondare razionalmente nessun sistema di norme etiche, nessun valore supremo, nessun principio etico ultimo. La «legge di Hume» è una vera e propria legge di morte per siffatte pretese. Difatti, una norma si fonda, all'interno di un'argomentazione, presupponendone almeno un'altra, e questa la si accetta perché ne viene presupposta ancora un'altra. E così via fino a che si giunge a quella norma (o a quell'insieme di norme) che fonda (o fondano) il sistema, ma che, da parte sua (loro), non si fonda (o non si fondano) su nulla. Ma esse non derivano logicamente da altro. Sono norme poste, preposte all'intero sistema: sono proposte etiche. E queste non si fondano né si confutano. Si accettano o si respingono. Si potrebbe dire che la legge di Hume è la base logica della libertà di coscienza. I valori supremi sono oggetto di scelte di coscienza: non sono né teoremi «dimostrati» né assiomi «autoevidenti» e «autofondantisi». Certo, non è escluso che le conseguenze di una scelta etica possano rivelarsi «insoddisfacenti»; e allora il principio potrà venir messo in discussione e magari abbandonato. Ma in questo caso si saranno scelti altri valori - quelli incarnati in conseguenze diverse da quelle «insoddisfacenti». La scelta rimane inevitabile. Inevitabile, quindi, il relativismo in etica o, se si ha paura di questa espressione, il pluralismo in etica. Il pluralismo non rende i sistemi etici l'uno uguale all'altro - ogni sistema etico è diverso dall'altro. Abbracciarne uno invece di un altro dipende dalla nostra intelligenza delle conseguenze e dal nostro coraggio ovvero dalla nostra stupidità o vigliaccheria.
Pluralismo: dunque, scelta; scelta, dunque libertà; libertà, dunque responsabilità. Viene qui da chiedere: un cristiano che pensa di conoscere e fondare razionalmente principi etici non è forse caduto nella tentazione del serpente *(eritis sicut dei cognoscentes bonum et malum)*? E, d'altro canto, che ne sarà della democrazia qualora si presuma di essere in possesso di verità assolute e di valori assoluti ed esclusivi? «La causa della democrazia - ha scritto Hans Kelsen - risulta disperata se si parte dall'idea che sia possibile la conoscenza della verità assoluta, la comprensione di valori assoluti». Difatti, chi si sente padrone della verità assoluta e portatore di valori assoluti, sarà divorato dallo zelo nell'imporre, ad ogni costo, il «Vero» e il «Bene» assoluti, di cui si propone come l'interprete privilegiato e l'esecutore legittimato. Chi, invece, «ritiene inaccessibili alla conoscenza umana la verità assoluta e i valori assoluti, non deve considerare come possibile soltanto la propria opinione, ma anche l'opinione altrui. Perciò il relativismo è quella concezione del mondo che l'idea democratica suppone». Ha torto Hans Kelsen? In realtà, la società democratica o Stato di diritto - questo autentico tesoro di regole che caratterizza l'Occidente - è quella società che - aperta dal fallibilismo gnoseologico e dal pluralismo dei valori - è aperta al maggior numero possibile di idee e di ideali diversi e magari contrastanti e che, pena la sua autodissoluzione, è chiusa soltanto ai violenti e agli intolleranti. In questo orizzonte, il relativismo etico si configura come un dato di fatto e come valore.

Riscrivere i comandamenti

Peter Singer, *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano, 2000, pp. 191-208

Quattro secoli fa la nostra concezione del posto dell'uomo nell'universo entrò in crisi. (…)
Al pari della cosmologia antica prima di Copernico, la dottrina tradizionale della sacralità, della vita umana è oggi in uno stato di profonda crisi. I suoi difensori, naturalmente, hanno reagito alle difficoltà cercando di chiudere le falle che la loro prospettiva continuava a denunciare. Hanno ridefinito la morte [l'A. si riferisce alla definizione di morte cerebrale*], in modo da giustificare la rimozione di cuori ancora pulsanti da corpi caldi e respiranti, e il loro trapianto in individui con prospettive migliori, dicendo a se stessi di non fare altro che prelevare organi da un cadavere. Hanno introdotto la distinzione tra mezzi terapeutici «ordinari» e «straordinari», e questo ha consentito loro di persuadersi che la loro decisione di togliere il respiratore a un paziente in stato di coma irreversibile non ha nulla a che fare con la bassa qualità della sua vita. Somministrano ai malati terminali dosi massicce di morfina che sanno avere l'effetto di accelerare la morte, ma dicono che questa prassi non può definirsi una forma di eutanasia, in quanto la loro intenzione dichiarata è solo quella di alleviare il dolore. Destinano al «non-trattamento» i neonati affetti da menomazioni gravi e fanno sì che muoiano, senza per questo considerarsi responsabili della loro morte. Negando che un essere umano individuale incominci ad esistere prima della nascita, i più accomodanti sostenitori della dottrina della sacralità della vita riescono a porre la vita, la salute e il benessere della donna al di sopra di quelli del feto. Infine, dichiarando tabù ogni confronto tra esseri umani intellettualmente menomati e animali non umani,

hanno preservato il limite della specie come limite dell'etica della sacralità della vita, e ciò a dispetto di prove schiaccianti del fatto che le differenze tra noi e le altre specie sono differenze di grado e non di genere.
Il lavoro di aggiustamento della vecchia visione potrebbe continuare, ma è difficile prevedere un futuro lungo e benefico per una visione paradossale, incoerente e basata sulla finzione, com'è diventata l'etica convenzionale della vita e della morte. Le nuove tecniche mediche, le soluzioni di casi giuridici emblematici e i cambiamenti dell'opinione pubblica minacciano continuamente di far crollare l'intero edificio. Io non ho fatto altro che segnalare e mettere a nudo una debolezza fatale, che negli ultimi due o tre decenni è diventata evidente. (…)
È giunto il momento per un'altra rivoluzione copernicana. Sarà, ancora una volta, una ribellione contro un complesso di idee che noi abbiamo ereditato dall'età in cui il mondo intellettuale era dominato da una prospettiva religiosa. E poiché bandirà la tendenza a vedere negli esseri umani il centro dell'universo morale, andrà incontro alla fiera opposizione di coloro che non intendono accettare questo schiaffo al nostro orgoglio umano. Da principio, anche la nuova prospettiva avrà i suoi problemi e dovrà esplorare il terreno con estrema cautela. Per molti le sue idee saranno troppo scandalose per essere prese sul serio. Ma alla fine la svolta ci sarà. La tesi tradizionale, secondo cui ogni vita umana è sacra, semplicemente non ci consente di far fronte alla gamma di questioni che esigono di venire risolte. (…)

Primo comandamento antico: tratta tutte le vite umane come dotate di ugual valore
(…)
Primo comandamento nuovo: riconosci che il valore della vita umana varia
(…) Il miglior argomento a sostegno del comandamento nuovo è rappresentato dalla vera e propria assurdità di quello vecchio. Prendere sul serio l'idea che ogni vita umana è ugualmente degna di cura e sostegno indipendentemente dalla sua capacità di coscienza vorrebbe dire escludere dalla medicina non solo i giudizi espliciti sulla qualità della vita, ma anche quelli impliciti e mascherati. E allora ci toccherebbe fare sempre del nostro meglio per prolungare indefinitamente la vita di bambini anencefalici o affetti da morte corticale* e quella di pazienti in stato vegetativo persistente*. Infine, se fossimo realmente onesti con noi stessi, dovremmo cercare di prolungare anche la vita di coloro che ora classifichiamo come morti, in quanto il loro cervello ha cessato completamente di funzionare. Infatti, se la vita umana ha sempre lo stesso valore, abbia o non abbia capacità di coscienza, perché dare rilievo alla morte del cervello anziché alla morte del corpo globalmente considerato?
Al contrario, accettare il primo comandamento nuovo vuol dire porsi in condizione di superare tutti i problemi a cui va incontro l'etica della sacralità della vita quando occorre prendere decisioni su anencefalici, bambini in stato di morte corticale, pazienti in stato vegetativo persistente e persone che, secondo i criteri medici correnti, sono considerate in stato di morte cerebrale*. In questi casi, la questione veramente importante non è mai quella di come definire la morte. Questo problema è stato fatto oggetto di molta attenzione, solo perché noi stiamo ancora cercando di vivere in una cornice etica e giuridica formata dal comandamento vecchio. Quando lo respingeremo, ci concentreremo invece su caratteristiche eticamente rilevanti come la capacità di esperienze gradevoli e di interazione con gli altri, e il fatto di avere delle preferenze a favore della continuazione della vita. Senza coscienza, nessuna di queste caratteristiche può esistere; perciò, quando fossimo certi che la coscienza è andata irrevocabilmente perduta, il permanere di alcune funzioni ormonali del cervello non avrebbe alcun rilievo morale, giacché il paziente non potrebbe trarne nessun beneficio. Lo stesso si dica della funzionalità del tronco cerebrale in assenza di una corteccia. Così le nostre decisioni su come trattare questi pazienti devono dipendere non dalla retorica altisonante dell'uguale valore di ogni vita umana, ma dal parere di famiglie e partner che, in occasione di perdite tragiche, merita di contare. Ugualmente, in presenza di un paziente in stato vegetativo persistente, che in precedenza abbia espresso dei desideri su che cosa fare di lui in simili circostanze, si dovrà tenerne conto. (E possiamo farlo vuoi per rispetto verso i desideri del paziente, vuoi per rassicurare gli altri, ancora vivi, inducendoli a pensare che i loro desideri non saranno ignorati.) Nello stesso tempo, in un sistema pubblico di assistenza sanitaria, non possiamo ignorare né i vincoli imposti dalla limitatezza delle risorse mediche, né le necessità delle persone per le quali un trapianto d'organi potrebbe rappresentare la salvezza.

Secondo comandamento antico: non sopprimere mai intenzionalmente una vita umana innocente
Il secondo comandamento va respinto perché è troppo perentorio per consentirci di affrontare tutta la varietà delle possibili circostanze della vita. Noi abbiamo già visto fino a che punto lo si possa spingere, quando abbiamo esaminato l'insegnamento della Chiesa cattolica secondo il quale è moralmente sbagliato uccidere un feto anche quando l'aborto rappresenti il solo modo per impedire la morte sia della donna incinta sia del

suo feto. Per coloro che si prendono la responsabilità delle conseguenze delle proprie decisioni, questa dottrina è assurda. Per quanto possa essere terribile pensarlo, si può ben dire che nell'Ottocento e nei primi decenni del Novecento essa probabilmente ha causato la morte, dolorosa e non inevitabile, di un gran numero di donne ricoverate negli ospedali cattolici o curate da medici o ostetriche cattolici. È ciò che accadeva, per esempio, quando durante il travaglio la testa del feto si bloccava e non si riusciva più a liberarla. Allora l'unico modo di salvare la donna era di compiere un'operazione nota come craniotomia, che prevedeva l'inserimento di un attrezzo chirurgico nella vagina e lo schiacciamento del cranio del feto. Se questo non veniva fatto, nel corso del parto morivano sia la madre sia il bambino. Questa operazione ovviamente rappresenta l'ultima risorsa. Nondimeno, è raccapricciante pensare che, in un'emergenza simile, un medico animato dalle migliori intenzioni se ne stia a guardare, mentre madre e bambino muoiono. Eppure per un'etica che combina il divieto assoluto di sopprimere ogni vita umana innocente e la tesi che il feto è una vita umana innocente, non ci sono alternative. Per la Chiesa cattolica riconoscere la liceità della craniotomia avrebbe voluto dire rinunciare o alla portata assoluta del suo divieto di sopprimere una vita umana innocente, o alla tesi che il feto è una vita umana innocente. Ovviamente, essa non voleva fare, e non vuole fare, né l'una né l'altra cosa. Il suo insegnamento resta il medesimo. Se oggi esso non produce più morti inutili di madri, è solo perché i progressi delle tecniche ostetriche consentono di liberare e rimuovere il feto vivo. (…)

Secondo comandamento nuovo: assumiti la responsabilità delle conseguenze delle tue decisioni
Anziché concentrarsi sul fatto che i medici intendano o no porre fine alla vita dei loro pazienti o che affrettino la loro morte sospendendo l'alimentazione invece che praticando un'iniezione letale, il comandamento nuovo insiste che i medici devono chiedersi se la decisione che, come prevedono, metterà fine alla vita di un paziente sia, tutto considerato, quella giusta.
Insistendo che noi siamo responsabili delle nostre omissioni non meno che delle nostre azioni, di ciò che deliberatamente ci asteniamo dal fare non meno che di ciò che facciamo, si può spiegare molto chiaramente perché i medici facessero male a seguire le indicazioni della Chiesa cattolica, quando la craniotomia era il solo modo di impedire che morissero insieme madre e bambino. Ma questa soluzione del dilemma ha un prezzo: in mancanza di una qualche limitazione delle nostre responsabilità, il nuovo approccio etico può diventare estremamente esigente. (…) Se siamo responsabili di ciò che non facciamo, non meno che di ciò che facciamo, non è forse moralmente sbagliato acquistare abiti alla moda e pranzare in ristoranti costosi, quando con il denaro risparmiato evitando quelle spese potremmo salvare la vita di un uomo che da qualche parte del mondo sta morendo, perché non ha di che sfamarsi? Evitare di finanziare le varie organizzazioni di soccorso non significa rendersi colpevoli di un omicidio o di una colpa ugualmente grave?
Il nuovo approccio non implica necessariamente l'equiparazione dell'omesso salvataggio di una persona alla sua uccisione. Senza una qualche forma di proibizione dell'omicidio, la società non può sopravvivere; lo stesso non si può dire di una società in cui le persone non salvano i propri simili in stato di necessità, anche se si tratterà di una società più fredda e meno solidale. Le persone disposte a uccidere normalmente fanno più paura di quelle disposte a lasciar morire. Nella vita quotidiana, quindi, ci sono buone ragioni per proibire più rigorosamente l'omicidio che l'atto di lasciar morire. (…)
Nondimeno due conclusioni sono già evidenti. Innanzitutto, la distinzione tra uccidere e lasciar morire è molto meno netta di quanto solitamente si creda; ripensare la nostra etica della vita e della morte può voler dire giudicare con maggiore serietà il fatto che non facciamo abbastanza per le persone a cui potremmo salvare la vita senza grossi sacrifici personali. In secondo luogo, quali che possano essere le ragioni per preservare almeno parzialmente la distinzione tradizionale tra uccidere e lasciar morire, per esempio che è peggio uccidere delle persone che rifiutarsi di dar loro il cibo di cui hanno bisogno per sopravvivere, tali ragioni non valgono quando (…) una persona desidera morire e la morte promette di riuscire più rapida e meno dolorosa, se prodotta da un atto (per esempio, un'iniezione letale) anziché da un'omissione (per esempio, lasciare che nel paziente si sviluppi un'infezione e non curarla poi con antibiotici).

Terzo comandamento antico: non toglierti mai la vita e cerca sempre di evitare che lo facciano altri
Da quasi duemila anni, i pensatori cristiani condannano il suicidio come peccato. Come disse Tommaso d'Aquino, tocca a Dio, non a noi, stabilire il momento della nostra morte. Quest'idea si radicò così profondamente nelle nazioni cristiane che a volte il tentato suicidio è stato considerato un delitto e punito con la morte. (…) La proibizione del suicidio fa parte dell'idea più generale, che lo Stato debba promuovere la moralità e agire paternalisticamente verso i propri cittadini.

Questa visione del ruolo dello Stato fu energicamente contestata per la prima volta dal filosofo inglese dell'Ottocento John Stuart Mill, che nel suo classico *On Liberty* scrisse: «Il solo scopo per cui il potere può essere lecitamente esercitato su un cittadino di una comunità civile contro la sua volontà è di impedire che egli rechi danno ad altri. Il suo bene, fisico o morale che sia, non è una giustificazione sufficiente».
Una persona incurabilmente malata che chieda al suo medico di aiutarla a morire in un momento scelto da lei non reca danno a nessuno. (…) Fatto salvo il principio che non si può recar danno agli altri, se un adulto capace di intendere e di volere, che disponga delle informazioni del caso, decide stabilmente e liberamente di togliersi la vita, lo Stato non ha nessuna ragione per interferire. Perciò la nuova versione del terzo comandamento è l'esatto opposto della versione originaria.

Terzo comandamento nuovo: rispetta il desiderio delle persone di vivere e di morire
John Locke (…) ha definito la persona come un essere dotato di ragione e di riflessione, capace di «considerare se stesso come se stesso, cioè la stessa cosa pensante, in diversi tempi e luoghi». Questo concetto di persona è al centro del terzo comandamento nuovo. Solo una persona può voler continuare a vivere o avere progetti per il futuro; solo una persona, infatti, è in grado di comprendere la possibilità stessa di una sua esistenza futura. Ciò significa che una cosa è togliere la vita a una persona contro la sua volontà e una cosa del tutto diversa togliere la vita a un individuo che non sia una persona. In senso stretto, anzi, nel caso degli individui che non sono persone, non ha neppure senso usare l'espressione "togliere la vita contro la volontà del soggetto" in quanto al riguardo il soggetto non è in grado di avere volontà alcuna. Il fatto di avere un senso dell'io e della propria esistenza continuativa nel tempo rende possibile un tipo di vita completamente diverso. Per una persona, cioè per un individuo capace di considerare la propria vita come un tutto unitario, la fine della vita assume un significato interamente diverso. Per rendersene conto, basterà pensare come siano numerose tra le cose che facciamo quelle orientate al futuro: gli studi, l'ampliamento delle nostre relazioni, la vita familiare, la carriera, il risparmio, i programmi per le vacanze. Ebbene, porre prematuramente fine alla vita di una persona significa rendere vani molti suoi sforzi passati.
Per tutte queste ragioni, uccidere una persona contro la sua volontà è molto più grave che uccidere un individuo che persona non è. Se vogliamo esprimerci in termini di diritti, è ragionevole dire che un diritto alla vita esiste solo per le persone.

Quarto comandamento antico: crescete e moltiplicatevi
Questo imperativo biblico è stato una componente centrale dell'etica ebraico-cristiana per migliaia di anni. Gli ebrei hanno sempre visto nelle famiglie numerose una vera e propria benedizione. Agostino affermò che l'accoppiamento senza un intento procreativo è peccato e che cercare attivamente di prevenire la procreazione vorrebbe dire «trasformare la camera nuziale in un postribolo». Lutero e Calvino furono ugualmente energici nell'incoraggiare la procreazione. Calvino giunse a dire che l'atto onanistico di «spargere il proprio seme per terra» equivale all'«uccisione del figlio sperato ancora prima della sua nascita». (…)
Nel Novecento, fino alla seconda guerra mondiale, diverse potenze europee, tra cui Francia e Germania, continuarono a perseguire una politica nazionale di incremento demografico per poter mantenere eserciti di notevoli proporzioni. In alcuni stati americani sono sopravvissute vecchie leggi contro l'uso dei contraccettivi fino al 1965, quando la Corte Suprema le cassò sentenziando che costituivano un'intrusione nella privacy.
Le limitazioni nell'aborto si spiegano anche con la radicata convinzione che l'aumento della popolazione sia un bene. L'imperativo biblico forse era funzionale alle esigenze del periodo in cui è stato pronunciato; attualmente, con una popolazione mondiale che è passata dai due miliardi del 1930 agli oltre cinque miliardi di oggi e che è proiettata a raggiungere gli undici miliardi entro la metà del prossimo secolo, è immorale incoraggiare un aumento delle nascite. (…)

Quarto comandamento nuovo: metti al mondo dei bambini solo se sono desiderati
Che cosa hanno a che fare le due versioni, l'antica e la nuova, del quarto comandamento con i problemi dibattuti in questo libro? Ecco: esse suffragano due concezioni molto diverse di come debba essere trattata la vita umana prima che una persona venga al mondo.
Si consideri, per esempio, un embrione in un laboratorio. La caratteristica cruciale che, a parere di alcuni, renderebbe moralmente sbagliato disfarsene è che esso ha la potenzialità di diventare una persona, con tutte le caratteristiche che gli uomini maturi solitamente possiedono, per esempio un grado di razionalità e di autocoscienza destinato a superare di gran lunga quello di un topo o di un pesce. Ma il fatto che l'embrione possa diventare una persona non significa che in questo momento possa essere danneggiato. L'embrione non ha, né ha mai avuto, desideri, sicché noi non possiamo danneggiarlo facendo qualcosa che sia contrario ai

suoi desideri. Non possiamo neppure farlo soffrire. In altre parole, l'embrione in questo momento non è un tipo di essere suscettibile di venir danneggiato, più di quanto lo possa essere l'uovo prima della fecondazione. Non essendoci alcun senso in cui si possa parlare di danni per l'embrione l'argomento della potenzialità sembra presupporre che è bene promuovere l'esistenza di nuovi esseri umani. Altrimenti, perché mai il fatto che l'embrione abbia certe potenzialità potrebbe imporci di realizzarle?
Sul nostro pianeta vive (o vivrà presto) il più elevato numero possibile di persone ragionevolmente sostenibile. Se non è moralmente riprovevole uccidere un embrione perché ciò non arreca danno a un essere esistente, non lo è neppure in considerazione del fatto che, così facendo, viene al mondo una persona in meno. Coloro che usano come argomento contro l'aborto la potenzialità dell'embrione fanno come Calvino quando, come abbiamo visto, condannava la pratica di Onan di spargere il proprio seme per terra dicendo che in tal modo egli uccideva «il figlio sperato». Supponiamo che io speri davvero nella nascita di un figlio. Supponiamo, inoltre, che se non lo concepisco ora, mi diventerà impossibile farlo in seguito. In questo caso l'obiezione di Calvino sarebbe corretta. Ma se non spero nella nascita di un altro figlio, l'argomento mi lascia del tutto indifferente.

Quinto comandamento antico: tratta ogni vita umana come invariabilmente più preziosa di ogni vita non umana
II quinto ed ultimo dei comandamenti tradizionali, che pure costituisce parte integrante dell'etica della sacralità della vita, è così profondamente radicato nel pensiero occidentale, che mettere anche solo a confronto animali umani e animali non umani significa correre il rischio di offendere le persone. (…)
Questa proibizione [del confronto tra animali umani e non umani] è semplicemente l'ultima linea di difesa di quella visione antropocentrica dell'universo che, come abbiamo visto, aveva subito un duro colpo da parte di Copernico e di Galileo, e alla quale Darwin aveva dato quella che avrebbe dovuto essere la spallata definitiva. A noi piace considerarci i beniamini dell'universo. Non ci va di vederci come una specie animale. Ma la verità è che tra noi e gli animali non solo non esiste nessun abisso invalicabile, ma c'è tutta una zona di coincidenza o di sovrapposizione. Gli animali non umani intellettualmente più sofisticati hanno una vita mentale e emozionale che uguaglia o supera in tutti gli aspetti significativi quella degli esseri umani intellettualmente più handicappati. Questo non è un mio giudizio di valore soggettivo. E' una constatazione fattuale suscettibile di venire provata e verificata ripetutamente. Solo l'arroganza umana può impedirci di farla.

Quinto comandamento nuovo: non operare discriminazioni sulla base della specie
Perché la specie non è una ragione legittima? Essenzialmente per la stessa ragione per cui noi ora riteniamo ragioni illegittime la razza e il sesso. Razzista, sessista e specista dicono concordemente: i confini del mio gruppo segnalano anche una differenza di valore. Se sei membro del mio gruppo hai più valore che se non lo sei, e ciò quali che siano le altre caratteristiche di cui potresti essere privo. Ognuna di queste posizioni è una forma di protezionismo di gruppo o di egoismo di gruppo. (…) Il diritto alla vita non è patrimonio esclusivo della specie Homo sapiens; è (…) un diritto che appartiene propriamente alle persone. Non tutti i membri della specie *Homo sapiens* sono persone, e non tutte le persone sono membri della specie *Homo sapiens*.

* *Morte cerebrale*: Perdita irreversibile di tutte le funzioni cerebrali, con impossibilità al respiro autonomo ed al mantenimento dell'omeostasi cardiocircolatoria, accettata quasi universalmente come criterio di morte dell'individuo.

Stato vegetativo permanente: condizione clinica caratterizzata da completa mancanza di consapevolezza di sé e dell'ambiente, accompagnata da cicli sonno-veglia con preservazione completa o parziale delle funzioni autonomiche ipotalamiche e troncoencefaliche.
E' uno stato irreversibile, una definizione che, come sempre accade, nella diagnosi clinica in medicina è basata sulle probabilità, non su un concetto assoluto. Un paziente diventa permanentemente vegetativo quando la diagnosi di irreversibilità può essere stabilita con un elevato grado di certezza clinica, cioè quando la probabilità di riguadagnare un qualche livello di coscienza é estremamente bassa. (cfr. C.A. Defanti, **Lo stato vegetativo permanente e il caso di Eluana Englaro**, p. 50)

Morte corticale: Definizione, non universalmente accettata in campo biomedico e bioetico, della condizione di danno encefalico irreversibile a livello della corteccia cerebrale.

L'inizio della vita e i limiti di un diritto alla libertà procreativa

Statuto dell'embrione

Caterina Botti, in Eugenio Lecaldano, *Dizionario di bioetica*, Laterza, Bari, 2002, pp. 114-116

L'espressione si riferisce al problema del valore morale dell'embrione umano, cioè dei primi stadi di sviluppo del prodotto del concepimento (fino a due mesi). La necessità di interrogarsi intorno al tipo di considerazione morale che è dovuta all'embrione umano non è recente - in questo senso possono essere lette le dispute sul momento dell'animazione che hanno contraddistinto la teologia cristiana medioevale - ma essa ha ricevuto nuovo impeto dallo sviluppo delle tecniche di riproduzione assistita e in particolare dalla Fivet, quella tecnica che permette di realizzare la fecondazione e le prime fasi di sviluppo embrionale al di fuori dell'utero di una donna. La possibilità di ottenere embrioni *in vitro,* ha infatti aperto nuove prospettive di sviluppo per la conoscenza di base, la sperimentazione e la cura, ma ha anche aperto l'interrogativo etico se tutto questo si possa fare o se il rispetto dovuto agli esseri umani debba in qualche modo essere esteso anche alle primissime fasi del loro sviluppo. Questo interrogativo non riguarda solo la Fivet, e la conservazione o distruzione di embrioni che essa implica (almeno per il momento), ma riguarda anche tutta una serie di pratiche sperimentali e terapeutiche che essa rende possibili come la diagnosi preimpianto e la terapia genica, la clonazione e l'uso di cellule staminali embrionali.

Dal punto di vista legislativo non esiste, nel nostro Paese, una regolamentazione di queste pratiche, fatta salva la libertà di ricerca garantita dalla Costituzione (art 33). Altri Paesi europei si sono dotati invece di leggi specifiche: si va da leggi molto restrittive come quella tedesca, a leggi più permissive come quella britannica (Chieffi 2000, p. 115). Dal punto di vista morale la possibilità di intervenire sull'embrione umano è ampiamente dibattuta. Le principali opzioni in campo sono quelle di chi sostiene l'intangibilità assoluta dell'embrione umano e quindi l'illiceità della Fivet e di tutte le possibilità che essa schiude, e chi invece pensa che il giudizio su queste tecniche possa essere modulato su basi diverse. È interessante notare che l'esito di questa discussione ha delle implicazioni anche per la valutazione morale dell'aborto, ma che in bioetica, la questione dello statuto morale dell'embrione non è sorta principalmente in relazione a questa pratica. Fautori del riconoscimento dell'intangibilítà della vita dell'embrione fin dal concepimento sono in Italia gli esponenti della Chiesa cattolica. Essi sostengono che l'embrione (sia o) vada trattato come una persona, e cioè rispettando la sacralità della sua vita fin dal concepimento (Sgreccia 1987). Gli argomenti portati a difesa di questa tesi possono però essere criticati. Da una parte essi si basano su una serie di considerazioni che identificano la comparsa di un nuovo individuo umano con la formazione di un nuovo codice genetico, o che sottolineano la continuità che ci sarebbe tra la fecondazione e lo sviluppo di un umano adulto; d'altra parte essi fanno leva sulla potenzialità di svilupparsi in un umano adulto propria dell'embrione umano. Tali argomenti sembrano essere in contraddizione tra loro, e molte critiche possono essere mosse contro ciascuno di essi. Se è vero che al concepimento si forma un nuovo codice genetico non è facile dimostrare che una cellula uovo fecondata sia un individuo, perché si può dividere in più embrioni gemelli, e soprattutto che conti da un punto di vista morale. Infatti questo eventuale individuo non ha le capacità che caratterizzano quelli che in genere riteniamo soggetti di considerazione morale, e ciò a meno di non sostenere che l'appartenenza alla specie umana come tale sia una caratteristica moralmente rilevante: un'affermazione specista analoga a quella che ritiene moralmente rilevanti differenze di razza o sesso (Singer 1989, pp. 120-122; Rachels 1996, pp. 213-228). Anche gli argomenti basati sul fatto che l'embrione ha la potenzialità di svilupparsi in un adulto, o sul fatto che non c'è soluzione di continuità nello sviluppo dall'embrione all'adulto sono criticabili. L'argomento della potenzialità non fa che segnare di fatto una distinzione tra embrione e adulto, mentre quello della continuità è debole sia perché in alcuni casi questo sviluppo continuo non c'è (si pensi agli aborti spontanei o al fatto che un embrione può evolvere ìn una sorta di tumore), sia perché il fatto che ci sia continuità di sviluppo non vuol dire che non si possano distinguere le varie fasi dello sviluppo (Mori 1995, pp. 71-79). All'interno della stessa Chiesa cattolica c'è, per esempio, chi sostiene che non si possa parlare di personalità morale dell'embrione prima del quattordicesimo giorno (Ford 1997), perché fino a quel momento è ancora possibile la divisione gemellare.

Questa indicazione temporale del quattordicesimo giorno è al centro anche di molte riflessioni non religiose (tanto che si è coniato il temine pre-embrione per indicare la fase che la precede) perché essa segna l'inizio di alcune delle caratteristiche che sono considerate rilevanti da un punto di vista morale, ed è stato assunto come limite dalla legislazione britannica (Warnock 1985). Le principali prospettive non religiose sono strutturate, infatti, sul riconoscimento di alcuni tratti come salienti per la considerazione morale degli

individui (a seconda delle diverse prospettive normative, consequenzialiste o deontologiche), fondamentalmente la capacità di provare piacere e dolore o l'essere individui autocoscienti e razionali. È chiaro, dunque, che finché un individuo non sviluppa questi tratti esso non conta moralmente, almeno direttamente. Diverse sono le indicazioni temporali che vengono individuate per l'inizio di questo sviluppo e raramente esse riguardano la vita embrionale. Numerosi autori sostengono, infatti, che non si possa parlare anche solo della capacità di provare piacere o dolore prima di un periodo che oscilla tra le 18-22 settimane (Singer 1989, pp. 121-122; Dworkin 1994, pp. 21-23), quando siamo cioè di fronte a feti ben più sviluppati, mentre la razionalità e l'autocoscienza caratterizzano chiaramente solo bambini e adulti. Nessuno tra questi autori comunque riconosce una vita personale all'embrione agli stadi in cui effettivamente si opera in tutte le pratiche sperimentali, che non vanno oltre le prime ore dal concepimento. Ovviamente non riconoscere uno statuto personale all'embrione non vuol dire considerare che ogni attività che si compia sulle prime fasi dello sviluppo di un individuo umano sia lecita; significa invece cercare di definire questa problematicità morale in altri termini da quello di un riconoscimento di una vita personale in un grumo di cellule indifferenziate. Il tipo di interventi che possono essere portati avanti possono essere valutati, infatti, sulla base delle loro finalità o delle conseguenze che avranno sugli umani futuri e i loro interessi o diritti. Su questa base si possono valutare negativamente interventi come la terapia genica migliorativa, mentre altre distinzioni come quella tra embrioni soprannumerari o creati *ad hoc* per la sperimentazione tendono a cadere.

Non è, infatti, l'intenzione con cui si creano gli embrioni ma il tipo di sperimentazioni, i suoi fini e le sue conseguenze che fanno la differenza. Si può, inoltre, riconoscere una rilevanza a una qualche forma di consultazione di coloro da cui provengono i gameti, anche se il consenso di costoro non può essere considerato l'unica fonte di giustificazione morale di interventi su embrioni umani (farlo equivarrebbe a istituire una relazione proprietaria tra chi procrea e chi è procreato che è difficile da sostenere). Vanno infine ricordate le critiche femministe a impostazioni che non danno importanza alla differenza radicale di embrioni fuori o dentro l'utero di una donna e al fatto che l'embrione *in vitro* non è creato dal nulla ma da gameti prelevati, con diversi gradi di invasività, da uomini e donne (Boccia e Zuffa 1998, pp. 151-161).

Ogni vita umana nella logica del dono

Dionigi Tettamanzi, *Nuova bioetica cristiana*, 2000 Piemme, pp. 46; 285-294

Si pensi *all'embrione umano:* proprio perché «umano», proprio perché in possesso di vita umana, l'embrione ha come suo *logos* quello di essere e di vivere in relazione di comunione e di donazione. Si potrebbe riascoltare la stupenda pagina dell'evangelista Luca sull'incontro delle due madri e dei due figli, di Elisabetta e di Maria, di Giovanni il Battista e di Gesù il Verbo incarnato nel seno della Vergine: «Ecco, appena la voce del tuo saluto è giunta ai miei orecchi, il bambino ha esultato di gioia nel mio grembo» (Lc 1, 44). Giovanni Paolo II ha proposto la verità «integrale» della maternità umana: questa è fenomeno non solo biofisiologico, ma anche e specificamente fenomeno, meglio «evento», antropologico ed etico (cfr. *Mulieris dignitatem, 18).* Del resto le scienze biologiche e psicologiche confermano oggi l'esistenza di una fitta rete di «messaggi» tra madre e bambino durante le varie fasi della gravidanza. Anche l'embrione umano «rifiutato» può vivere, e di fatto vive - e talvolta a una profondità del tutto eccezionale - il *logos* della comunione e della donazione: è, infatti, in ogni caso il termine personale vivo dell'amore smisurato di Dio Creatore e Padre, il termine e nello stesso tempo l'interlocutore. Non può essere diversamente se «all'origine di ogni persona umana v'è un atto creativo di Dio: nessun uomo viene all'esistenza per caso; egli è sempre il termine dell'amore creativo di Dio». (…)

La comunità cristiana e l'accoglienza della vita umana non ancora nata

Non c'è alcun dubbio che quello dell'aborto sia un problema profondamente umano, prima che cristiano: in tal senso domanda di essere affrontato e risolto alla luce della ragione e da parte di tutti, credenti o no. Così ricorda la Congregazione per la Dottrina della Fede: «Il rispetto della vita umana non s'impone solo ai cristiani: è sufficiente la ragione a esigerlo basandosi sull'analisi di ciò che è e deve essere una persona» (*Dichiarazione sull'aborto procurato*, 8). Su tutto questo non ci sono, o non ci dovrebbero essere dubbi. Ma con eguale forza si deve affermare la necessità di sviluppare un'analisi e un'azione nei riguardi dell'aborto alla luce del Vangelo e della fede cristiana. Come per ogni altro problema, anche per l'aborto i cristiani intervengono - devono intervenire - con quella nuova intelligenza della realtà che è data dalla *fede e* con quella nuova assunzione della realtà che è data dalla *carità* di Gesù Cristo. Uno stimolo a

sviluppare un discorso e un impegno propriamente sull'aborto può essere individuato in un testo assai espressivo del citato documento della Congregazione per la Dottrina della Fede: «La Chiesa è troppo cosciente che spetta alla sua vocazione di difendere l'uomo contro tutto ciò che potrebbe dissolverlo o avvilirlo, per tacere su tale argomento: poiché il Figlio di Dio si è fatto uomo, non c'è uomo che non sia suo fratello in quanto uomo e che non sia chiamato a divenire cristiano e a ricevere da Lui la salvezza» (*Dichiarazione sull'aborto procurato,* 1).

Il testo parla esplicitamente di una *vocazione propria della Chiesa* nei riguardi dell'uomo, indicandone il fondamento e il termine: il fondamento è il Figlio di Dio che si fa uomo, e il termine è la nuova e sorprendente fisionomia che qualifica ogni uomo che viene in questo mondo, la fisionomia cioè di «fratello» di Gesù Cristo, «il Primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29).

È dunque possibile, anzi necessario, cogliere il contenuto caratteristico della vocazione e missione della Chiesa nei riguardi di ogni uomo, anche di chi è solo concepito e non-ancora-nato: e non può essere se non un contenuto che discende necessariamente dalla stessa natura della Chiesa. (…)

E' questa la prospettiva che configura il quarto e ultimo capitolo dell'enciclica *Evangelium vitae* «per una nuova cultura della vita umana», a partire dalla coscienza che la Chiesa ha di essere *il popolo della vita e per la vita*: «Tutti insieme sentiamo il dovere di *annunciare il* Vangelo della vita, di *celebrarlo* nella liturgia e nell'intera esistenza, di *servirlo* con le diverse iniziative e strutture di sostegno e di promozione» *(Evangelium vitae, 78).* E ciò nel contesto di quell'azione globale e dinamica che è l'evangelizzazione, «che coinvolge la Chiesa nella sua partecipazione alla missione profetica, sacerdotale e regale del Signore Gesù» *(ibid.).*

Anche il problema dell'aborto deve situarsi nel contesto del Popolo profetico, sacerdotale e regale: in altri termini, la Chiesa ha il dono e la responsabilità di offrire al mondo il «lieto annuncio» del valore di ogni vita umana, la «grazia» di Gesù Cristo per assolvere i propri compiti di accoglienza della vita, la «testimonianza» vissuta di un servizio d'amore a ogni uomo che viene in questo mondo.

Il Vangelo della vita umana

La prima grazia e responsabilità della comunità ecclesiale *è l'annuncio del Vangelo sul senso ultimo e decisivo della vita umana.* Nell'ascolto della Parola di Dio la Chiesa possiede una chiave di lettura del tutto originale nell'interpretare il senso della vita umana: tale senso si ritrova nel fatto che ogni uomo è ultimamente pensato e voluto come «immagine di Dio in Gesù Cristo» e, conseguentemente, che la vita dell'uomo raggiunge la pienezza del suo valore quando si realizza come «vita in Gesù Cristo».

È decisamente in questa linea che si è posto l'Episcopato italiano, scrivendo: «Applicando al nostro caso una parola del Signore Gesù, la quale può illuminare e guidare l'impegno di tutti e di ciascuno in favore della vita, ripetiamo "Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome, accoglie me" (Mc 9,37)... Il dovere, a un tempo umano e cristiano, dell'accoglienza" si configura, nella nostra società attuale, anche in questi termini, urgenti e impegnativi: accogliere, fare spazio a ogni uomo che viene in questo mondo, *nella consapevolezza di accettare, ancora una volta, anzi innumerevoli volte, un figlio di Dio da sempre amato dal Padre* (cfr. Ef 1, 4) *e un fratello di Gesù Cristo».*

Non basta la luce della ragione a rivelare il «mistero» dell'uomo. Occorre la luce della Parola di Dio e della fede: «la fede - scrivono ancora i Vescovi italiani - ci apre a una visione dell'uomo che ne rivela tutta la grandezza, quella di essere "immagine di Dio in Gesù Cristo"» .

È questa fede che la comunità cristiana è chiamata ad annunciare e testimoniare. Ne segue che il contenuto primario dell'annuncio evangelico da parte della Chiesa non è tanto la denuncia della grave illiceità morale dell'aborto (questa ne sarà piuttosto un'imprescindibile risultanza), quanto la proclamazione del valore di ogni vita umana alla luce di Gesù Cristo Verbo di Dio fatto uomo. Quello della comunità ecclesiale, è anzitutto, un annuncio positivo ed esaltante: ogni uomo è immagine vivente di Gesù Cristo, « il figlio dell'uomo». Per questo la vita umana, ogni vita umana, è inviolabile! Come su ogni uomo sta l'amore del Padre in Gesù Cristo, così deve stare l'amore del fratello.

Solo sullo sfondo positivo descritto può far sinistro riscontro il gravissimo male dell'aborto, in tutta la sua drammaticità, non solo umana ma anche e ultimamente religiosa e cristiana.

Ed è ancora l'altissima concezione che la Chiesa ha della vita umana a spiegare la forza singolare con la quale essa denuncia e rifiuta, sul piano dottrinale e pratico, l'aborto, in qualsiasi caso, fosse pure drammatico e umanamente quasi impossibile a portarsi, clandestino o legalizzato. (…)

Un terzo sentiero sul quale deve camminare la conversione-testimonianza cristiana *è la beatitudine della non-violenza:* «Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio» (Mt 5, *9).* Si sa che l'attuale fenomeno dell'aborto s'inscrive nella logica di una società violenta: per le

innumerevoli forme di violenza e di attentati alla vita e alla dignità della persona umana, la nostra società continua a inserire quest'altra forma di violenza, tanto più crudele quanto più rivolta a innocenti e indifesi e con motivazioni egoistiche inquietanti. Per questo la comunità cristiana deve dichiararsi e operare contro ogni forma di violenza: sarà allora più facile far ricuperare il senso della grandezza di ogni vita umana, anche della vita umana non-ancora-nata. Se, infine, vogliamo giungere al cuore stesso della conversione-testimonianza cristiana, dobbiamo dire che questa si esprime e si attua come *carità di Cristo:* una carità che si rivolge a ogni uomo, nessuno escluso, ma che, nello stesso tempo, mantiene e sviluppa le sue predilezioni per l'uomo povero, indifeso, di tutto e di tutti bisognoso; una carità che ispira e s'incarna *nell'accoglienza e* che promuove nella forma più radicale ed efficace il diritto proprio di ogni essere umano come *diritto a essere amato:* come è amato da Dio, così dev'essere amato da ogni suo fratello!

Non si oppongono tra loro il discorso giuridico del «diritto» e quello più profondamente umano e cristiano dell'«amore»: tra loro sono in intimo e vivo rapporto, perché l'amore, e null'altro, è il senso più autentico, radicale del diritto proprio di ogni essere umano. La ragione è già stata indicata e può essere così illustrata: l'uomo intanto ha il «diritto» (o un complesso di diritti) in quanto è il termine personale dell'amore di Dio creatore. E Dio stesso pone così l'uomo di fronte ai suoi simili: come il termine del Suo amore, e pertanto come un essere che reclama dagli altri un apprezzamento e un trattamento come-quelli-di-Dio, e cioè l'amore.

Per questo rispettare e promuovere i diritti della persona equivale a imitare lo stesso Dio nel suo gesto d'amore nei confronti di ogni sua creatura umana. In particolare, accogliere la vita di ciascuno nell'amore significa, da parte dell'uomo, ripetere e visibilizzare nella storia il gesto eterno e attuale con il quale Dio stesso accoglie la vita di ciascun uomo nell'amore. (...)

Nel contesto della missione della Chiesa si può cogliere il significato della scomunica che la Chiesa stessa commina a quanti compiono l'aborto volontario. (...) Per questo il significato autentico della scomunica può essere compreso solo alla luce della dimensione ecclesiale del peccato del cristiano: questi è membro del Corpo di Cristo e con il suo peccato non solo offende Dio Padre, ma anche e insieme «ferisce» la Chiesa santa di Dio, come scrive il Concilio Vaticano II *(Lumen gentium,* 11). E con l'aborto da parte del cristiano siamo di fronte a una ferita ecclesiale non certo secondaria. Senza dire che il cristiano che è colpevole di aborto contraddice gravemente un aspetto fondamentale e irrinunciabile della missione della Chiesa, quello di porsi al servizio della vita nascente. Così la scomunica costituisce una particolare e qualificata espressione della portata ecclesiale del peccato del cristiano e della sua riconciliazione.

Alla luce del contenuto e del significato della scomunica per aborto si possono comprendere alcune *«condizioni» per incorrervi e* alcune sue caratteristiche. Si incorre se si dà la reale gravità della colpa personale di chi è ricorso all'aborto e se si conosce l'esistenza di questa pena della Chiesa. E una pena *latae sententiae,* secondo il linguaggio giuridico della Chiesa: non ha bisogno di essere pronunciata per ogni singolo caso di aborto, ma si pone come norma generale, cosicché vi incorre chi procura l'aborto per il solo fatto di procurarlo volontariamente.

Un ultimo interrogativo: non sarebbe oggi più opportuno lasciar cadere questo intervento penale della Chiesa? Difficoltà in linea di principio non ci sono: del resto si danno altri peccati, e anche di singolare gravità, che la Chiesa non colpisce con la scomunica. Si noti, però: l'aborto volontario e procurato è la soppressione di un essere umano innocente e indifeso, e quindi implica una decisione di estrema serietà e gravità; il costume e la mentalità attuali tendono a perdere, in maniera sempre più preoccupante, la sensibilità morale verso il diritto alla vita del concepito, facilitati anche dalla legalizzazione dell'aborto; la Chiesa è chiamata a mantenere vivo e operante il senso del valore inviolabile di ogni vita umana. E come si è visto, la Chiesa questo fa ricorrendo all'evangelizzazione e alla formazione della coscienza morale dei credenti: un aiuto qualificato per tale formazione è anche la scomunica. Letta allora nella sua profondità, la scomunica per aborto procurato costituisce *un gesto d'amore materno:* in essa si esprime e si attua l'amore della Chiesa Madre che prende le difese del nascituro indifeso e che richiama e sostiene chi ha sbagliato perché non ricada. È un servizio che la Chiesa rende ai suoi figli: ma è pure un richiamo agli uomini e alla storia.

Senso della generazione e statuto dell'embrione

Paolo Cattorini, Massimo Reichlin, *Bioetica della generazione*, SEI, Milano, 1996, pp. 62-72

Il modulo argomentativo più ricorrente nell'affrontare la questione dello statuto dell'embrione è quello che tenta di accertare se sia o meno possibile predicarne la qualità personale; secondo questo schema si procede

da un lato ad una definizione o ad una fondazione del concetto di persona, dall'altro ad una ricognizione dei dati messi a disposizione dalle scienze sperimentali, per concludere alla possibilità o meno di sussumere questi ultimi sotto il primo. Un simile approccio appare doppiamente problematico.
In primo luogo, infatti, sembra difficile fornire della persona una definizione vera e propria, intesa come una delimitazione ontologica e - per così dire - cronologica, dei suoi confini. Come è stato ripetuto da molti personalisti del nostro secolo, la persona non è in senso stretto oggettivabile: non essendo una cosa intramondana tra le altre, essa non può essere circoscritta attraverso un procedimento definitorio di tipo analitico, né esaurita attraverso l'elencazione delle sue proprietà caratteristiche. Proprietà e operazioni non sono che i segni o le cifre dell'intero cui essi rimandano, e che non può essere oggetto di conoscenza nel senso dell'indagine scientifica: come è stato notato, più che un concetto o una definizione, della persona può darsi un'ermeneutica.
Inoltre, questo approccio intellettualistico sembra presupporre la possibilità di una lettura filosofica dei dati scientifici del tutto priva di precomprensioni di tipo morale; solo in un secondo tempo si passerebbe a considerare l'aspetto propriamente morale della questione, il quale è ritenuto senz'altro disgiungibile dal primo. Si presuppone cioè di poter risolvere con l'indagine logica e la riflessione razionale il problema della personalità o meno dell'embrione e di poter poi, in certo senso, dedurne le conseguenze che tale analisi determina dal punto di vista morale. Una simile distinzione tra un aspetto ontologico e aspetto morale può a prima vista apparire ragionevole, ma ad un'analisi più attenta si mostra difficilmente sostenibile. In effetti, l'esame della letteratura prodotta in materia mostra inequivocabilmente come la lettura dei dati scientifici non possa in alcun modo essere semplicemente «oggettiva», ma risenta inevitabilmente di precomprensioni di tipo antropologico ed etico: la coimplicazione tra ermeneutica del dato scientifico e prospettive morali sul valore della vita umana appare così stretta che la distinzione reale di un aspetto strettamente teorico (filosofico, ontologico, metafisico) del problema ed uno strettamente pratico (morale, etico, giuridico) non risulta del tutto realizzabile. Tale distinzione mantiene certamente un suo valore se sta a ricordare come non si possa riconoscere un meccanismo di connessione biunivoca tra la determinazione del momento della supposta animazione o personalizzazione dell'embrione umano e le forme della tutela accordatagli: non ogni forma di tutela, infatti, discende necessariamente dal pieno riconoscimento della raggiunta dignità personale da parte del prodotto del concepimento. Tuttavia, come accade in generale per tutte le questioni che riguardano il senso - e qui in modo peculiare, in quanto tale questione attiene all'origine e al destino stesso dell'uomo - il problema concernente l'inizio della vita umana non è risolvibile se non all'interno di un profondo complesso intrecciarsi di ragione e decisione, di conoscenza intellettuale e di *fede* esistenziale.
Quello dell'inizio della vita umana è un problema nell'ambito del quale non sembra possibile operare una distinzione netta tra i dati conoscitivi nella loro supposta *purezza* e un più ampio sapere di sfondo, alla luce del quale tali dati acquistano la loro significatività. Si consideri ad esempio il classico argomento di tipo *biologico-genetico*, che individua nella costituzione di un nuovo genoma specificamente umano e pienamente individualizzato la condizione necessaria e sufficiente perché si possa affermare di essere in presenza di una persona umana. Un tale argomento è certamente pertinente e appare senza dubbio ragionevole; tuttavia, non si può nemmeno negare che certe versioni dell'argomento enfatizzano questo dato biologico al punto da sottovalutare del tutto altri aspetti, secondo un criterio di rilevanza che non appare fondato al di là di ogni dubbio. Queste letture sembrano infatti animate da un certo pregiudizio in favore del dato genetico, a discapito di altre considerazioni, vuoi di tipo scientifico (ad esempio, ginecologico), vuoi di tipo filosofico. In effetti, la persona non è solo il proprio genoma, tanto che, come spesso è stato ricordato, due gemelli omozigotii hanno lo stesso genoma ma non sono la stessa persona.
In alternativa alla « tesi del concepimento », diversi studiosi hanno riconosciuto una certa plausibilità alla cosiddetta «tesi dell'impianto », che afferma la presenza della persona umana solo a partire dal completamento dell'annidamento in utero della blastocisti, intorno al 14° giorno dalla fecondazione, quando le cellule perdono la loro totipotenzialità e cominciano a differenziarsi, venendo meno con ciò la possibilità di gemelli monozigotici. Tuttavia, tale tesi sottovaluta indebitamente la rilevanza assunta dalla costituzione di una nuova individualità genetica: anche 1'assolutizzazione di questo dato biologico, che spinge a segnare una netta cesura tra *preembrione* (prima dell'impianto) ed *embrione* vero e proprio, non appare del tutto priva di presupposti: in particolare, il presupposto qui operante sembra essere quello per cui, siccome non è chiaro se vi sia già un solo individuo, ciò che esiste vale senz'altro meno di un individuo. In questa prospettiva, si dimentica di considerare che ciò che esiste potrebbe costituire il substrato materiale per generare diversi individui. La sottovalutazione della forma di individualità già presente nello zigote appare animata, da un punto di vista pratico, da un pregiudizio in favore della liceità di una qualche forma di sperimentazione scientifica su ovuli fecondati.

Ogni affermazione troppo sicura di se stessa nel delicato problema dell'origine «cronologica» della vita personale ci appare insomma in qualche misura connessa ad una certa precomprensione originaria, la quale non si declina esclusivamente nei termini di una razionalità pienamente dispiegata, ma anche e soprattutto in quelli di una fede ragionevole. Tale situazione non appare sorprendente: ogni discorso che voglia affrontare un mistero non riconducibile nell'ambito della deduzione logica, quale è quello della nascita della persona, non può che fornire ragioni, plausibili benché non decisive, per articolare una precedente precomprensione di carattere più generale, che anima e sostiene l'intero discorso. A tale precomprensione, concernente il senso della vita umana e in particolare il senso della generazione, occorre rivolgere più approfonditamente la propria attenzione, dal momento che risulta improbabile la fecondità di un discorso impostato sul tentativo di determinare il momento decisivo, l'istante nel quale si verificherebbe una mutazione sostanziale e dall'unione di componenti materiali deriverebbe una sostanza spirituale, o comunque capace di proprietà emergenti rispetto alla semplice materia. Come afferma G. Angelini, «le questioni relative all'embrione non possono in alcun modo essere risolte, e neanche solo istruite, nei termini della questione della soglia al di là della quale non è più lecito sopprimerlo. Esse rimandano invece, di necessità, alla considerazione sintetica dell'atto generativo, e del messaggio o del significato che esso obiettivamente trasmette al nascituro».
I dati biologici forniscono degli indizi rilevanti, ma non sono rigidamente inquadrabili all'interno di determinate categorie filosofiche. La questione dell'inizio della vita umana non è tale che vi si possa accedere tramite uno sguardo neutro, scientifico, oggettivante, né può essere oggetto di una contemplazione del tutto disinteressata; deve invece essere considerato nella più ampia prospettiva di un'etica della generazione. In quest'ottica, si deve notare come l'evento della generazione definisca già da sempre l'orizzonte della nostra vita: il riconoscimento spontaneo e originario di tale evento come sorgente della vita personale non è giustificabile con il solo appello alla dimostrazione razionale. Esso si impone piuttosto con l'evidenza di un dato che ci precede e che non può essere oggetto di discussione, in quanto è condizione di possibilità di ogni discussione. La vita, insomma, è esperienza grata che si impone ben prima di ogni tematizzazione riflessiva: il consenso nei confronti di tale esperienza non è una decisione razionale passibile di dimostrazione analitica, ma risposta spontanea ad una possibilità grata e sorprendente.
Come la propria stessa vita, anche la generazione di una nuova vita costituisce per i genitori una possibilità promettente, una promessa di bene che chiede di essere creduta: il figlio, come si vedrà più ampiamente nei prossimi capitoli, rappresenta per i genitori la possibilità concreta di una buona causa per la quale mette conto impegnare la propria vita. Tale è l'ottica in cui la figura del figlio può adeguatamente venir anticipata nel progetto generativo, un'ottica in forza della quale lo stesso figlio è fin da subito oggetto di una sorta di riconoscimento anticipato. Tuttavia, è pur vero che la decisione generativa, la bontà della scelta di impegnare la propria libertà per il figlio non è passibile di una dimostrazione rigorosa, ma ha sempre il carattere della «decisione ragionevole» di affidamento ad un bene che non può essere preventivamente verificato come tale.
Il tentativo di affrontare il tema della generazione, e conseguentemente di definire l'identità dell'embrione, nell'ottica di una ragione calcolante, che quantifica, distingue e rivendica conclusioni definitive, appare suggerito da una eccessiva fiducia nella ragione teorica e dalla conseguente tentazione di concepire l'etica sul modello di una scienza esatta: non sarebbe cioè possibile impegnare la propria libertà, se non sulla base di un'adeguata conoscenza di tutte le circostanze e di tutti i dati scientifici rilevanti. Tale caratterizzazione dell'agire morale appare francamente astratta rispetto alla verità della condizione umana. Il progetto intellettualistico di una simile «etica scientifica» è inevitabilmente destinato al fallimento, in quanto «separa pregiudizialmente la ragione dalla libertà, e quindi separa la questione della verità dalla questione del senso». La pretesa di fondare affermazioni scientifiche in ambito morale mediante procedimenti meramente analitici misconosce il ruolo decisivo della libertà e si pregiudica l'accesso alla dimensione etica dell'azione umana.
Ciò è tanto più vero alle soglie della vita umana, laddove il dato scientifico è per certi aspetti incerto e richiede comunque di venire interpretato all'interno di un quadro antropologico più ampio. L'impostazione razionalistica, logico-deduttiva del problema della personalizzazione o animazione ci sembra pertanto viziata da una strutturale impossibilità. L'obiettivo primario di una prospettiva genuinamente etica è invece di riportare il problema dall'ambito della razionalità strumentale a quello dell'interrogazione antropologica sul senso del vivere umano, in questo caso sull'esperienza del generare che sta obiettivamente all'origine di ogni vita umana. In proposito, occorre mettere seriamente in questione il presupposto tecnocratico che pregiudica la nostra comprensione della vita, assimilandola a cosa, a materia suscettibile di essere creata e plasmata a piacimento. Tale presupposto appare quanto mai inadeguato se si riflette al significato complessivo dell'opera genitoriale: l'esperienza del generare è infatti esperienza dell'instaurazione di una relazione interpersonale tra le più cariche di significato etico. Distaccare lo sguardo da tale aspetto eticamente coinvolgente per assumere un'attitudine « produttiva» nei confronti del concepito appare un'operazione

sospetta: in realtà, l'atto del dare la vita comporta obiettivamente una sorta di debito, contratto nei confronti del nascituro. Ciò che autorizza i genitori ad un gesto così impegnativo è solo la presenza in loro di disposizioni intenzionali atte a rendere ragione al figlio dell'atto mediante il quale lo chiamano all'esistenza. Il figlio eleva una pretesa di accoglienza, l'obbedienza alla quale è implicita nel gesto tramite il quale tale pretesa viene di fatto suscitata. La custodia responsabile dovuta all'embrione non è dunque mero rispetto, come astensione da interventi che rechino nocumento, ma «attivo prendersi cura», ovvero rispetto in senso etico.
Al problema dell'origine della vita umana può essere data una soluzione adeguata solo qualora l'atteggiamento complessivo dell'uomo nei confronti della vita venga riformulato non secondo la categoria della produzione, ma secondo quella dell'accoglienza. Solo dove la vita umana venga compresa come evento che già dischiude la possibilità del senso, l'uomo può esserne interpellato come suo suscitatore corresponsabile. Di fronte ad un tale evento, sorprendente e in certo senso trascendente, poiché imprevedibile e tale da non poter essere anticipato nei suoi sviluppi futuri, l'uomo non può disporsi in un atteggiamento di dominio, quasi che fosse in presenza di un puro manufatto interamente disponibile ai propri scopi; l'atteggiamento obiettivamente implicato dal gesto generativo è piuttosto quello di chi si sottomette al compito dischiuso da un evento che pure egli responsabilmente suscita, di chi si dispone a custodire e tutelare un significato che lo interpella e lo trascende.

Diritto dell'embrione, doveri verso l'embrione
Si è parlato di una pretesa morale che l'embrione silenziosamente eleva nei confronti di chi lo ha chiamato all'esistenza. Abbiamo invece rinunciato a dire che tale interpellazione morale si fonda su un suo «diritto alla vita». Tale espressione ha una sua innegabile pertinenza, e nondimeno appare problematica. Il dibattito odierno sull'embrione, infatti, tutto teso alla soluzione del problema strettamente ontologico del momento a partire dal quale saremmo in presenza di una persona umana, quando si volga all'aspetto morale della questione fa ampio uso del linguaggio dei diritti. Particolarmente nel dibattito sull'interruzione della gravidanza, entrambe le fazioni indulgono a tale terminologia, che spesso però si riduce ad essere uno strumento retorico: si contrappongono dunque i diritti dell'embrione o del feto con quelli della madre, il diritto alla vita con il diritto alla scelta. L'uso di tale linguaggio può essere fuorviante, nella misura in cui sembra suggerire che le indicazioni ricavate dai dati scientifici e dall'analisi linguistica e concettuale siano direttamente traducibili in specifiche categorie filosofiche e giuridiche, così che il centro d'attenzione, ciò che dà da pensare, non sia tanto il problema morale del significato degli eventi connessi all'inizio della vita umana, quanto piuttosto la regolamentazione giuridica della tutela da riservare agli interessi delle diverse parti in causa. L'uso di questa terminologia può essere giustificato qualora sia chiaro e condiviso il ricorso alla teoria morale che afferma l'esistenza di una legge naturale: in quest'ottica si può parlare di diritti in un senso niente affatto giuridico-positivo, ma per l'appunto nel senso di diritti naturali. Nell'odierno contesto culturale, invece, l'idea di una legge naturale ha perduto la sua immediata comprensibilità e applicabilità, e al diritto si associa inevitabilmente ed immediatamente l'idea di una legge positiva. Mantenere l'uso della categoria dei diritti rischia di generare equivoci, finendo in ultima istanza per occultare il carattere essenzialmente morale di tale questione. Mary Warnock ha espresso chiaramente il disagio connesso a tale ambiguità: dal momento che in ogni caso non si tratta di un diritto effettivo, ma piuttosto di un diritto in senso morale, cioè del suggerimento che, in forza di certi principi, dovrebbe esserci una legge (anche se per il momento tale legge non c'è), « perché non parlare invece di ciò che dovrebbe essere, di come dovremmo trattare gli embrioni, dei principi morali implicati? [...] II fondamento morale, essenzialmente morale dell'argomento sarebbe esplicito e chiaro ».
Se si sostiene la rilevanza prioritaria dell'aspetto morale delle questioni connesse al tema dell'embrione e del suo statuto, si deve riconoscere che in questo ambito non è prioritariamente in gioco alcun tipo di diritto: l'etica si interessa piuttosto alle modalità e alle ragioni in forza delle quali qualcosa viene conosciuto come *bonum*, ovvero come degno di apprezzamento da parte della persona e degno dell'impegno della libertà. A partire da tale conoscenza e apprezzamento di un bene prende forma eventualmente, e spesso necessariamente, un imperativo rivolto alla libertà umana, imperativo che richiede l'attuazione di un determinato comportamento. La figura originaria del sapere morale, fondata sull'evidenza del valore, è dunque quella del dovere, che si costituisce per una determinazione autonoma della libertà e non in forza di un'azione di tipo causale esercitata da oggetti esterni. Poiché l'altro interpella originariamente la mia libertà, chiamandomi ad uscire dai confini ristretti della mia individualità, l'obbligazione morale non sorge necessariamente dall'attribuzione o dal riconoscimento di un diritto altrui; viceversa tale diritto può venir fondato a partire dalla percezione di un bene, meritevole di tutela. La pretesa morale che l'altro eleva nei miei

confronti è ben più originaria di ogni diritto positivamente stabilito: è questo appello, ben più di ogni diritto dell'embrione, che sembra motivare in maniera convincente un dovere di tutela nei suoi confronti, un dovere originariamente morale, e solo in secondo luogo (eventualmente) giuridicamente stabilito.

Il principio di potenzialità

Il dovere di rispetto dell'embrione ci sembra dunque fondato sull'esigenza etica di fedeltà all'esperienza promettente della vita e, in particolare, sul debito e l'impegno contratti nei confronti dell'embrione tramite l'atto generativo. Abbiamo invece dubitato della possibilità di una dimostrazione sillogistica, che liberi il campo da ogni incertezza. Se si vuole ricondurre il nostro argomento che - in assenza di una dimostrazione definitiva della personalità dell'embrione - ne invoca la tutela dal concepimento sulla base della promessa di bene da esso rappresentata, nei confini del dibattito attuale sullo statuto dell'embrione, si può forse dire che esso si avvicina al cosiddetto «argomento di potenzialità »; questo argomento riconosce il dubbio sulla qualità pienamente personale dell'embrione, ma fonda il rispetto nei suoi confronti sulla constatazione che esso è indubitabilmente in divenire verso la manifestazione della piena personalità. Disporsi in un atteggiamento di custodia dell'evento promettente della vita, secondo quanto abbiamo ritenuto doveroso, potrebbe dunque ritenersi equivalente a riconoscere cogenza morale a quella potenzialità di bene che si annuncia nell'embrione come primo stadio del cammino verso la pienezza della vita personale.

L'argomento di potenzialità è al centro di molti dibattiti nella bioetica contemporanea. Probabilmente la terminologia usata in questi contesti è fuorviante rispetto alla struttura del nostro argomento, poiché la coppia atto/potenza rimanda di fatto ad una antropologia di stampo aristotelico non sempre congruente con la nostra impostazione fenomenologica: inoltre, spesso non è chiaro che cosa i sostenitori del principio di potenzialità intendano affermare, se cioè muovano dall'affermazione che l'embrione non sia persona, oppure solo dall'incertezza in materia. D'altro canto, secondo la terminologia aristotelica, si deve ricordare che solo ciò che è in atto può essere per altri versi in potenza, per cui « bisogna pensare che l'essere dell'embrione sia persona in potenza soltanto se l'atto o forma della persona operi effettivamente in esso con i caratteri che la contraddistinguono essenzialmente come tale, sia pure allo stato puramente iniziale o "in nuce"». Interpretiamo dunque l'argomento di potenzialità come affermante: a) che l'ovulo fecondato è un ente vivente di natura umana, in grado di sviluppare ciò che egli è verso la piena estrinsecazione di qualità personali; b) che, mentre non possiamo esser assolutamente certi fin d'ora della sua natura personale, pur propendendo a pensarlo, sappiamo che ne ha la potenzialità attiva; c) che il rispetto della sua natura incoativamente personale implica che non sia lecito opporsi al processo mediante il quale l'embrione attua pienamente la sua natura.

Che cosa è sacro?

Ronald Dworkin, *Il dominio della vita*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 124/138

Quasi tutti riconoscono, come ho suggerito, che una vita umana riuscita è il prodotto di due forme moralmente significative di investimento creativo in quella vita, la forma naturale e quella umana. Ma le persone divergono sull'importanza di queste forme, non solo quando l'aborto è in questione, ma anche in molte altre questioni di vita o di morte. Se si crede che l'investimento naturale nella vita umana rivesta un'importanza trascendente, che il dono stesso della vita sia infinitamente più significativo di qualunque altra cosa che la persona la cui vita è in gioco può fare, per quanto importante possa essere, allora si crederà anche che una morte prematura deliberata è la più grande frustrazione possibile, indipendentemente da quanto limitata o mortificata o non riuscita sarebbe la continuazione della vita. D'altra parte, se si assegna un'importanza relativa molto maggiore al contributo umano al valore creativo della vita, allora si considererà la frustrazione di quel contributo un male più grave, e, conformemente a ciò, considereremo più ragionevole decidere che la vita debba terminare prima che ulteriori investimenti umani siano destinati alla frustrazione.

In altre parole possiamo comprendere meglio alcuni dei nostri più seri disaccordi sull'aborto, se li consideriamo espressione di profonde divisioni sull'importanza morale relativa dei contributi naturali e umani all'inviolabilità della vita umana. Possiamo anzi dare una versione più intuitiva di questa tesi: possiamo comprendere meglio lo spettro complessivo delle opinioni sull'aborto, dalla più conservatrice alla più liberale, ordinando ciascuna opinione in merito alla gravità relativa delle due forme di frustrazione lungo lo spettro che si estende da una posizione al suo estremo opposto. Abbiamo così a uno degli estremi l'idea di trattare qualsiasi frustrazione dell'investimento biologico come peggiore di qualsiasi possibile frustrazione dell'investimento umano, come posizione intermedia un insieme di criteri più moderati e

complessi, e all'estremo opposto l'idea che la frustrazione dell'investimento meramente biologico in una vita umana non conta più di tanto, mentre la frustrazione dell'investimento umano è sempre peggiore.(…) Ho descritto le posizioni estreme ai due poli dello spettro: l'idea che conti solo l'investimento naturale nel decidere se l'aborto distrugge una vita umana, e l'idea che conti solo l'investimento umano. In realtà pochissimi adottano una di queste due posizioni estreme. Per la maggior parte delle persone il confronto è più complesso e comporta compromessi e aggiustamenti, anziché accordare priorità assoluta all'evitare la frustrazione dell'investimento umano o naturale. Le opinioni delle persone diventano progressivamente meno conservatrici e più liberali man mano che nelle loro conclusioni danno maggior peso all'importanza di non frustrare l'investimento umano nella vita. Le tesi più liberali sottolineano, in varia misura, che la vita umana viene creata non solo da forze divine o naturali, ma anche in modo differente e tuttavia centrale, dalle scelte, dall'educazione, da impegni e decisioni personali. L'inversione di enfasi conduce i liberali a considerare il cruciale investimento creativo nella vita, l'investimento che, se possibile, non deve essere frustrato, come un processo che si estende ben oltre il concepimento e lo sviluppo biologico fino alla vita adulta di un essere umano. Secondo questa posizione liberale, come ho già suggerito, la frustrazione del miracolo della vita dovuta a una gravidanza imprevista e non voluta che annienta ambizioni, talenti, educazione, aspettative, è più grave della morte di un feto, per cui non è stato ancora fatto alcun investimento significativo del genere. (…)

Eccezioni conservatrici: riconsiderare il naturale

Ho difeso finora la tesi che il dibattito sull'aborto deve essere inteso come fondato essenzialmente sulla seguente questione filosofica: la frustrazione di una vita biologica, e la conseguente distruzione di una vita umana, sono comunque talvolta giustificate allo scopo di evitare di frustrare il contributo umano a quella vita o alla vita di altre persone, cosa che costituirebbe un genere differente di distruzione? Se è così, quando e perché? Chi è davvero conservatore rispetto all'aborto risponde in modo negativo alla prima di queste domande.

Vi è una posizione ancora più estrema per cui l'aborto non è mai giustificato, neanche quando è necessario a salvare la vita della madre. Sebbene sia questa la posizione ufficiale della Chiesa cattolica e di qualche altro gruppo religioso solo una piccola minoranza di cattolici devoti l'accetta, e anche il giudice Rehnquist, che dissentì nel ca*so Roe v. Wade,* dichiarò di avere pochi dubbi riguardo all'incostituzionalità per gli Stati di proibire l'aborto quando è in gioco la vita della madre. Per questo ho definito «molto conservatrice» la posizione di chi permette l'aborto in tale circostanza. Come ho detto, questa eccezione, largamente diffusa, sarebbe inaccettabile per tutti i conservatori se davvero pensassero che il feto è una persona con diritti e interessi protetti. Non è moralmente e giuridicamente ammissibile che una terza parte, quale è il medico, uccida una persona innocente seppure allo scopo di salvare la vita di un'altra. Ma l'eccezione si spiega facilmente se intendiamo la posizione conservatrice come basata su una tesi della sacralità della vita, che accorda una rigida priorità all'investimento divino o naturale nella vita. Se la madre o il feto devono morire, allora la tragedia della morte evitabile e della perdita dell'investimento della natura nella vita è inevitabile. Ma una scelta in favore della madre può ben sembrare giustificata ai conservatori radicali in base alla ragione che una scelta contro di lei frustrerebbe, oltre a quelli naturali, gli investimenti personali e sociali della sua vita. Anche i conservatori vogliono minimizzare la frustrazione complessiva della vita umana, e ciò esige che, in questa terribile situazione, si salvi la vita della madre.

Il dibattito importante è dunque tra persone che credono che l'aborto sia ammissibile *solamente* quando è necessario a salvare la vita della madre e persone che credono che sia moralmente ammissibile anche in altre circostanze. Considererò le eccezioni ulteriori difese da quest'ultimo gruppo di persone, iniziando con quelle che vengono accettate anche da coloro che si considerano moderatamente conservatori riguardo all'aborto, e continuerò con le eccezioni connesse a una posizione specificamente liberale.

I conservatori moderati credono che l'aborto sia moralmente permesso per porre fine a una gravidanza dovuta a uno stupro. Il governatore della Louisiana Buddy Roemer, ad esempio, che si è dichiarato in favore della messa al bando dell'aborto, ha tuttavia posto un veto sulla legge antiabortista del 1991 perché l'unica eccezione contemplata per le vittime di stupro veniva formulata in un modo che egli giudicava «disonorare le donne... traumatizzando ancora di più le vittime di stupri». Se si adotta la tesi per cui il feto è una persona, un'eccezione in caso di stupro è ancora più difficile da giustificare dell'eccezione intesa a proteggere la vita della madre. Perché il feto dovrebbe essere costretto a rinunciare al proprio diritto a vivere e pagare con la propria vita gli errori di qualcun'altro? Ma, una volta ancora, l'eccezione è molto più facile da comprendere se sostituiamo la tesi della personalità del feto con l'interesse a proteggere l'investimento divino o naturale nella vita umana. I conservatori radicali, i quali credono che il contributo divino alla vita umana sia tutto e che

quello umano non vi aggiunga pressoché nulla, credono che l'aborto sia automaticamente e in ogni caso la peggiore offesa possibile all'inviolabilità della vita. Né riconoscono un'eccezione in caso di stupro. Ma i conservatori moderati, i quali credono che il contributo naturale di solito *superi* il contributo umano, individueranno due caratteristiche nel caso dello stupro che depongono a favore di un'eccezione.
In primo luogo, secondo tutte le religioni maggiori, lo stupro è di per sé una violazione della legge e della volontà di Dio e l'aborto può sembrare meno lesivo del potere creativo di Dio quando la vita cui pone fine deve il suo stesso principio a un'offesa siffatta. Benché lo stupro non giustifichi la violazione dei diritti di una persona innocente potrebbe tuttavia diminuire l'orrore che i conservatori provano verso quella deliberata frustrazione dell'investimento di Dio nella vita rappresentata dall'aborto. Nell'opinione del caso *McRae v. Califano,* il caso dell'emendamento Hyde descritto nel secondo capitolo, il giudice John Dooling ha così riassunto la testimonianza del rabbino David Feldman: «Secondo la più rigorosa concezione ebraica l'aborto è una questione molto grave, permesso solo quando vi è una minaccia alla vita, o all'equilibrio, o una grave minaccia alla salute mentale e al benessere fisico. L'aborto delle vittime di stupro verrebbe permesso ricorrendo a un'analogia botanica: l'inseminazione involontaria non impone alcun dovere di nutrire il seme estraneo».
In secondo luogo lo stupro è una dissacrazione terribile dell'investimento della vittima nella propria vita, e anche coloro che considerano l'investimento umano meno importante di quello di Dio o della natura possono ciò nonostante rifuggire da una così violenta frustrazione dell'investimento umano. Lo stupro è in tutti i suoi aspetti un disgustoso atto di disprezzo perché riduce la donna a oggetto, una creatura la cui importanza si esaurisce nell'uso dei suoi genitali, qualcuno il cui amore e il cui senso di sé (aspetti della personalità che sono particolarmente in gioco nella relazione sessuale) non hanno più alcun significato, se non in quanto veicoli di degradazione sadica.
Chiedere a una donna di tenere un bambino concepito in una tale violenza è distruttivo specialmente per la realizzazione del suo sé, perché frustra la sua scelta creativa non solo nel sesso, ma anche nella riproduzione. Nel caso ideale la riproduzione è una decisione congiunta, che ha origine nell'amore e nel desiderio di continuare la vita insieme alla vita di un'altra persona. Nella tradizione cattolica, e nell'immaginazione di molte persone non cattoliche, è un'offesa contro la sacralità della vita lo stesso atto di fare l'amore senza questo desiderio: questo è il fondamento su cui molte persone fondano la loro opposizione morale alla contraccezione. Ma possiamo discutere l'idea che il sesso abbia valore esclusivamente in vista della riproduzione, o che sia creativo solo in tal caso, come credono molte persone, e al contempo credere che il sesso sia massimamente creativo quando la riproduzione è contemplata e desiderata e che, quando ciò non accade, la riproduzione frustra la capacità creativa. Naturalmente gli innamorati spesso concepiscono per caso, mentre chi non è innamorato spesso concepisce deliberatamente, forse in ragione di una speranza malposta di trovare l'amore attraverso i figli. Tuttavia lo stupro non è semplicemente l'assenza di intenzione e di desiderio. Per le vittime lo stupro è l'opposto speculare dell'intenzione e del desiderio, e se viene concepito un bambino, non si tratterà semplicemente di concepire senza il desiderio della vittima di generare, ma di farlo in circostanze rese particolarmente orribili da questa possibilità.
I conservatori moderati trovano dunque difficile affermare che l'aborto non è lecito in casi di stupro. E stato detto talvolta che i conservatori che permettono un'eccezione in caso di stupro, ma non in casi di adolescenti le cui vite sarebbero rovinate dalla nascita di un bambino, sono probabilmente motivati dal desiderio di punire le donne nubili che hanno rapporti sessuali volontari. Sebbene alcuni conservatori possano di fatto credere che la gravidanza sia una punizione appropriata per l'immoralità sessuale, la nostra ipotesi mostra perché i conservatori che ammettono solamente l'eccezione in caso di stupro non sono tenuti necessariamente a difendere questa tesi agghiacciante. I fondamenti sui quali, secondo la mia analisi, i conservatori potrebbero fare eccezione in caso di stupro non si estendono con altrettanta forza alla gravidanza dovuta a rapporti sessuali volontari. Sebbene molti religiosi pensino che anche il sesso prematrimoniale violi la volontà di Dio, pochi lo considerano grave quanto lo stupro, e l'argomento per cui una gravidanza indesiderata frustra pesantemente il ruolo creativo della donna nel realizzare la propria vita è più debole quando la gravidanza segue a rapporti sessuali volontari. Naturalmente la differenza non sarebbe pertinente, come ho detto, se il feto fosse una persona con diritti e interessi propri, perché tale persona sarebbe assolutamente innocente, qualunque fosse la natura e il grado di colpa della madre.

Eccezioni liberali: proteggere la vita in senso proprio
Altre e più permissive eccezioni al principio che l'aborto è sbagliato sono connesse con un atteggiamento generalmente liberale verso l'aborto, e dovremmo dunque aspettarci, sulla base dell'ipotesi che stiamo

saggiando, che esse rifletteranno un rispetto maggiore per il contributo umano alla vita, e corrispondentemente una considerazione minore per il contributo naturale. Ma non dobbiamo dimenticare che gli atteggiamenti delle persone verso l'aborto coprono uno spettro che varia in modo graduale da un estremo all'altro, e che ogni distinzione netta tra posizioni conservatrici e liberali ha semplicemente una convenienza espositiva.
I liberali pensano che l'aborto sia lecito quando la nascita del feto avrebbe un effetto molto negativo sulla qualità delle vite in gioco. Le eccezioni riconosciute su questa base dai liberali rientrano in due classi: quelle che cercano di evitare la frustrazione della vita del bambino, e quelle che cercano di evitare la frustrazione della vita della madre e degli altri membri della famiglia.
I liberali credono che l'aborto sia giustificato quando sembra inevitabile che il feto, se nascerà, avrà una vita gravemente frustrata. Secondo la maggior parte dei liberali questo tipo di giustificazione raggiunge il massimo della sua forza quando la frustrazione è causata da una deformità fisica molto grave che renderebbe la vita deprivata, dolorosa e frustrante, sia per il bambino sia per i genitori e, in ogni caso, breve. Ma molti liberali credono anche che l'aborto sia giustificato quando la situazione della famiglia è economicamente così precaria, o per altri versi così poco promettente, che ogni vita nuova ne sarebbe gravemente colpita. È importante comprendere che queste eccezioni non sono basate, come potrebbe sembrare, sulla considerazione dei diritti e degli interessi del feto. È un errore supporre che il feto appena formato abbia interessi propri; e, in particolare, non ha senso argomentare che potrebbe avere interesse ad essere abortito. Potremmo forse interpretare quest'ultimo argomento nel senso che, se il feto diventasse un bambino, sarebbe meglio per quel bambino morire. Ma molti liberali ritengono che l'aborto sia giustificato anche se così non fosse. Non intendo negare che talvolta per le persone sarebbe meglio morire, ad esempio quando sono preda di grandi sofferenze, o perché le loro vite risultano irrimediabilmente frustrate per altre ragioni. (...) Ma ciò è vero solo in rari casi perfino per bambini nati in situazioni di grave indigenza. Non è nemmeno necessariamente vero per i bambini nati con terribili e mortificanti malformazioni, destinati a morte prematura. Talvolta questi bambini stabiliscono relazioni interpersonali e raggiungono risultati che danno contenuto e significato alle loro vite, e diventa chiaro che è nel loro interesse, e nell'interesse di coloro che li amano e ne hanno cura, che essi continuino a vivere il più a lungo possibile. Il giudizio liberale, secondo cui l'aborto è giustificato se le prospettive di vita sono particolarmente desolanti, è basato su un giudizio più impersonale: l'esistenza del bambino sarebbe qualcosa di intrinsecamente negativo, e sarebbe riprovevole che una vita talmente deprivata e irta di difficoltà dovesse essere vissuta.
Talvolta questo giudizio liberale è interpretato in modo erroneo, come se implicasse disprezzo per le vite di bambini o adulti disabili, o anche come se suggerisse, associato questa volta alla ripugnante eugenetica nazista, che la società verrebbe migliorata dalla morte di tali persone. Ciò è errato per due ragioni. In primo luogo, come ho osservato precedentemente in questo capitolo, la questione generale della tragedia intrinseca di eventi differenti è molto diversa dalla questione dei *diritti* di persone ora viventi o dei trattamenti loro dovuti. La prima è una questione sulla positività o negatività intrinseca degli eventi, la seconda riguarda i diritti e l'equità. In secondo luogo, comunque, l'opinione liberale sull'aborto di feti deformi non implica in nessun modo che sarebbe meglio che le persone gravemente disabili morissero. Al contrario, la reale considerazione che il giudizio liberale incarna (il rispetto per il contributo umano alla vita, la preoccupazione che non sia frustrato) normalmente depone a favore della conclusione opposta. L'investimento che una persona gravemente disabile fa nella propria vita, nella lotta per superare le proprie menomazioni meglio che può, è intenso, ed è probabile che altrettanto intenso sia l'investimento della sua famiglia e di altre persone. La posizione liberale insiste che questi investimenti nella vita debbano essere realizzati nel modo più completo possibile, tanto a lungo e con tanto successo quanto la persona disabile e la comunità possono fare insieme. I liberali sono anche più disponibili dei conservatori a difendere la legislazione sociale che promuove questo fine. Si può pensare che, nei casi peggiori, sarebbe stato meglio che la vita in questione non avesse mai avuto inizio, che l'investimento che così alacremente cerchiamo di riscattare non fosse mai stato necessario. Ma tale giudizio non diminuisce la considerazione delle persone disabili; al contrario essa è radicata nello stesso rispetto fondamentale per l'investimento umano nella vita, nello stesso orrore per la prospettiva che tale investimento venga distrutto.
Il secondo gruppo di eccezioni specificamente liberali prende in considerazione gli effetti della gravidanza e della nascita sulla vita della madre e degli altri membri della famiglia. Si tratta di eccezioni ancora più difficili da giustificare sulla base di un'assunzione che includa l'idea che il feto è una persona con diritti e interessi. Ma la popolarità di queste eccezioni si spiega facilmente una volta riconosciuto che sono basate sul rispetto per il valore intrinseco della vita umana. I liberali si preoccupano in special modo della distruzione del contributo umano a quel valore, e credono che la distruzione della vita, misurata in termini di

frustrazione anziché di mera perdita, è molto più grande quando viene distrutta la vita di una ragazza madre adolescente, che non quando cessa di vivere un feto ai primi stadi, nella cui vita l'investimento umano è stato del tutto trascurabile. Tale giudizio non dipende, naturalmente, dal confronto tra la qualità della vita della madre, una volta abortito il feto, e la vita del bambino, se gli fosse stato permesso di vivere. Riconoscere la sacralità della vita non significa tentare di organizzare il destino in modo che, complessivamente, siano vissute le vite migliori; significa piuttosto non frustrare gli investimenti nella vita che sono già stati fatti. Per questa ragione la posizione liberale si occupa più delle vite che le persone stanno ora conducendo, vite in senso proprio, che della possibilità di altre vite a venire.
Com'è ovvio le prospettive per un bambino e sua madre di avere vite ricche di soddisfazioni dipendono molto l'una dall'altra. Un bambino la cui nascita frustra le opportunità della madre di realizzare la propria vita o mette in pericolo la sua capacità di provvedere al resto della famiglia, probabilmente avrà anch'egli, proprio per questa ragione, una vita più frustrante. E sebbene molti siano diventati magnifici genitori di bambini disabili o svantaggiati, e, in casi che hanno dello straordinario, alcuni abbiano scoperto in questa responsabilità una vocazione speciale, di solito per le prospettive di vita dei genitori è un colpo devastante avere un bambino disabile anziché normale, o un bambino il cui mantenimento e cura graveranno pesantemente sulle risorse della famiglia. (…)
Considerare la controversia sull'aborto sotto la nuova prospettiva che ho descritto non porrà fine, ovviamente, al nostro disaccordo sulla moralità dell'aborto: questo disaccordo è profondo e può essere eterno. Ma se questa nuova prospettiva ci aiuta infine a identificare il carattere *spirituale* del disaccordo, allora dovrebbe aiutarci a trovare un accordo. Siamo infatti ormai abituati all'idea che una comunità reale è possibile anche se attraversata da profonde divisioni religiose. Potremmo sperare di raggiungere anche qualcosa di più, non solo una tolleranza maggiore, ma anche un più salutare riconoscimento: che ciò che condividiamo, il nostro comune impegno alla sacralità della vita, sia di per sé prezioso, un ideale unificante che possiamo riscattare da decenni di odio.

L'assenza della madre e le gravidanze post-mortem

Caterina Botti, *Madri cattive. Una riflessione su bioetica e gravidanza*, Il Saggiatore, Milano, 2007, pp. 185-211

Per concludere (…) vorrei discutere quello che a me sembra il caso più emblematico rispetto ai discorsi sin qui fatti: quello delle donne incinte in stato di morte cerebrale che vengono mantenute collegate a macchine vicarianti per permettere ai feti che hanno in grembo di raggiungere uno stadio di sviluppo che renda possibile la loro sopravvivenza fuori dal corpo materno. Questa è infatti una delle situazioni più problematiche su cui la riflessione pubblica e bioetica è carente e, al contempo, è la più rappresentativa della tendenza diffusa ad annullare la figura della donna nella riproduzione, ovverosia della facilità con cui si soprassiede sulla soggettività e libertà femminili, considerando le donne incinte come corpi da manipolare più che persone.
Si sono dati infatti diversi casi di donne incinte che, dichiarate in stato di morte cerebrale, sono state ciò nonostante mantenute - anche per diversi mesi - collegate a macchine che permettevano lo svolgersi di alcune «funzioni vitali» per consentire alla gravidanza di progredire fino al punto in cui il feto poteva essere fatto nascere (le virgolette sono d'obbligo: trattandosi di individui in morte cerebrale parlare di «funzioni vitali» o anche di funzionalità cardiaca o respiratoria può essere fuorviante; una descrizione più appropriata sarebbe quella di cadaveri a cui è impedito di imputridire o cadaveri ventilati). In alcuni casi si è trattato di donne che erano vicine alla fine della gravidanza, i cui feti già viabili, cioè già capaci di vita autonoma fuori dall'utero, sono stati lasciati nell'utero ancora per qualche tempo (giorni o settimane) per permettere un loro maggiore sviluppo. In altri casi invece le donne erano più vicine all'inizio della loro gravidanza e sono state mantenute collegate alle macchine per mesi. Si noti che in entrambi i casi, nei paesi in cui queste vicende sono avvenute, dato lo stato di morte cerebrale delle donne, i sanitari avrebbero potuto o dovuto procedere a staccare le macchine e non lo hanno fatto. Si noti inoltre che, soprattutto nel caso in cui è necessario mantenere attaccate le donne ai supporti per molto tempo, il grado di accanimento sul corpo, a livello fisico e farmacologico, è elevatissimo, e l'esito è incerto, sia per quanto riguarda la possibilità che abbia luogo un aborto spontaneo (che vanifichi gli sforzi, per così dire), sia per quanto riguarda il rischio di nascite fortemente premature o di effetti dannosi che gli interventi sul corpo delle donne possono avere sulla salute dei bambini che ne nasceranno. Hilde Lindemann Nelson, autrice di uno dei pochi testi che analizza a fondo la questione, illustra bene come anche solo mantenere la temperatura o la pressione a livelli compatibili con la

gravidanza richieda un enorme sforzo di monitoraggio e un intervento farmacologico massiccio, per non parlare di altre complicazioni che possono sorgere. Quanto all'esito, molti di questi casi si sono chiusi con degli aborti spontanei, anche se in alcuni casi sono nati dei bambini prematuri ma, per quel che si sa, sani. Il rischio che i bambini possano portare il segno degli interventi subiti non è comunque remoto.
(…) I casi più spesso citati sono quelli di Trisha Marshall e Marion Ploch. Nel primo caso la donna, che era alla 17° settimana di gravidanza, venne ferita gravemente mentre tentava una rapina e, benché fosse in stato di morte cerebrale, fu tenuta attaccata alle macchine che mantenevano le sue funzioni respiratorie e cardiache per 105 giorni, finché un bambino fu fatto nascere per parto cesareo. A quel punto le macchine furono spente. Nel secondo caso, invece, una ragazza di 18 anni, entrata in coma a seguito di un incidente automobilistico, e dopo pochi giorni dichiarata in stato di morte cerebrale, fu mantenuta attaccata alle macchine perché si scoprì che era incinta di 13 settimane. Dopo circa 40 giorni la gravidanza si interruppe spontaneamente e solo allora le macchine furono spente.
I due casi non differiscono solo per l'esito, ma anche per il fatto che nel primo caso i familiari, compreso il compagno della donna, erano a conoscenza del suo stato, mentre nel secondo i genitori della Ploch non sapevano della gravidanza, né seppero individuare il padre del feto, che
di fatto mai si presentò, nonostante la larga eco sui mezzi di comunicazione di massa. Infine mentre nel primo caso i familiari chiesero di fare il possibile per salvare il bambino, nel secondo furono i medici a sostenere la necessità di mandare avanti la gravidanza, anche contro il parere dei genitori.
Questi casi hanno sollevato, in genere, un grande clamore mediatico, ma poca riflessione approfondita. Nella letteratura bioetica non ce n'è quasi traccia. Eppure sono casi degni di attenzione, nel senso che sollevano questioni morali importanti. Per di più, se lasciati inesplorati, possono rafforzare l'idea che il ruolo delle donne nella riproduzione non sia quello di agenti, ma si riduca a quello di meri contenitori o incubatrici di carne. Quest'idea, nascosta dietro molte considerazioni proposte su altre questioni che riguardano la gravidanza, viene in questo caso tradotta in realtà. Il caso delle donne incinte in stato di morte cerebrale va discusso quindi non solo per i problemi morali diretti che pone, ma perché illumina ulteriormente il modo in cui vengono pensate la gravidanza (anche quella delle donne vive) e, più in generale, le donne. Non a caso Lindemann Nelson sostiene, nel suo articolo, che la gravidanza post-mortem è «un'icona distruttiva che sminuisce la soggettività femminile». Come rispetto alle altre questioni esaminate in precedenza, credo sia necessario criticare questa visione della donna e trovare argomenti migliori per affrontare queste situazioni.
Va subito precisato che, anche in questo caso, il problema non è tanto la tecnica in sé (che in certi casi può forse anche essere validamente e legittimamente messa in atto), ma le ragioni che sostengono la scelta di metterla in atto, o meglio, il fatto che in genere non se ne cerchino, e si dia per scontato che debba essere applicata.
E interessante notare che la maggior parte dei commentatori non considerino proprio l'esistenza di una scelta tra mantenere le donne attaccate alle macchine oppure spegnerle, e considerino invece il mantenimento come l'unica azione sensata, come se null'altro avessero desiderato quelle donne o null'altro fosse compatibile con la situazione (alcuni direbbero con il loro ruolo di madri, ma è difficile per noi pensare che un cadavere di donna possa essere una madre, il fatto che lo si possa pensare è parte del problema che vorremmo affrontare).
Del resto, anche chi critica questa soluzione raramente lo fa a partire da considerazioni che riguardano le donne coinvolte (o le donne in genere), quanto piuttosto a partire da considerazioni che riguardano in generale lo statuto delle persone in morte cerebrale o in stato vegetativo permanente (come per esempio fa Singer) o, in rari casi, da considerazioni che riguardano i diritti di chi rimane e la loro estensione (come per esempio fa Robertson). Tranne alcune commentatrici femministe, nessuno sembra vedere questo come un caso a sé, che richiede un'analisi specifica, in continuità con quelle sulla gravidanza e sul parto. (…)

Un caso emblematico
Proprio mentre stavo scrivendo queste pagine veniva riportato dai media, con la solita vaghezza sui particolari, il caso di una donna incinta entrata in coma per un'emorragia cerebrale, ricoverata all'ospedale San Martino di Genova, sulla cui sorte - nel senso appunto di decidere se mantenerla attaccata ai supporti per far progredire la gravidanza o meno - era necessario prendere una decisione. La donna era incinta alla ventesima settimana ed era ormai in coma « depassé», cioè in stato di morte cerebrale. Rispetto alla scelta di far progredire la gravidanza, i sanitari sottolineavano i rischi per il nascituro (rischi connessi alla forte possibilità di un parto prematuro e soprattutto all'incertezza degli effetti sulla sua salute degli interventi farmacologici necessari «a mantenere in coma» la donna), mentre il marito, come gli altri familiari, sembrava indeciso. È a lui, al marito, comunque, che il comitato etico dell'ospedale riconobbe infine il

diritto/dovere di decidere. Ovviamente il parere del comitato non era vincolante ma pur sempre autorevole. Tanto è vero che diverse personalità si scagliarono contro questo parere e contro la possibilità lasciata al marito di decidere - nel caso - anche di spegnere le macchine e non far nascere il bambino. Non solo l'allora cardinale di Genova, Tarcisio Bertone, chiese che si tentasse di «salvare una vita che sta sbocciando», sostenendo che «un bimbo che sta per nascere continua l'esistenza di una mamma che se ne va», ma anche l'allora ministro della Sanità, Girolamo Sirchia, sostenne in un'intervista, rimbalzata poi sui diversi media, che era giusto «mantenere in vita» la donna il più possibile, per consentire il progredire della gravidanza e la nascita del bambino. Il ministro pare abbia anche detto che far nascere questo bambino si configurava come un dovere, anche ove il bambino fosse nato affetto da gravi malformazioni dovute alla peculiarità della sua gestazione. Il dovere di mantenere in funzione i supporti, avrebbe chiarito ancora il ministro, non era legato allo stato (di morte cerebrale) della madre, ma al suo stato di gravidanza; se non fosse stata incinta l'assistenza avrebbe dovuto essere interrotta: «normalmente l'assistenza dovrebbe essere interrotta, in questo caso va mantenuta per il bambino: è un dovere». Va per altro notato che nessuno, né il ministro, né il cardinale, né i medici, ha messo a tema l'accanimento sul corpo della donna, né il fatto che questo bambino sarebbe nato senza la madre.
Il caso si è poi per così dire risolto da sé, visto che prima che fosse presa una decisione risolutiva la gravidanza si è interrotta: c'è stato un aborto spontaneo di un feto non vitale di 292 grammi. A quel punto le macchine sono state spente.
Il caso è dunque analogo a quelli già illustrati; quel che ci preme però analizzare sono i commenti emblematici che abbiamo riportato, soprattutto quelli del ministro, che sono un ottimo esempio di quel comune dare per scontato un solo esito, del considerare legittimo un solo comportamento, che vorrei mettere in discussione. Il ministro, come anche il cardinale, nel loro assumere che il destino della donna dipendesse dal feto che aveva in grembo, hanno riproposto una visione precisa e più che contestabile dell'essere donna, quella appunto che lega il suo valore al fatto che essa (o il suo corpo?) possa accogliere o accolga un feto.
L'arroganza e l'insensatezza di questa posizione sono evidenti, per altro, se si confrontano le affermazioni fatte dall'allora ministro su questo caso, con le posizioni da lui stesso sostenute su alcune altre questioni dibattute nel nostro paese in quegli stessi giorni.
In quei giorni, infatti, si era tornati a parlare della legge 40/2004 che norma il ricorso alle tecniche di procreazione medicalmente assistita, in vista dei referendum abrogativi di alcuni articoli fondamentali, che si tennero poi pochi mesi dopo. La legge 40 era ed è una legge molto contestata, ma l'allora ministro chiaramente l'approvava e difendeva.
Il punto interessante è che la legge 40/2004 vieta in modo assoluto l'uso a fini riproduttivi del seme di un uomo morto o di embrioni crioconservati una volta che sia morto uno dei membri della coppia che aveva contribuito alla sua formazione. Di fronte alla possibilità, per esempio, che una donna chieda di essere inseminata con il seme del partner defunto, o di avere inserito in utero l'embrione risultato dall'unione dei suoi gameti e quelli del partner poi deceduto, la legge è categorica: nell'art. 5 si afferma che solo coppie di individui entrambi viventi hanno diritto di accedere a queste tecniche e l'art. 12 punisce chi viola l'art. 5, applicando tecniche di procreazione medicalmente assistita a «coppie di cui i componenti non siano entrambi viventi» (la formulazione assurda è legata all'altrettanto assurdo assunto che motore di una procreazione assistita possa essere solo una coppia e non una donna sola).
A favore della legge, e di questo specifico divieto, l'allora ministro Sirchia si è speso. Questo divieto si fonda sulla diffusa considerazione, difesa con veemenza per esempio da monsignor Sgreccia, che sia un male far nascere dei bambini con origini così «complicate o aberranti» e «già orfani». È però difficile capire - se non si considera il modo in cui in generale sono viste le donne e il loro ruolo nella riproduzione - come crescere dentro, e nascere da un cadavere di donna possa essere considerato come un caso meno complicato o meno aberrante, e - soprattutto - come possa essere considerato un caso in cui il bambino che nasce non sarà orfano, a meno di ritenere - come già si ricordava nell'introduzione - che si è orfani solo di padre. La posizione del ministro Sirchia, che avalla questa asimmetria di giudizio, è dunque insostenibile, né la sua voce è rimasta isolata.
I giudizi sui due casi, gravidanza post-mortem e fecondazione post-mortem, sono dunque diversi e non se ne vede la ragione: non c'è altro motivo per questa asimmetria se non il modo in cui sono pensate le donne e il loro ruolo nella riproduzione.
Ovviamente, non voglio qui sostenere che si debba estendere il giudizio di innaturalità o aberrazione anche alle gravidanze post-mortem, ma viceversa che esso vada tolto alle fecondazioni post-mortem (del resto trovo teoricamente molto povero richiamarsi alla natura per un criterio morale e quindi condannare la devianza dalla stessa come male morale). Ciò detto, vedremo che è anche possibile distinguere in modo

diverso la valutazione della gravidanza post-mortem da quelle della fecondazione post-mortem, nel senso opposto però a quello sopra descritto. Si può sostenere, cioè, che la gravidanza post-mortem abbia - a differenza della fecondazione post-mortem - implicazioni più rischiose per il senso di sé delle donne, se non per i bambini che vengono messi al mondo, e che quindi questa, e non la fecondazione post-mortem, possa essere la pratica più problematica da un punto di vista morale. (…)
Certo è possibile pensare casi in cui anche una gravidanza post-mortem possa essere giustificata, ma questo giudizio deve essere dato a ragion veduta e non imposto su ogni cadavere di donna incinta. Dirimenti per questo giudizio potrebbero essere alcune considerazioni: in primo luogo che la donna abbia dato, o che sia noto, un suo consenso precedente, poi se c'è un partner che sia d'accordo o, almeno, che ci sia qualcuno disposto a prendersi cura di chi nascerà, oppure il fatto che il feto sia vicino al termine della gravidanza, lo stato della madre incerto e la permanenza in utero limitata nel tempo. Ovviamente questa è una lista aperta e putativa, le ragioni dovranno essere esaminate caso per caso, ma quel che va sottolineato è che esse debbano essere cercate e trovate e che possano essere diverse da quelle che si adducono in altri casi di riproduzione postuma, proprio per l'invasività pratica e simbolica di questa procedura. Mi preme soprattutto sostenere che l'argomento basato sul fatto che ogni donna non potrebbe, o non dovrebbe, desiderare nulla di diverso dalla continuazione della gravidanza, sia insostenibile. Come nel caso delle donne che non si curano o si lasciano morire per non danneggiare il proprio feto, che una donna lo voglia fare è un conto, che tutte lo debbano fare un altro. Cambia appunto l'immagine della donna: nel primo caso la sua è una scelta, nel secondo un destino. Quel destino che abbiamo criticato nella prima parte di questo libro.
L'essere madri, non è il destino di ogni donna, è piuttosto una scelta umana, di un agente responsabile; né è un fatto naturale, è culturalmente connotato, ancorché nei vincoli della natura. Negare questo vuol dire offendere tutte le madri e anche tutte le donne, se si pensa che il loro compito sia quello di essere madri e di esserlo in questo modo. La considerazione di una donna incinta mantenuta in coma, o meglio del cadavere di una donna incinta mantenuto a una temperatura costante e non dannosa per il feto, irrorato di sangue che gira con l'aiuto di una macchina, come una «madre» dovrebbe offendere i sensi di chiunque abbia a cuore la parola madre, se non quella di donna. Ciò infatti veicola, come sostiene anche Lindemann Nelson, una visione della gravidanza sminuita - ridotta a puro meccanismo biologico - e uno svilimento, fino alla negazione, della soggettività femminile."
Usando in modo illuminante la celebre metafora marxiana dell'ape e l'architetto, Lindemann Nelson sostiene infatti, nelle conclusioni del suo testo, che il supporto medico alla gravidanza post-mortem può contribuire a mantenere il «fraintendimento antico e pericoloso» che la gravidanza sia un processo governato solo ed esclusivamente dalle forze della natura, che la donna non può che assecondare, seguendo i suoi istinti, così come fa l'ape quando costruisce l'alveare. A suo avviso invece gravidanza e maternità sono più simili al lavoro dell'architetto. Come l'architetto, che costruisce intenzionalmente e creativamente, anche se entro limiti naturali (non può certo costruire contro la forza di gravità o usando materiali inadatti), la donna «crea intenzionalmente all'interno del contesto biologico e sociale». (…)
Ridurre la gravidanza a mero processo naturale è darne un'immagine falsa. Come sostiene Lindemann Nelson «la gravidanza umana non è più puramente biologica di ogni altra azione umana» (…). A differenza di altri mammiferi, le donne infatti in genere non fanno figli per caso ma per una ragione, e agiscono per questo fine con creatività. La stessa decisione di rimanere incinte è in genere presa a ragion veduta e a seguito di un processo mentale e di immaginazione, cui possono contribuire anche il partner e i familiari, che crea lo spazio per il/la nuovo/a venuto/a. La relazione della donna con il nascituro, come quelle degli altri familiari, comincia spesso prima che essa rimanga incinta, e questa sarà fondamentale per la definizione di sé del bambino/a. Quando poi la gravidanza inizia la donna guadagna, rispetto agli altri, una prospettiva interna, che è ciò che - secondo l'autrice ci rende autori delle nostre azioni.
Anche a gravidanza iniziata c'è molto spazio per l'azione intenzionale: i sentimenti della donna (certamente determinati anche dalla presenza del feto) e il suo modo di porsi rispetto all'idea di avere un/a figliola la porteranno a fare il possibile perché il feto si trovi bene, oppure anche a decidere di abortire. Una donna che scelga di mandare avanti una gravidanza e di rendersi accogliente per il feto (valutando le pratiche suggerite dalla cultura medica al proposito) non obbedisce dunque a un istinto primordiale e inevitabile, ma compie una scelta umana, di cui poi è responsabile (…). Evidentemente, e di nuovo a differenza di altri mammiferi, la creatività è legata anche al sentire il mettere al mondo come un atto che è parte della propria storia di vita, che va portato avanti secondo il proprio stile. La creatività consiste, dunque, anche nel decidere che tipo di madri o di donne incinte si vuole essere, agendo non solo sul contesto biologico, ma anche su quello sociale e dei significati dati.

Per tutte queste ragioni, conclude Lindemann Nelson, e io con lei, mandare avanti una gravidanza dopo la morte di una donna, quando cioè tutto quel che c'è di creativo e intenzionale è svanito, può essere un evento eccezionale, che deve avere le sue motivazioni, ma non deve essere pensato come qualcosa che assomiglia in alcun modo alla gravidanza portata avanti da una donna viva. Considerarla invece una pratica per nulla problematica o da applicare in ogni caso, anche ove le possibilità di successo siano remote, non è solo lesivo della possibilità, per quelle donne, di essere madri come hanno scelto di essere, o - come abbiamo discusso più sopra - di morire nel modo che considerano più consono alla loro idea di sé, ma è lesivo anche dell'immagine della gravidanza *tout court* e delle donne in genere. (…)
La gravidanza va prima di tutto riconosciuta come una sfera di esperienza umana in cui si danno dilemmi morali; in secondo luogo le donne vanno considerate come le agenti principali della scelta responsabile in questa sfera. Questo non solo permette di portare alla luce una zona sommersa di esperienza morale e di riconoscere alle donne la soggettività morale, ma porta anche a rielaborare la stessa idea di soggettività morale, sottolineando il ruolo del radicamento corporeo e delle relazioni. Sono convinta che una morale che tenga conto dell'esperienza corporea dei soggetti e della differenza sessuale, che contempli per esempio una visione relazionale, incarnata e sessuata del soggetto, sia particolarmente adeguata per riconoscere la soggettività femminile e per suggerire considerazioni utili per portare alla visibilità, e affrontare, i dilemmi morali che sorgono intorno alla gravidanza. E questa impostazione può essere utile anche per affrontare altre questioni bioetiche e morali.

La fine della vita e il riconoscimento di un diritto a morire

Perchè non condivido l'eutanasia

Antonio G. Spagnolo, in "Le scienze", 1996, n. 88, pp. 52/53 (già in "Bioetica" n. 2, 1993)

Comincio col precisare subito a quale significato della parola «eutanasia» si riferisce la mia non condivisione. La precisazione non è superflua se si pensa che spesso in indagini, interviste, posizioni sull'argomento la mancanza di un tale chiarimento previo porta a risultati che possono essere contrastanti. Si veda ad esempio una recente indagine condotta fra i neurologi italiani circa la loro posizione sull'eutanasia, dalla quale emergerebbe una tendenza a favore dell'eutanasia passiva. Nel questionario somministrato mancava l'indicazione del significato che l'intervistatore intendeva dare ai termini di eutanasia, malattia terminale, dignità della morte. E la dimostrazione della non univocità di questi termini si ricava dal fatto che circa l'88 per cento di quelli che ritenevano che il malato terminale ha il diritto a morire con dignità abbiano poi considerato accettabile l'eutanasia, con una evidente identificazione della dignità della morte con l'eutanasia.

Lo stesso per quanto riguarda il concetto di «malattia terminale»: non tutti intendono con esso il momento agonico, che precede di qualche ora, o di qualche giorno al massimo, il decesso. Per molti malattia terminale è qualsiasi situazione di malattia a prognosi infausta a più o meno breve scadenza e nella lingua inglese per *terminal illness* si intende un periodo anche fino a sei mesi prima della morte. Questo diverso significato del termine non è indifferente ai fini degli interventi che sono doverosi per il paziente e la cui sospensione può anticipare la morte di mesi. Si pensi a un malato di AIDS conclamato, il quale si trova di per sé in una malattia «terminale» nel senso che al momento della diagnosi si sa già il tempo che gli rimane da vivere: sospendere o non intervenire in tali pazienti trattamenti come la cura delle infezioni intercorrenti, le trasfusioni, l'alimentazione artificiale, significa automaticamente anticipare la morte di mesi o di anni.

E opportuno dunque definire previamente il significato del termine eutanasia a cui si riferisce, e di fatto esso si riferisce, come ha opportunamente richiamato all'inizio del suo *Documento sull'eutanasia* la Consulta di bioetica - e come del resto aveva indicato a suo tempo la Congregazione per la dottrina della fede - a una «azione che procura intenzionalmente la morte» seppure allo scopo di evitare la sofferenza. E nei confronti di una tale intenzione che si manifesta la mia non condivisione, ma questo non esclude che si debba ugualmente rifiutare ogni accanimento terapeutico, o che si possa opportunamente ricorrere alle cure palliative affinché la morte possa dirsi dignitosa.

In ordine al significato sopra richiamato diventa trascurabile il fatto che l'obiettivo venga raggiunto da parte degli operatori sanitari realizzando attivamente un intervento idoneo a determinare la morte (inoculazione di un farmaco letale, messa in atto di tecniche di per sé idonee a tale scopo ecc.) o non

intraprendendo, oppure sospendendo, una serie di interventi che sono dovuti sul piano medico-deontologico e la cui omissione ha il significato certo di determinare la morte. Non cambia, infine, la sostanza del giudizio etico neppure se a chiedere l'eutanasia, in modo consapevole e con insistenza, è il paziente stesso.

Cercherò di sostenere la mia posizione con alcuni argomenti, uno solo dei quali può dirsi collegato a una dimensione di fede, dalla quale, peraltro, si può benissimo prescindere. Un primo argomento è relativo all'interrogativo se dare la morte a una persona, o chiederla per sé, possa rappresentare mai la soluzione di un qualsivoglia problema per la persona stessa. Togliere o togliersi la vita è un falso modo di eliminare il problema del dolore, della disperazione o di ogni altra drammatica situazione: esso elimina semplicemente il presupposto soggettivo, allo stesso modo di quando attraverso la diagnosi prenatale si intende fare «prevenzione» delle malattie congenite semplicemente prevenendo la nascita, e cioè sopprimendo il feto.

In questi termini era sostanzialmente impostata la proposta di risoluzione di una Commissione del Parlamento europeo del 30 aprile 1991, poi non approvata, laddove all'art. 8 si richiedeva che il medico avrebbe dovuto accogliere la richiesta fatta dal paziente di por fine alla propria vita, e affermando che così facendo non sarebbe stato pregiudicato il rispetto della vita umana: quale contraddizione più grande è quella di ritenere che è rispettoso per la dignità della persona interromperne l'esistenza!

Il problema vero è invece quello di eliminare le cause che possono portare alla richiesta dell'eutanasia e cioè, come è stato indicato anche dal già citato Documento sull'eutanasia della Consulta di bioetica, evitare l'accanimento terapeutico e ricorrere a un uso appropriato delle terapie palliative. È questo il vero obiettivo che deve essere perseguito: evitare, da una parte, che il paziente sia sottoposto a interventi di comprovata inefficacia, che aumentano la sofferenza e che comunque sono gravemente sproporzionati quanto ai costi umani rispetto ai risultati ottenibili; dall'altra, che il paziente viva le ultime fasi della sua vita in preda alla sofferenza così da non poter essere in grado di vivere con dignità quest'ultima esperienza della vita, che è inerente alla vita stessa e non al di fuori di essa. Il controllo del dolore del paziente ha raggiunto oggi livelli elevatissimi per cui non può essere ulteriormente sostenuta la richiesta di eutanasia per questo scopo: non esiste solo l'alternativa eutanasia-sofferenza, né solo quella eutanasia-accanimento terapeutico; fra questi estremi vi è l'etica del prendersi cura del paziente, del farsi carico con ogni mezzo dei suoi problemi. Può essere molto più facile anticipare la morte del paziente credendo di rispettare così la sua dignità, mentre è più difficile stargli vicino, impegnare il proprio tempo e la propria responsabilità: un malato che chiede di morire forse vuole solamente chiudere con un mondo che lo ha abbandonato.

Un secondo argomento è quello dell'insostenibilità sul piano filosofico e giuridico del «diritto a morire». In un suo recente lavoro L.R. Kass, esaminando la fondazione filosofica razionale di un tale diritto, ne rileva la contraddizione in termini: l'autonomia del soggetto non può arrivare ad annullare la fonte stessa della sua ragione di essere. Il diritto a morire si può giustificare solo all'interno del più assoluto irrazionalismo sostenuto da un soggettivismo etico, secondo il quale - afferma il documento della Consulta - all'individuo dovrebbe essere riconosciuta «la facoltà di por fine ai propri giorni col suicidio o di chiedere di essere aiutato a morire».

Sul piano giuridico questo diritto si scontra con il principio della indisponibilità della vita umana che, se vale per terzi, a maggior ragione vale per la stessa persona. Anche dopo la sentenza della Corte suprema americana circa il caso di Nancy Cruzan - la ragazza vissuta in stato vegetativo persistente per sette anni e lasciata morire dopo che la Corte aveva autorizzato la rimozione della gastrostomia utilizzata per la nutrizione e l'idratazione - siamo molto lontani dal poter ritenere che si sia trattato del riconoscimento del diritto a morire, come erroneamente i mass-media hanno riportato. Da quanto hanno avuto modo di precisare i giudici della Corte suprema, quella sentenza ha inteso solamente affermare che il principio della «libertà di interesse» *(liberty interest)* nel rifiutare un trattamento medico non voluto, che una persona capace di esprimere un consenso *(competent)* ha costituzionalmente protetto, può essere inferito da sue precedenti disposizioni (la «libertà di interesse» è un termine tecnico che indica una libertà con minor grado di protezione rispetto a un «diritto fondamentale», nel senso che quest'ultimo può essere limitato solo da un obbligo nei confronti di un interesse dello Stato, mentre restrizioni del primo possono essere sostenute se esse non gravano indebitamente nell'esercizio di un tale interesse).

Sostenere un «diritto a morire», conclude Kass, conduce inevitabilmente a tre ordini di pericoli, che costituiscono altrettanti argomenti contro l'eutanasia volontaria: 1) specialmente come diritto a essere aiutati a morire, o al suicidio assistito, o eutanasia, tale diritto innesca l'obbligazione da parte di altri a uccidere o a aiutare a farlo. E anche se rifiutassimo di imporre un tale dovere ma semplicemente permettessimo di farlo a coloro che lo condividono e lo accettano volontariamente, altereremmo drasticamente il compito della società che è quello di difendere la vita di ogni cittadino. 2) Vi può non essere più alcuna possibilità di controllare la pratica di coloro che consapevolmente e volontariamente

chiedono di morire. La maggior parte delle persone che sono candidate alla morte assistita, affette da malattie, che sono particolarmente onerose in senso economico e personale, non sarà indenne da pressioni circa l'esercizio del loro «diritto». 3) L'intima essenza della professione medica che è quella di assistere e curare, ne risulterà permanentemente distrutta e con essa la fiducia del paziente e l'autocontrollo professionale. È questo un caso in cui la richiesta di accedere a un presunto diritto personale mette in atto una dissoluzione del bene comune.

Strettamente connesso con questo è l'argomento della sacralità «naturale» della vita, una sacralità non necessariamente intesa - come afferma il Comitato nazionale per la bioetica - nel quadro definito di una fede religiosa. Una concezione dell'uomo che rivendicasse di disporre totalmente della propria vita e della propria morte escluderebbe qualsiasi riferimento al concetto di emergenza-trascendenza della persona umana e alla sua dimensione creaturale. La dottrina cattolica richiamando la sacralità della vita richiama il fatto che l'uomo non è padrone assoluto di se stesso, del proprio corpo, del proprio spirito. Ma questo principio ha valore anche sul piano razionale in quanto il valore della vita del singolo non è solo un bene personale ma è anche un bene sociale che la comunità deve difendere e che non può essere "contrattato" intersoggettivamente fra medico e paziente. L'uomo, pertanto, non può disporre liberamente della sua vita se non nel senso di richiederne il rispetto della dignità, rifiutando ogni accanimento terapeutico e ogni intervento sproporzionato alla propria situazione, decidendo liberamente circa trattamenti altamente rischiosi.

Un altro argomento è quello della fondazione ontologica dell'essere persona. Soprattutto di fronte alla volontà di legittimare l'eutanasia involontaria di soggetti gravemente malati emerge con chiarezza che il punto di partenza è la sottile distinzione che si vorrebbe fare fra «vita», «vita umana» e «persona umana», nel senso che la dignità di persona non esisterebbe più quando la vita di relazione con il mondo esterno fosse compromessa (come si verifica nello stato di coma irreversibile o nello stato vegetativo persistente). Si confondono deliberatamente qui i caratteri distintivi dell'essere umano, la razionalità e la coscienza, con il loro esercizio nel senso di capacità attuale di ragionamento e di coscienza. E dove non c'è o non c'è più esercizio di razionalità e coscienza non esisterebbe l'individuo umano da proteggere e a cui garantire la vita umana corporea, valore fondamentale - seppure non supremo - per la persona.

Quello che occorre chiarire è che non è la relazione che costituisce l'essere persona - concezione questa che nega la realtà ontologica della persona - ma al contrario è l'essere personale che costituisce la relazione, nella misura in cui l'organismo fisico lo permette. La fase finale dell'esistenza non è un residuo materiale di vita disumanizzata, e la persona non scompare finché non c'è la morte e prima di essa mantiene tutta la sua dignità e merita tutto il rispetto.

A questo punto si inserisce il tema del significato della sofferenza: in una concezione scientista in cui l'uomo sarebbe sorto per caso in un universo nato dal «caso» e dalla «necessità» si ritiene immorale accettare o imporre la sofferenza - male inutile, si dice, che dovrebbe essere evitato nelle società civilizzate - per cui si dovrebbero fornire i mezzi per morire dolcemente e facilmente, in modo rapido e indolore. Ora, affermare che il dolore non ha alcun significato non è rispettoso delle posizioni di quanti (specialmente fra i credenti) credono di poter dare e di dover dare un senso al dolore. È questo forse l'unico argomento che trova nella forza di una fede l'elemento decisivo, anche se l'esperienza dell'assistenza a numerosi malati, pure non credenti, ha dimostrato che si può affrontare la morte in piena coscienza e fare degli ultimi momenti un tempo forte della propria vita, un'esperienza che completa tutta quella già vissuta.

Un ultimo argomento vorrei addurre per sostenere la mia non condivisione dell'eutanasia ed è quello dell'essenza della professione medica. I recenti avvenimenti in ambito internazionale hanno riproposto insistentemente la riflessione sul ruolo del medico nel determinare la morte del paziente quando questi lo richieda insistentemente a motivo della grave patologia di cui è affetto. Perché mai si richiede che sia un medico ad attuare l'eutanasia? Somministrare un farmaco letale non richiede una laurea in medicina: un infermiere, un familiare potrebbe attuare semplicemente un'azione di questo tipo. Invece, si richiede che sia proprio il medico a fare quest'azione e questo perché la società, come garanzia di tutela delle persone, riconosce giustamente solo al medico il compito di prendere certe decisioni che riguardano interventi sulla vita delle persone. Ma l'essenza della professione medica è quella di curare, di dare la vita, non di distribuire la morte; e d'altra parte la morte, come si è detto, non si configura mai come gesto medico. Dovere del professionista è, invece, di astenersi da ogni accanimento terapeutico in relazione a trattamenti di comprovata inefficacia che aumentano la sofferenza e che siano gravemente sproporzionati con i benefici; ugualmente anche in fase terminale devono essere fornite al paziente tutte quelle cure appropriate (alimentazione, idratazione, cura delle ulcere ecc.) tali da conservare per quanto possibile la qualità e la dignità della vita che si sta spegnendo: è così che viene salvaguardata la dignità della persona che altrimenti morirebbe priva di quei conforti materiali, come l'alimentazione e l'idratazione, e il suo morire sarebbe più penoso. Del resto in tutti i co-

dici di deontologia medica si continua a rifiutare fortemente l'idea di un intervento da parte del medico che affretti intenzionalmente il processo naturale di morte. La prassi medica dell'eutanasia rilevata di recente in Olanda non può costituire il riferimento per la condotta medica né tanto meno può esserlo per la legislazione. L'Olanda, come molti altri paesi, ha sottoscritto la Convenzione europea dei diritti dell'uomo, la quale all'art. 2 prevede che «il diritto di ognuno alla vita deve essere protetto dalla legge». La depenalizzazione dell'eutanasia non diminuisce forse la protezione delle nostre vite?

Se la vita é un dono

Don Aldo Antonelli**,** in *MicroMega*, 2007, 1, pp. 86-88

Fa molto pensare (…) una Chiesa, nata come comunità liberata e liberante da ogni tipo di schiavitù, anche dalla schiavitù della morte, che si va ad impantanare nelle acque fluide della paura, del feticismo e del materialismo vitalistico che caratterizzano la sua dura posizione di condanna nei confronti degli strumenti che la scienza offre a che la morte perda, finalmente, la sua disumanità e la malattia la sua devastante atrocità.

Sia chiaro: non si vuole con ciò legittimare la trasformazione della tecnica in strumento di morte né benedire l'ambiguità profonda di una scienza che diventa delirio di onnipotenza. No!

La complessità del problema non deve spingere nessuno ad una apertura qualunquista e superficiale, ma non deve nemmeno imprigionare le possibile scelte nella condanna più assoluta.

Giustamente il teologo Giannino Piana scrive, a proposito di eutanasia: "Al di là delle complesse e delicate questioni di ordine politico e giuridico, che vanno affrontate con grande prudenza in una prospetttiva non puramente individualista ma attenta ai risvolti sociali e culturali delle decisioni, il nodo fondamentale che occorre sciogliere riguarda l'esistenza o meno del diritto di autodeterminazione nei confronti della morte" (*Rocca*, n. 21 p.37).

Di fronte al radicale rifiuto del diritto di autodeterminazione da parte della Chiesa ufficiale, a partire dal presupposto che la vita é un dono di cui non possiamo disporre, vanno emergendo, anche in ambito cattolico, ipotesi alternative (sia pure minoritarie).

Intanto già di fronte alla motivazione addotta contro ogni forma di eutanasia sorgono domande che qualcuno potrebbe vedere "impertinenti" ma che toccano il cuore della teologia,

Si dice, appunto:" La vita é un dono di Dio cui l'uomo non può disporre".

Ma che dono é ciò che non viene pienamente e definitivamente dato? E che responsabilità é quella per cui si é costretti a gestire la vita per conto terzi? E questo Dio che concede con una mano e trattiene con l'altra cosa ha a che fare con quel Dio che "dona oltre ogni misura"? Sono forse due dei diversi?

Si ha l'impressione che la posizione della Chiesa ufficiale sia fondata più su preoccupazioni ideologiche che su motivazioni teologiche. Nel panorama della produzione teologica cattolica, poi non mancano posizioni dall'atteggiamento "possibilista" nei confronti dell'eutanasia. Tali ipotesi, dopo tutto, si fondano su un principio comunque incontestato, anche se completamente rimosso dall'attuale dibattito, Si parte dal principio che per un cristiano la vita non é "il bene assoluto" cui tutto subordinare! Tanto é vero che il sacrificarla per altri alti valori (la giustizia, la fede, la castità, eccetera) é ritenuto nella tradizione cristiana un atto di eroismo e santità. "*Rebus sic stantibus*" direbbero i filosofi, perché ritenere immorale il cessare di vivere quando la vita ha perso ogni connotato di relazionalità con gli altri, ogni traccia di autocoscienza, ogni altra dimensione che, andando oltre la pura vegetalità, dia dignità al vivere stesso? Personalmente ho avuto modo, in più di una occasione, di trovare più dignitoso il gesto disperato di un suicida che non il pecoreccio vivacchiare di gente senza scrupoli.

Il teologo tedesco Hans Küng, poi, si spinge oltre.

Dall'affermazione che "il diritto alla vita non può essere scambiato per una coercizione a vivere" alla tesi che "essendo l'inizio della vita umana posta da Dio nelle mani della responsabilità dell'uomo, si può analogamente pensare che anche la fine della vita venga da Dio posta sotto tale responsabilità"

Il problema dell'eutanasia va correlato sì alla morte, ma questa a sua volta va connessa strettamente alla nozione di «vita» che é qualcosa di molto più alto che il semplice vegetare. L'attaccamento della Chiesa in difesa della vita a prescindere da tutto, dalle condizioni oggettive e soggettive e persino dalle persone stesse che della vita dovrebbero essere le beneficiarie, lo trovo anche antievangelico come colui che sacrifica le persone concrete ai principi astratti, che antepone il sabato all'uomo.

Una morale autenticamente evangelica dovrebbe stabilire delle finalità di vita piuttosto che esporre delle regole di condotta. A tal proposito Gabriel Ringlet, prete belga e vicedirettore dell'Università di Lovanio,

scrive: “I nostri contemporanei vogliono senso, ma rifiutano il pensiero normativo”, e la Chiesa fa fatica a produrre senso senza produrre norme. Ecco la straordinaria conversione che le é chiesta.”

Una difesa della libera scelta

Hans Küng**,** *Della dignità del morire*, Rizzoli, Milano, 1996, pp. 62/65; 71/72; 76/77; 84/88

Da allora mi sono sempre domandato se questa [l’A. si riferisce alla tragica morte del fratello, ucciso a soli 23 anni da un tumore al cervello dopo un anno di terribili sofferenze] sia la morte «data da Dio», «*decisa da Dio*». Deve l'uomo accogliere in «rassegnazione» anche una simile morte considerandola «data da Dio», «voluta da Dio», persino «gradita a Dio»? (…) Naturalmente gli argomenti tradizionali della teologia mi sono familiari per così dire sin dalla gioventù:
- Mi si dice che la vita umana è «dono dell'amore di Dio», e perciò l'uomo non può disporne. Ma è vero anche quest'altro aspetto: la vita è per volontà di Dio anche compito dell'uomo e perciò è rimessa alla nostra propria decisione responsabile (e a nessun'altra) in un'autonomia che si fonda sulla teonomia.
- Si aggiunge che la vita dell'uomo è solo «creazione» di Dio. Ma non è questa vita anche frutto della scelta di procreazione dei genitori - una nuova esperienza del nostro tempo - e non è perciò affidata alla responsabilità dell'uomo?
- Si replica che l'uomo deve resistere fino alla «fine stabilita». Ma io chiedo: quale fine è stata stabilita? Decide veramente Dio la riduzione della vita umana a mera vita biologica?
- Si dice infine che l'abbandono «prematuro» della vita è un «no» dell'uomo al «sì» di Dio, un «rifiuto della signoria di Dio e della sua amorevole provvidenza». E questo equivale all'«infrazione di una legge di Dio», a un'«offesa della dignità dell'uomo», a un «crimine contro la vita», a un'«offesa al genere umano». Ma (e io penso qui in verità non solo al caso di mio fratello) che cosa significano tali altisonanti parole di fronte a una vita definitivamente distrutta e a un dolore insopportabile?

Dietro questi argomenti (i cosiddetti «argomenti della sovranità di Dio») sta una falsa immagine di Dio, che si basa su alcuni passi biblici scelti arbitrariamente e interpretati letteralmente: secondo questa concezione, Dio sarebbe il sovrano, assolutamente libero, degli uomini suoi servi, il loro signore e padrone, dominatore, legislatore e giudice assoluto, e, in fondo, anche il loro carnefice; non, invece, il padre dei deboli, dei sofferenti, dei perduti, che dona la vita all'uomo e si prende cura di lui come una madre amorosa, il Dio solidale dell'alleanza, che vuole avere nell'uomo, fatto a sua immagine, un partner libero e responsabile. A partire da questo secondo concetto di Dio, il compito del teologo, nei confronti dei malati terminali non è quello di una spiritualizzazione mistificante del dolore né tantomeno quello di una sua finalizzazione pedagogica («il purgatorio sulla terra»), ma - seguendo Gesù guaritore dei malati - quello di ridurre il più possibile ed eliminare il dolore, che certamente insegna all'uomo a pregare, ma anche in molti casi a imprecare. Ci sono addirittura dei teologi che hanno paura di una «società senza dolore» - ma ci si chiede dove vivano. Altri spingono a una «partecipazione alle sofferenze di Cristo», come se Gesù stesso si fosse dichiarato a favore delle insopportabili sofferenze di un malato terminale, mantenuto in vita solo dagli artifici della medicina.

Per evitare ogni possibile fraintendimento, aggiungo subito che, contrariamente a quanto affermano alcuni sostenitori dell'eutanasia attiva, tra cui il filosofo morale australiano Peter Singer, non penso affatto che basti una malattia incurabile, o gli acciacchi della vecchiaia, o una definitiva perdita di coscienza a ridurre l'uomo a una «non-persona», a qualcosa come un «non-più-uomo». Si può ben comprendere che proprio gli ammalati reagiscano con forza contro una simile concezione (talvolta eccessivamente, a scapito della serenità del dibattito). Il mio punto dì vista è esattamente opposto: proprio perché l'uomo è uomo e resta tale fino alla fine - anche quando è afflitto da una malattia incurabile (caso in cui la morte sia da attendere in un tempo comunque determinato) o quando è moribondo (caso in cui la morte sia imminente) - egli ha diritto non solo a una vita degna dell'uomo, ma anche a una morte e a una dipartita degna dell'uomo; e l'impiego di tecniche che lo mantengono in vita a ogni costo, quando ormai "vita" può solo significare un'agonia di ore, mesi o anni e un'esistenza da vegetale rischia forse (dico "forse") di negargli questo diritto. Per questo la domanda «Che cosa si deve fare in simili casi?» non può essere ignorata a priori. (…)

Non sarebbe allora logico assumere che anche *la fine della vita umana* sia stata posta da Dio stesso, oggi più che mai, sotto la responsabilità dell'uomo? Dio, infatti, non vuole che gli attribuiamo una responsabilità che possiamo e dobbiamo portare noi stessi. Con la libertà Dio ha dato all'uomo anche il diritto alla totale autodeterminazione, che non significa affatto arbitrio, ma *libertà di coscienza*. L'autodeterminazione comporta sempre la responsabilità personale, e quest'ultima ha sempre, oltre alla componente individuale, anche una componente sociale (il rispetto per gli altri). Non sarebbe responsabilità, ma sconsideratezza e

arbitrio, se un uomo, per un fallimento o per l'insuccesso della sua carriera, senza preoccuparsi minimamente della moglie e dei figli, domandasse l'eutanasia attiva. Ma sarebbe altrettanto arbitrario che un uomo che ha diligentemente lavorato per tutta la vita e ha operato per gli altri, cui alla fine fosse diagnosticato con certezza un tumore - oppure una lunga e completa demenza senile -, chiedesse l'eutanasia, volendo congedarsi dalla sua famiglia in piena consapevolezza e con dignità? (…)
Non si deve trascurare il fatto che la responsabilità dell'uomo ha raggiunto una dimensione nuova, sia in rapporto all'inizio della vita umana sia in rapporto alla sua fine. L'umanità si trova oggi in una situazione fondamentalmente nuova, per far fronte alla quale non è possibile derivare dalla Bibbia delle semplici ricette. E la situazione è fondamentalmente nuova, in quanto, per la prima volta nella loro storia, gli uomini sono riusciti a ridurre drasticamente la mortalità, grazie al miglioramento delle condizioni di vita e agli straordinari progressi della medicina. Mentre la morte prima compiva il suo corso nello spazio limitato di poche ore, giorni o al più mesi, oggi il tempo che intercorre tra l'inizio e la fine di una malattia mortale o per il raggiungimento della senilità si è allungato di molti anni. In questo modo la vita umana, che finora comprendeva le fasi della prenatalità, dell'infanzia, dell'adolescenza, della maturità e della vecchiaia (e una gran parte degli uomini non raggiungeva affatto le due ultime fasi), si è arricchita di un'ultima nuova fase: gli anni della malattia mortale o della senilità. Tutto questo non è accaduto per una sorta di evoluzione «naturale», da ascriversi alla natura o a Dio, ma è il prodotto di un impressionante sforzo prometeico dell'uomo, che si è creato da solo questa nuova fase, divenuta per molti un peso insopportabile. Un'etica che voglia al contempo essere fedele alla Scrittura e rispondere alla nuova situazione dell'umanità deve ripensare la sua posizione in rapporto a questa nuova situazione e, come già è accaduto per la questione della regolamentazione delle nascite, tentare di trovare una via responsabile anche sul problema dell'ultima fase della vita umana. (…)
Per fortuna anche la teologia morale cattolica sta abbandonando sempre di più le posizioni rigoriste, e sono in molti a ritenere che il criterio del valore non sta nel prolungamento della vita in senso biologico, ma nella realizzazione dei valori tipicamente umani, a cui la vita biologica risulta subordinata. Già nel 1980 il teologo morale cattolico di Tubinga Alfons Auer dichiarava che la fondazione teologica tradizionale dell'intangibilità della vita umana («la sua relazionalità a Dio») «risulta alla fine non convincente». Non «ogni suicidio dell'uomo (e con ciò anche l'eutanasia attiva) è senz'altro in linea di principio da escludersi come immorale». Il problema può «essere risolto solo con una responsabile ponderazione dei valori in gioco». Ogni uomo ha, secondo Auer, «il diritto a veder rispettate dagli altri le sue decisioni di coscienza. Non è compito della riflessione etica quello di valutare le decisioni morali personali. Piuttosto essa ha il compito di rendere visibili, nei vari ambiti della vita umana, gli obblighi morali in essi presenti e di esprimerli in formule comunicabili». Altri teologi si sono espressi in maniera ancora più chiara, come per esempio gli evangelici J. Fletscher e H. Kuitert e i cattolici P. Sporken e A. Holderegger. Già Karl Barth aveva affermato, come *caso limite*, «che *non ogni* suicidio è in sé anche sempre un assassinio di se stessi»; «Suicidio non è necessariamente un egoistico prendersi per sé la propria vita. Il suo senso e il suo intento potrebbe anche essere quello di una determinata, per quanto estrema, forma di dono della propria vita».
Perciò mi sento incoraggiato, come cristiano e come teologo, dopo una lunga «ponderazione dei valori in gioco», a schierarmi apertamente per *una terza via teologicamente e cristianamente responsabile*: tra un libertinismo antireligioso e irresponsabile («diritto illimitato al suicidio») e un rigorismo reazionario senza compassione («anche ciò che è insopportabile deve essere accolto come dono di Dio»). E lo faccio perché, come cristiano e come teologo, sono dell'opinione che il Dio misericordioso, che si attende dall'uomo libertà e responsabilità per la sua vita, ha anche lasciato all'uomo che è in procinto di morire la responsabilità e la libertà di coscienza di decidere il modo e il tempo della sua morte. Una responsabilità che né lo stato né la chiesa né un teologo o un medico possono togliergli. Questa autodeterminazione non è *una sorta di tracotante ostinazione contro Dio*; come la grazia di Dio e la libertà dell'uomo non si escludono reciprocamente, così non si escludono neppure la predeterminazione di Dio e l'autodeterminazione dell'uomo. Autodeterminazione in questo senso significa stabilire un criterio di demarcazione rispetto agli altri uomini: come a nessuno è lecito spingere, costringere o forzare un altro a morire, così nessuno può costringere un altro a continuare a vivere. E c'è una decisione più personale di quella del malato terminale di porre o non porre fine alla sua vita? Se la totalità della vita è stata affidata da Dio alla responsabilità dell'uomo, allora questa responsabilità vale anche per l'ultima fase della sua vita, vale anche per quello che è il vero e proprio caso più serio della sua vita: quando si tratta di morire. Perché proprio questa fase ultima della vita dovrebbe essere sottratta alla responsabilità dell'uomo?

(…) A una morte dignitosa pertiene anche una responsabilità degna dell'uomo di fronte al morire, non per miscredenza o ribellione nei confronti di Dio, ma per incrollabile fiducia in un Dio che non è un sadico, ma è il Misericordioso, e la cui grazia dura in eterno.

Tony Bland e la sacralità della vita

Peter Singer**,** *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, 2000, pp. 71-78; 82-87

La tragedia di Tony Bland

Nel 1989 Tony Bland aveva diciassette anni ed era un fanatico tifoso di calcio. Il 15 aprile si era recato allo stadio Hillsborough di Sheffield per assistere alla sfida tra la propria squadra, il Liverpool, e il Nottingham Forrest in occasione della semifinale della Coppa d'Inghilterra. Quando la partita ebbe inizio, migliaia di tifosi stavano premendo per scendere sul terreno di gioco. La malaugurata calca che si creò spinse centinaia di tifosi contro una staccionata, eretta proprio per impedire alla gente di entrare in campo. Prima che si riuscisse a ristabilire l'ordine e ad allentare la pressione dei tifosi, novantacinque persone erano morte in quello che sarebbe stato il più grave disastro nella storia dello sport inglese. Tony Bland non fu ucciso, ma, a causa dello schiacciamento a cui la folla circostante aveva sottoposto i suoi polmoni, egli non poté respirare e il suo cervello rimase troppo a lungo senza ossigeno. Successivamente, quando fu ricoverato in ospedale, risultò che soltanto il tronco cerebrale era rimasto vitale, mentre la corteccia era stata distrutta. Ecco come il giudice Lord Hoffmann descrisse la sua condizione:

A partire dal 15 aprile 1989, Anthony Bland vive in stato vegetativo persistente. E' ricoverato presso lo Airedale General Hospital di Keighley, dove mediante una pompa viene alimentato con cibi liquidi grazie a un tubo che attraverso il naso e la gola, giunge fino allo stomaco. Allo svuotamento della vescica si provvede mediante un catetere inserito attraverso il pene; questo trattamento gli causa di quando in quando delle infezioni che richiedono medicazioni e terapia a base di antibiotici. L'irrigidirsi delle articolazioni ha prodotto forti contrazioni agli arti, sicché le braccia sono saldamente strette sul petto e le gambe appaiono contorte in modo innaturale. Movimenti riflessi nella gola gli provocano vomito e bava. Anthony Bland non ha coscienza né di tutto questo, né della presenza dei membri della sua famiglia che a turno vengono a trovarlo. Le parti del cervello che rendevano possibile la coscienza si sono trasformate in una massa fluida. Il buio e l'oblio, discesi su di lui allo stadio Hillsborough, non lo lasceranno mai più. Il suo corpo è vivo, eppure egli non ha vita nel senso in cui si può dire abbia una vita un essere umano, anche più gravemente handicappato ma cosciente. I progressi della medicina moderna, però, consentono di mantenerlo in questo stato per anni, forse per decenni.

A dispetto di tutti i progressi della medicina moderna, su una cosa si trovarono d'accordo i familiari di Tony Bland, il dottor J.G. Howe, che l'aveva in cura, il dottor Michael Johnson, lo specialista a cui Howe chiese un consulto, e l'Airedale General Hospital nel quale era ricoverato il paziente: che mantenere in vita, magari per decenni, quel giovane o qualunque altra persona nel suo stato non poteva certo costituire un beneficio. In Gran Bretagna, come in molti altri paesi, in situazioni simili, quando tutti sono d'accordo, solitamente i medici sospendono l'alimentazione artificiale e il paziente muore in una settimana o due. In questo caso, però, il *coroner* di Sheffield stava indagando sulle morti causate dal disastro di Hillsborough e il dottor Howe decise di informarlo di ciò che stava per fare. Il *coroner*, pur riconoscendo che per Bland continuare a vivere non aveva alcun senso, avvertì il medico che mettere intenzionalmente fine alla vita del ragazzo voleva dire esporsi al rischio di incriminazione, probabilmente addirittura all'accusa di omicidio.

In seguito Lord Browne-Wilkinson, uno dei giudici che alla fine si trovarono a decidere il caso, esaminò il consiglio del *coroner* al dottor Howe e chiarì perché sarebbe stato rischioso ignorarlo. In passato, disse Lord Browne-Wilkinson, in casi come questo, i medici «avevano esercitato la propria discrezione in armonia con l'etica medica», e si erano assunti la responsabilità di decidere «se la prosecuzione della vita del paziente fosse davvero senza scopo». Ma, aggiunse Lord Browne-Wilkinson, ci sono medici e infermieri che, credendo nella sacralità della vita umana, indipendentemente dalla sua qualità, quando accade che un medico decida di non prolungare la vita di un paziente considerandola senza scopo, lo denunciano alla polizia.

Negli ospedali e nelle case di cura della Gran Bretagna le persone in stato vegetativo persistente sono da 1000 a 1500. In America, dove i medici sono più riluttanti a esercitare la propria discrezionalità, sospendendo il trattamento di questi malati, e i tribunali sono, almeno in alcuni stati, più zelanti nel difendere la vita, secondo la stima di uno studio esauriente pubblicato nel 1994, le persone in stato vegetativo persistente sarebbero molto più numerose: precisamente da 10 000 a 25000 adulti e da 4 000 a 10 000 bambini? Per quanto angosciante, non solo per la famiglia di Bland ma anche per il dottor Howe, il monito

del *coroner* fornì l'occasione, almeno per il sistema giuridico inglese (che peraltro esercita una notevole influenza su molti paesi del Commonwealth, tra cui Australia, Canada e Nuova Zelanda), per portare davanti a un tribunale la questione spinosa se sia necessario prolungare la vita a persone in queste condizioni. Dopo l'intervento del *coroner*, il direttore dell'ospedale, in cui era ricoverato Bland, si rivolse alla Divisione famiglia dell'Alta Corte, per sollecitare la dichiarazione che l'ospedale poteva legittimamente sospendere ogni trattamento di sostegno alla vita, comprese terapie mediche, nonché l'applicazione di un respiratore e l'erogazione di cibo e acqua con mezzi artificiali, «se non nella misura in cui queste cose si rendessero necessarie per consentire a Anthony Bland di concludere la propria esistenza e di morire in pace con la massima dignità e il minor dolore possibile».
In occasione dell'udienza della Divisione famiglia, un magistrato con il ruolo di *official solicitor*, ossia di rappresentante del governo presso l'Alta Corte, fu incaricato di tutelare gli interessi di Bland. Il magistrato non negò che Bland era privo di ogni forma di coscienza e che non avrebbe mai potuto recuperarla, ma nondimeno si oppose al programma del dottor Howe dicendo che, giuridicamente, esso si configurava come un omicidio. Sir Stephen Brown, presidente della Divisione famiglia, non accettò questa tesi e rilasciò la dichiarazione necessaria affinché ogni trattamento potesse essere legalmente interrotto. L'*official solicitor* oppose ricorso, ma la Corte d'Appello ratificò la decisione di Brown. Allora l'*officiai solicitor* interpose nuovamente appello, e la questione fu portata davanti alla Camera dei Lord (che, in tal caso, fungeva non da camera alta del parlamento inglese, ma da corte di ultima istanza del sistema giudiziario).
Possiamo valutare nel modo migliore la decisione presa dalla Camera dei Lord nel caso di Tony Bland pensando alla non-decisione della Suprema Corte degli Stati Uniti nel caso analogo di Nancy Cruzan. Come Marion Ploch, Nancy Cruzan aveva cessato di essere una ragazza comune per diventare un caso celebre quando perdette il controllo della propria automobile su una strada di campagna. Il suo incidente avvenne nel Missouri, nel gennaio 1983, quando Nancy aveva venticinque anni. La ragazza fu catapultata fuori dal veicolo e cadde a faccia in giù in un fossato pieno d'acqua. Quando arrivarono i soccorsi, il suo cervello era rimasto senza ossigeno per diversi minuti, sicché per lei ebbe inizio uno stato vegetativo persistente che sarebbe durato ben otto anni. Il tronco cerebrale era rimasto sano quanto bastava a consentire al suo corpo di respirare senza l'aiuto di una macchina, ma il riflesso della deglutizione era venuto meno. La ragazza fu così alimentata e dissetata mediante un tubo che giungeva allo stomaco passando dal naso. Gradualmente il suo corpo divenne rigido e le mani si strinsero a spirale.
I genitori di Nancy, Joe e Joyce Cruzan, pensavano che non fosse opportuno tenere in vita la figlia in questo modo e chiesero a un tribunale di poter rimuovere il tubo di alimentazione. La Corte Suprema del Missouri negò l'autorizzazione dicendo che, poiché Nancy Cruzan non era in grado di manifestare il proprio rifiuto del trattamento che la teneva in vita, e poiché lo Stato ha un interesse a preservare la vita dei cittadini, la corte avrebbe potuto acconsentire alla richiesta dei genitori solo in presenza di prove chiare e convincenti che la stessa Nancy Cruzan avrebbe voluto la sospensione del trattamento, prove di cui la corte non disponeva.
I Cruzan fecero appello alla Corte Suprema degli Stati Uniti, argomentando che la figlia aveva il diritto costituzionale di essere lasciata morire. Era la prima volta che la Corte Suprema affrontava una questione simile. (…) La Corte Suprema era bensì disposta a riconoscere, nel caso che si accingeva a discutere, che «una persona in grado di intendere e di volere ha il diritto costituzionalmente tutelato di rifiutare alimentazione e idratazione artificiali». Ma la situazione cambia, quando il paziente non è in grado di esprimere i propri desideri. Allora, sostenne la Corte, sulla linea di condotta da tenere ogni Stato dell'Unione era libero di prendere le proprie decisioni. In particolare, uno Stato poteva, volendo, rifiutarsi di consentire la sospensione del trattamento, in assenza di prove chiare del fatto che il paziente l'avrebbe desiderata. (…)
Così la Corte Suprema si astenne dal decidere se era lecito sospendere l'alimentazione artificiale di Nancy Cruzan, limitandosi ad affermare che, per permettere di farlo, lo Stato del Missouri doveva avere prove chiare e convincenti del fatto che Nancy Cruzan l'avrebbe voluto. Per una curiosa coincidenza, poco tempo dopo la decisione della Suprema Corte, alcuni amici della ragazza ricordarono che essa aveva parlato loro in modo da far intendere che, nel caso si fosse trovata in una situazione del genere, avrebbe desiderato morire. Questa volta lo Stato del Missouri non si oppose alla richiesta dei Cruzan. Il tribunale locale riconobbe che ora c'erano prove «chiare e convincenti» del desiderio della ragazza di non essere tenuta in vita in una situazione simile, e acconsentì alla rimozione del tubo di alimentazione. Così la Cruzan morì pochi mesi dopo la trasmissione del verdetto della Suprema Corte. A quel punto era stata tenuta in vita per quasi otto anni, per almeno sette dei quali fu chiaro che essa non avrebbe mai più ripreso coscienza. Tutto questo, a parte la tensione che aveva procurato alla famiglia, era costato allo Stato del Missouri 130 000 dollari all'anno. Naturalmente, per la famiglia la perdita della ragazza risaliva a molto tempo prima, tant'è che sulla

tomba i genitori fecero incidere queste parole: *Nancy Beth Cruzan/amatissima/figlia sorella zia/nata il 20 luglio 1957/perduta l'11 gennaio 1983/in pace dal 26 dicembre 1990.* (…)
Mentre gli americani davano grande risalto al tema dell'autonomia personale, ai tribunali inglesi non interessava molto quali potessero essere i desideri di Tony Bland. Come ebbe a dire Sir Thomas Bingham, responsabile degli Archivi della Corte di Appello, nel comunicare la sentenza, «prima della sciagura il signor Bland non ha mai lasciato intendere quali sarebbero stati i suoi desideri, nell'ipotesi in cui si fosse trovato in una condizione simile. Decisamente non si può dire che questo interrogativo costituisca un tema frequente delle meditazioni di un adolescente».
Tuttavia i tribunali inglesi non approdarono per questo alla conclusione che Bland doveva essere curato fino alla fine dei suoi giorni (ciò che poteva anche significare per cinquant'anni o più). I giudici inglesi si posero, invece, un altro interrogativo: che cosa giova maggiormente agli interessi del paziente? E nel formulare la propria risposta, tennero conto dell'unanime opinione dei medici, che Bland non aveva più nessun tipo di consapevolezza e che non c'era nessuna possibilità di un qualche miglioramento delle sue condizioni. La conclusione, come affermò Sir Stephen Brown nella prima presentazione del caso, fu che il trattamento che teneva in vita Bland non gli avrebbe assicurato «nessun beneficio, né terapeutico né medico né di qualsiasi altra natura». In sostanza, i tribunali inglesi affermarono che, quando un paziente è incapace di esprimere il proprio consenso al trattamento, i medici non hanno nessun obbligo giuridico di insistere in iniziative che sanno non essergli di nessun beneficio. Riconobbero inoltre che, in mancanza di una qualsiasi forma di coscienza e di ogni speranza di recuperarla in futuro, la pura e semplice continuazione della vita biologica non arreca nessun beneficio al paziente.
Da un certo punto di vista, l'approccio inglese è improntato pari pari al buon senso. Come riconobbe Lord Mustill alla Camera dei Lord: «Lo stato miserando di Anthony Bland e le sofferenze dei suoi cari sollecitano inevitabilmente l'accorata partecipazione di tutti». E indubbiamente questa partecipazione giocò un ruolo importante, nel guidare tutti i giudici dei tre tribunali che si occuparono del caso Bland alla medesima conclusione: che era lecito sospendere il trattamento. Chiunque si prenda la pena di leggere le loro sentenze, non avrà alcun dubbio sul fatto che tutti quei magistrati fossero alla ricerca di una soluzione capace di porre termine a una tragedia che era già terribile in se stessa, e che minacciava di protrarsi per decenni con aspetti grotteschi. Eppure, se pensiamo ai pronunciamenti dei giudici nei casi precedenti, in cui erano in gioco vita e morte di esseri umani, le sentenze del caso Bland inaugurano una stagione nuova, per due aspetti cruciali. Innanzitutto, ammettono che, quando si tratti di decidere se si debba prolungare una vita umana, possano entrare in gioco considerazioni concernenti la qualità della vita. In secondo luogo, accettano come legittima una linea di condotta avente come scopo e come oggetto la morte di un essere umano innocente. Tenuto conto di questi due aspetti, non è esagerato affermare che il caso Bland segna il momento in cui i tribunali inglesi hanno smesso di applicare il principio tradizionale della sacralità della vita umana. (…)

Le foglie di fico non servono a nulla

L'idea che sia sempre moralmente sbagliato mettere fine intenzionalmente a una vita umana innocente viene considerata spesso l'unico divieto morale che non ammette eccezioni. Ma, in situazioni estreme, è sempre stato difficile difenderla. Perciò, coloro che dicono di volervisi attenere, trovandosi a cercare soluzioni ragionevoli, senza dare l'impressione di contravvenire a un comandamento considerato assoluto, devono ricorrere a distinzioni alquanto strane. Nel celebre caso di Karen Quinlan, deciso nel 1976, diciassette anni prima del caso di Tony Bland, era stata invocata la distinzione tra mezzi «ordinari» e mezzi «straordinari» di sostegno alla vita. Come Bland, la Quinlan si trovava in stato vegetativo persistente. (Al suo tempo, per la verità, non si usava questa espressione, ma si parlava di «coma permanente».) I suoi medici riconoscevano concordemente che la ragazza, a cui era stato applicato un respiratore, era priva di coscienza e non l'avrebbe mai riacquistata. I medici fecero presente ai genitori che senza respiratore la ragazza sarebbe morta. (L'udienza del tribunale si tenne dando per scontato che la Quinlan, una volta spento il respiratore, sarebbe morta; ma, con sorpresa di tutti, spento il respiratore, essa campò per altri dieci anni.) I genitori della Quinlan erano cattolici e non avrebbero mai accettato di interrompere attivamente la vita della figlia, ma alcuni sacerdoti avevano detto loro che non era obbligatorio usare «mezzi straordinari» per prolungare l'esistenza di un malato: e l'uso del respiratore, si osservò, in un caso del genere, era un «mezzo straordinario». Di conseguenza essi chiesero di staccare il respiratore. I medici si rifiutarono di farlo e la questione finì in tribunale.
Nel corso dell'udienza preliminare, il tutore, nominato dal tribunale per difendere gli interessi della ragazza, enunciò con molta chiarezza i termini della questione: «Un essere umano, con un atto o con l'omissione di un atto intende causare la morte di un altro essere umano». In termini molto più drammatici,

l'avvocato di uno dei medici affermò che spegnere il respiratore della Quinlan «era come mettere in funzione una camera a gas». Di diverso avviso fu Lawrence Casey, vescovo cattolico del New Jersey: secondo lui, il respiratore era «uno strumento terapeutico straordinario», sicché la richiesta dei genitori di sospenderne l'uso era «moralmente corretta».
La tesi sostenuta nella circostanza dal vescovo Casey, e più precisamente il suo appello alla distinzione generale tra mezzi ordinari e mezzi straordinari di trattamento dei malati, presenta non poche difficoltà. La più immediata è che, sul problema di dove tracciare la distinzione tra gli uni e gli altri, non c'è mai stato nessun accordo. Perché mai il respiratore dovrebbe essere considerato un mezzo straordinario, e un tubo per l'alimentazione no? E ancora: che fondamento etico ha la tesi che è lecito sospendere i mezzi straordinari di sostegno alla vita, ma non quelli ordinari? Qualcuno ha sostenuto che è lecito sospendere il ricorso ai mezzi straordinari, perché sono gravosi per il paziente. In questa prospettiva, la sospensione del trattamento mirerebbe a risparmiare al paziente una pena, piuttosto che a procurargli la morte; e anche se è prevedibile che una scelta simile provocherà la sua morte, questo evento rappresenterà l'«effetto collaterale non voluto», e non la conseguenza deliberata della sospensione del trattamento.
Il caso di Karen Quinlan dimostra chiaramente che fare appello alla distinzione tra mezzi terapeutici «ordinari» e «straordinari» non serve ad aggirare la necessità di far poggiare le nostre decisioni su un giudizio concernente la qualità di una vita umana. Innanzitutto, la stessa classificazione del respiratore tra i mezzi «straordinari» è la conseguenza del fatto che è già stato pronunciato un giudizio, secondo il quale non vale la pena di prolungare la vita di un paziente nelle condizioni di Karen Quinlan. Questa circostanza fu implicitamente ammessa in tribunale dallo stesso vescovo Casey quando, prima di formulare la propria opinione sul carattere di mezzo straordinario del respiratore, disse che la Quinlan non aveva «nessuna speranza ragionevole di uscire dallo stato di coma». Ovviamente, se si fosse trattato di coma temporaneo, e se fosse stato ragionevole sperare in una ripresa, il vescovo, come chiunque altro, avrebbe considerato il ricorso a un respiratore una misura essenziale. Analogamente, l'uso del respiratore non sarebbe stato considerato straordinario, nel caso in cui il male di Karen fosse stato incurabile, ma la ragazza avesse avuto una qualità di vita ragionevole, per esempio, se, pur avendo bisogno di un respiratore per respirare, fosse stata consapevole e avesse avuto la possibilità di godere di una varietà di esperienze. Così etichettare un trattamento come «straordinario», serve solo a camuffare un giudizio sulla qualità della vita del paziente.
In secondo luogo, nel caso di Karen Quinlan, fare appello alla distinzione tra mezzi «ordinari» e «straordinari» in definitiva può solo camuffare, senza nascondere veramente, il fatto che i genitori della ragazza agivano con l'intenzione di porre fine alla sua vita, perché la consideravano priva di un minimo di qualità positive atte a renderla degna di essere vissuta. Davanti a un paziente almeno parzialmente consapevole, è bensì possibile argomentare che la sospensione di trattamenti straordinari, suscettibili di procurargli dolore o disagio, obbedisce all'intento di evitargli un peso, che non gli arrecherebbe un beneficio proporzionato, ed effettivamente questa è l'argomentazione tipica dei moralisti cattolici. Ma altri pensano che anche questa intenzione va interpretata come la conseguenza di questo giudizio complessivo: che per il paziente è meglio morire che continuare a vivere, sopportando i disagi e i dolori legati alla prosecuzione del trattamento. Questa discussione, però, per il caso Quinlan è irrilevante, giacché i medici avevano assicurato ai genitori della ragazza che essa non aveva nessuna coscienza e non provava né dolori né disagi: per lei l'applicazione del respiratore non poteva certo rappresentare un peso. Dunque, a che scopo miravano i genitori, nel chiedere di staccare il respiratore, se non a quello di lasciar morire la ragazza?
Nel giudizio di prima istanza sul caso Quinlan, il giudice sentenziò che Karen non doveva essere lasciata morire. Ma al termine del processo di appello, la Corte Suprema del New Jersey sentenziò che esisteva un diritto costituzionale alla privacy, e che tale diritto consentiva alla famiglia di un paziente morente non più in grado di intendere e di volere di sospendere «i mezzi di sostegno artificiale alla vita». Nondimeno, la corte andava oltre affermando che tale sentenza non comportava né il diritto al suicidio, né il diritto a prestare assistenza a un suicidio. Semplicemente la corte accettava l'idea che rimuovere questi mezzi di sostegno alla vita non significava dare intenzionalmente la morte.
Senza dubbio anche i giudici inglesi che affrontarono il caso di Anthony Bland avrebbero potuto sostenere che il corso del trattamento proposto non intendeva causare la morte del ragazzo e che la morte era semplicemente l'effetto collaterale, previsto ma non voluto, della rimozione del tubo di alimentazione, considerato un trattamento medico «straordinario» o «sproporzionato». Ma una strategia simile sarebbe stata chiaramente artificiale: nessuno avrebbe considerato «straordinario» o «sproporzionato» l'uso di un tubo di alimentazione, se prima la vita del paziente in questione non fosse stata considerata qualitativamente così povera da non meritare di essere prolungata. Il fatto che i giudici

inglesi si siano rifiutati di considerare questa strategia significa che essi hanno scartato la foglia di fico che nascondeva la vera natura della loro decisione: che in certi casi può essere lecito determinare intenzionalmente la morte di un essere umano innocente.

Oltre la sacralità della vita umana

Stabilendo che per Anthony Bland un prolungamento della vita non costituiva un beneficio e che determinare intenzionalmente la morte di un essere umano innocente poteva essere lecito, i giudici inglesi avevano infranto il principio tradizionale della sacralità della vita umana. Complessivamente, essi sembrano aver compiuto questo passo storico rendendosi pienamente conto di ciò che stavano facendo. Alla Camera dei Lord l'entità della svolta fu messa in grande evidenza dal consigliere della regina James Munby, che intervenne nella discussione per conto dell'*official solicitor*. Nel suo intervento, Lord Mustill disse di essere d'accordo con Munby che «su questo punto il tribunale aveva fatto molta strada in poco tempo». Nondimeno, disse, era convinto che i giudici della Camera dei Lord si erano pronunciati nel rispetto della giustizia e del diritto.

Naturalmente, i giudici inglesi non si erano limitati a liquidare il principio della sacralità della vita umana. Al contrario, ne avevano parlato con grande rispetto e ne avevano sottolineato l'importanza. Ma nello stesso tempo l'avevano messo a confronto con altre considerazioni e avevano decretato la fine della sua priorità. Presso la Corte d'Appello, per esempio, il giudice Lord Butler-Sloss disse che «la causa dell'universale sacralità della vita considera la vita stessa su un piano di astrazione e non riconosce nessuno spazio alla realtà dell'esistenza concreta del signor Bland». E alla Camera dei Lord, Lord Keith of Kinkel pose questo interrogativo:

> Dal momento che vivere in uno stato vegetativo persistente non è di nessun beneficio per il paziente, occorre chiedersi se il principio della sacralità della vita, il cui mantenimento è nell'interesse dello Stato e della magistratura in quanto espressione dello Stato, imponga a questa Camera di dichiarare scorretto il giudizio della Corte d'Appello. Secondo me, le cose non stanno così. Quello della sacralità della vita non è un principio assoluto.

A questo punto potrebbe sembrare che il trattamento rispettoso riservato al principio della sacralità della vita umana non intacchi minimamente la sua centralità, anche se ammette che, in alcuni casi estremi, come quello di Tony Bland, esso può cedere il primato ad altre esigenze. Ma avanzare questa tesi vorrebbe dire fraintendere la natura della dottrina tradizionale della sacralità della vita umana. Molto semplicemente, questa dottrina afferma che *non è mai* lecito sopprimere intenzionalmente una vita umana innocente. Una formulazione più completa e sofisticata, esplicitamente intesa a chiarirne l'applicazione al contesto medico, è la seguente: «È assolutamente proibito non solo uccidere intenzionalmente un paziente o lasciarlo altrettanto intenzionalmente morire, ma anche decidere in merito al prolungamento o all'abbreviazione della vita umana tenendo conto della sua qualità».

Per coloro che accettano la dottrina della sacralità della vita umana, questa è una proibizione assoluta, non è un principio da controbilanciare con considerazioni contrarie. Quando i sostenitori della sacralità della vita umana affermano che non è mai lecito sopprimere intenzionalmente un essere umano innocente, intendono effettivamente dire che non si può *mai* farlo. È per questo che i bioeticisti cristiani di orientamento tradizionale hanno accolto con sgomento la decisione del caso di Anthony Bland. Poco dopo la sentenza, il dottor John Keown, giurista del Queen's College, Cambridge, pubblicò un commento in «Ethics and Medicine», una rivista che si presenta come «impegnata a cercare di definire un punto di vista cristiano sulle sfide complesse e fondamentali poste alla società dai progressi tecnologici della scienza medica». (…) Secondo lui, come ebbe a dire in sintesi, ancora una volta «un caso difficile aveva prodotto una cattiva giurisprudenza, in quanto aveva approvato un'etica in larga misura consequenzialistica, in netto contrasto con il principio della sacralità della vita». Keown aveva ragione di dire che la decisione del caso Bland era in netto contrasto con il principio della sacralità della vita, ma questo non significa affatto che si tratti di cattiva giurisprudenza. Vero è, invece, che la situazione disperata di Anthony Bland aveva indotto i giudici a rendersi conto che i progressi tecnologici in campo medico avevano reso impossibile conservare il principio della sacralità della vita umana e li aveva indotti ad abbracciare un'etica che, molto sensatamente, tiene conto anche di un altro fattore: se prolungare la vita di un paziente rappresenti per lui un beneficio o un danno.

Lo stato vegetativo permanente e il caso di Eluana Englaro

C. Alberto Defanti, *Soglie. Medicina e fine vita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007, pp.174-188; 222-226

Lo stato vegetativo permanente: quadro clinico e aspetti bioetici

In seguito agli sviluppi della moderna terapia intensiva, alcuni pazienti che hanno subito un danno gravissimo degli emisferi cerebrali sopravvivono, dopo un periodo più o meno prolungato di coma, in uno stato caratterizzato dall'assenza completa delle funzioni degli emisferi (in particolare della corteccia), malgrado un relativo risparmio delle funzioni del tronco encefalico. Se questo stato, che può essere transitorio, supera i trenta giorni, si parla di *stato vegetativo persistente. Si* parla invece di *stato vegetativo permanente* (SVP) per indicare lo stato vegetativo irreversibile. Questa espressione pertanto non costituisce una diagnosi, ma più propriamente una prognosi di irreversibilità. Gli individui colpiti appaiono vigili, ma privi di qualsiasi consapevolezza di sé e del mondo esterno; hanno gli occhi aperti per una parte del tempo e presentano un ciclo sonno-veglia; non rispondono in modo appropriato ad alcuno stimolo e mancano del tutto di attività gestuale. Le funzioni del tronco encefalico invece continuano a svolgersi, almeno parzialmente. Gli occhi non seguono gli stimoli visivi, ma si possono evocare i riflessi oculo-cefalici, ossia se si sottopone il capo a una brusca rotazione, gli occhi tendono a mantenere la loro primitiva posizione: è il cosiddetto fenomeno degli *occhi di bambola.* Le pupille reagiscono agli stimoli luminosi. Non di rado sono conservati automatismi di masticazione e talora di deglutizione, movimenti facciali *(grimaces)* e vocalizzazioni elementari (grugniti). La respirazione, la circolazione e il controllo della temperatura corporea sono più o meno normali, senza bisogno di supporto artificiale. Il quadro clinico dello SVP è molto diverso da quello della morte cerebrale, caratterizzato da un danno massivo dell'intero encefalo (emisferi e tronco encefalico), bisognoso di ventilazione artificiale e delle altre misure di terapia intensiva, e destinato a concludersi in pochi giorni con l'arresto cardiaco. Al contrario, gli individui in SVP possono sopravvivere mesi e anni anche al di fuori dei reparti di terapia intensiva.

Quali sono le cause dello SVP? Perlopiù un insulto acuto dell'encefalo, di tipo traumatico oppure ipossico-ischemico o riferibile a emorragie, encefaliti e intossicazioni; ma anche alcune malformazioni (l'anencefalia o l'idrocefalo congenito) e malattie cronico-progressive (la più comune è la malattia di Alzheimer). L'insulto è seguito da un periodo più o meno prolungato di coma vero e proprio, dopo di che l'individuo comincia ad aprire gli occhi e mostra segni di vigilanza, ma non ricupera la consapevolezza.

Qual è il substrato anatomico dello SVP? Nei casi più tipici, per esempio gli SVP secondari a gravissima anossia, a seguito di un arresto cardiaco non prontamente rianimato, la lesione distruttiva riguarda l'intera corteccia cerebrale: l'impulso nervoso non raggiunge la sede finale indispensabile perché nasca ciò che chiamiamo sensazione. Il fatto che gli impulsi nervosi raggiungano comunque le aree sottocorticali spiega perché sia conservata una reattività agli stimoli esterni, la quale ha però caratteri di attività riflessa (automatica) e non è modificata dall'apprendimento. Saperla tale non rende meno emotivamente difficile non attribuire una qualche forma di consapevolezza a un paziente in SVP che risponde ai rumori o agli stimoli dolorifici. Accade anzi comunemente che i familiari del malato, spiando le sue reazioni, tendano a interpretarle come risposte volontarie, coscienti, e le considerino segni di una iniziale ripresa: purtroppo la grande maggioranza delle segnalazioni è fondata solo su un'errata interpretazione dei fatti.

L'unico modo per procedere a una diagnosi corretta di SVP in un paziente, ossia per affermare che in lui esiste una vigilanza disgiunta da consapevolezza, è sottoporlo a un'attenta e prolungata osservazione, che colga anche il minimo segno. Tra gli errori diagnostici più comuni c'è la confusione fra lo SVP e la cosiddetta *locked-in syndrome* («sindrome del chiuso dentro»). La caratterizza l'interruzione completa delle vie efferenti, cioè delle vie motorie che dagli emisferi cerebrali scendono ai motoneuroni bulbari e spinali, le cellule nervose che innervano direttamente i muscoli periferici (si parla in questi casi di *de-efferentazione*). *I* soggetti colpiti, pur essendo vigili e coscienti e perlopiù in grado di respirare autonomamente, non possono muovere gli arti, né parlare, masticare, deglutire; di solito conservano un parziale controllo dei muscoli palpebrali e oculari. A un osservatore superficiale essi sembrano in stato vegetativo perché non mostrano alcuna risposta agli stimoli ambientali. L'osservatore attento riconosce invece che il paziente è in grado di muovere volontariamente gli occhi e, concordando con lui un codice basato sul movimento delle palpebre o quello oculare verso l'alto o il basso, può stabilire una comunicazione e rendersi conto della sua integrità intellettiva. La causa più comune della sindrome *locked-in* è una lesione ischemica del tronco encefalico, situata di regola nel ponte di Varolio; più raramente invece la sindrome rappresenta la fase evolutiva terminale di malattie che interessano la periferia del sistema nervoso, come la sclerosi laterale amiotrofica. Oltre alla attenta e prolungata osservazione clinica, la diagnosi di SVP richiede la dimostrazione strumentale - per esempio mediante TAC o risonanza magnetica - di un danno diffuso e grave dell'encefalo. Gli esami

strumentali saranno preziosi anche per escludere una sindrome *locked-in,* in cui la lesione in genere non è diffusa, ma localizzata nel tronco encefalico.
Se la diagnosi di stato vegetativo non è facile, ancor più difficile è formulare una prognosi, cioè prevedere se lo stato è destinato a un miglioramento o, al contrario, all'irreversibilità. La durata minima del tempo di osservazione richiesto per stabilire una prognosi di irreversibilità è ancora controversa. In un'ampia rassegna della letteratura condotta qualche anno fa da un gruppo interdisciplinare americano e ritenuta ancora un testo di riferimento internazionale (cfr. AA.VV. 1994), si rileva che la probabilità di recupero è maggiore per i pazienti che hanno subito un trauma cranioencefalico rispetto a quelli colpiti da ictus o con danno ipossico-ischemico; a parità di condizioni, poi, la prognosi è migliore per i bambini. Si afferma che non esiste alcun sicuro criterio prognostico in fase acuta: ciò significa che subito dopo l'insulto, quando il paziente è ancora in coma, non è possibile prevedere se l'evoluzione sarà verso la ripresa della coscienza o verso lo SVP. La conclusione più importante è che un recupero dallo stato vegetativo di origine traumatica è molto improbabile dopo sei mesi e assolutamente eccezionale dopo dodici mesi dall'evento, mentre dopo insulti non traumatici la prognosi è peggiore: il recupero è raro dopo tre mesi e del tutto eccezionale dopo sei mesi. Anche tra i bambini, che hanno una prognosi migliore degli adulti, quelli che riprendono coscienza tre mesi dopo un evento non traumatico o sei mesi dopo un evento traumatico restano comunque gravemente disabili.

I pazienti in SVP sono permanentemente privi di coscienza. C'è però molta confusione intorno al concetto di coscienza. In un testo ormai classico, Plum e Posner 1966 distinguono due componenti della coscienza: la *wakefulness* («vigilanza») o veglia apparente, con gli occhi aperti, ritenuta una funzione del sistema reticolare attivante del tronco encefalico, e la *awareness* («consapevolezza») o capacità di rendersi conto dell'ambiente circostante. Allo stato attuale delle conoscenze, la consapevolezza nasce dall'interazione fra la corteccia cerebrale, il talamo e il tronco encefalico. Nel coma manca la vigilanza, a causa della depressione funzionale del tronco encefalico, mentre questa è conservata nello SVP. La consapevolezza invece manca in entrambe le patologie. Nel suo documento sullo SVP, l'American Academy of Neurology si limita a parlare di assenza di *sentience,* in quanto « il dolore e la sofferenza sono attributi della coscienza e quest'ultima è perduta irreversibilmente nello SVP, a causa del danno esteso della corteccia cerebrale» (AA.VV. 1989); in questo modo però le difficoltà concettuali relative alla definizione di coscienza sono solo aggirate (per tacere della semplicistica collocazione della coscienza nella corteccia).
I problemi dunque rimangono. Per esempio, alcuni studiosi si domandano se non possa esistere una forma rudimentale di capacità senziente anche in presenza di un gravissimo danno corticale: ipotesi sostenibile in linea di principio, ma priva di verifica clinica. Un buon argomento a favore della mancanza di capacità senziente è che in alcuni pazienti in SVP postanossico il metabolismo cerebrale, studiato mediante la tomografia a emissione di positroni (PET), risulta depresso in misura paragonabile a quella che si riscontra nell'anestesia generale. Un dato, tuttavia, non riscontrabile in tutti i casi. Gli studi più recenti apportano elementi nuovi (cfr. Schiff e altri 2002 e Laureys 2005): la riduzione del metabolismo nel cervello di pazienti in SVP, specie di origine post-traumatica, non è uniforme ma riguarda soprattutto le aree corticali associative (prefrontali e parietotemporali), mentre l'attività metabolica del tronco encefalico e dell'ipotalamo posteriore è relativamente conservata. Laureys ha verificato che nella popolazione da lui studiata le aree corticali verso le quali proiettano le vie sensitive, le cosiddette aree primarie (acustiche e somestesiche), presentano un incremento del metabolismo a seguito di stimoli appropriati (acustici ed elettrici applicati su nervi periferici) mentre le aree associative circostanti, in cui avviene l'elaborazione della sensazione elementare, non rispondono. Ciò significa che in alcuni casi di SVP gli stimoli raggiungono comunque la corteccia cerebrale, anche se poi l'elaborazione secondaria, che sta alla base della percezione vera e propria, non si verifica. Dati ulteriori sono raccolti in Schiff e altri 2002 (il gruppo di Fred Plum, uno dei due studiosi - l'altro è Bryan Jennet - a cui si deve il termine stesso di SVP). In cinque pazienti studiati mediante la PET e la magnetoencefalografia (MEG), sono presenti «aree di metabolismo cerebrale conservato» associabili a «frammenti di comportamento». Impressiona particolarmente il caso di un uomo quarantanovenne, in stato vegetativo da venticinque anni, il quale diceva, ogni due-tre giorni, una singola parola, talora ripetendola, pur essendo da tutti i punti di vista inquadrabile come paziente in SVP.
Per molti anni si è pensato allo SVP come a una situazione relativamente semplice: quella di un soggetto privo di attività corticale e ciononostante dotato di una buona funzionalità del tronco encefalico (di qui la relativa integrità delle funzioni vegetative, l'aspetto vigile, l'alternanza di sonno e veglia). Lo schema è abbastanza - ma non sempre - appropriato per gli individui colpiti da anossia cerebrale, per esempio a seguito di arresto cardiaco rianimato tardivamente, mentre non vale per le frequenti encefalopatie traumatiche, in cui il danno non è omogeneo e diffuso, ma interessa l'encefalo in maniera *patchy* («a macchia di leopardo»). Sappiamo da molto tempo che l'encefalo è tutt'altro che un organo omogeneo, come fegato e rene, bensì una complicata

architettura di centri dotati sia di diversa funzione sia di diversa sensibilità agli insulti patogeni (e le metodiche di ultima concezione ci permettono di «vedere» quali zone cerebrali mantengono una certa attività). Anche così complicato e modulare, il cervello si esprime pur sempre in modo globale e il fenomeno coscienza - o meglio, per ricorrere a una terminologia neurologica non filosoficamente impegnativa, la consapevolezza - nasce dalla complessa interazione di più centri. La consapevolezza può essere abolita anche quando un numero critico di tali centri viene meno. Perciò i dati neurofisiologici recenti, pur di grande interesse, non risolvono il problema di decidere in base a criteri unicamente clinici, cioè tramite un'attenta osservazione dei comportamenti e della risposta agli stimoli ambientali, quando un soggetto è privo o meno di consapevolezza.

Molte istituzioni, fra cui l'American Medical Association (AMA) e l'American Academy of Neurology (AAN) hanno preso posizioni ufficiali riguardo al trattamento degli individui in SVP. Di particolare interesse è il documento dell'AAN (cfr. AA.VV. 1989), che si concentra sulla nutrizione e sull'idratazione artificiali (NIA), sulla loro liceità morale e sul loro stesso statuto: provvedimenti medici o misure ordinarie di assistenza infermieristica? La conclusione del documento è che, trattandosi di regola di nutrizione per sonda nasogastrica o gastrostomia, la necessità di sorveglianza dello strumento e della dieta stessa, che va adattata alle esigenze metaboliche dell'organismo, assimila tali metodiche di supporto vitale a terapie mediche, alla stregua della somministrazione di antibiotici o di emotrasfusioni. Perciò la NIA, come tutte le terapie mediche, può essere sospesa previa disposizione dell'interessato. Va da sé che ciò presuppone un contesto culturale e legislativo diverso dal nostro. Negli Stati Uniti esistono da molto tempo leggi che riconoscono la facoltà di dare direttive anticipate sul trattamento cui si desidera o meno essere sottoposti in futuro. La giurisprudenza in materia è ormai vasta: per esempio, la Corte suprema del Massachusetts autorizzò per la prima volta nel 1986 la sospensione della nutrizione e dell'idratazione a Paul Brophy, che si trovava in SVP da tre anni, sulla base di una sua precedente dichiarazione. Rimane il fatto che difficilmente le persone si pronunciano sul modo in cui vorrebbero essere trattate nel caso si trovassero in SVP. Spesso i tribunali devono basarsi su testimonianze rese da familiari o amici, la cui attendibilità può essere dubbia.

In quello stesso 1993, in Gran Bretagna, la House of Lords autorizzò la sospensione della NIA a Tony Bland, un giovane coinvolto in un gravissimo incidente occorso in uno stadio di calcio. A differenza di Paul Brophy, Tony Bland non si era mai espresso in precedenza al riguardo, e l'autorizzazione, richiesta dall'ospedale nel quale era ricoverato, si basò sul principio dell'inesistenza di beneficio del trattamento stesso. Da allora i tribunali britannici hanno sentenziato in modo simile, stabilendo una prassi che prevede che la richiesta da parte del medico sia autorizzata dal giudice. In Germania invece la sospensione delle misure di sostegno vitale non è ammessa: dal 1998 le linee-guida dell'Ordine dei medici prevedono che sia garantito ai pazienti in SVP il pieno trattamento medico-infermieristico, comprensivo ovviamente della NIAa (cfr. Schmidt, Dettmeyer e Madea 2000). Va detto comunque che i sondaggi condotti tra i medici europei alla fine del secolo scorso intorno alla questione del sospendere o meno la NIA registrarono un'incertezza nettamente più diffusa di quanto trasparisse dalla giurisprudenza e dalle risoluzioni ufficiali (cfr. Lanzerath, Honnefelder e Feeser 1998*),* mentre secondo un sondaggio coevo effettuato in Giappone solo il 4 per cento dei medici avrebbe sospeso le misure di sostegno vitale in un paziente che avesse espresso una direttiva in tal senso (cfr. Asai e altri 1999*).*

Nel 1993 il Gruppo di studio di bioetica e neurologia della Società italiana di neurologia (SIN) prese posizione riguardo al documento dell'AAN, individuandone il punto di debolezza proprio nell'assimilazione della NIA a trattamento medico. Si sa - sosteneva il documento - che alcuni pazienti che conservano automatismi di deglutizione possono essere nutriti per bocca, anche se con molta lentezza e difficoltà (così che, per ragioni di praticità, essi perlopiù vengono alimentati per sonda): il fatto, molto rilevante, dimostra che, almeno in alcuni casi, idratarli e nutrirli artificialmente sono ordinarie misure di assistenza. Il documento della SIN insistette anche sulla differenza fra sospensione o non-somministrazione di un trattamento (per esempio una terapia antibiotica, in caso di infezione), sospensione che può condurre a morte, ma indirettamente, e la sospensione della nutrizione/idratazione, che di per sé è causa certa di morte. In proposito va ricordato che in genere lo SVP non è una malattia in fase terminale in senso stretto, bensì un esito stabile di malattia e che, se supportato, può persistere per mesi e anni.

Laddove l'AAN aveva tentato di risolvere in modo pragmatico i problemi etici posti dalla cura dei pazienti in SVP, il Gruppo di studio del la SIN sostenne che la liceità morale della sospensione della NIA può discendere solo da una definizione di morte corticale, che la maggioranza del Gruppo fece propria, riconoscendola ancora discordante dal senso comune, ma sottolineando come neppure la morte cerebrale totale fosse mai stata completamente accettata dall'opinione pubblica, e auspicando un dibattito approfondito sull'argomento.

In un secondo documento del Gruppo di studio della SIN (cfr. Bonito, Primavera, Borghi, Mori e Defanti

2002) si fa il punto sui problemi irrisolti nell'accertamento dello SVP. La difficoltà non è tanto di riconoscere lo stato vegetativo, ma di pronunciarsi sull'irreversibilità (permanenza), cioè di formulare una prognosi. Pur giudicando le risultanze della *task force* americana «la miglior sintesi scientifica e clinica oggi disponibile», considera, con le stesse parole usate da quella (cfr. AA.VV. 1994), che «ogni diagnosi clinica in medicina» sia «basata sulla probabilità» e non «assoluta», e quindi che anche i criteri proposti per il riconoscimento dell'irreversibilità, come tutti i criteri di ordine empirico in medicina, soffrano di (rare) eccezioni. Lo documentava già Andrews 1993, che rintracciava in un certo numero di pazienti, ricoverati in strutture dedicate con diagnosi di SVP, dei segni di consapevolezza dell'ambiente (si trattava cioè di diagnosi sbagliate) e in altri, eccezionali casi la ripresa di contatto con l'ambiente oltre i limiti temporali previsti dai criteri americani del 1994.
(..) Il testo della SIN, datato 2002, entra in questioni propriamente bioetiche. Prende atto del fatto che la morte corticale è lungi dall'aver riscosso un ampio consenso e che pertanto non è possibile basare su di essa la risposta ai problemi etici sollevati dallo SVP.(...) La strategia alternativa ora adottata fa leva, per quanto possibile, sulle direttive anticipate del paziente o, in mancanza di esse, sulla ricostruzione della sua volontà con l'aiuto dei familiari, e distingue i diversi contesti in cui si pone il problema della sospensione della NIA. Come stabiliscono sia la Convenzione europea di bioetica del 1997 sia il Codice italiano di deontologia medica del 1998, il medico non può non tener conto della volontà precedentemente espressa nei confronti della terapia da parte del paziente che, al momento dell'intervento, non è in grado di esprimere la sua volontà. Quanto alla liceità della sospensione della NIA, il testo rimanda alla risoluzione contenuta nel documento della Commissione Oleari istituita dal Ministero della salute (cfr. AA.VV. 2001), dove la NIA è ritenuta, se non proprio una terapia, comunque un trattamento medico (alla stregua delle procedure diagnostiche), vale a dire un'azione che può essere descritta - in maniera avalutativa - come una manovra effettuata dal medico e/o dall'infermiere sul corpo del paziente, e quindi sottoposta al principio del consenso (e del rifiuto) informato da parte del paziente stesso.
In sintesi il Gruppo di studio della SIN puntualizza che: a) esiste un ampio - anche se non unanime (cfr. Schmidt, Dettmeyer e Madea Zooo) - accordo nel ritenere la NIA un generico «trattamento medico» (senza entrare nel merito della diatriba tra chi la giudica una terapia e chi la assimila a una misura ordinaria di assistenza); b) qualsiasi trattamento medico può essere rifiutato dal paziente che sia in grado di farlo sul momento o che si esprima riguardo a evenienze future; c) in mancanza di direttive anticipate formali, è opportuno tentare di ricostruire, con l'aiuto di familiari e amici, le volontà del malato incapace riguardo alle misure di sostegno vitale. E quindi moralmente lecito che l'équipe curante di una struttura sanitaria prolunghi o sospenda la NIA per rispettare una chiara volontà del soggetto in SVP*.
Più problematico il caso dei pazienti che non abbiano espresso direttive anticipate e di cui non sia possibile ricostruire la volontà, e ancora diverso quello dei pazienti assistiti in casa dai familiari: «in un certo numero di casi, principalmente casi di soggetti giovani ... l'assistenza ai malati può essere assicurata anche in ambito domiciliare dai familiari stessi con o senza l'aiuto di operatori sanitari ... L'esperienza dimostra che alcune famiglie (e in seno ad esse sovente una persona) si ristrutturano completamente in funzione di questo compito e possono persino trarne un beneficio, dando alla propria vita un senso nuovo. In altri casi l'impegno dei familiari è in larga parte sostenuto dalla speranza di guarigione, speranza che viene coltivata anche dopo la formulazione di una prognosi negativa da parte dei curanti; alla delusione inevitabile segue qualche volta il risentimento nei riguardi del corpo medico, accusato di essere responsabile di questa penosa evoluzione o la ricerca di "cure alternative" destinate al fallimento ... Anche in loro può maturare la convinzione che proseguire la nutrizione non sia più un bene. In questo caso riteniamo che la richiesta di sospensione dovrebbe comunque coinvolgere il medico curante e lo specialista neurologo a cui dovrebbe essere affidata la responsabilità di verificare la diagnosi/prognosi di SVP e di procedere come negli altri casi garantendo il rispetto dei diritti e la dignità della persona anche in caso di sospensione delle cure». (...)
Almeno parzialmente in risposta al documento del 2002 del Gruppo di studio di bioetica, la Federazione internazionale delle Associazioni dei medici cattolici (FIAMC), in collaborazione con la Pontificia Academia pro vita (PAV), organizzò a Roma nel marzo 2004 il Congresso internazionale « Life-Sustaining Treatments and Vegetative State. Scientific Advances and Ethical Dilemmas» conclusosi con l'approvazione di un documento che segna, nei presupposti scientifici e nelle risoluzioni, la distanza dalla posizione della SIN (cfr. AA.VV. 2004). Il punto 6 recita: «Le moderne tecniche di *imaging* hanno permesso di documentare nei pazienti in SV la persistenza di alcune funzioni corticali e la risposta ad alcuni tipi di stimoli, tra i quali il dolore. Anche se non è possibile conoscere la qualità soggettiva di tali percezioni, alcuni elementari processi discriminativi tra stimoli significativi e non significativi sembrano tuttavia possibili». In proposito, si può osservare in primo luogo che è opportuno, in assenza di una soggettività dimostrabile, parlare di *stimoli*

dolorifici o nocicettivi piuttosto che di «dolore», e in secondo luogo che la persistenza di alcune funzioni corticali nulla dice sulla possibilità di discriminare fra stimoli «significativi» (a quale significatività si allude?) e non.
Al punto 7 si dice: «Ad oggi, nessun singolo metodo di indagine può consentire di predire, nel singolo caso, chi fra i soggetti in SV recupererà e chi non potrà riprendersi»; ma ciò è vero solo in parte. Se si riferisce alla possibilità di prevedere, in fase acuta, cioè subito dopo l'insulto cerebrale, quali situazioni evolveranno verso lo SVP o la morte, esso trascura come la previsione avvenga con una specificità ormai altissima nei casi di encefalopatia anossica in cui nella prima settimana non sia presente bilateralmente la risposta corticale (la cosiddetta N20) agli stimoli somestesici. Se riguarda invece la prognosi formulata una volta trascorsi i tempi previsti dalla *task force* americana del 1994, si limita a ribadire il loro carattere non assoluto, ma probabilistico.

Discutibile anche la seconda frase del punto 8:«Fino ad oggi, le valutazioni prognostiche di tipo statistico, circa lo SV, sono state ottenute da studi limitati quanto al numero di casi e alla durata dell'osservazione. È raccomandabile, pertanto, il definitivo abbandono di termini fuorvianti quali quello di SV "permanente", limitandosi piuttosto alla indicazione della causa e della durata dello SV». Parimenti i fisiatri americani raccomandano di abbandonare la dicitura SVP per SV, specificandone la durata, ma mantengono i criteri del r994 sull'irreversibilità, ovvero sulla permanenza.

Giovanni Paolo II rivolse ai congressisti un indirizzo di saluto che sintetizza l'attuale posizione del magistero in materia bioetica: «l'ammalato in SV, in attesa del recupero o della fine naturale, ha diritto a un'assistenza sanitaria di base (nutrizione, idratazione, igiene, riscaldamento ecc.) e alla prevenzione delle complicanze legate all'allettamento. Egli ha diritto anche a un intervento riabilitativo mirato e al monitoraggio dei segni clinici di eventuale ripresa ... In particolare ... la somministrazione di acqua e di cibo, anche quando avvenisse per vie artificiali, rappresenta sempre un mezzo naturale di conservazione della vita, non un atto medico. Il suo uso pertanto sarà da considerarsi, in linea di principio, ordinario e proporzionato, e come tale moralmente obbligatorio, nella misura in cui e fino a quando esso dimostra di raggiungere la sua finalità propria, che nella fattispecie consiste nel procurare nutrimento al paziente e lenimento delle sofferenze». Vengono citate in proposito la dichiarazione *Iura et bona* sull'eutanasia (1980) e la Carta degli operatori sanitari (1995), che ricordano l'obbligo di non far mancare «le cure normali dovute all'ammalato in questi casi», comprensive di alimentazione e idratazione. «La morte per fame e per sete, infatti, è l'unico risultato possibile in seguito alla loro sospensione. In tal senso essa finisce per configurarsi, se consapevolmente e deliberatamente effettuata, come una vera e propria eutanasia per omissione». Quell'eutanasia che già l'enciclica *Evangelium vitae* (1995) - qui esplicitamente richiamata dal pontefice - definiva «un'azione o un'omissione che di natura sua e nelle intenzioni procura la morte allo scopo di eliminare ogni dolore».

Si può osservare che le affermazioni di Giovanni Paolo Il sui doveri dei curanti verso i soggetti in SV sono già contemplate nel codice di deontologia medica laddove si riferiscono al trattamento in attesa di recupero, mentre restano problematiche quando chiamano in causa la «fine naturale», poiché nella maggior parte dei casi essa non è una conseguenza della malattia che ha condotto allo SV, ma semplicemente il termine della vita dell'individuo che potrà essere dilazionato di molti anni o addirittura, nel caso dei giovani traumatizzati, di molti decenni. L'opportunità di proseguire *sine die* la NIA in un paziente privo di coscienza e incapace di apprezzarne il beneficio è controversa, ed è altamente improbabile che essa riesca a lenire le sofferenze dei pazienti in SVP, a impedirne «la morte per fame e per sete», qui evocata senza tener conto del fatto che fame e sete sono sensazioni coscienti (e dolorose) e non sono affatto sinonimi di inanizione e disidratazione.

Il discorso papale critica poi, da una posizione rigorosamente vitalista, il concetto di qualità di vita, che «in nessun caso può prevalere sul fondamentale bene che si cerca di proteggere, la vita umana» e si conclude con il condivisibile appello a sostenere le famiglie dei soggetti in SVP mediante la creazione di una rete capillare di «unità di risveglio» e l'assistenza domiciliare, e a predisporre strutture di accoglienza nei casi in cui non vi sia una famiglia in grado di accudire il malato o per consentire periodi di «pausa» assistenziale ai familiari logorati dall'accudimento. Raccomandazioni particolarmente apprezzabili, visto che nel dibattito etico degli ultimi anni le affermazioni di principio sulla necessità di salvaguardare in ogni caso la vita del paziente in SVP e di contrastare le proposte di sospensione della NIA spesso ignorano l'inderogabilità delle misure pratiche di assistenza ai malati e ancor più alle loro famiglie, che diventano poi le vittime principali di queste situazioni.

Da ultimo la Congregazione per la dottrina della fede ha risposto a due quesiti sulla obbligatorietà morale e l'interruzione della NIA in pazienti in SVP, posti dalla Conferenza episcopale statunitense: viene ribadito ancora una volta che «la somministrazione di cibo e acqua, anche per vie artificiali, è in linea di principio

un mezzo ordinario e proporzionato di conservazione della vita» e non «un *trattamento terapeutico»;* quindi è «obbligatoria» anche nei pazienti in SVP. Richiamando esplicitamente l'intervento papale del 1957, la Congregazione sottolinea che «le risposte date da Pio XII si riferivano all'utilizzo e all'interruzione delle tecniche di rianimazione», mentre il caso attuale dello SVP «nulla ha a che vedere con tali tecniche», dal momento che i pazienti in SVP «respirano spontaneamente, digeriscono naturalmente gli alimenti, svolgono altre funzioni metaboliche, e si trovano in una situazione stabile» (AA.VV. 2007). Anche l'ultimo documento vaticano in materia esclude dunque ogni ipotesi di sospensione della NIA, a prescindere da eventuali direttive anticipate del malato.

Stato vegetativo permanente ed eutanasia

A differenza di quanto è avvenuto in altri paesi, in Italia il dibattito pubblico sullo SVP tarda ad avviarsi, anche perché la tematica viene collegata all'eutanasia, ancora vista come un tabù. Nella letteratura bioetica internazionale eutanasia è sinonimo di *eutanasia attiva volontaria,* vale a dire di interruzione attiva della vita del paziente su richiesta dello stesso; è evidente che questa fattispecie non corrisponde alla situazione di cui stiamo parlando. Esistono però altre accezioni del termine, che contemplano il suo carattere attivo/passivo, volontario/ non volontario/involontario, alla luce delle quali la sospensione della NIA nello SVP si può configurare come *eutanasia passiva volontaria,* se il paziente ha lasciato una direttiva anticipata in tale senso, oppure come *eutanasia passiva (od omissiva) non volontaria,* nel caso in cui non siano disponibili dichiarazioni di volontà.

McLean 1999 sostiene che la sospensione della NIA (che ella ritiene appartenere alle cure ordinarie) nei casi di SVN, autorizzata dai tribunali britannici, è omologabile a eutanasia non volontaria. La McLean naturalmente non ignora la distinzione fra uccidere (eutanasia attiva) e lasciar morire (eutanasia passiva), ma critica gli argomenti invocati dai magistrati, secondo cui si tratterebbe di un'omissione e non di un atto, e sarebbe ispirata al principio del *best interest* del paziente: sospendere la NIA non risponde infatti ad altra intenzione se non quella di interrompere la vita del paziente, il quale, in assenza di dichiarazioni pregresse, non ha alcun interesse accertabile (è in gioco invece l'interesse di altri, la famiglia o la struttura ospedaliera). La distinzione classica fra uccidere (atto sempre vietato) e lasciar morire (talora permesso) si basa essenzialmente sulla dottrina del doppio effetto, secondo la quale un atto (o un'omissione) è lecito se guidato da una retta intenzione (per esempio alleviare il dolore), mentre non lo è se l'intenzione è porre fine alla vita del malato violando quindi il principio di sacralità della vita, fondamento dell'etica medica. Da qui, secondo la McLean, l'alternativa: o tener fermo al principio di sacralità della vita, e non procedere dunque alla sospensione, oppure ammettere che esso è obsoleto e che il problema che sta di fronte alla società è di indicare con chiarezza le situazioni in cui può essere violato.

La McLean solleva un problema generale che riguarda tutte le decisioni mediche assunte nella fase terminale della vita. È bene dire chiaramente che la capacità della medicina tecnologica di intervenire nel processo del morire è oggi tale che in una percentuale elevatissima di casi il momento della morte dipende in parte da una decisione medica. Bisogna ripartire di qui per affrontare una questione socialmente rilevantissima, che dovrà essere almeno in parte sottratta alla discrezione dei curanti. (…)

La non-vita di Eluana Englaro

Eluana Englaro è una giovane donna che all'età di vent'anni fu vittima di un incidente stradale che comportò un gravissimo trauma craniocerebrale, con fratture del cranio e della colonna cervicale. All'ingresso in ospedale era in stato di coma, non aveva quasi nessun riflesso, ma era ancora in grado di respirare spontaneamente, sia pure in modo insufficiente. Venne sottoposta all'intubazione tracheale e alla ventilazione artificiale. La TAC dell'encefalo dimostrò uno spandimento di sangue nell'emisfero cerebrale sinistro e danni nella regione del talamo da ambo i lati. Nei giorni successivi la situazione si aggravò ulteriormente, in quanto il rigonfiamento degli emisferi cerebrali provocò una compressione del tronco encefalico e, come spesso accade, comparve un'emorragia nella parte più alta del tronco stesso. Superata la fase acuta del rigonfiamento cerebrale, ella riprese via via a respirare spontaneamente e, circa un mese dopo il trauma, ricominciò ad aprire gli occhi, senza riprendere più contatto con l'ambiente e senza presentare alcun movimento spontaneo degli arti. Si configurò così il quadro clinico di uno SVP che si è mantenuto del tutto inalterato da allora.

Venni a conoscenza del caso nel 1996, circa quattro anni dopo il trauma, quando fui interpellato dai genitori nella mia qualità di neurologo. Al momento della mia prima osservazione, nel corso di una breve degenza ospedaliera, Eluana sembrò in buone condizioni generali: manteneva gli occhi aperti durante buona parte della giornata, i globi oculari presentavano una cosiddetta deviazione sghemba e la pupilla dell'occhio destro

non reagiva alla luce; il viso e la mandibola erano animati da una sorta di tremore ritmico, gli arti immobili e spastici. Respirava senza ausili meccanici; la nutrizione era assicurata mediante un sondino inserito nello stomaco attraverso il naso e la minzione attraverso un catetere vescicale. Malgrado stimolazioni di vario tipo, non si riuscì mai a entrare in contatto con lei. Fra le indagini effettuate, l'elettroencefalogramma prolungato per venti ore confermò che esisteva un'alternanza di sonno e veglia. L'attività elettrica cerebrale registrata alla superficie del cranio apparve poco organizzata e non reattiva ai diversi stimoli sensoriali. La risonanza magnetica dell'encefalo mise in evidenza una diffusa alterazione della sostanza bianca dei due emisferi e un danno marcato del tronco cerebrale. Confermai la diagnosi di stato vegetativo e la prognosi negativa quanto al recupero della coscienza: si era di fronte a uno SVP.
Quale meccanismo ha determinato la condizione clinica in cui Eluana si trova da allora? Con ogni verosimiglianza il trauma è all'origine sia dell'emorragia nell'emisfero sinistro - che di per sé non giustificherebbe uno SVP - sia e soprattutto di un danno diffuso delle fibre nervose della sostanza bianca degli emisferi (il cosiddetto danno assonale diffuso). Si può presumere che siano stati interrotti gran parte dei collegamenti, in entrata e in uscita, fra la corteccia cerebrale e i centri nervosi sottostanti. Il tronco cerebrale invece non risulta danneggiato completamente dal trauma, come dimostra la ripresa della respirazione spontanea e dell'alternanza di sonno e di veglia.
A quindici anni dall'incidente, è esclusa qualsiasi possibilità di recupero delle funzioni cognitive, mentre la prognosi *quoad vitam* è favorevole: la malattia è stabile e non progressiva e, a meno di complicanze intercorrenti, il fisico giovane e sano di Eluana può sopravvivere per decenni, se accudito adeguatamente. Ma di che sopravvivenza si tratta? Per quanto ne sappiamo, la donna non è consapevole di vivere, non ha sensazioni di alcun tipo, ciò che sopravvive è unicamente il suo corpo, le cui funzioni viscerali si svolgono normalmente. Il suo aspetto è quello di una giovane ben nutrita e accudita i cui arti giacciono rigidi e immobili; solo il viso presenta alcuni movimenti automatici e riflessi, privi di ogni espressione umanamente significativa. In nessun modo si riesce a entrare in contatto con lei. Malgrado si possa affermare sensatamente che non soffre per le sue condizioni, è certo che esse sono penose per coloro che la assistono e che hanno ormai perduto da tempo la speranza di un risveglio, e strazianti per i genitori, che hanno perso una figlia ma non possono elaborare compiutamente il lutto.
Venuto a conoscenza della giurisprudenza internazionale sull'argomento, il padre di Eluana, nominato nel frattempo suo tutore dal tribunale, chiese ai medici curanti la sospensione del sostegno vitale, allegando prove testimoniali della contrarietà di Eluana a essere mantenuta in vita in stato vegetativo. Ne ottenne un prevedibile rifiuto, in seguito al quale nel gennaio 1999 si appellò alla magistratura. Malgrado l'autorevole parere della Commissione ministeriale e i documenti sullo stesso tema del Gruppo di studio della SIN, differenti nell'argomentazione ma concordi nelle conclusioni, i diversi gradi dell'ordinamento giudiziario aditi finora da Beppino Englaro sentenziarono sfavorevolmente. Il Tribunale di prima istanza di Lecco respinse subito il ricorso, assimilando la sospensione a un atto di eutanasia e richiamandosi al diritto inviolabile alla vita e alla sua indisponibilità anche da parte del suo titolare. In seconda istanza il padre si rivolse alla Corte d'Appello di Milano, che dichiarò ammissibile il ricorso, ma, dopo aver analizzato abbastanza ampiamente il caso, nel novembre 1999 emise una nuova sentenza negativa, nella cui motivazione si ricordava come il dibattito internazionale sul punto cruciale della questione - se il sostegno vitale sia un mezzo terapeutico che può essere sospeso quando non dà più alcun beneficio al malato, o un'ordinaria misura di assistenza che deve essere comunque mantenuta - non avesse raggiunto nessuna conclusione condivisa e fosse opportuno attendere sviluppi più certi. La sentenza avallò comunque l'interpretazione del ricorrente secondo cui il legale rappresentante di un malato incapace ha il potere di assumere decisioni di carattere sanitario in sua vece. L'iter giudiziario proseguì con nuovi ricorsi e ulteriori decreti negativi, tra cui un secondo (ottobre 2003), e un terzo (novembre 2006) della Corte d'Appello di Milano: nel secondo si ravvisava un conflitto fra due opposti diritti, il diritto alla vita e all'autodeterminazione, e si evitava di proporre «un'interpretazione integrativa - che sarebbe *praeter legem»;* nel terzo si affermava per la prima volta che il limite stabilito dalla legge per la sospensione dei trattamenti di sostegno vitale è l'accertamento della morte cerebrale (non è questo il caso di Eluana). Probabilmente i giudici si riferivano a una prima versione del Codice deontologico dell'Ordine dei medici (1995), in cui si indicava appunto tale limite; versione che fu emendata, dopo una serie di proteste degli stessi medici: con quel limite, ogni forma di accanimento sarebbe infatti giustificata. Sostenere oggi che i mezzi di sostegno vitale siano rinunciabili solo di fronte alla morte cerebrale è un'assurdità che finirebbe per paralizzare del tutto l'attività delle terapie intensive del nostro paese. I giudici invocavano poi le nefaste conseguenze della distinzione fra vite degne di essere vissute o meno e rifiutavano di avvalorare le testimonianze rese dalle amiche di Eluana sulla sua espressa volontà di non essere mantenuta in vita in quelle condizioni; testimonianze ritenute fededegne, ma

riconducibili a «dichiarazioni generiche rese a terzi quando Eluana era molto giovane e in uno stato di benessere fisico e non nella attualità della malattia, era priva di maturità rispetto alle tematiche della vita e della morte e non poteva neppure immaginare la situazione in cui ora si trova ... Non vi è in altri termini una coincidenza piena e immediata tra le "opinioni" attribuite a Eluana e la sussistenza della patologia e delle cure da praticare». L'argomento della non-coincidenza tra le circostanze in cui una persona esprime una direttiva anticipata e la realtà della situazione in cui essa viene applicata ricorre spesso nel dibattito bioetico, e non è privo di una base empirica: infatti è dimostrato che chi è in salute - medici compresi - tende a sottostimare la qualità di vita dei malati, specie se affetti da gravi disabilità, mentre se si interpellano direttamente costoro, non di rado si rimane sorpresi per la loro valutazione relativamente positiva della loro qualità di vita. Tuttavia lo SVP, che comporta perdita totale e irreversibile di coscienza, è la condizione su cui nessun paziente che vi si trovi può essere interrogato. La volontà di non essere assistito qualora ci si dovesse trovare in quello stato può essere formulata solo in piena coscienza; pertanto l'argomento della Corte è palesemente invalido. Infine i giudici d'Appello omologavano, anche qui per la prima volta, la sospensione della NIA a una forma di «eutanasia passiva omissiva», fattispecie che tuttavia non è contemplata nell'ordinamento giuridico italiano (sulla vicenda cfr. Nave 2007).

Dunque per Eluana non si intravede alcuno spiraglio. Eppure i genitori di Eluana continuano a vivere con grande sofferenza la drammatica esperienza della figlia, che essi avvertono come intrappolata in ingranaggi medico-giuridici che non le consentono una morte dignitosa e che - essi sottolineano - costituiscono un rischio per la libertà di tutti.

Un punto di vista, quello pubblicamente sostenuto da Beppino Englaro, che può apparire sconcertante. Ma proviamo a immaginare che cosa ci potrebbe accadere in caso di grave trauma cranico o di malattia cerebrale improvvisa, per esempio la rottura di un aneurisma endocranico. Saremmo ricoverati in rianimazione, in stato di incoscienza. I medici prenderebbero in carico, con le loro attrezzature, le grandi funzioni vitali del nostro organismo e opererebbero in modo che, se vi sono possibilità di recupero del danno cerebrale, esso si manifesti nei giorni, settimane o mesi successivi. La nostra vita potrebbe essere salvata, sia pure - in presenza di danni importanti - al prezzo di un indebolimento funzionale più o meno grave. Ma che cosa accadrebbe se il danno cerebrale avesse compromesso definitivamente gli emisferi cerebrali, substrato della vita mentale? Non ci sveglieremmo più, o meglio cominceremmo, dopo qualche settimana, a riaprire gli occhi, senza percepire l'ambiente circostante, ci troveremmo in una sorta di limbo e non sapremmo neppure di esserci. La nostra coscienza sarebbe abolita. Chi vorrebbe rimanere in questo stato? Diverse indagini dimostrano che solo una minoranza lo accetterebbe. Ammettiamo pure che i nostri familiari preferiscano averci in queste condizioni che perderci del tutto (è più facile che ciò avvenga se siamo giovani e se abbiamo ancora genitori viventi). Ebbene, nulla impedisce che i nostri familiari continuino ad assisterci finché sono in grado di farlo ed è dovere dello Stato garantirci assistenza adeguata qualora i nostri familiari non riuscissero più a farvi fronte. Ma se preferissimo uscire da questo stato? Allora avremmo la strada sbarrata, non ci sarebbe via d'uscita, nonostante i dettami classici di una società liberale insegnino che nessuna limitazione di libertà dovrebbe essere imposta ai cittadini, a meno che essi non intraprendano azioni dannose per altri.

[*] Su questo punto due membri del Gruppo, il filosofo Luca Borghi e il neurologo Leone Fera, hanno stilato una dichiarazione di dissenso: «Alla luce del principio etico dell'indisponibilità della vita umana, si ritiene che la sospensione delle misure di sostegno vitale sia sempre da considerarsi moralmente illecita - oltreché giuridicamente problematica - dato che essa si configura, almeno allo stato attuale delle nostre conoscenze, come atto eutanasico volto all'interruzione della vita del paziente» (Bonito, Primavera, Borghi, Mori e Defanti 2002).

Bio-diritto: la ricerca di un ambito di convivenza

Legge morale e legge civile

Elio Sgreccia, *Manuale di Bioetica*, Vita e pensiero, Milano, 1999, pp. 64-67

Il secolare dibattito filosofico sul rapporto fra legge civile e legge morale costituisce oggi l'elemento sostanziale nella sfida delle democrazie occidentali.

Già san Tommaso aveva rilevato che non tutta la sfera della morale può essere coperta dal diritto; la legge, peraltro, non può fondare la morale, ma semmai riconoscerne le istanze. Non ci si deve, perciò, augurare uno Stato etico, che si faccia costitutivo del bene e del male.
Tuttavia certi valori fondamentali, necessari e indispensabili a garantire il bene comune, devono essere tutelati anche dalla legge e, quando la legge non tutela un bene essenziale alla convivenza ed al bene comune (come è il caso delle leggi abortiste), la legge non è legge, deve essere cambiata e può essere oggetto di "obiezione di coscienza".
Il bene fondamentale della vita del singolo, nato e nascituro, la famiglia, l'assistenza medica indispensabile costituiscono requisiti etici fondamentali perché ci sia la tutela del bene comune, non già "il minimo etico", perché non di cosa minima si tratta, ma il "bene comune" da tutelare a vantaggio di tutti.
Nella società pluralista contemporanea, soprattutto in seguito all'affermarsi della riflessione bioetica e dei problemi da essa sollevati nell'ambito della legge, si manifesta in maniera sempre più evidente la necessità di riportare alla luce i fondamenti assiologici del diritto, per rendere certi ed espliciti i valori inviolabili dell'uomo che, sanciti nella legge, devono poter guidare il comportamento umano nelle scelte morali connesse alle scienze della vita e della salute.
Nella cultura dominante, la scissione del binomio verità-libertà sta rendendo sempre più difficile l'effettiva difesa della vita umana da parte dell'ordinamento statuale e stanno paradossalmente emergendo sottili forme di tirannia, in cui pochi uomini possono decidere del destino di tanti altri.
Già da tempo, infatti, le leggi sull'aborto volontario in vigore in molti Paesi occidentali hanno paradossalmente trasformato il concetto di "delitto" in "diritto", legittimando la prevaricazione dei più forti sulla vita dei deboli e degli innocenti [*Evangelium Vitae*, n. 11]
Questa confusa situazione giuridica, in cui il valore della vita umana sale e scende su una scala come un qualsiasi interesse soggettivo, non è che il risultato del relativismo etico e del positivismo giuridico, che hanno trasformato la teoria della distinzione del diritto dalla morale nella teoria di una radicale separazione dei due termini.
Così, nell'attuale dibattito giuridico, si sente spesso parlare di amoralità del diritto, posizione che, in ultima istanza, conduce ad un diritto che prescinde da qualsiasi criterio di giustizia [H. Kelsen, *La dottrina pura del diritto*, Torino 1966] e di bene comune.
Più autori propongono proprio le teorie del minimo etico, che riservano uno spazio alla morale nei limiti in cui questa riconosca il primato assoluto del diritto e si modelli su principi giuridici universalmente accettati e sanciti nelle Dichiarazioni internazionali dei diritti dell'uomo.
Ove ciò non accada, la morale viene abbandonata all'immaginario dei singoli individui e delegittimata a livello collettivo.
Parte della dottrina, infatti, cerca di affermare che il diritto non dipenderebbe in alcun modo dalla verità, bensì da un atto di volontà normativa di chi governa (positivismo giuridico). [Sulla scia del noto postulato di Hobbes: "*auctoritas non veritas, facit legem*"]
Gli effetti di tale impostazione si ripercuotono gravemente sia nell'ambito del sistema giuridico che nell'ambito del sistema politico. Da un lato, infatti, il diritto viene svuotato dei suoi stessi contenuti etici, e anziché guidare nella ricerca della verità per la realizzazione del bene comune, si riduce a mero meccanismo procedurale di ricerca del consenso. Dall'altro, il sistema democratico, anziché porsi come "strumento" per la difesa dei diritti di ogni individuo, in ogni fase e condizione della sua esistenza, diviene il "fine" da preservare per la salvaguardia degli interessi della maggioranza.
In realtà, come rilevato da autorevoli voci della dottrina, il concetto moderno di democrazia si deve contraddistinguere non tanto per i suoi meccanismi formali, come avveniva per il modello ottocentesco, quanto piuttosto per l'enfasi posta sul rispetto dei diritti individuali e sulla tutela della dignità della persona umana. E' ciò che si definisce Stato di diritto, in cui lo stesso potere di governo è limitato dalle leggi poste a tutela dell'individuo, sancite nelle disposizioni di principio della Costituzione e di cui nemmeno le maggioranze al potere possono disporre.
La democrazia autentica, infatti, è sostanziale e il suo valore "sta o cade con i valori che essa incarna e promuove: fondamentali e imprescindibili sono certamente la dignità di ogni persona umana, il rispetto dei suoi diritti intangibili e inalienabili, nonché l'assunzione del bene comune come fine e criterio regolativi della vita politica. […] Urge dunque, per l'avvenire della società e lo sviluppo di una sana democrazia, riscoprire l'esistenza di valori umani e morali essenziali e nativi, che scaturiscono dalla verità stessa dell'essere umano ed esprimono e tutelano la dignità della persona: valori, pertanto, che nessun individuo, nessuna maggioranza e nessuno Stato potranno mai creare, modificare o distruggere, ma dovranno solo riconoscere, rispettare e promuovere". [*Evangelium Vitae*, 70 e 71]

Nel mondo giuridico, in effetti, si percepisce già da tempo l'esigenza di riportare alla luce l'istanza etico-assiologica del diritto, alla ricerca non tanto delle sue origini, quanto piuttosto dei suoi fondamenti, mediante il recupero di quei valori oggettivi e universali che lo sorreggono normativamente e che si fondano sulla struttura ontologica dell'uomo in quanto persona.
Dunque, è compito delle Costituzioni tutelare i valori fondamentali indispensabili per garantire un'ordinata convivenza civile e per la sopravvivenza stessa della vita sociale. E' ciò che chiamiamo minimo costituzionale perché dovrebbe essere definito nella Costituzione di ogni Stato e perché costitutivo dell'esistenza stessa di una società.
E al legislatore, pertanto, non si chiede di creare, bensì di interpretare le esigenze dell'uomo nella società, alla ricerca non tanto del consenso, quanto piuttosto di quella legge morale obiettiva che, "iscritta nel cuore di ogni uomo, è punto di riferimento normativo della stessa legge civile". [*Evangelium Vitae*, 70] Solo sulla base di tali premesse il diritto può ritrovare la sua funzione intrinseca, al riparo dai pericoli del relativismo etico, che troppo spesso nella storia ha consentito di giustificare scelte abusive del potere politico e ha fatto coincidere giustizia e libertà con autoritarismo e arbitrio, soprattutto nei confronti dei più deboli. Perciò il Magistero della Chiesa cattolica, nell'Enciclica *Evangelium Vitae*, chiama espressamente i legislatori a rispettare la "verità del diritto", invitandoli a dire un no coraggioso ad ogni violenza e abuso contro la vita umana.

L'aborto in Italia

Dionigi Tettamanzi, *Nuova Bioetica cristiana*, 2000 Piemme, pp. 274/279

Ma una volta dichiarato buono anzi necessario il fine della lotta contro l'aborto clandestino, dobbiamo *rispondere a due domande:* la legge n. 194 costituisce una reale alternativa all'aborto clandestino? In altri termini, la sua è una lotta efficace?
E un'altra domanda ancora, più radicale e decisiva: il mezzo usato è altrettanto buono come il fine inteso?
Ci si deve seriamente interrogare sulla *prima domanda.* Certo, per il fatto stesso che sono «clandestini» non è agevole fornire cifre esatte sul numero preciso degli aborti: la relazione presentata dal Ministero della Sanità sugli aborti praticati nel 1998 si limita a registrare gli aborti legali, senza neppure accennare al numero, sempre molto alto, di quelli clandestini: morire *clandestinamente vuol* dire non essere neppure contati. Altri dati statistici, ripetutamente comunicati dai centri di ricerca a riguardo degli aborti clandestini in quei Paesi nei quali da anni l'aborto è stato legalizzato (cfr, ad esempio il Giappone, la Gran Bretagna, la Polonia, l'Ungheria, ecc.), rivelano con estrema chiarezza che l'abortività clandestina in tali Paesi non è mai stata eliminata e da nessuna parte ha segnato una diminuzione veramente significativa. A questi dati si è ispirato Giovanni Paolo II nel discorso, precedentemente richiamato: «Motivi di conforto vengono oggi anche da parte di quanti constatano sul piano politico il fallimento delle leggi abortiste, le quali non solo non hanno sconfitto l'aborto clandestino, ma, al contrario, hanno contribuito al crescere della denatalità e non di rado al degrado della moralità pubblica».
Fondamentale è la risposta alla *seconda domanda* posta: alla bontà del fine inteso corrisponde la bontà del mezzo usato? È risposta «decisiva», ma a una condizione: che non si accetti il principio machiavellico che «il fine giustifica i mezzi»! La morale umana e cristiana definisce la bontà morale come fatto globale e unitario, tale cioè da esigere la bontà sia del fine sia del mezzo al fine. In tal senso il male dell'aborto non sta, né solamente né principalmente, nel fatto della sua eventuale clandestinità, ma consiste, anzitutto, nel fatto che è «aborto» volontario, ossia soppressione volontaria della vita umana. L'aborto clandestino è sì clandestino», ma pur sempre «aborto»: ora la soppressione volontaria della vita umana, quale uccisione di un essere innocente e indifeso (è il caso specifico dell'aborto), non muta affatto la sua «natura» - di soppressione di vita - per il semplice mutarsi della «modalità». L'uccisione dell'innocente indifeso è sempre male morale - gravissimo male morale - sia che essa avvenga «legalmente» sia che essa avvenga «clandestinamente». Questo in termini generali e in un certo senso teoretici.
Ma è possibile procedere oltre nella valutazione morale dell'aborto clandestino, assumendolo in termini particolari e concreti. Si tratta, cioè, di confrontare gli indubbi inconvenienti dell'aborto clandestino con gli inconvenienti dell'aborto legalizzato: e la conclusione a cui razionalmente ed esperienzialmente si giunge è quella di una legalizzazione dell'aborto che crea inconvenienti maggiori che non la stessa clandestinità. Come ha scritto «La Civiltà Cattolica»: «Legalizzare l'interruzione volontaria della gravidanza significa per moltissime persone, che non distinguono facilmente ciò che *è morale e* ciò che *è legale,* che l'aborto ormai si può fare, che è lecito anche moralmente se la legge lo permette. Ciò equivale a generare una spinta incontenibile

verso il ricorso all'aborto, anche di fronte a piccole difficoltà che ogni gravidanza normalmente comporta. In concreto, quindi, la legalizzazione dell'aborto conduce inesorabilmente a un abbassamento della coscienza morale e a un ineluttabile aumento della pratica abortiva. E tutto ciò senza raggiungere mai - come documenta l'esperienza - il fine di estirpare la piaga dell'aborto clandestino».

Più precisamente, l'inconveniente maggiore sta nella stessa «legalizzazione» dell'aborto: non tanto perché, di fatto (anche se non necessariamente in ogni caso), favorisce la confusione tra ciò che è *morale e* ciò che *è legale,* quanto perché la legalizzazione come tale (nel senso di un'autorizzazione positiva all'aborto) costituisce lo scardinamento del principio stesso su cui si fonda la convivenza umana, cioè il rispetto del diritto di tutti gli uomini alla vita. In tal modo lo Stato rinuncia a difendere il diritto dei più deboli, cessando di essere «Stato di diritto» per diventare uno Stato in cui la *forza* ha il sopravvento sul *diritto.*

Contrari alla legge o contrari all'aborto?

Non manca chi sostiene con forza che il problema vero e decisivo non è affatto la lotta alla legge 194, bensì la lotta effettiva e continua all'aborto come tale.

Di qui la sottolineatura dell'insufficienza di qualsiasi legge civile - fosse pure la più giusta - per la soluzione del problema, ossia per l'eliminazione o comunque per il contenimento degli aborti. Nessuna legge dello Stato ha la forza di «redimere»: solo il cuore rinnovato e, di conseguenza, il comportamento rinnovato sono capaci di sradicare le cause che conducono all'aborto; solo il cuore e il comportamento «redenti» possono essere la risposta umana e cristiana al problema, anzi al dramma della diffusione degli aborti.

E così, più o meno coscientemente ed esplicitamente, si giunge a svuotare di valore la questione della legge: il tempo non è da sciuparsi nel discutere su questa o su quest'altra legge civile (tanto più che la discussione conduce a gravi e pericolose lacerazioni del tessuto sociale nelle molteplici direzioni del lavoro, della politica, della religione, ecc.), ma è da usarsi sapientemente per combattere nei fatti il fenomeno dell'aborto come tale.

C'è tanta parte di verità in questi ragionamenti: non si insisterà mai a sufficienza sulla inadeguatezza della sola legge civile per la soluzione di un simile problema. Del resto la stessa legge morale, il cui comandamento «non uccidere» risuona nell'intimo di ogni coscienza umana, se non trova accoglienza nella libertà responsabile della persona viene contraddetta e resa impotente! Ma c'è pure tanta parte di errore in questi ragionamenti.

È da rilevarsi, anzitutto, un dato di fatto: se non ci si rifugia in sottili distinzioni astratte ma si rimane sul terreno della concretezza storica, si deve riconoscere che il rifiuto dell'aborto passa «anche» attraverso il rifiuto della legge 194. Certo, *non solo* attraverso quest'ultimo rifiuto, ma senz'altro *anche* attraverso di esso. Chi non si appassiona di fronte ai valori e alle responsabilità messi in gioco dalla legge 194, come potrà passare all'azione concreta per eliminare a un tempo e l'aborto come tale e le cause che a esso conducono?

È da rilevarsi poi il peso educativo o diseducativo di una legge civile. Così dicendo, non s'intende affatto negare o attenuare la «dístinzione» tra ciò che è consentito dalla legge dello Stato (ordine legale) e ciò che è consentito dalla coscienza della persona (ordine morale). Si intende solo tenere aperti gli occhi sull'intera realtà: e questa comporta anche la «connessione» tra l'ordine legale e l'ordine morale, sia a livello teoretico o di diritto, sia a livello concreto o di fatto, specialmente per le persone meno preparate e meno critiche e per questo più bisognose di essere aiutate dall'autorità e dalla legge. In questo senso è del tutto necessario non fermarsi a un discorso generico sulla legge civile in rapporto a quella morale, ma sviluppare con estrema chiarezza l'unico discorso concreto, che riguarda specificamente la legge 194: e in riferimento a questa determinata legge civile si deve concludere *all'impossibilità* - teorica e di fatto - *di essere contrari all'aborto senza essere nello stesso tempo contrari alla legge 194.*

Infatti la legge che autorizza l'aborto - com'è appunto la 194 - è essenzialmente diversa da una legge che dovesse limitarsi a «depenalizzare» l'aborto, a rinunciare a punire l'aborto in determinati specifici casi. Si potrebbe persino discutere se la stessa depenalizzazione dell'aborto rientri correttamente nell'ambito della tolleranza civile.

È comunque certa la differenza qualitativa tra la depenalizzazione e la positiva autorizzazione all'aborto: in questo secondo caso la legge civile dà il «diritto» all'aborto, più precisamente ad alcuni il diritto di chiederlo (nel senso di esigerlo) e ad altri il dovere di compierlo. Ma *la positiva autorizzazione all'aborto è moralmente inaccettabile in termini assoluti:* non solo per la moralità della coscienza individuale, che si trova di fronte all'uccisione diretta di un essere umano innocente e indifeso; ma anche per la moralità della coscienza sociale. In realtà, con una legge che autorizza l'aborto, la società si trova a essere doppiamente ingiusta: ingiusta perché rinuncia al suo dovere fondamentale, che è quello di fondare e sviluppare una

convivenza umana basata sul principio-cardine del diritto alla vita proprio di ciascun essere umano in forza esclusivamente della sua «umanità»; e ingiusta perché positivamente si attribuisce l'arbitrio di decidere al di là dei suoi ambiti, conferendo «diritti» ch'essa non possiede e che, pertanto, non può dare. Il massimo d'ingiustizia emerge là dove lo Stato non si limita a «consentire» ma interviene a «comandare»: con la legge 194 lo Stato «obbliga», più precisamente obbliga «alcuni» a intervenire direttamente all'azione uccisiva o comunque a cooperarvi in una maniera più o meno prossima, e obbliga «tutti» a intervenire indirettamente attraverso la prestazione delle strutture pubbliche.

Per l'ingiustizia detta, la legge 194 deve qualificarsi come radicale contraddizione del senso stesso dello Stato, senso che consiste tutto e solo nel servizio alla persona e alla comunità.

I Vescovi italiani hanno definito la legge civile che autorizza l'aborto «una legge intrinsecamente e gravemente immorale» adducendo la seguente ragione: «Lo Stato non è la fonte originaria dei diritti nativi e inalienabili della persona, né il creatore e l'arbitro assoluto di questi stessi diritti, ma deve porsi al servizio della persona e della comunità mediante il riconoscimento, la tutela e la promozione dei diritti umani. Così quando autorizza l'aborto, lo Stato contraddice radicalmente il senso stesso della sua presenza e compromette in modo gravissimo l'intero ordinamento giuridico, perché introduce in esso il principio che legittima la violenza contro l'innocente indifeso».

In termini generali, ma quanto mai precisi, Giovanni Paolo Il - dopo un'ampia analisi del rapporto tra legge civile e legge morale - scrive: «Le leggi che, con l'aborto e l'eutanasia, legittimano la soppressione diretta di esseri umani innocenti sono in totale e insanabile contraddizione con il diritto inviolabile alla vita proprio di tutti gli uomini e negano, pertanto, l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge... si pongono radicalmente non solo contro il bene del singolo, ma anche contro il bene comune e, pertanto, sono del tutto prive di autentica validità giuridica. Il misconoscimento del diritto alla vita, infatti, proprio perché porta a sopprimere la persona per il cui servizio la società ha motivo di esistere, è ciò che si contrappone più frontalmente e irreparabilmente alla possibilità di realizzare il bene comune. Ne segue che, quando una legge civile autorizza l'aborto o l'eutanasia cessa, per ciò stesso, di essere una vera legge civile, moralmente obbligante» *(Evangelium vitae, 72).*

Le considerazioni svolte dimostrano che la legge n. 194/1978 non può affatto ritenersi un «punto indiscusso e indiscutibile» per quanti si trovano impegnati nella politica: la loro responsabilità rimane aperta non solo per una corretta applicazione della legge stessa, ma anche per *una sua modifica.*

Proprio in rapporto alla «modifica» di una legge abortista si è posto il problema se, di fronte a una legge «intrinsecamente ingiusta», sia lecito intervenire da parte di un parlamentare antiabortista nell'intento di *«restringere» le possibilità concesse o tollerate* da tale legge, ma col pericolo di essere poi considerato a essa in qualche modo favorevole. Al riguardo, troviamo un'autorevole risposta nel magistero di Giovanni Paolo II, là dove scrive: «Un particolare problema di coscienza potrebbe porsi in quei casi in cui un voto parlamentare risultasse determinante per favorire una legge più restrittiva, volta cioè a restringere il numero degli aborti autorizzati, in alternativa a una legge più permissiva già in vigore o messa al voto... Nel caso ipotizzato, quando non fosse possibile scongiurare o abrogare completamente una legge abortista, un parlamentare, la cui personale assoluta opposizione all'aborto fosse chiara e a tutti nota, potrebbe lecitamente offrire il proprio sostegno a proposte mirate *a limitare i danni* di una tale legge e a diminuirne gli effetti negativi sul piano della cultura e della moralità pubblica. Così facendo, infatti, non si attua una collaborazione illecita a una legge ingiusta; piuttosto si compie un legittimo e doveroso tentativo di limitarne gli aspetti iniqui» *(Evangelium vitae, 73).*

L'ingiustizia di una legalizzazione

Dionigi Tettamanzi, *Nuova bioetica cristiana*, Piemme, 2000, pp. 551/559

Le ragioni di una ingiustizia

Che dire della richiesta d'una legalizzazione dell'eutanasia?

La risposta deriva, per una logicità e una necessità insopprimibili, dall'assoluta indisponibilità e inviolabilità di ogni vita umana precisamente perché vita umana, attese insieme la sua origine e la sua destinazione trascendenti. Sono un'indisponibilità e un'inviolabilità assolute, che non ammettono eccezioni né in rapporto alle vittime né in rapporto agli esecutori. L'ammalato o il moribondo, il suo rappresentante legale, il medico, la società, l'autorità pubblica: nessuno può rivendicare un diritto che l'uomo non ha.

La Congregazione per la Dottrina della Fede è esplicita: « È necessario ribadire con tutta fermezza che niente e nessuno può autorizzare l'uccisione di un essere umano innocente, feto o embrione che sia, bambino o

adulto, vecchio, malato incurabile o agonizzante. Nessuno, inoltre, può richiedere questo gesto omicida per se stesso o per un altro affidato alla sua responsabilità. Nessuna autorità può legittimamente imporlo né permetterlo» (*Dichiarazione sull'eutanasia*, II).
Anche Giovanni Paolo II ribadisce la totale inaccettabilità morale di leggi civili che autorizzano l'aborto e l'eutanasia, in quanto, legittimando la soppressione diretta di esseri umani innocenti, sono in totale e insanabile contraddizione con il diritto inviolabile alla vita proprio di tutti gli uomini e negano, pertanto, l'uguaglianza di tutti di fronte alla legge. E precisa: «Si potrebbe obiettare che tale non è il caso dell'eutanasia, quando essa è richiesta in piena coscienza dal soggetto interessato. Ma uno Stato che legittimasse tale richiesta e ne autorizzasse la realizzazione, si troverebbe a legalizzare un caso di suicidio-omicidio, contro i principi fondamentali dell'indisponibilità della vita e della tutela di ogni vita innocente... Ne segue che, quando una legge civile legittima l'aborto o l'eutanasia cessa, per ciò stesso, di essere una vera legge civile, moralmente obbligante» (*Evangelium vitae*, 72).
Il rifiuto della legalizzazione dell'eutanasia è per lo Stato ciò che il rifiuto della legittimazione dell'eutanasia è per il singolo. In questo campo, ciò che non è lecito al singolo, non è lecito neppure allo Stato. Esso non è né padrone né arbitro dei diritti nativi e inalienabili della persona. Esso è piuttosto al servizio - sia difensivo sia promozionale - di questi diritti e dei rispettivi doveri. Conseguentemente dovere e compito dello Stato è di respingere ogni tentativo di misconoscimento o di negazione dei diritti e dei doveri della persona. In tutte le forme: certo, non solo con la legge, ma anche con questa, perché la legge è pur sempre uno strumento necessario, come da sempre l'esperienza attesta e come chi possiede un minimo di realismo storico immediatamente comprende e accetta. La gravità del dovere e del compito dello Stato emerge con forza tenendo presente, da un lato, l'altissimo valore in gioco ossia la vita umana; dall'altro lato, l'influsso sociale negativo che sul bene comune finirebbe per esercitare una legalizzazione dell'eutanasia.

Conseguenze sociali
Alla ragione sostanziale di ingiustizia di una legalizzazione dell'eutanasia si devono aggiungere ulteriori ragioni, che riguardano le *conseguenze sociali* inevitabili e inarrestabili.
In particolare, se lo Stato legalizzasse l'eutanasia, anche solo depenalizzandola, minerebbe alle radici l'*ethos* della professione medica e scuoterebbe sino a farla crollare la fiducia dei pazienti nei riguardi sia del medico sia dei parenti: «Una regolamentazione legale, ufficiale in un campo così delicato farebbe sì che questo diritto clinico venisse usato male dal medico o questo dovere clinico venisse frainteso dal malato. Infatti mentre da una parte il medico, avendo le spalle al sicuro grazie
alla legalità del suo agire potrebbe procedere con superficialità e rinunciare a porsi dinanzi alla sua inesorabile coscienza, dall'altra parte il malato non potrebbe mai sapere quando il medico lo avvicina effettivamente come medico o quando invece come carnefice. C'era un tempo in cui all'ammalato in effetti era preclusa una tale conoscenza. Un tempo nel quale il medico era una sola persona con tre funzioni: mandatario, al servizio esclusivo e in nome di una utilità sociale - giudice sul cosiddetto valore o non valore della vita umana - e carnefice. Perché questo tempo non ritorni più dobbiamo attenerci alla parola d'ordine contenuta nel Talmud: "Chi distrugge una sola vita, è simile a colui che distrugge un intero mondo; chi salva anche una sola anima è simile a colui che salva un intero mondo"».
Altre conseguenze sociali: lo Stato, con la legalizzazione dell'eutanasia, indebolirebbe l'impegno delle famiglie verso i loro membri gravemente ammalati o ritenuti insopportabili, e ancor più svilupperebbe quelle pericolose tendenze che già ora colpiscono di «morte sociale» gli anziani e i sofferenti.
Alcuni tentativi di giustificare o comunque di chiedere una tolleranza per una legalizzazione dell'eutanasia risultano falsi e inaccettabili. Ci si appella alla presenza di dolori insopportabili in malati in fase terminale: l'eutanasia rappresenterebbe così una forma di «pietà» nei loro confronti. In realtà, come gli specialisti di anestesiologia rilevano, «non esiste oggi dolore che non possa, sia pure parzialmente, giovarsi della terapia antalgica, di farmaci analgesici di eccezionale potenza» e che «si possono impiegare contro il dolore tecniche altamente selettive con buoni e, talvolta, ottimi risultati». Senza dire dei prevedibili progressi ulteriori della medicina nella lotta contro il dolore.
Si parla, inoltre, di neonati affetti da gravi malformazioni per i quali l'eutanasia significherebbe il sottrarli a un destino d'infelicità. Ma chi ha mai il potere, e prima ancora la possibilità, di giudicare della loro futura felicità o infelicità? Forse che la felicità consiste esclusivamente nella buona salute?
Si insiste: chiediamo la legalizzazione «solo per alcuni casi particolarmente gravi». Ma come definirli?
E come non prevedere l'allargamento, come peraltro è avvenuto per altre legalizzazioni, ad esempio per la legge abortista? Dapprima si dà l'eutanasia per casi particolarmente gravi, poi cadono i casi particolarmente gravi e rimane l'eutanasia.

Ma l'interrogativo primo che dev'essere rilanciato a questi e ad altri tentativi di pseudogiustificazione dell'eutanasia legalizzata è quello riguardante l'inviolabilità assoluta d'ogni vita umana. Se cade questo principio, si sconvolge inevitabilmente l'intero edificio sociale, si sgretola tutto il tessuto giuridico, perché non v'è alternativa alla «forza del diritto» che il «diritto della forza», più concretamente il «diritto del più forte». È la «prepotenza», che genera e alimenta le più diverse forme di ingiustizie personali e sociali.

Le direttive anticipate

Molte persone si preoccupano dell'ultima fase della loro vita. Si domandano: «Che ne sarà di me quando non sarò più in grado di decidere?» o ancora: «Chi prenderà le decisioni al mio posto?»; «Potrò morire in casa o sarò portato in ospedale?». Per dare una risposta a questi interrogativi, si è introdotto uno strumento che ha visto la sua origine nel mondo anglosassone e si sta ora diffondendo anche in Italia. Esso è variamente nominato: *testamento di vita (living will), direttiva anticipata, carta di autodeterminazione*.

Esistono diversi formulari: anche la Conferenza Episcopale tedesca e il Consiglio delle Chiese Evangeliche in Germania ne hanno offerto uno, a partire dalla consapevolezza che «il Credo cristiano, al cui centro si collocano Passione, Morte e Risurrezione di Gesù Cristo, dà la libertà di riflettere sul proprio morire e di prendere le adeguate precauzioni».

Con queste dichiarazioni la persona, che è pienamente capace di intendere e volere, dichiara quali cure intende ricevere e quali rifiutare nel caso non sia più in grado di esprimersi a causa di una malattia.

Tale documento può anche prevedere da parte della stessa persona la nomina di un suo rappresentante affinché decida al suo posto. Si tratta per un verso di uno strumento utile attraverso il quale la persona è chiamata a interrogarsi sulla propria morte, a prepararsi a essa, in modo che possa quando dovesse trovarsi concretamente nella situazione prospettata, vivere attivamente le fasi finali della vita. Più propriamente, grazie alle direttive sia i medici che i familiari potranno scegliere coerentemente e in sintonia con i valori professati dal paziente, quando egli non fosse più in grado di esprimersi.

Rimangono comunque alcune perplessità di fondo in merito a questo strumento.

1) Vi è il rischio di voler a tutti i costi addormentare la morte, quasi esorcizzandola attraverso uno strumento che in apparenza dovrebbe alienare quel dolore, quell'inquietudine, quella responsabilità che invece inevitabilmente lega il morente, i medici, i familiari. Quasi che si possa decidere a priori che cosa debba accadere perché ciascuno possa sentirsi estraneo all'evento quando di fatto esso accadrà.

2) Bisogna poi vigilare perché non diventi un pretesto per introdurre e legittimare pratiche di autentica eutanasia

Le direttive anticipate dovrebbero essere «elementi orientativi ma non cogenti per il medico». Essi costituiscono un mezzo, non il solo, attraverso il quale si realizza l'alleanza terapeutica nel momento in cui il paziente non è in grado di esprimersi, in modo che il medico possa interpretare se e come le scelte da compiersi sono proporzionate in una precisa situazione clinica. Inoltre le direttive anticipate non dovrebbero essere intese come uno sgravare il medico dalle decisioni da prendere, dovrebbero costituire un richiamo al dovere di accompagnare il paziente fino alla fine, offrendo aiuti di natura medica, ma anche morale e spirituale. Così facendo il medico non abdica alle sue responsabilità morali, ma trova la possibilità di «condividerle», seppur attraverso un documento, con il suo paziente.

In questa prospettiva il *Codice di Deontologia medica* afferma: «Il medico, se il paziente non è in grado di esprimere la propria volontà in casi di grave pericolo di vita, non può non tenere conto di quanto precedentemente manifestato dallo stesso» (art. 34). Le direttive anticipate esprimono alcune finalità condivisibili, la cui attuazione pratica presenta obiettivamente aspetti che vanno attentamente vagliati e giudicati.

Il caso italiano

(…) Recentemente, una forte spinta ad aprire in sede legislativa il dibattito sull'eutanasia proviene dalla *Consulta di Bioetica*, la quale in un documento dedicato alla dignità del morire afferma: «Diversamente da quanto accade in Europa e in gran parte del mondo occidentale, nel nostro Paese la discussione non si sviluppa e si tende a eludere il problema considerandolo in senso negativo, come risulta dal "divieto di eutanasia" riproposto perentoriamente nella nuova revisione del Codice deontologico dell'Ordine dei Medici e degli Odontoiatri».

Ora, di per sé, non c'è nulla di male ad aprire il dibattito in materia di eutanasia; ma la realtà è un'altra: si vuole innescare la discussione in sede legislativa per arrivare a depenalizzare e legittimare l'eutanasia. Proprio al riguardo del documento citato A. Vitelli, membro della *Consulta di Bioetica*, rivela le sue convinzioni: «Mi appare fondamentale sottolineare che non solo l'invalidità fisica o la certezza della morte possono giustificare la richiesta di eutanasia, di sospensione della cura, ma lo possono anche tanto la perdita

della propria dignità fisica, morale e intellettuale, quanto la perdita di ogni possibilità di vita effettiva, di vita di relazione».
La posizione della *Consulta di Bioetica* è - tristemente - avallata dalla Tavola Valdese: «riteniamo [...] che anche per l'Italia sia giunto il momento di affrontare la questione e di iniziare un cammino anche legislativo che stimoli la discussione tanto nell'opinione pubblica quanto nell'ambito dei medici, delle professioni sanitarie e delle Chiese».
Così, la spinta verso la legalizzazione segue il cammino intrapreso con penoso successo dalla legge abortista. Si chiede, dapprima, una qualche depenalizzazione, la rinuncia a punire chi chiede o chi procura l'eutanasia almeno in alcuni casi estremi; si chiede poi o comunque si giunge poi a un allargamento dei casi.
Si sollecita inizialmente l'autorizzazione dell'eutanasia «su richiesta» da parte dell'interessato e nella sua incapacità da parte dei parenti, si invoca in seguito l'autorizzazione dell'eutanasia «imposta per legge» a quanti si trovano in particolari situazioni.

Nell'ipotesi di una legalizzazione
Alcune considerazioni si rivelano utili, se non necessarie, nel contesto di una «campagna» a favore di una legalizzazione dell'eutanasia (anche se ambiguamente introdotta come legge che regolamenta la sospensione di terapie al malato terminale).
La prima riguarda le ragioni da addursi per contrastare una simile campagna: evidentemente devono essere «razionali» e «sociali», devono appellarsi alla ragione umana e al bene comune. Si riconducono all'inviolabilità della vita di ogni essere umano in qualsiasi condizione si trovi e al rispetto assoluto di tale vita come elemento fondamentale e irrinunciabile della convivenza sociale.
La seconda considerazione riguarda l'analisi critica che dev'essere operata di fronte ai «luoghi comuni» che come già sono pullulati nel dibattito sulla legalizzazione dell'aborto così ora pullulano nel dibattito sull'eutanasia. E la metodologia è più che nota. Parte dalla diffusione di una terminologia equivoca e confusionaria, e soprattutto insidiosa perché abilmente occultatrice del carattere omicida dell'eutanasia: si pensi anche solo al «diritto a morire con dignità», al rifiuto dell'accanimento terapeutico. Si fa leva soprattutto sulla libertà, ripetendo con forza che si deve lasciare agli altri la libertà di scegliere quando e come morire. Ma la libertà non è anche, e ultimamente, responsabilità? Anzi responsabilità non solo individuale ma anche sociale? E la difesa del diritto alla vita umana non è una doverosa partecipazione di tutti e di ciascuno al bene comune della società? Lo slogan «il corpo è mio, me lo gestisco io» viene ripreso e applicato anche in tema di eutanasia. Così l'Associazione francese per l'eutanasia ha tra i suoi scopi dichiarati quello di introdurre nella Costituzione il principio del «diritto a disporre liberamente del proprio corpo e della propria vita, scegliendo i mezzi e il momento per porre fine a essa». Certo, il corpo è mio: ma di quale possesso si tratta? quello del «proprietario» o «padrone» assoluto, oppure quello del «custode» amorevole e fedele? Soprattutto: il corpo rivela e realizza la persona, sicché ne partecipa della dignità personale. Di conseguenza il corpo non è «cosa» da usarsi, bensì «valore» da esprimere e da vivere secondo l'interiore e irrinunciabile «logica» da cui è segnato.
Ancora: si parla di «diritto» soggettivo. Non è facile qui confondere tra diritto e «desiderio»? Il diritto vede la persona titolare e protagonista responsabile, ma di un dato «oggettivo» si tratta, di un dato che non è creato dalla persona stessa.
Come si è detto, l'inizio è dato dalla depenalizzazione (e si precisa «solo parziale»); ma l'inizio viene superato e travolto da un'escalation che conduce alla liberalizzazione, prima in rapporto all'eutanasia «su richiesta» e poi in rapporto all'eutanasia «imposta per legge». In realtà, la vita umana è uno di quei valori che o si difendono sempre e totalmente o se indifesi anche una sola volta e parzialmente aprono a discriminazioni inique e distruttive. Scriveva Romano Guardini che il rispetto dell'umanità come persona fa parte di quelle esigenze che non si discutono, perché ne dipendono il valore e la permanenza dell'umanità stessa. Quando questa esigenza viene rimessa in discussione, scivoliamo verso la barbarie.
Altre considerazioni interessano l'eventuale esistenza di una legge civile che tollera o autorizza l'eutanasia. In simile ipotesi dovrà essere chiara la distinzione - in concreto l'opposizione - tra la legge dello Stato e la legge che ogni persona porta scolpita nella propria coscienza. Ciò che è «legale» non è perciò stesso «morale». Se la legge civile va contro la legge morale naturale cessa di essere un *opus rationis* e diventa puro esercizio di potere: essa stabilisce non secondo l'unica potestà legittima e liberante, la *ratio*, ma secondo *quod principi placet* (anche se oggi il *princeps* è una maggioranza parlamentare).
In simile contesto potrà riproporsi il problema dell'*obiezione di coscienza*, in particolare per il personale medico. Né necessariamente si tratterà di obiezione legale, ossia riconosciuta, e in qualche modo regolamentata, dalla stessa legge civile. Ciò che conta, in ultima istanza, è l'obiezione specificamente morale,

quella che scaturisce ed è alimentata dalle irrinunciabili esigenze della legge morale naturale. Proprio quest'obiezione *praeter o contra legem* (dello Stato) è la più genuina e la più ricca di significato e d'efficacia testimoniale.

L'aborto alla corte

Ronald Dworkin, *Il dominio della vita*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, pp. 211/219

E' cruciale, sia dal punto di vista politico sia dal punto di vista intellettuale, riconoscere la distinzione tra restrizioni anche pesanti sull'aborto, che si potrebbe forse ritenere promuovano il fine della responsabilità, e la proibizione esplicita di esso, che è giustificabile soltanto facendo appello all'obiettivo della coercizione, anche se la linea di demarcazione tra i due obiettivi è talvolta confusa.

Coercizione

Per quanto complessi siano i problemi sollevati dalla responsabilità, il cuore del dibattito nazionale rimane la questione della coercizione. I singoli Stati degli Stati Uniti hanno il potere di decidere per tutti che l'aborto offende il valore intrinseco della vita umana e su questa base di proibirlo? (…) Sono nel giusto, per quanto riguarda il diritto costituzionale americano? Uno Stato, o una nazione, dovrebbe avere un potere simile, per ragioni di giustizia e di buon governo?

Come ho detto, i governi talvolta agiscono in modo legittimo imponendo obblighi alle persone al fine di proteggere certi valori intrinseci: ad esempio, quando raccolgono tasse per finanziare musei o quando impongono misure di conservazione ambientale per proteggere le specie in pericolo. Perché l'aborto è differente? Perché uno Stato non può proibire l'aborto in base alla stessa ragione, cioè che la maggioranza dei cittadini pensa che abortire un feto, eccetto forse quando è in gioco la vita della madre, è un'offesa intollerabile al valore inerente della vita umana? Vi sono due ragioni centrali e connesse per cui proibire l'aborto è una questione molto differente.

In primo luogo nel caso dell'aborto l'effetto della coercizione su una particolare persona, la donna in gravidanza, è molto più grande. Rendere l'aborto un crimine può distruggere la vita di una donna. Proteggere l'arte, gli edifici storici, le specie animali in via di estinzione, le generazioni future, raramente significa danneggiare persone particolari, e in quest'ultimo caso potrebbe ben essere incostituzionale. In secondo luogo le nostre convinzioni su come e perché la vita umana abbia importanza intrinseca, convinzioni su cui si basano le nostre tesi in merito all'aborto, sono molto più importanti per il complesso della nostra personalità morale delle convinzioni sulla cultura o sulle specie animali in via di estinzione, benché anche queste ultime riguardino valori intrinseci. Le nostre convinzioni sulla vita umana sono decisive nel formare le nostre opinioni su *tutte* le questioni di morte e di vita: l'aborto, il suicidio, l'eutanasia, la pena di morte, l'obiezione di coscienza alla guerra. In realtà il loro potere è anche più grande di questo, perché le nostre opinioni su come e perché la nostra vita abbia un valore intrinseco influenzano ogni nostra più importante decisione su come vivere. Solo nel caso di pochissime persone le opinioni sulla conservazione dei reperti di una cultura o sulla preservazione delle specie in pericolo costituiscono il fondamento della loro personalità morale, in quanto si intrecciano con le scelte strutturali della loro vita.

Queste interconnessioni sono più evidenti nella vita delle persone la cui condotta è improntata a modelli religiosi tradizionali. La connessione tra la loro fede e le loro opinioni sull'aborto non è contingente ma costitutiva: queste ultime sono inseparabili dalle loro credenze religiose sull'importanza intrinseca della vita umana, e queste credenze partecipano di ogni aspetto della loro vita. Anche la maggior parte delle persone non religiose ha convinzioni generali e profonde sul valore intrinseco di ogni vita umana, sulle ragioni e le modalità in cui tale valore si manifesta e va rispettato. Nessuno può condurre una vita anche minimamente riflessiva senza rivelare tali convinzioni, ed esse emergono, quasi per ognuno, negli stessi momenti critici della vita: quando si esprimono opinioni e si prendono decisioni sui figli, sulla morte, sulla guerra, ad esempio. Un ateo può avere delle convinzioni sulle ragioni o sul significato della vita altrettanto persuasive, e altrettanto fondamentali per lo sviluppo della sua personalità morale, di quelle di un credente cattolico, ebreo, musulmano, indù o buddista. Il sistema di credenze di un ateo può avere, nelle parole di una famosa opinione della Corte suprema, «un posto nella vita del suo possessore parallelo a quello occupato dalla credenza ortodossa in Dio». Possiamo descrivere le convinzioni della maggior parte delle persone sul valore inerente della vita umana (convinzioni espresse nelle loro opinioni sull'aborto) come convinzioni *essenzialmente* religiose. (…)

E' vero che molte persone assumono che un credo di natura religiosa deve necessariamente presupporre la credenza in una persona divina. Ma molte religioni stabilite (ad esempio, alcune forme di buddismo o induismo) non comprendono affatto un simile impegno nei confronti di un essere supremo. Una volta accantonata l'idea che ogni convinzione religiosa presupponga un dio, è dubbio che possiamo scoprire una qualche caratteristica di definizione condivisa da tutte le convinzioni religiose. In che modo classificheremo allora una credenza come credenza religiosa? In un modo meno rigido: chiedendoci se sia sufficientemente simile nel contenuto a credenze che sono chiaramente religiose. Secondo questo test la convinzione che il valore della vita umana trascende il valore relativo alle persone della cui vita si tratta (che la vita umana è degna di valore impersonale e oggettivo) è una convinzione religiosa, anche quando è sostenuta da persone che non credono in Dio. Di fatto tra gli intenti più importanti delle religioni tradizionali c'è il proposito di sostenere questa tesi presso i propri fedeli e di incorporarla in qualche visione o narrazione che faccia sembrare questa credenza intelligibile e persuasiva. La religione in tal modo risponde alla caratteristica più terrificante della vita umana: l'avere una vita da vivere, la morte da affrontare, e nessuna ragione manifesta per credere che il nostro vivere, e ancora meno il modo di vivere, faccia alcuna differenza.

La questione esistenziale (la vita umana ha una qualche importanza intrinseca e oggettiva?) è stata posta in molti modi. Ad esempio, le persone si interrogano sul «significato» o sul «senso ultimo» della vita. Ma comunque venga posto, a questo interrogativo fondamentale non si può rispondere mostrando che vivere in un modo che viene raccomandato come migliore (ad esempio, osservare un codice morale specifico o seguire una certa teoria della giustizia) renderà le persone più sicure, più libere, più felici o più prospere, o che le aiuterà a compiere o a realizzare la propria natura umana. La questione esistenziale è più profonda, dal momento che l'interrogazione verte sul perché dell'importanza di tutto questo. (…)

Le religioni cercano di rispondere alla questione esistenziale più profonda connettendo le vite umane individuali a un valore impersonale. Dichiarano che tutte le vite umane (o, per qualche ragione più particolare, le vite dei credenti) hanno importanza intrinseca perché si giovano di qualche sorgente del valore che trascende l'esperienza umana soggettiva: l'amore di un creatore o di un redentore, ad esempio; o la natura vista come fonte dell'importanza normativa di tutto ciò che crea, o l'ordine naturale inteso comunque in senso trascendente. Alcuni membri di ciascuno di questi gruppi religiosi credono che, siccome la vita umana ha importanza intrinseca, l'aborto è sempre o quasi sempre sbagliato. Altri giungono a conclusioni contrarie: l'aborto è talvolta necessario allo scopo di rispettare in modo autentico il valore inerente della vita, che dipende dall'importanza intrinseca dell'investimento creativo umano, compresi gli atti e le decisioni attraverso i quali le persone danno forma alla propria vita. In entrambi i casi viene affermata l'idea essenzialmente religiosa che l'importanza della vita umana trascende l'esperienza soggettiva.

Le due ragioni del carattere peculiare dell'aborto, sia pure nel quadro delle questioni che implicano tesi sul valore intrinseco, suggeriscono una formulazione del diritto astratto alla *privacy,* sul quale si basava la decisione *Roe,* un po' diversa dalle formulazioni convenzionali. Gli americani hanno il diritto costituzionale che il governo non infranga certe libertà personali quando agisce per salvaguardare un valore intrinseco. Uno Stato non può limitare la libertà allo scopo di proteggere un certo valore intrinseco quando l'effetto di tale restrizione su un gruppo di cittadini sarebbe speciale e grave, quando la comunità è profondamente divisa sul tipo di rispetto che tale valore esige, e quando le opinioni delle persone sulla natura di quel valore riflettono convinzioni essenzialmente religiose che si pongono alla base della personalità morale. Merita ripetere che se il feto fosse una persona costituzionale dal momento del concepimento questo principio non garantirebbe il diritto all'aborto. Il principio è limitato ai casi in cui lo Stato ha l'autorità di proteggere un valore inerente, non i diritti e gli interessi di un'altra persona. Ma una volta che accettiamo che il feto non è una persona costituzionale e facciamo slittare il terreno dell'indagine costituzionale nella questione diversa se uno Stato possa proibire l'aborto allo scopo di rispettare il valore intrinseco della vita umana, allora il principio di *privacy* evidentemente vale, perché allora le decisioni politiche sulla procreazione soddisfano il test che tale principio propone.

Le decisioni giudiziarie che hanno applicato il principio generale della *privacy* a riproduzione, contraccezione e aborto sono state riunite, attraverso il metodo di giurisdizione della *common law,* in un principio distinto e più concreto che possiamo chiamare principio di «autonomia procreativa». Esso fornisce la migliore giustificazione disponibile per le decisioni della Corte suprema sulla contraccezione. In uno di questi casi, in un'osservazione che ho già citato, il giudice Brennan, parlando a nome della Corte, ha affermato che «se il diritto alla *privacy* significa qualcosa, è il diritto *dell'individuo,* sposato o meno, di essere libero dall'ingerenza del governo in questioni che interessano la persona in modo così fondamentale

come la decisione di tenere o perdere il bambino.»

Il principio di autonomia procreativa procede dall'osservazione del giudice Brennan. Esso spiega il senso in cui le decisioni individuali riguardo alla procreazione sono, come ho detto, fondamentali. Molte decisioni politiche, incluse quelle economiche, hanno un impatto speciale su alcuni individui. Le decisioni sulla procreazione sono fondamentali in un modo differente; le questioni morali sulle quali si fondano sono religiose nel senso lato che ho definito, in quanto toccano il fine e il valore ultimo della stessa vita umana. Il potere dello Stato di proibire la contraccezione può essere difeso adeguatamente solo sulla base dell'assunzione che il governo ha il potere generale di imporre a tutti i cittadini il tipo di rispetto richiesto dal valore inerente della vita umana: ad esempio, che le persone non facciano l'amore se non con l'intenzione di procreare.

La Corte suprema, negando allo Stato il potere specifico di rendere la contraccezione un crimine, presupponeva il principio più generale di autonomia procreativa che sto difendendo. Questo è importante, come ho osservato, perché quasi nessuno crede che le decisioni della Corte sulla contraccezione debbano ora essere annullate. L'integrità del diritto richiede che i princìpi necessari a sostenere un insieme autorevole di decisioni giudiziarie devono essere accettati anche in altri contesti. Potrebbe sembrare un compromesso politico attraente applicare il principio di autonomia procreativa alla contraccezione, che quasi nessuno ora pensa che gli Stati possano proibire, ma non all'aborto, che è contrastato violentemente da potenti gruppi di elettori. Ma il fine dell'integrità, il fine del diritto stesso, è esattamente escludere compromessi politici del genere. Dobbiamo essere una nazione di principio: la nostra Costituzione deve rappresentare le convinzioni, non le strategie opportunistiche di giudici ansiosi di soddisfare quanti più schieramenti politici è possibile.

L'integrità non esige, ovviamente, che i giudici rispettino i princìpi impliciti in passate decisioni che essi e altri considerano *errori.* Ciò permette alla Corte suprema di dichiarare, come ha fatto molte volte in passato, che una data decisione o una sequenza di decisioni è errata perché basata su princìpi incoerenti con i princìpi più fondamentali impliciti nella struttura e nella storia della Costituzione. (…)

Così l'integrità richiede un riconoscimento generale del principio di autonomia procreativa, e dunque il diritto delle donne a decidere autonomamente non soltanto se concepire ma anche se tenere il bambino. Se rimanete in dubbio, se non siete ancora convinti che la decisione *Roe* era giusta circa le questioni più fondamentali, considerate allora la possibilità che in alcuni Stati la maggioranza degli elettori possa arrivare a pensare che la continuazione della gravidanza mostra *mancanza di rispetto* per la sacralità della vita in alcune circostanze, ad esempio in caso di malformazioni del feto. Se la maggioranza ha la facoltà di imporre a tutti la propria concezione della sacralità della vita, allora lo Stato potrebbe *esigere* che una donna abortisca, anche se questo fosse contrario alle sue convinzioni religiose o etiche, almeno nel caso in cui l'aborto fosse altrettanto sicuro, ad esempio, delle vaccinazioni che ora ci aspettiamo che i nostri governi pretendano.

Naturalmente se centrassimo la controversia sull'aborto sulla questione se un feto è una persona con il diritto di vivere, allora il fatto che uno Stato abbia il diritto di proibire l'aborto non significherebbe che un altro Stato abbia il diritto di esigerlo. Ma ciò *segue* una volta riconosciuto che la questione costituzionale in gioco è se uno Stato può imporre a tutti un'interpretazione ufficiale del valore inerente la vita. Sarebbe intollerabile per uno Stato esigere un aborto per impedire la nascita di un bambino deforme. Negli Stati Uniti nessuno dubita che una tale richiesta sarebbe incostituzionale. Ma la ragione di questo (la ragione per cui si nega a una donna in gravidanza il diritto di decidere da sola ciò che la sacralità della vita le impone di fare della propria gravidanza) si applica con forza esattamente uguale nell'altra direzione. Uno Stato offende altrettanto gravemente la dignità di una donna in gravidanza quando la costringe alla scelta opposta. Che la scelta sia approvata dalla maggioranza non è una giustificazione migliore nell'un caso o nell'altro.

Morire con dignità

Stefano Rodotà**,** "Governare la vita", in *Perché laico*, Roma, Laterza, 2009, pp. 82-90

1. Il testamento biologico, o come altrimenti si voglia chiamarlo, è uno strumento inventato per rendere possibile il governo del morire secondo la volontà della persona e rispettando la sua dignità. Ha consentito in molti paesi soluzioni rapide ed equilibrate e, soprattutto, non ha determinato guerre ideologiche. Cattolici ferventi, come Laura e George W. Bush, hanno pubblicamente dichiarato di averlo adottato, all'indomani delle violente polemiche che avevano accompagnato la vicenda di Terri Schiavo, in stato vegetativo permanente da quindici anni e per la quale i giudici avevano disposto l'interruzione dei trattamenti. In

Spagna, la Conferenza episcopale ha addirittura predisposto nel 2008 una sua bozza di testamento biologico che presenta due significative caratteristiche: si afferma che la volontà della persona deve essere «rispettata come se si trattasse di un testamento», escludendo così la possibilità di un rifiuto o di una obiezione di coscienza da parte dei medici; e, con dichiarazione particolarmente impegnativa, si scrive che la persona considera che «la vita in questo mondo sia un dono e una benedizione di Dio, *ma non è il valore supremo assoluto».* Ma, approdato in Italia, quel tema è finito nel gorgo dei fondamentalismi e delle strumentalizzazioni, della pretesa di impadronirsi in modo autoritario della vita delle persone, negando loro autonomia e responsabilità.

Una legge sul testamento biologico (meglio, sulle direttive anticipate) deve essere sintetica, lineare, chiara, immediatamente comprensibile. Non deve risolvere un problema della politica, ma riconoscere un diritto dei cittadini. Deve affrontare solo le questioni necessarie per definire la validità delle direttive anticipate, non temi confinanti, ma distinti, quali sono quelli riguardanti il consenso informato e il rifiuto di cure, l'accanimento terapeutico e il suicidio assistito. Solo così potrà contribuire alla necessaria pulizia concettuale e realizzare lo specifico obiettivo che la caratterizza.

Si dovrebbe parlare di «direttive anticipate» e non di «testamento biologico», che è espressione già di per sé non felice (ripropone in modo approssimativo moduli linguistici stranieri) e che evoca soltanto la decisione sul morire, mentre il contenuto del documento può essere più ampio. Il termine «direttive», peraltro, rende con maggiore evidenza il fatto che si tratta di decisioni consapevoli dell'interessato che altri soggetti devono rispettare.

2. Il quadro istituzionale all'interno del quale il nuovo strumento si inserisce è ormai chiaro. Trova il suo primo punto di riferimento nella necessità del consenso informato dell'interessato come condizione per la legittimità di qualsiasi intervento che riguardi il suo corpo e la sua salute; e proprio il riferimento alla salute come «stato di completo benessere fisico, psichico e sociale», secondo la definizione dell'Organizzazione mondiale della sanità ormai accettata nel nostro ordinamento, porta con sé l'attribuzione alla persona interessata del potere di governare liberamente l'intera propria vita. Questa è la linea nitidamente tracciata dall'articolo 13 della Costituzione sulla libertà personale e dall'articolo 32 sul diritto alla salute, dove si manifesta con particolare intensità una vera e propria «costituzionalizzazione della persona».

Infatti, dopo aver considerato la salute come diritto *fondamentale* dell'individuo, si prevede che i trattamenti obbligatori possano essere previsti soltanto dalla legge, e tuttavia «in nessun caso» possono violare il limite imposto dal «rispetto della persona umana». È, questa, una delle dichiarazioni più forti della nostra Costituzione, poiché pone al legislatore un limite invalicabile, più incisivo ancora di quello previsto dall'articolo 13 per la libertà personale, per la quale si ammettono limitazioni sulla base della legge e con provvedimento motivato del giudice. Nell'articolo 32 si va oltre. Quando si giunge al nucleo duro dell'esistenza, alla necessità di rispettare la persona umana in quanto tale, siamo di fronte all'*indecidibile.* Nessuna volontà esterna, fosse pure quella coralmente espressa da tutti i cittadini o da un Parlamento unanime, può prendere il posto di quella dell'interessato. Siamo nel contesto nitidamente delineato dalla Corte costituzionale che, con la sentenza n. 1146 del 1988, ha stabilito che i diritti che «appartengono all'essenza dei valori sui quali si fonda la Costituzione» e contribuiscono a definire i «principi supremi» dell'ordinamento italiano non possono essere «sovvertiti o modificati nel loro contenuto essenziale neppure da leggi di revisione costituzionale o da altre leggi costituzionali». I diritti inviolabili dell'uomo non sono «sopprimibili neanche dalla maggioranza e neanche dall'unanimità dei consociati» perché «patrimonio irretrattabile della persona umana».

Questa garanzia si volle esprimerla andando appunto oltre il riferimento alla dignità umana, che compariva nella prima stesura dell'articolo 32 e che, pur nell'indubbia sua forza, dovette apparire ai costituenti inadeguato, quasi un riferimento a una qualità della persona e non a questa nella sua interezza, sì che sembrò necessario riferirsi direttamente alla persona umana in quanto tale. All'origine di questa complessa vicenda di ricostruzione della persona su nuovi fondamenti si colloca, come passaggio decisivo, il Codice di Norimberga del 1946, che si apre con le parole «i1 consenso volontario del soggetto umano è assolutamente necessario», seguite da una serie di specificazioni che indicano le condizioni essenziali perché il consenso possa essere considerato valido. L'affermazione di una radicale libertà e autonomia del soggetto costituiva una reazione alle terribili pratiche di sperimentazione accertate nel corso del processo ai medici nazisti. Ma il principio era destinato a estendersi all'intera materia dei rapporti tra il paziente e il medico e, infine, al riconoscimento alla persona del diritto al governo della propria vita, al pieno esercizio della sovranità sul proprio corpo. La «rivoluzione» del consenso informato`' modifica le gerarchie sociali

ricevute, dando voce a chi era silenzioso di fronte al potere del terapeuta, e definisce una nuova categoria generale costitutiva della persona. Consentire equivale a essere.

Siamo di fronte a una sorta di nuova dichiarazione di *habeas corpus,* a un'autolimitazione del potere. Viene ribadita l'antica promessa del re ai suoi cavalieri: «Non metteremo la mano su di te». Il corpo intoccabile diviene presidio di una persona umana alla quale «in nessun caso» si può mancare di rispetto: il sovrano democratico, un'assemblea costituente, rinnova la sua promessa di intoccabilità a tutti i cittadini. Anche il linguaggio esprime la singolarità della situazione, poiché è la sola volta in cui la Costituzione qualifica un diritto come «fondamentale»,abbandonando l'abituale riferimento all'inviolabilità. E questo processo di costituzionalizzazione trova una conferma eloquente nella Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, il cui Preambolo afferma che l'Unione «pone la persona al centro della sua azione», e che si apre con l'affermazione che «la dignità umana è inviolabile».

Esplicite conferme di questa linea si trovano, in particolare, nell'articolo 9 della Convenzione sui diritti umani e la biomedicina e, in generale, nell'articolo 3 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea, dove si afferma che, nell'ambito della biologia e della medicina, deve essere rispettato «il consenso libero e informato della persona interessata, secondo le modalità previste dalla legge». Si deve aggiungere che, introducendo l'amministrazione di sostegno, il codice civile (articoli 404-413) prevede che la persona interessata possa designare un amministratore di sostegno «in previsione della propria eventuale futura incapacità» (articolo 408), che è formula già comprensiva di una parte almeno dei contenuti delle direttive anticipate e che, comunque, fornisce un'indicazione importante per escludere che la designazione del «fiduciario», prevista da alcuni tra i disegni di legge in discussione, possa essere riportata allo schema del contratto.

3. Equivoci pericolosi possono nascere dall'insistenza su formule come quella dell'«indisponibilità della vita», quando a essa si voglia attribuire la specifica portata tecnico-giuridica di limitazione del potere di decisione della persona interessata, andando così oltre la forza simbolica che quell'espressione assume quando la si adopera per manifestare legittimamente una convinzione morale o religiosa. Dal punto di vista tecnico, di indisponibilità della vita si parla propriamente, e giustamente, per escludere la possibilità di disporre della vita *altrui.* Ma un vincolo alla libertà di decisione della persona interessata non può essere dedotto da nessuna norma costituzionale. Quando si dice che il riconoscimento e la garanzia dei «diritti inviolabili dell'uomo», previsti dall'articolo 2 della Costituzione, implicano un'indisponibilità della vita, si dà un'interpretazione inesatta, poiché la portata di quella norma deve essere intesa alla luce delle specifiche norme costituzionali già ricordate, sì che, se mai, il diritto fondamentale da tutelare è proprio quello relativo all'autonomia della persona. E l'articolo 5 del codice civile sugli atti di disposizione del proprio corpo deve anch'esso venire interpretato nel contesto ricordato, come peraltro riconoscono gli studiosi di questo tema.

Al di là della controversia interpretativa, i dati di realtà forniscono elementi decisivi contro la tesi dell'indisponibilità della vita, essendo ormai numerosi i casi in cui il legittimo rifiuto ha portato alla morte della persona. Peraltro l'argomento della necessità di rispettare la vita fino alla sua fine *naturale* appare insostenibile alla luce del fatto che l'intera medicina si presenta come portatrice di *artificialità* sì che, presa alla lettera, quell'affermazione implicherebbe l'esclusione di ogni presidio medico o chirurgico; e l'argomento si presenta anche come contraddittorio perché, enunciato a difesa della vita e contro la libera sua disponibilità da parte della persona interessata, implicherebbe la piena legittimità della rinuncia a qualsiasi trattamento esterno, motivato proprio con la volontà di ripristinare il corso naturale delle cose. La verità è che l'artificialità accompagna ormai costantemente la vita per rimuovere da essa quella naturalità che la renderebbe precaria e dolorosa. La stessa insistenza sulla necessità di rendere accessibili le cure palliative, impropriamente presentate come un'alternativa alle direttive anticipate, esprime appunto l'esigenza di un tasso maggiore di artificialità, non di natura.

Infondate e pericolose sono poi le interpretazioni che dal riferimento all'"interesse collettivo", contenuto nel primo comma dell'articolo 32, deducono un «dovere di curarsi», del tutto incompatibile con la situazione di libertà delineata appunto dalla Costituzione e nel quale si ritrova una logica autoritaria e lesiva delle dignità, che ha le sue radici nell'obbligo del suddito di non recare danno al sovrano, privandolo delle sue prestazioni. Una logica autoritaria ancor più insidiosa è quella che si manifesta nelle letture del riferimento all'interesse collettivo come strumento riferibile non solo a rischi attuali per la salute pubblica in uno specifico contesto, ma alla possibilità di più generali interferenze dello Stato che potrebbero persino legittimare finalità eugenetiche.

Le direttive anticipate si presentano così come un logico e coerente svolgimento del principio che

attribuisce alla persona interessata il potere di governo sulla propria vita, della quale il morire è parte. Si iscrivono in quella logica umana che rischia d'essere espropriata dalla tecnica, e dunque non possono esse re presentate come la manifestazione di una cieca volontà di morire.

In una lettera scritta i13 ottobre 1970 da Paolo VI al cardinale Villot si legge: «Pur escludendosi l'eutanasia, ciò non significa obbligare il medico ad utilizzare tutte le tecniche della sopravvivenza che gli offre una scienza infaticabilmente creatrice. In tali casi non sarebbe *una tortura inutile* imporre la rianimazione vegetativa, nell'ultima fase di una malattia incurabile? Il dovere del medico consiste piuttosto nell'adoperarsi a calmare le sofferenze, invece di prolungare più a lungo possibile, e con qualunque mezzo e a qualunque condizione, una vita *che non è più pienamente umana* e che va verso la conclusione» (il corsivo è mio, *N.d.A.*).

Parole alte, che mettono di fronte al tema di quale sia la misura di artificialità accettabile per restituire dignità e umanità. Una misura *oggettiva,* che si riscontra nelle situazioni riconducibili all'accanimento terapeutico. E una misura *soggettiva,* affidata alle direttive anticipate, che approda a un atto personalissimo che consente di morire con dignità e che, per questa ragione, appartiene all'umanità di ciascuno.

4. Così ragionando, non si cade in un presunto peccato di soggettivismo, ma si riconosce ciascuno come soggetto morale per quanto riguarda le decisioni di vita. Ed è proprio il consenso informato che, sottraendo la persona alla condizione di mero oggetto dell'attenzione del terapeuta, fa nascere questa nuova soggettività.

La linea indicata dall'insieme delle norme, e dalle molte sentenze che le hanno applicate, è ormai chiara. Il consenso informato è il fondamento dell'autodeterminazione e lo strumento che rende legittimo il rifiuto di cure. Le direttive anticipate si inseriscono coerentemente in questo quadro e si presentano come lo strumento che consente di far operare l'autodeterminazione in maniera prospettica, consentendo alla persona di indicare le proprie determinazioni per situazioni eventuali di incapacità.

Appare, quindi, improprio prevedere restrizioni delle direttive anticipate per quanto riguarda il loro contenuto «tipico», consistente nelle determinazioni riguardanti i trattamenti in situazioni specificamente indicate (malattia inguaribile in stadio terminale, stato vegetativo permanente), rispetto alle quali non appare legittima l'esclusione per legge di alcune forme di trattamento (idratazione, ventilazione, alimentazione forzata). E, per quanto riguarda il loro contenuto «atipico», questo deve rimanere libero, consentendo così di inserire determinazioni riguardanti, ad esempio, il ricovero in casa, il trapianto di organi, l'assistenza religiosa.

Le particolari caratteristiche di questo atto personalissimo fanno inclinare verso il riconoscimento di un suo carattere vincolante, con l'unico limite rappresentato da un particolare mutamento della situazione di fatto, in sostanza dalla sopravvenuta disponibilità di trattamenti non esistenti nel momento in cui le direttive anticipate erano state compilate. A condizione, però, che in presenza di nuovi trattamenti le volontà della persona interessata «non siano messe nel dubbio in cambio di qualsiasi beneficio terapeutico, ma solo se il nuovo trattamento disponibile è in grado di assicurare un livello di qualità della vita che l'interessato presumibilmente riterrebbe accettabile».

Il carattere vincolante delle direttive appare necessario per evitare una rischiosa «giurisdizionalizzazione» del morire, che inevitabilmente si determinerebbe qualora il medico dovesse rifiutarsi di dare esecuzione alle direttive anticipate, decisione che preluderebbe a un'impugnativa della sua decisione a opera del fiduciario o dei familiari. Tale impugnativa dovrebbe necessariamente avvenire davanti al giudice, non essendo ammissibile, per ragioni costituzionali, che decisioni riguardanti diritti fondamentali della persona possano essere affidate a soggetti diversi, quali i comitati etici. Un ruolo specifico e importante del medico, invece, riguarda l'accertamento dell'effettiva incapacità dell'autore delle direttive, che costituisce la condizione necessaria perché esse possano produrre i loro effetti. Nel caso in cui si prevedesse un'obiezione di coscienza del medico (soluzione che giudico inopportuna) e ciò avvenisse all'interno di una struttura pubblica o privata in cui la persona si trova ricoverata, dovrebbe essere previsto anche l'obbligo della struttura di assicurare in ogni caso la presenza di un medico che dia esecuzione a quanto disposto nelle direttive.

E' ovvio che le direttive esigono piena capacità della persona interessata e che siano in ogni momento revocabili. Da questo, tuttavia, non deve esser tratto argomento per prevedere un'eccessiva rigidità della forma delle direttive. L'articolo 408 del codice civile, per la designazione dell'amministratore di sostegno, prescrive l'atto pubblico o la scrittura privata autenticata. Una via che può essere considerata percorribile, che consente di avere certezza dell'identità della persona e della data dell'atto, che favorisce la ponderazione nella decisione, senza però imporre forme complesse che possono dissuadere dal ricorso alle direttive o le banalizzano in un iter inutilmente burocratico.

Si deve da questo concludere che deve essere prevista una forma solenne, alla quale l'interessato non può mai derogare, pena la nullità delle sue direttive? Si deve, di conseguenza, ritenere che sia irrilevante ogni altra dichiarazione esibita dal fiduciario o dai familiari?

A queste domande si dovrebbe rispondere sottolineando che, ove risultino in modo non equivoco volontà altrimenti documentate, di queste si deve tenere conto, sottoponendole eventualmente a una specifica valutazione che potrebbe essere compiuta, ad esempio, dal giudice. La scelta di questa linea appare particolarmente persuasiva se si considera la revoca delle direttive anticipate, che deve ovviamente essere consentita in ogni momento e che, date le conseguenze proprie delle direttive, non può essere subordinata al ricorso a una particolare forma.

Peraltro, mentre appare opportuna un'informazione generale dell'opinione pubblica sul ricorso alle direttive anticipate, non deve essere prevista alcuna specifica richiesta rivolta alle singole persone (in occasione di ricoveri ospedalieri, di rilascio di documenti di identità, di prestazioni presso le Asl), che potrebbe determinare inutili e ingiustificati allarmi.

Bibliografia

Opere di carattere generale
In lingua inglese:
A. Jonsen, *The birth of bioethics*, Oxford University Press, 1998
S. G. Post (a cura di), *Encyclopedia of Bioethics*, Macmillan e Thomson Gale, 5 vol., terza ed., 2004
In lingua italiana:
T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principi di etica biomedica*, Le Lettere, Firenze, 1999
P. Cattorini**,** *Bioetica. Metodo ed elementi di base per affrontare problemi clinici*, Masson, Milano 2000
P. Cattorini, E. D'Orazio, V. Pocar (a cura di), *Bioetiche in dialogo. La dignità della vita umana, l'autonomia degli individui*, Milano, Zadig, 1999
G. Corbellini, P. Donghi, A. Massarenti, (a cura di) *Biblioetica*, Einaudi, Milano, 2006
T. H. Engelhardt, *Manuale di bioetica*, Il Saggiatore, Milano 1999
G. Ferranti, S. Maffettone, (a cura di), *Introduzione alla bioetica*, Liguori, Napoli, 1992
G. Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, B. Mondadori, Milano, 2005
D. Gracia, *Fondamenti di Bioetica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993
E. Lecaldano, *Bioetica. Le scelte morali*, Laterza, Roma-Bari 1999
E. Lecaldano (a cura di) *Dizionario di bioetica*, a cura di, Laterza, Roma-Bari 2002
R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali. Confronto con la bioetica*, Feltrinelli, Milano 2002
M. Mori, *Bioetica*, Bruno Mondatori, Milano 2002
N. Pessina, *Bioetica. L'uomo sperimentale*, Bruno Mondadori, Milano 1999
V. R. Potter, *Bioetica, un ponte verso il futuro*, Sicania, Messina, 2000
Russo G. (a cura di), *Storia della bioetica. Le origini, il significato, le istituzioni*, Armando Editore, Roma, 1995
U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano 1998
Elio Sgreccia (a cura di), *Corso di bioetica* Franco Angeli, Milano, 1986
E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, 2 voll., Vita e Pensiero, Milano 1999
P. Singer, *Ripensare la vita*, Il Saggiatore, Milano 1996.
S. Spinsanti, *Le ragioni della bioetica*, Edizioni Cidas, Roma 1999
D. Tettamanzi**,** *Nuova bioetica cristiana,* Piemme, Milano, 2000
D. Tettamanzi, *Dizionario di bioetica*, Piemme, Milano 2002

Opere specifiche sui temi dell'inizio e della fine della vita
AA.VV. *Nuove maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*, Diabasis, Reggio Emilia, 2005
M. L. Boccia, G. Zuffa, *L'eclissi della madre*, Nuove pratiche, Milano, 1998
C. Botti, *Bioetica ed etica delle donne. Relazioni, affetti, potere*, Zadig, Milano, 2000
C. Botti, *Madri cattive. Una riflessione su bioetica e gravidanza*, Il Saggiatore, Milano, 2007
P. Cattorini, M. Reichlin, *Bioetica della generazione*, SEI, Milano, 1996
C. A. Defanti, *Soglie. Medicina e fine vita*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007
R. Dworkin, *Il dominio della vita*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994
R. Guardini, *Il diritto alla vita prima della nascita*, Morcelliana,Vicenza, 1985
D. Hume, *Sul suicidio*, Laterza, Bari, 2007
H. Küng**,** *Della dignità del morire*, Rizzoli, Milano, 1996
M. Mori, *Aborto e morale*, Il Saggiatore, Milano, 1996
D. Neri, *Eutanasia. Valori, scelte morali, dignità delle persone*, Laterza, Bari, 1995
J. Rachels, *La fine della vita*, Sonda, Torino, 1989
S. Vegetti Finzi, *Volere un figlio. La nuova maternità fra natura e scienza*, Mondadori, Milano, 1997

Opere sui temi relativi al diritto e bio-diritto

N. Bobbio**,** *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990
S. Rodotà, *Il corpo e le regole*, Feltrinelli, Milano, 2006
S. Rodotà, F. Rimoli (a cura di), *Bioetica e laicità*, Roma, Carocci, 2009
S. Rodotà, *Perché laico*, Laterza, Bari, 2009
G. E. Rusconi, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino, 2000
J. S. Mill, *Sulla libertà*, Bompiani, Milano, 2007

Segnaliamo inoltre:

"Bioetica. Rivista interdisciplinare"
I numeri speciali dedicati a temi bioetici in
"Le scienze", n. 88, 1996;
"MicroMega", 2007, 1;
"Riforma" n. 16, 1998.
Il sito della Consulta di Bioetica (http://www.consultadibioetica.org/) e il sito del Comitato Nazionale per la Bioetica (http://www.palazzochigi.it/bioetica/).

Ragioni della sicurezza e ragioni della libertà

Presentazione 89

L'insicurezza nel corso dei secoli: la fonte delle minacce
La diffusione della violenza nell'Alto Medioevo, Vito Fumagalli 91
L'immagine minacciosa degli emigrati italiani presso l'opinione pubblica statunitense, Teresa Tomaselli 92
Un repertorio delle minacce della contemporaneità, Anthony Giddens 94
Le radici contemporanee dell'insicurezza, Marina Valcarenghi 95

L'insicurezza nel corso dei secoli: la difesa attraverso lo spostamento della paura
Paure spontanee e paure riflesse nell'età moderna, Jean Delumeau 97
Gli atteggiamenti verso la marginalità sociale in epoca preindustriale, Blonislaw Geremek 98
Modelli di disciplinamento sociale di fronte ad una minaccia collettiva, Michel Foucault 100
Le radici odierne dell'insicurezza, Zygmunt Bauman 102

Lo stato civile come garante della sicurezza: dalla tutela dell'incolumità alla preoccupazione di garantire il godimento dei diritti
La sicurezza nella società urbana medioevale, Pietro Costa 104
Lo Stato nasce per garantire la sicurezza, Thomas Hobbes 105
La parziale rinuncia alla libertà in nome della salvaguardia della proprietà, John Locke 108
La sicurezza civile nello Stato di diritto, Robert Castel 109
La sicurezza, ovvero la libertà, Charles de Montesquieu 112
Origine e funzione delle pene, Cesare Beccaria 113

Le risposte contemporanee al persistere dell'insicurezza: le politiche di controllo
Dalla paura al controllo della criminalità, David Garland 115
Diritto alla sicurezza e politiche punitive, Loïc Wacquant 118
Una certa idea della «sicurezza», Mohamed El Baradei 120

La contrapposizione fra sicurezza e libertà: i termini del problema
Sicurezza e libertà, Giuliano Amato 122
Gli effetti delle nuove tecnologie di controllo, David Lyon 124
Due diverse accezioni di sicurezza, Paolo Ceri 126
Il rischio di disattendere la richiesta di sicurezza dell'individuo, Robert Castel 128
La richiesta individuale di sicurezza e i limiti della risposta statale, Roberto Cornelli 129

La contrapposizione fra sicurezza e libertà: il caso specifico della tortura
La tortura secondo Beccaria, Verri e Manzoni,
Cesare Beccaria, Pietro Verri, Alessandro Manzoni 131
Con la prima percossa il detenuto si rende conto di essere abbandonato, Jean Amery 134
Tortura sotto controllo del magistrato, Alan M. Dershowitz 135
Una immorale stupidità, Gustavo Zagrebelsky 136

Bibliografia 139

Ragioni della sicurezza e ragioni della libertà

E' innegabile che un sentimento di insicurezza sia diffuso nella nostra società. Il problema ha, come è evidente, innumerevoli risvolti, da quello psicologico, relativo alla fisionomia di tale sentimento e alle sue radici profonde, a quello sociologico collegato alla natura delle trasformazioni che possono averlo incrementato, a quello politico, in connessione con l'uso che di questo sentimento può essere fatto indirizzando gli orientamenti dell'opinione pubblica e condizionando importanti scelte collettive. Il riconoscimento di tale complessità comporta che tale fenomeno non possa essere liquidato come una 'montatura', ma neppure affrontato in termini semplicistici attraverso slogan più o meno suggestivi (tolleranza zero, operazione città sicure, ecc.).
All'interno dell'itinerario di riflessione che questo corso vuole proporre sul tema dei diritti garantiti dal nostro assetto costituzionale e sui fattori che possono in qualche misura minacciarli o addirittura vanificarli, il tema della sicurezza/insicurezza si relaziona col tema della libertà. Il dilemma nei suoi termini più brutali può essere espresso in questa forma: "A quanta libertà siamo disposti a rinunciare per rafforzare la sicurezza che sentiamo per più motivi minacciata"? Abbiamo provato ad analizzare questa questione attraverso un approccio multilaterale, avvalendoci cioè di riflessioni condotte all'interno di discipline quali la storia, la sociologia, la filosofia, la psicologia, il diritto che, in forma più o meno ufficiale e trasversale, sono presenti nei curricula di studio.
Alla prospettiva storica ci siamo affidati in primo luogo per verificare in che misura all'interno del sentimento di paura e, più genericamente, di insicurezza si manifestino componenti radicate nella stessa natura umana (la paura del buio, quella della violenza o quella del diverso) e in che misura incidano fattori specifici di ogni epoca. Ciò vale per il passato come per il presente: se infatti la paura della perdita di identità di cui parlano gli psicanalisti può considerarsi per l'uomo una componente ineliminabile della sua natura di essere culturale, i fenomeni attraverso cui oggi tale perdita di identità si configura dipendono da circostanze specifiche del nostro tempo. Ma alla storia ci si può rivolgere per vedere in che forme un sentimento mutevole come la paura ha potuto venire indirizzato da autorità religiose o politiche verso ambiti differenti da quelli da cui traeva origine. Un meccanismo che sembra potersi riprodurre anche ai giorni nostri.
Il ruolo dell'autorità politica nell'individuare ciò che va temuto appare per altro strettamente legato al ruolo di garante della sicurezza che il governo della società si attribuisce fin dal Medioevo e che emerge con la fondazione dello stato moderno. Attraverso le riflessioni dei classici del pensiero politico è quindi possibile porsi una serie di questioni cruciali riguardo al tema della sicurezza: che cosa comporta l'allargamento della sfera dei diritti oltre l'ambito della tutela della sopravvivenza ? Che ruolo svolge la proprietà come garanzia della salvaguardia di questi diritti? Che cosa deriva dalla progressiva estensione dei diritti a fasce sempre più ampie della popolazione? Quale ruolo svolge la paura nel giustificare la fisionomia che lo stato viene di volta in volta ad assumere soprattutto in ambito penale?
Il tema della risposta penale dello Stato nei confronti del crimine, indicato come fattore principe dell'insicurezza, solleva altre delicate questioni. Quanto gioca in questa risposta il collaudato meccanismo del capro espiatorio? E' plausibile che attraverso l'amplificazione dell'insicurezza lo Stato tenda a legittimare il proprio stesso ruolo? Per quali motivi si è progressivamente rinunciato ad intervenire sulle cause più profonde della criminalità? La carcerazione è l'unica plausibile risposta al persistere dell'insicurezza? Fino a che punto essa finisce con l'indirizzarsi verso i settori più fragili della società creando ulteriore insicurezza? E ancora: come provare a riportare al centro del problema della sicurezza il benessere della persona e il suo diritto di vivere in libertà e dignità? Come recuperare forme di socialità e di solidarietà che si pongano in controtendenza con l'attuale deriva individualistica?
La risposta esclusivamente repressiva ci mostra in realtà come gli stessi valori della libertà e della democrazia rischino di essere pesantemente compromessi laddove si affermi la linea della 'sicurezza ad ogni costo'. Le fantasie di onnipotenza suscitate dalle nuove sofisticate tecnologie di

controllo non solo prefigurano uno scenario inquietante, ma sembrano spingere verso una privatizzazione dei servizi primari che un tempo erano garantiti dallo Stato. Ma l'indebolimento dello Stato non rischia di accentuare quell'insicurezza da cui ci si vorrebbe difesi? E soprattutto: è possibile concepire e declinare la sicurezza in forme nuove, come chance offerta a ciascuno di essere riconosciuto nella propria identità?
Una concreta esemplificazione della contraddizione fra sicurezza e libertà che ne rivela tutta la sua potenziale drammaticità è rappresentato dal tema della tortura. Le forti voci levatesi fra '700 e '800 all'interno della nostra cultura (giuridica e non solo) contro questa pratica in nome della dignità umana sembrano talora essere messe in discussione proprio a partire dal richiamo alla sicurezza, magari cercando di controllarne l'applicazione. Non sembra pertanto inutile tornare ad occuparsi di tale fenomeno, riflettendo sulle sue implicazioni umane e giuridiche.

SEZIONE PRIMA – L'INSICUREZZA NEL CORSO DEI SECOLI: LA FONTE DELLE MINACCE

Vito Fumagalli
La diffusione della violenza nell'Alto Medioevo

La violenza pervade i secoli dell'Alto Medioevo in una pluralità di forme. Ne è chiara testimonianza il dettagliato elenco di reati che compare nei più antichi codici di legge e che comprendono sia la violenza verso le cose che verso le persone. Se da una parte tale violenza rappresentava, come è logico, un fattore di timore, dall'altra, proprio per la sua ampia diffusione, costituiva – come osserva in questa pagina lo storico Vito Fumagalli – un fenomeno abituale. Più che alla sua scomparsa, si puntava quindi alla sua delimitazione e regolamentazione, soprattutto in relazione a quegli ambiti sociali – come la nobiltà guerriera – in cui veniva più intensamente praticata.

Al di là delle competizioni militari, sollecitate dall'esigenza della difesa o dalla volontà di conquista, la violenza - e il fenomeno è assai noto - conferiva una generale caratteristica di aggressività ai rapporti fra le persone nel Medioevo. Ne conosciamo la presenza, sappiamo che costituì un aspetto rilevante della storia del periodo; ma siamo ancora lontani dal potercene rappresentare un quadro abbastanza vicino alla realtà. […] La storiografia che ha tracciato il quadro delle strutture sociali ha prestato attenzione quasi unicamente alle funzioni, ai rapporti fra le medesime sul piano del potere e del possesso fondiario. È palese, per esemplificare, che la storia della nobiltà feudale è stata sorda a forti curiosità sulla faccia violenta del ceto nobiliare, salvo ammissioni, sottolineature, anche, di atteggiamenti prevaricatori, tenendo però sempre in principal conto altre caratteristiche e vocazioni: difendere, combattere, donare. O il problema della violenza è stato ricondotto e identificato a quello dello sfruttamento, individuato nell'esercizio maturo della signoria di banno a iniziare dal secolo dodicesimo, non certo affrontato con la volontà di rievocare - nelle sue componenti mentali e materiali - un modo di vita particolare ma largamente praticato: la violenza dell'uomo all'uomo. [...]
Nell'Editto di Rotari, il corpo più massiccio di disposizioni è costituito da quelle criminali. Va rilevata la casistica assai ampia degli atti violenti: oltre agli omicidi, ferite inferte con armi di ogni tipo, più o meno gravi negli effetti, percosse d'ogni genere. Le norme si riferiscono in gran parte a violenze nei riguardi di servi; ma quelle relative a liti tra liberi non appaiono molto inferiori di numero. Proprio la casistica varia e fitta delle azioni criminali e le forti penalità comminate evidenziano l'esistenza di endemici, quotidiani comportamenti violenti. La pesante severità con cui si punisce chi entra di notte nel recinto che custodisce l'abitazione di un altro senza avvertirlo è spia di uno stato continuo di allerta e pericolo che può essere sventato, certo, ma è forse nondimeno assillante. Recinti di ogni tipo proteggono gli uomini e le loro cose, dall'abitazione al campo, al vigneto: essi servono ugualmente contro uomini malintenzionati e animali selvatici. Proprio le grandi dimensioni della pericolosità, che scaturiva, oltre che dai rapporti fra le persone, da un ambiente largamente inselvatichito da secoli, se spiegano la casistica assai varia dei mezzi di difesa, mostrano, però, una condizione normale di vita e fanno ritenere che la paura esisteva sì - e in certi frangenti doveva crescere notevolmente - ma essa era stata come assorbita da quegli uomini, divenuta un elemento inconsciamente caratterizzante del loro stato d'animo, e non costituiva un'insorgenza abnorme, anche se frequente. In determinate circostanze essa superava la soglia della normalità ed era «veramente» paura, agitazione, terrore. Ma proprio il sapere quali fossero tali circostanze - che ignoriamo quasi del tutto - ci potrà schiudere uno spiraglio sulle paure di allora. L'abitudine alla guerra, alle ferite, alla morte, alle malattie mortali limita di parecchio lo spazio entro il quale ricercare le occasioni di paura. Le cronache del tempo sembrano presentarci uomini molto più paurosi di fronte ai fenomeni celesti eccezionali (eclissi di sole e di luna, comete, stelle cadenti) o immaginari (nubi rossastre, che, per la forma particolare, erano ritenute sovrannaturali

cavalli e cavalieri armati; piogge, miste a sabbia rossa proveniente dall'Africa, scambiate per sangue) che non di fronte ai fatti di guerra ed alle gravi avversità climatiche.
La violenza sull'uomo, nelle sue manifestazioni più efferate, è raccontata, normalmente, senza gravi turbamenti: cronache e vite di santi ne sono piene e ci offrono la visione di caratteri sempre sul punto di esplodere, come gonfiati da una perenne tensione verso la violenza e la soluzione violenta dei rapporti con gli altri. Però, oltre alla stigmatizzazione della violenza da parte degli uomini pii e l'esempio pacifico di questi, monaci e chierici (quelli esemplari, s'intende), anche gli altri, i laici e i religiosi non ossequienti alle leggi canoniche, non dovevano essere *solo* inclini alla violenza, ma anche trattenuti da essa da una forza compensatrice contraria: la prudenza, l'equilibrio, la misura sono non a caso doti del laico potente in tutto il Medioevo. [...]
II genere di violenze, che, con tante altre, scandirono gli inizi del secolo ottavo, non era certo destinato a venir meno col tempo. Tuttavia, pare che tali fenomeni calassero di frequenza, almeno in generale, salvo ritorni e incresciose recrudescenze in determinate circostanze. Ma, anche se ben poco sappiamo sulla storia della violenza, possiamo ritenere che essa, con l'affermarsi di un ceto di potenti, ne divenisse quasi prerogativa. Ci spieghiamo: violenti erano tanti, ovviamente, ma poiché il potere e le armi divennero progressivamente attributo di pochi, questi erano altamente in grado di opprimere i più deboli. Mentre in età longobarda - stando alla esplicita legislazione - sono i liberi a trattare violentemente i servi, in epoca carolingia le leggi dei re si appuntano soprattutto sull'oppressione dei liberi da parte dei potenti, quel ceto nobiliare che anche in Italia ormai si andava costituendo come classe di governo. […] L'aristocratizzazione della società significò anche - se ci è permesso di dirlo - 1'aristocratizzazione della violenza. Soprattutto dal secolo decimo in poi, i potenti erano i guerrieri professionisti, quelli che la stessa Chiesa classificherà proprio come ceto (*ordo* dei combattenti, *pugnatorum*) e ammonirà sia a non cozzare fra di loro, sia a non usare violenza agli inermi, additando la tutela di questi, l'ordine dello stato, la difesa e la dilatazione della Chiesa di Dio. Con l'istituzione della cavalleria si ebbe un ulteriore sforzo nella direzione del mitigamento dell'*animus* guerriero del nobile; così con la creazione di ordini religioso-militari: tutte soluzioni, o tentate soluzioni più che altro, al grave problema posto dall'esistenza di un ceto di vocazione e professione guerriera nel quadro di organismi statali in cui il potere centrale non era in grado di contenerlo efficacemente, spesso nemmeno minimamente.
[V. Fumagalli, *Quando il cielo si oscura* in Idem, *Paesaggi della paura. Vita e natura nel Medioevo*, il Mulino, Bologna, 1994, pp. 135-139]

Teresa Tomaselli
L'immagine minacciosa degli emigrati italiani presso l'opinione pubblica statunitense

Dietro le reazioni della benpensante opinione pubblica americana nei confronti del flusso migratorio italiano di fine Ottocento ritroviamo meccanismi che ci sono oggi piuttosto familiari. Come osserva Teresa Tomaselli, studiosa dei processi demografici e migratori, le radici della paura che gli americani manifestavano nei confronti degli italiani non sono da ricercarsi tanto nei livelli effettivi di criminalità quanto nella profonda estraneità dei nostri connazionali alla cultura, ai valori, ai modi di vita del cittadino medio americano.

Negli ultimi decenni dell'Ottocento, all'interno della società americana così *liberal* e, apparentemente, così tollerante nei confronti dello straniero, emersero pregiudizi e paure che alimentarono in seno al Congresso e in seno all'opinione pubblica correnti favorevoli a una riduzione o almeno a un controllo e a una selezione dei flussi. […] Le proposte e le battaglie dei restrizionisti […] sono indicative di un clima di ostilità e di diffidenza, come pure sono indicativi gli articoli in difesa degli italiani che apparivano di frequente sul «Progresso italo-americano» di New York, il più importante quotidiano statunitense in lingua italiana. In un fondo anonimo apparso nel marzo 1884 si suggerisce al governo di Washington di progettare misure coercitive verso «altri -

cioè verso altri immigrati, di altra provenienza e di altra nazionalità - meglio che contro gli innocui e calunniati italiani». Ma erano vane difese e vane precisazioni destinate per lo più a cadere nel vuoto: l'opinione pubblica americana assisteva con apprensione e paura alla «invasione meridionale».

Non a caso, all'afflusso sempre più rilevante e frequente di lavoratori provenienti dall'Italia meridionale si applicava il termine di «stampede» che indica propriamente la mandria di bisonti che, colpita da un panico improvviso, fugge disordinatamente, provocando a sua volta terrore e paura. L'efficacia del linguaggio riesce in questo caso a esprimere meglio di provvedimenti, relazioni e articoli i sentimenti e le reazioni della benpensante opinione pubblica americana nei confronti degli immigrati italiani, che si ammassavano letteralmente nei *tenements,* i vasti e squallidi edifici periferici, spesso subaffittando ad altri compaesani, senza curarsi delle norme igieniche, senza proporsi di migliorare le proprie condizioni abitative, pur di risparmiare i dollari per il ritorno, per la rimessa. Del resto, i proprietari di case più decenti non volevano affittare agli italiani temendo la sporcizia e gli episodi di violenza ancestrale che a volte esplodevano nelle case e nei quartieri della *Little Italy.*

Da parte americana si tendeva certo a esagerare l'entità e la portata di tali episodi. È un fatto che negli anni del «grande esodo», quale che fosse l'opinione che gli americani avevano dell'Italia, o dell'italiano in patria, l'italiano all'estero viene visto e rappresentato sempre secondo lo stereotipo, tanto duro a morire nella cultura e nella letteratura nazionale e internazionale, del meridionale sporco, armato di coltello, per lo più suonatore d'organetto, a volte mezzo brigante, comunque sempre pronto alla gelosia, alla vendetta, al delitto passionale. Ancora una volta appare illuminante una riflessione sul linguaggio: i lavoratori provenienti dall'Europa meridionale, soprattutto gli italiani, vengono definiti con il termine spregiativo *dago* che probabilmente deriva da *digger* che significa coltello, stiletto. […]

In effetti le radici della paura che gli americani manifestavano nei confronti degli italiani non sono da ricercarsi tanto nei coefficienti di criminalità in se stessi, ma nelle motivazioni di questa criminalità che, insieme alla sporcizia, sottolineavano la radicale estraneità degli immigrati italiani, alla cultura, ai valori, ai modi di vita del cittadino medio americano.

Il fatto poi che gli italiani vivessero come transitoria e temporanea l'esperienza americana aggravava malesseri e incomprensioni.

Gli esponenti del restrizionismo e molta parte dell'opinione pubblica statunitense avevano ben chiara la percezione di non possedere gli strumenti, di non saper individuare la strada per trasformare in cittadino americano il bracciante pugliese o il contadino siciliano che vivevano in America come *bird of passage,* come uccelli di passaggio, assorti nella tensione di un ritorno a volte impossibile, considerando l'America come un'occasione economica, come un mezzo per procurarsi l'agiatezza e tornare al paese sotto mutate sembianze sociali, e non come il paese più libero, più democratico e più civile del mondo. Anche l'immigrato più sobrio, onesto e lavoratore sarà sempre per l'americano un *dago* e non un *citizen,* fin quando, ammette la Bernardy[1] «non gli si insegnerà, come hanno fatto l'irlandese, lo svedese, il tedesco, a parlare, a vestirsi, a mangiare all'americana, a leggere e a scrivere in inglese. Fatelo americano, sarà uguale agli altri». Altrimenti, prigioniero delle sue non meno che delle altrui paure, sarà solo un abitante della *Little Italy,* il quartiere simbolo delle due paure che abbiamo cercato di analizzare, perché dal punto di vista dell'immigrato è il luogo dove si trova o si tenta di ritrovare una continuità culturale e di comportamento con il paese di origine, interrotta dalla partenza; dal punto di vista americano è invece uno spazio ambivalente, rassicurante in quanto racchiude, circoscrive, rende inoffensivo, lo straniero, il diverso, l'altro da sé, minaccioso in quanto la *Little Italy* non è più e non è ancora America.

[T. Tomaselli, *La paura, l'attesa la speranza. Gli emigranti meridionali negli Usa nel periodo del «grande esodo»* in L. Guidi, M.R. Pelizzari, L. Valenzi, *Storia e paure. Immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in età moderna,* F. Angeli, Milano, 1992, pp. 107-110]

1. L'italo-americana Amy Bernardy scrisse negli anni '30 diversi libri sull'emigrazione italiana negli Stati Uniti

Anthony Giddens
Un repertorio delle minacce della contemporaneità

Le minacce che caratterizzano il mondo moderno si caratterizzano, secondo l'analisi sviluppata dal sociologo inglese Anthony Giddens, sia come reale incremento di rischi oggettivi, sia come più accentuata consapevolezza dei rischi riconosciuti (vecchi e nuovi). Nel primo caso i timori nascono per la maggior parte dal mutato rapporto uomo-natura e dalla sempre maggiore interconnessione degli abitanti del pianeta. L'accentuata consapevolezza dei rischi ha invece a che fare col rapporto di maggiore o minore fiducia che si instaura fra i detentori di saperi specialistici e la sfera dell'opinione pubblica.

Come analizzare «l'aspetto minaccioso» nel mondo contemporaneo? Farlo significa guardare più a fondo il profilo di rischio specifico della modernità, che possiamo delineare in questi termini:

1. *Globalizzazione del rischio* nel senso di *intensità:* una guerra nucleare, per esempio, può minacciare la sopravvivenza di tutta l'umanità.
2. *Globalizzazione del rischio* nel senso di *numero crescente di eventi contingenti* che interessano ogni persona o almeno grandi masse di persone in tutto il pianeta: per esempio i cambiamenti della divisione mondiale del lavoro.
3. Rischio derivante *dall'ambiente creato o dalla natura socializzata:* l'applicazione del sapere umano all'ambiente fisico.
4. Lo sviluppo di *ambienti di rischio istituzionalizzati* che influiscono sulle aspettative di vita di milioni di persone: per esempio i mercati d'investimento.
5. La *consapevolezza del rischio come tale:* le «lacune di sapere» nei rischi non possono essere convertite in «certezze», dal sapere religioso o magico.
6. La *consapevolezza diffusa del rischio:* molti dei rischi ai quali collettivamente siamo esposti sono noti a molte persone.
7. La *consapevolezza dei limiti del sapere esperto:* nessun sistema esperto può avere una conoscenza totale delle conseguenze derivanti dall'applicazione di princìpi esperti. [...]

Gli aspetti principali che abbiamo elencato si possono suddividere in condizioni che alterano la distribuzione oggettiva dei rischi (i primi quattro punti elencati) e in condizioni che alterano l'esperienza del rischio o la percezione dei rischi riconosciuti (i restanti tre punti).
Quella che ho definito intensità del rischio è certamente l'elemento fondamentale dell'«aspetto minaccioso» delle circostanze in cui viviamo attualmente. La possibilità di una guerra nucleare, i disastri ecologici, l'inarrestabile crescita demografica, il collasso degli scambi economici mondiali e altre potenziali catastrofi planetarie costituiscono un orizzonte disarmante di pericoli per ciascuno di noi. Come ha rilevato Beck, i rischi globalizzati di questo genere non rispettano le divisioni tra ricchi e poveri o tra regioni geografiche del mondo. Il fatto che «Chernobyl sia ovunque» cancella quello che egli chiama la «fine degli "altri"»: i confini tra coloro che sono privilegiati e coloro che non lo sono. La portata mondiale di alcuni tipi di rischio trascende ogni differenza sociale ed economica. (Ciò non deve ovviamente nascondere il fatto che nelle condizioni della modernità, così come nel mondo premoderno, molti rischi sono distribuiti in misura diversa tra i privilegiati e i non privilegiati.) Quando si parla di «privilegiati» e di «non privilegiati» si intende soprattutto una differenza di rischio, ad esempio in relazione ai livelli di nutrizione e alle malattie. [...]
La seconda categoria di rischi globalizzati riguarda l'estensione mondiale degli ambienti di rischio, più che 1'intensificazione del rischio stesso. [...] Se da un lato i meccanismi globalizzati garantiscono elevati livelli di sicurezza, dall'altro generano nuovi rischi: le risorse o i servizi, sottratti al controllo locale, non si possono riconcentrare a questo livello per far fronte a evenienze inaspettate. Il meccanismo rischia di incepparsi nel suo complesso, interessando così chiunque ne faccia tradizionalmente uso. Chi dispone per esempio di un sistema di riscaldamento centralizzato a olio combustibile e non possegga una stufa è particolarmente esposto alle variazioni del prezzo del petrolio. In circostanze come quella della crisi petrolifera del 1973, scatenata dalle misure adottate dal cartello dell'OPEC, sono stati colpiti tutti i consumatori di prodotti petroliferi.

Le prime due categorie nel profilo di rischio riguardano la portata degli ambienti di rischio; le due successive hanno a che fare con i cambiamenti nel tipo di ambiente di rischio. La categoria dell'ambiente creato, o della «natura socializzata» si riferisce al mutato carattere dei rapporti tra esseri umani e ambiente fisico. La varietà dei pericoli ecologici compresi in questa categoria è dovuta alla trasformazione della natura operata dai sistemi antropici. Già il numero dei rischi gravi che minacciano la natura socializzata è di per sé allarmante: le radiazioni liberate dagli incidenti nelle centrali nucleari o emesse dalle scorie del combustibile nucleare; l'inquinamento chimico dei mari che distrugge il fitoplancton, fonte primaria dell'ossigeno atmosferico; l'«effetto serra» prodotto dagli agenti inquinanti atmosferici che attaccano la fascia dell'ozono determinando lo scioglimento dei ghiacci polari e la conseguente inondazione di grandi aree; la distruzione di vaste zone di foresta tropicale, altra fonte primaria di ossigeno rinnovabile; e infine l'esaurimento biologico di milioni di acri di terreno coltivato per effetto dell'uso generalizzato dei fertilizzanti chimici.
Potremmo citare molti altri rischi non trascurabili. Due cose però vanno sottolineate *en passant* riguardo a questo elenco e al rischio di guerra nucleare. La prima è la reazione di indifferenza, quasi di noia, che una simile elencazione di solito induce nel lettore: un fenomeno da mettere in relazione al sesto punto del profilo di rischio: il fatto che la consapevolezza dei molti rischi generalizzati sia oggi diffusa in larghi strati della popolazione. Anche il fatto di far rilevare questa indifferenza è diventato quasi un luogo comune: «elencare i pericoli che ci fronteggiano ha di per sé un effetto attenuante. Diventa una litania che si ascolta solo distrattamente perché suona ormai familiare. Siamo costantemente bombardati da questi problemi al punto che, nella loro insolubilità, sono diventati un elemento di sottofondo[1]». Il secondo punto è che per quasi tutti i rischi menzionati, compreso quello di una guerra nucleare, ogni valutazione di mera probabilità è controversa. Nessuno saprà mai con certezza se la deterrenza «funziona» o meno, almeno fino allo scoppio di un conflitto nucleare, il che dimostrerebbe che non funziona; l'ipotesi di un inverno nucleare resterà appunto un'ipotesi a meno che il suo verificarsi non renda simili considerazioni del tutto irrilevanti.
[A. Giddens, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo,* trad. di M. Guani, il Mulino, Bologna, 1994, pp. 125-130]

1. Joe Bailey, *Pessimism*, Routledge, London, 1988

Marina Valcarenghi
Le radici contemporanee dell'insicurezza

Nell'analisi della psicoanalista Marina Valcarenghi la società contemporanea ha visto venir meno i principali fondamenti che ne avevano garantito la stabilità nel corso dei secoli, lasciando così riaffiorare un senso profondo di insicurezza di carattere identitario. Tale tendenza si esprime in un continuo bisogno di garanzie che contribuisce in ognuno di noi a costruire un circolo vizioso in cui l'ansia alimenta il desiderio di sicurezza e la sicurezza raggiunta a sua volta genera una nuova ansia per quanto ancora non si è in grado di garantire.

Ancora fino alla metà del secolo scorso, la sicurezza nella vita quotidiana poggiava sulla rocciosa stabilità del sistema sociale: lo schema era dato fin dalla nascita ed erano anche fornite le istruzioni per l'adattamento. La società era più visibilmente divisa in classi e ognuno stava nella sua; ogni classe aveva i suoi diritti e i suoi doveri (più diritti in alcune, più doveri in altre). Gli uomini e le donne avevano compiti diversi e li svolgevano dopo averli interiorizzati nel corso dell'educazione. I paesi ricchi accumulavano beni e i paesi poveri erano depredati delle loro risorse.
Nel corso del Novecento queste tre forme di sfruttamento (di classe, di genere e coloniale) avevano cominciato progressivamente a vacillare sotto i colpi del movimento operaio, del movimento femminile e dei movimenti di liberazione nazionale, oltre che sotto le bombe delle due guerre mondiali che, come tutte le grandi guerre, hanno portato con sé definitive trasformazioni culturali.

L'ingresso nell'era elettronica, accentuando sia le possibilità sia il disorientamento nelle comunicazioni, ha ancora approfondito la crisi nell'assetto sociale. [...]
Nel secolo scorso si è quindi progressivamente aperta una crisi di trasformazione tuttora in pieno svolgimento, e della quale è più facile intuire la portata che le conseguenze, una crisi che è sotto gli occhi di tutti noi e che coinvolge i ruoli sessuali, l'organizzazione della famiglia, i rapporti di lavoro, la relazione amorosa, l'immigrazione dalle ex colonie e la guerra fra paesi ricchi e paesi poveri, solo per fare qualche esempio, ma anche le nuove forme possibili di democrazia e i processi di formazione del consenso, i diversi significati della parola globalizzazione e della parola sviluppo. Questa crisi genera una società instabile, senza più una forma definita, che Zygmunt Bauman ha definito "liquida" o anche "fluida"?
Nel mondo sviluppato una delle caratteristiche di questa crisi, per altri versi molto indagata, sembra essere da un lato una particolare inquietudine, come se si fossero perse le coordinate del vivere e non si fosse ancora capaci di rintracciarne altre più adeguate, e dall'altro una controspinta reattiva a questa condizione che orienta ad accumulare sicurezze negli aspetti più diversi della vita personale e collettiva.
La sorgente più scoperta della sofferenza collettiva nella crisi sociale mi sembra l'incertezza dell'identità nei confronti dei diversi compiti che la vita ci propone, che si tratti di essere genitori, studenti, amanti, turisti o lavoratori. Non ci sono più, per esempio, sistemi convenientemente codificati di essere madre e padre, ma faticose, e qualche volta contraddittorie, ricerche personali.
Dal punto di vista psicologico, l'ansia e il senso di inadeguatezza che derivano dall'essere genitori da un lato attenuano progressivamente il contatto con l'istinto, del quale non ci si fida più, e dall'altro contribuiscono alla costruzione di sicurezze compensatorie prima ancora che i piccoli vengano al mondo. Questo stato di cose contagia i bambini dall'inizio della loro vita e tende a inserirli nello stesso circuito ansioso e agitato in cui si muovono i loro genitori.
La gravidanza cerca sicurezze nell'ecografia, nell'amniocentesi, nei periodici controlli del sangue e il parto cerca sicurezza nella preparazione della gestante e nelle attrezzature sempre più sofisticate di intervento. Quando poi il bambino viene al mondo un complesso produttivo specialistico e spregiudicato induce i genitori a un consumismo acritico in nome della sicurezza: tutto deve essere sterile, naturale, garantito, testato, in definitiva esente da ogni rischio. I cuscini sono antisoffoco, i ciucci antisinghiozzo, i seggioloni anticaduta, i tappeti antiscivolo, le pomate e i giocattoli anallergici, le prese elettriche di sicurezza, i contenitori degli alimenti ovviamente sterili. Dove saranno finiti i germi? Forse nel pezzo di pane che il bambino un giorno riuscirà ad addentare dopo averlo sottratto al cane di casa?
Non coltivo impresentabili nostalgie del buon tempo antico in cui si moriva di parto e i bambini erano infestati dai vermi, ma devo constatare come questo continuo bisogno di garanzie contribuisca a costruire un circolo vizioso in cui l'ansia alimenta il desiderio di sicurezza e la sicurezza raggiunta a sua volta generi una nuova ansia per quanto ancora non si è in grado di garantire. E quindi questa ricerca inesausta di autorassicurazione, al di là di un indiscutibile fattore di progresso, sembra costituire anche un indicatore di ansia con il suo corredo di comportamenti ossessivi e compensatori. [...]
L'angoscia dell'umanità nella società postmoderna deriva per una parte dall'insicurezza di fronte alle infinite incognite dell'esistenza, e questa è un'angoscia comune a tutti i nostri antenati e a tutte le culture, e per un'altra parte deriva invece dalla pericolosa e del tutto nuova situazione sociale in cui attualmente viviamo. Potremmo chiamarle *l'insicurezza del nostro tempo e l'insicurezza della condizione umana*. È infatti la somma di queste emozioni, complesse e spesso almeno in parte inconsce, che rallenta e qualche volta paralizza la volontà e il desiderio di vivere e produce sintomi nevrotici nel comportamento quotidiano, in modo diverso e più evidente che nel passato.
Una preghiera, attribuita da alcuni a un legionario romano convertito da altri a san Francesco, dice:

Signore, dammi il coraggio di cambiare quello che posso cambiare,
Signore, dammi l'umiltà di accettare quello che non posso cambiare,

Signore, dammi l'intelligenza per distinguere fra le due cose.

Io credo che questo nostro tempo, più di altri, ci chieda di avere coraggio, umiltà e intelligenza: il coraggio di affrontare i rischi di una trasformazione, l'umiltà di riconoscere la nostra impotenza e l'intelligenza di distinguere fra le diverse situazioni senza essere giocati dal nostro Ego e dai nostri interessi personali.
[M. Valcarenghi, *L'insicurezza. La paura di vivere nel nostro tempo*, B. Mondadori, Milano, 2005, pp. 9-11, 174-175]

SEZIONE SECONDA – L'INSICUREZZA NEL CORSO DEI SECOLI: LA DIFESA ATTRAVERSO LO SPOSTAMENTO DELLA PAURA

Jean Delumeau
Paure spontanee e paure riflesse nell'età moderna

Nel delineare le paure che hanno caratterizzato l'età moderna vale la pena, secondo Jean Delumeau, distinguere fra quelle spontanee, provate da larghi strati della popolazione e quelle riflesse, che derivano cioè dalle sollecitazioni degli uomini di Chiesa. Essi, in quanto veri e propri direttori di coscienza della collettività, operarono una cernita tra i vari pericoli e designarono le minacce essenziali, quelle cioè che parvero loro tali in relazione alla propria formazione religiosa e al potere che possedevano nella società. Nella loro prospettiva, solo smascherando Satana e i suoi agenti, vere cause dell'infelicità terrena, e lottando contro il peccato, si poteva operare un'autentica liberazione dal male. L'età moderna vive così per molto tempo in un perenne clima da 'stato d'assedio', solo marginalmente incrinato dalla cultura rinascimentale.

L'accumularsi delle aggressioni che colpirono in Occidente le popolazioni all'inizio del XVII secolo creò nel corpo sociale in tutta la sua ampiezza una scossa psichica profonda, di cui sono testimonianza i vari tipi di linguaggio del tempo: parole ed immagini. Si venne a costituire una sorta di «paese della paura», nel cui interno tutta una cultura venne a trovarsi in stato di «malessere» e che essa popolò di fantasmi morbosi. Una tale angoscia, prolungandosi nel tempo, rischiava di disgregare un'intera società, così come la stessa angoscia può disfare un individuo sottoposto a stress ricorrenti. Essa poteva provocare nella società fenomeni di disadattamento, una regressione del pensiero e dell'affettività, una moltiplicazione di fobie e poteva introdurvi un'eccessiva dose di negatività e di disperazione. È rivelatore, a questo riguardo, considerare con quanta insistenza libri di pietà e sermoni combatterono nei cristiani la tentazione di scoraggiamento all'appressarsi della morte: ciò prova che una simile vertigine di disperazione è certamente esistita su scala abbastanza vasta, e che molti hanno provato un senso d'impotenza di fronte a un nemico temibile come Satana.
Ma proprio gli uomini di Chiesa designarono e smascherarono questo avversario degli uomini. Essi stesero l'inventario dei mali che è capace di provocare e la lista dei suoi agenti: i Turchi, gli Ebrei, gli eretici, 1e donne (specialmente le streghe). Essi si misero alla ricerca dell'Anticristo, annunciarono il Giudizio Universale, prova terribile, certo, ma che avrebbe costituito nello stesso tempo la fine del male sulla terra. La minaccia globale della morte si è trovata così segmentata in paure certamente terribili, ma «nominate» e spiegate, perché riflesse e chiarificate dagli uomini di Chiesa. Si venivano così a designare pericoli ed avversari contro i quali la lotta era, se non facile, almeno possibile, con l'aiuto della grazia di Dio. Ridotto all'essenziale, il messaggio della Chiesa fu proprio questo: i lupi, il mare, le stelle, le pestilenze, le carestie e le guerre sono meno da temere che il demonio e il peccato, e la morte del corpo meno di quella dell'anima. Smascherare Satana e i suoi agenti e lottare contro il peccato voleva inoltre dire diminuire sulla terra la dose d'infelicità di cui essi sono la vera causa. Questa denuncia voleva quindi essere una liberazione, a dispetto o

piuttosto a causa di tutte le minacce che faceva gravare sui nemici di Dio che venivano stanati dai loro nascondigli. In un'atmosfera da stato d'assedio, tale denuncia, portata avanti mediante l'Inquisizione, si presentò come una via di scampo. L'Inquisizione orientò le sue terribili inchieste in due grandi direzioni: da una parte verso capri espiatori che tutti conoscevano, almeno di nome: eretici, streghe, Turchi, Ebrei, ecc.; dall'altra verso ciascun cristiano; in entrambi i campi interveniva Satana e ciascun uomo poteva, se non stava in guardia, diventare un agente del demonio. Ne derivava la necessità di una certa paura di se stessi: quest'invito autoritario all'introspezione finì, in casi particolari, per condurre a situazioni nevrotiche. Ma, dal momento che un angoscioso senso di colpa rischiava di installarsi in anime troppo scrupolose, moralisti e confessori cercarono di stornarle dai rimorsi - in quanto ossessione del passato e fonte di disperazione - verso il pentimento come atteggiamento aperto sull'avvenire. […] Essi operarono una cernita tra i vari pericoli e designarono le minacce essenziali, cioè quelle che parvero loro tali, relativamente alla loro formazione religiosa e al potere che possedevano nella società.
[J. Delumeau, *La paura in occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, trad. di P. Traniello, SEI, Torino, 1979, pp. 36-38]

Blonislaw Geremek
Gli atteggiamenti verso la marginalità sociale in epoca preindustriale

La condizione di marginalità sociale si caratterizza nell'età preindustriale soprattutto in relazione al pericolo che viene ad assumere nei confronti dell'ordine pubblico. Essa, come osserva lo storico polacco Blonislaw Geremek, può presentarsi sia come assenza di un certo tipo di legami che la società reputa normali, sia come rifiuto a partecipare ai rapporti e ai doveri sociali. Svariate sono le categorie che attirano su di sé processi e meccanismi di emarginazione: da coloro che praticano lavori considerati disonorevoli, agli stranieri, ai gruppi etnici minoritari, a chi veniva accusato di posizioni ideologiche non ortodosse, ai malati, ai mendicanti. In quest'ultimo caso c'è da rilevare il mutamento dell'atteggiamento nei confronti della povertà che si manifesta a partire dagli inizi dell'età moderna. In ogni caso l'emblema della marginalità resta il vagabondaggio, considerato una costante minaccia all'ordine pubblico, non soltanto per l'esempio scoraggiante che offre a chi lavora, ma anche e soprattutto perché viene strettamente collegato al crimine, alla truffa, al furto, al brigantaggio.

Per comprendere quali siano, nell'opinione della società stessa, i fattori determinanti della marginalità, conviene seguire i vari gradi di riprovazione sociale, dal semplice disprezzo alla repressione decisa e organizzata. Si possono distinguere a tale proposito - seppure, a dire il vero, in modo alquanto arbitrario - due diversi fronti di marginalità, uno di natura socioculturale e l'altro di natura socioeconomica.
La società moderna ha ereditato dal cristianesimo medievale una complessa etica del lavoro, in cui quest'ultimo è considerato come un dovere, pur essendo ritenuto, nello stesso tempo, privo di dignità e di onore. Il conferimento al lavoro manuale di un certo grado di dignità è accompagnato da lunghi e profondi mutamenti sul piano della mentalità. Si venne così via via restringendo l'ambito dei mestieri e delle occupazioni ritenute disonorevoli e bollate come *mercimonia inhonesta*, ma il lavoro manuale in genere rimase ancora per molto tempo coperto da un velo di disprezzo, in particolare per quanto concerneva le occupazioni scarsamente qualificate e che comportavano fatica e sporcizia.
Erano colpite da infamia, in modo più o meno duraturo, svariate categorie della popolazione. La xenofobia e la diffidenza nei confronti dei forestieri inducevano a volte a bollare d'ignominia le minoranze o i gruppi etnici errabondi con cui si era costretti a convivere, e che si distinguevano per la cultura, la religione o l'aspetto fisico. Era il caso degli ebrei e degli zingari nelle società cristiane

occidentali, ma atteggiamenti analoghi - certo, in forma assai attenuata - venivano adottati, a quanto risulta, anche nei confronti di talune popolazioni regionali.
Nella società medievale anche la diversità ideologica diventava ragione d'infamia. La condanna degli eretici arrivava in molti casi fino alla loro esclusione dal contesto sociale, e poteva financo accadere che ad essi, come ad altri criminali, venisse fatto obbligo di portare segni esteriori d'infamia (i condannati dovevano portare su di sé la scritta «eretico»). A loro volta i gruppi ereticali - e in ciò si può ravvisare una congiunzione fra marginalità sociale e marginalità culturale - nutrivano un senso acutissimo del proprio isolamento sociale. Lo stesso avveniva per le streghe e, più in generale, per tutte le persone dedite alla magia e alla medicina popolare: ci si avvaleva abbondantemente della loro opera, ma erano circondate da un alone d'infamia e di paura, e il loro modo di vivere presentava assai spesso i caratteri della marginalità (solitudine, vita condotta al di fuori dei centri abitati, nomadismo).
La diffidenza nei confronti dei malati e degli invalidi aveva la stessa origine, in primo luogo culturale, e arrivava fino all'esclusione nei due casi dei lebbrosi - nel medioevo - e dei malati di mente - agli albori dell'età moderna. Tale atteggiamento può spiegarsi come una misura di difesa contro una malattia pericolosa e misteriosa, ma nella decisione di isolare o rinchiudere i malati si ritrova altresì il senso della loro diversità esistenziale. […] Il modo di trattare i malati reca in ogni caso il segno di un'evidente impronta di classe: il disprezzo, l'infamia o l'esclusione colpiscono sempre e soltanto le classi popolari, mai quelle più elevate.
Fra i gruppi marginali colpiti con l'esclusione dalla società vanno anche annoverati i banditi. La pena del bando comportava certo conseguenze assai diverse, a seconda della sua portata temporale (durata del provvedimento) e territoriale (città, provincia o Stato da cui si veniva esclusi), ma il bandito veniva sempre trattato come un fuorilegge. La punizione dei marginali contribuiva in tal modo a cristallizzarli nella loro esistenza asociale. [...]
Coi mendicanti passiamo al secondo fronte della marginalità, quello che coinvolge le strutture economiche e sociali. In questo campo, i mendicanti rappresentano la categoria meglio tollerata dalla società: ad essi è riconosciuto un posto nella divisione del lavoro o, per meglio dire, nella ripartizione delle funzioni sociali. La stessa constatazione potrebbe valere per le prostitute. A differenza di queste ultime, però, i mendicanti si vedono riconoscere, sia nelle società cristiane che in quelle musulmane, una certa dignità e un certo merito morale.
Quali che siano le sfumature dottrinali, l'elemosina è sempre ritenuta un atto lodevole, che offre ai fedeli una possibilità di espiare i propri peccati e la speranza di una ricompensa ultraterrena. I mendicanti sono quindi necessari, e la loro inabilità al lavoro, conseguenza di un'invalidità permanente, di una malattia o della malasorte che li ha privati dei mezzi di sussistenza adatti alla loro condizione sociale, sembra rappresentare la loro qualifica professionale. […] L'atteggiamento verso i mendicanti comincia a mutare agli inizi dell'età moderna. Il mutamento è accompagnato da controversie dottrinali sia nell'ambito delle religioni riformate che nel quadro della riforma cattolica: attraverso i progetti di ristrutturazione dell'assistenza ai poveri, nel senso di un accentramento della gestione degli ospedali e delle attività caritative, si attua in realtà un cambiamento della posizione nei confronti dei mendicanti e della concezione stessa dell'elemosina. Si cominciano a mettere in discussione le virtù di una vita vissuta in miseria e la funzione sociale del mendicante tende a venir meno, nel momento in cui egli è destinato a diventare oggetto di un'assistenza organizzata, e non più della pietà e della generosità dei singoli. […] I mendicanti cominciano ad essere inquadrati nei ranghi dei vagabondi e ad essere trattati secondo le regole generali della lotta alla «fannullaggine».
Il vagabondaggio non rappresenta semplicemente uno degli aspetti della marginalità sociale: esso è la marginalità per eccellenza. [...] Il vagabondaggio è punito come un reato perché infrange le divisioni funzionali su cui si basa l'assetto sociale. La severità della repressione dipende però dal suo carattere, dalle dimensioni che esso assume, e, in particolare, dalle più generali condizioni del mercato del lavoro. Vagabondaggio, infatti, significa anzitutto non lavoro, disoccupazione, sia perché il lavoro manca, sia perché non si è atti a un lavoro determinato. Nello stesso tempo esso

rappresenta una minaccia che grava sull'ordine pubblico, non soltanto per l'esempio scoraggiante che offre a chi lavora, ma anche e soprattutto perché - di fatto o nell'opinione delle classi abbienti - è strettamente legato al crimine, alla truffa, al furto, al brigantaggio. […]
Nella lotta contro il vagabondaggio - e, più in generale, nell'impianto del sistema repressivo diretto contro i gruppi marginali -, si possono riscontrare due situazioni tipiche e diverse allo stesso tempo. La prima è caratterizzata da meccanismi di tutela dell'ordine sociale che fanno considerare i fuorilegge come un pericolo pubblico. La repressione è rivolta in questo caso contro l'anomia, in nome dell'inviolabilità della proprietà e della vita umana. I gruppi marginali vengono in questo caso assimilati ai gruppi delinquenziali, e viene meno il confine che separa il vagabondo senza lavoro dal ladro e dal brigante. […] Il secondo modello di repressione del vagabondaggio fa appello, dal canto suo, alle condizioni del mercato del lavoro e alla necessità di manodopera. […] La proletarizzazione di una parte della popolazione contadina [li] spinge verso le città alla ricerca di un soccorso momentaneo, ma molti di loro non hanno poi nessun motivo per tornare al villaggio d'origine. La proletarizzazione e la sottrazione al contadino dei suoi mezzi di produzione vengono altresì attuati con sistemi di costrizione extraeconomica, espellendo in massa i contadini dalle terre che avevano fino ad allora coltivato. La massa dei contadini immiseriti fa allora la sua comparsa sul mercato urbano, dove può trasformarsi in un elemento fondamentale del processo di industrializzazione.
[B. Geremek, *La marginalità sociale nell'epoca preindustriale* in Idem, *Uomini senza padrone. Poveri e marginali fra medioevo e età moderna*, trad. di C. Rosso, Einaudi, Torino, 1992, pp. 133-140]

Michel Foucault
Modelli di disciplinamento sociale di fronte ad una minaccia collettiva

Nelle precauzioni che nel XVII secolo le autorità prendevano di fronte al pericolo rappresentato dalle epidemie di peste è possibile vedere un modello di controllo e di disciplinamento sociale finalizzato ad eliminare ogni elemento di disordine e di confusione grazie all'intervento di un potere onnipresente e onnisciente. Se nel Medioevo di fronte al diffondersi della lebbra la strategia prevalente era stata di esclusione (attraverso la reclusione), per la peste prevaleva il meccanismo del controllo disciplinare, qui analizzato dal filosofo e storico francese Michel Foucault nel suo classico testo sulla storia dei sistemi penali.

Ecco, secondo un regolamento della fine del secolo XVII, le precauzioni da prendere quando la peste si manifestava in una città.
Prima di tutto una rigorosa divisione spaziale in settori: chiusura, beninteso, della città e del «territorio agricolo» circostante, interdizione di uscirne sotto pena della vita, uccisione di tutti gli animali randagi; suddivisione della città in quartieri separati, dove viene istituito il potere di un intendente. Ogni strada è posta sotto l'autorità di un sindaco, che ne ha la sorveglianza; se la lasciasse, sarebbe punito con la morte. Il giorno designato, si ordina che ciascuno si chiuda nella propria casa: proibizione di uscirne sotto pena della vita. Il sindaco va di persona a chiudere, dall'esterno, la porta di ogni casa; porta con sé la chiave, che rimette all'intendente di quartiere; questi la conserva fino alla fine della quarantena. Ogni famiglia avrà fatto le sue provviste, ma per il vino e il pane saranno state preparate, tra la strada e l'interno delle case, delle piccole condutture in legno, che permetteranno di fornire a ciascuno la sua razione, senza che vi sia comunicazione tra fornitori e abitanti; per la carne, il pesce, le verdure, saranno utilizzate delle carrucole e delle ceste. Se sarà assolutamente necessario uscire di casa, lo si farà uno alla volta, ed evitando ogni incontro. Non circolano che gli intendenti, i sindaci, i soldati della guardia e, anche tra le cose infette, da un cadavere all'altro, i «corvi» che è indifferente abbandonare alla morte: sono «persone da poco che trasportano i malati, interrano i morti, puliscono e fanno molti servizi vili e abbietti». Spazio

tagliato con esattezza, immobile, coagulato. Ciascuno è stivato al suo posto. E se si muove, ne va della vita, contagio o punizione.
L'ispezione funziona senza posa. Il controllo è ovunque all'erta: «Un considerevole corpo di milizia, comandato da buoni ufficiali e gente per bene», corpi di guardia alle porte, al palazzo comunale ed in ogni quartiere, per rendere l'obbedienza della popolazione più pronta e l'autorità dei magistrati più assoluta, «come anche per sorvegliare tutti i disordini, ruberie, saccheggi». Alle porte, posti di sorveglianza; a capo delle strade sentinelle. Ogni giorno, l'intendente visita il quartiere di cui è responsabile, si informa se i sindaci adempiono ai loro compiti, se gli abitanti hanno da lamentarsene; sorvegliano «le loro azioni». Ogni giorno, anche il sindaco passa per la strada di cui è responsabile; si ferma davanti ad ogni casa; fa mettere tutti gli abitanti alle finestre (quelli che abitassero nella corte si vedranno assegnare una finestra sulla strada dove nessun altro all'infuori di loro potrà mostrarsi); chiama ciascuno per nome; si informa dello stato di tutti, uno per uno - «nel caso che gli abitanti saranno obbligati a dire la verità, sotto pena della vita»; se qualcuno non si presenterà alla finestra, il sindaco ne chiederà le ragioni: «In questo modo scoprirà facilmente se si dia ricetto a morti o ad ammalati». Ciascuno chiuso nella sua gabbia, ciascuno alla sua finestra, rispondendo al proprio nome, mostrandosi quando glielo si chiede: è la grande rivista dei vivi e dei morti.
Questa sorveglianza si basa su un sistema di registrazione permanente: rapporti dei sindaci agli intendenti, degli intendenti agli scabini o al sindaco della città. All'inizio della «serrata», viene stabilito il ruolo di tutti gli abitanti presenti nella città, uno per uno; vi si riporta «il nome, l'età, il sesso, senza eccezione di condizione»: un esemplare per l'intendente del quartiere, un secondo nell'ufficio comunale, un altro per il sindaco della strada, perché possa fare l'appello giornaliero. Tutto ciò che viene osservato nel corso delle visite - morti, malattie, reclami, irregolarità - viene annotato, trasmesso agli intendenti e ai magistrati. […]
Questo spazio chiuso, tagliato con esattezza, sorvegliato in ogni suo punto, in cui gli individui sono inseriti in un posto fisso, in cui i minimi movimenti sono controllati e tutti gli avvenimenti registrati, in cui un ininterrotto lavoro di scritturazione collega il centro alla periferia, in cui il potere si esercita senza interruzioni, secondo una figura gerarchica continua, in cui ogni individuo è costantemente reperito, esaminato e distribuito tra i vivi, gli ammalati, i morti - tutto ciò costituisce un modello compatto di dispositivo disciplinare. Alla peste risponde l'ordine: la sua funzione è di risolvere tutte le confusioni: quella della malattia, che si trasmette quando i corpi si mescolano; quella del male che si moltiplica quando la paura e la morte cancellano gli interdetti. Esso prescrive a ciascuno il suo posto, a ciascuno il suo corpo, a ciascuno la sua malattia e la sua morte, a ciascuno il suo bene per effetto di un potere onnipresente e onnisciente che si suddivide, lui stesso, in modo regolare e ininterrotto fino alla determinazione finale dell'individuo, di ciò che lo caratterizza, di ciò che gli appartiene, di ciò che gli accade. Contro la peste che è miscuglio, la disciplina fa valere il suo potere che è di analisi. […] La peste come forma, insieme reale e immaginaria, del disordine ha come correlativo medico e politico la disciplina. Dietro i dispositivi disciplinari si legge l'ossessione dei «contagi», della peste, delle rivolte, dei crimini, del vagabondaggio, delle diserzioni, delle persone che appaiono e scompaiono, vivono e muoiono nel disordine.
Se è vero che la lebbra ha suscitato i rituali di esclusione, che hanno fornito fino ad un certo punto il modello e quasi la forma generale della grande Carcerazione, la peste ha suscitato gli schemi disciplinari. Piuttosto che la divisione massiccia e binaria tra gli uni e gli altri, essa richiama separazioni multiple, distribuzioni individualizzanti, una organizzazione in profondità di sorveglianze e di controlli, una intensificazione ed una ramificazione del potere. […] La grande reclusione da una parte; il buon addestramento dall'altra. La lebbra e la sua separazione; la peste e le sue ripartizioni. L'una è marchiata; l'altra, analizzata e ripartita. Esiliare il lebbroso e arrestare la peste non comportano lo stesso sogno politico. L'uno è quello di una comunità pura, l'altro quello di una società disciplinata. Due maniere di esercitare il potere sugli uomini, di controllare i loro rapporti, di sciogliere i loro pericolosi intrecci. La città appestata, tutta percorsa da gerarchie, sorveglianze, controlli, scritturazioni, la città immobilizzata nel funzionamento di un potere

estensivo che preme in modo distinto su tutti i corpi individuali - è l'utopia della città perfettamente governata.
[M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. di A. Tarchetti, Einaudi, Torino, 1976, pp. 213-217]

Zygmunt Bauman
Le radici odierne dell'insicurezza

La nostra società – come nota il sociologo polacco Zygmunt Bauman – gode rispetto al passato di una sicurezza senza precedenti, ma non è riuscita a sconfiggere le paure nate dall'insicurezza. Soprattutto si è rivelata esagerata l'aspettativa di porci al riparo della malvagità umana. Il persistere di tali paure ci spinge ad assumere comportamenti che, senza riuscire a intaccare le vere cause dell'insicurezza, si rivolgono verso ambiti che riteniamo di poter tenere sotto controllo. In tal modo la preoccupazione per l'incolumità personale diventa l'ambito verso cui si indirizzano ansie determinate da altre, più complesse cause (crisi del Welfare state, fine della fiducia nel progresso, assenza di regolamentazione nei rapporti fra le persone).

Noi, uomini e donne che abitiamo la parte «sviluppata» del mondo (ossia la più ricca, modernizzata e ancora più impaziente di modernizzarsi), siamo «oggettivamente» le persone più al sicuro nella storia dell'umanità. Come le statistiche ampiamente dimostrano, i pericoli che minacciano di abbreviare la nostra vita sono più scarsi e lontani di quanto generalmente non fossero nel passato o non siano in altre parti del pianeta; e abbiamo mezzi straordinariamente brillanti ed efficaci per prevedere, prevenire e bloccare quei pericoli per colpa dei quali potremmo morire troppo presto o ammalarci. Tutti gli indicatori oggettivi che si possano immaginare mostrano un aumento apparentemente inarrestabile della protezione di cui uomini e donne della parte «sviluppata» del pianeta godono su tutti e tre i fronti lungo i quali si combattono le battaglie in difesa della vita umana: rispettivamente contro le forze sprezzanti della natura, contro la debolezza congenita del nostro corpo e contro i pericoli che vengono da aggressioni di altre persone.
Eppure, è stato precisamente in quella parte del mondo che gode di sicurezza e comfort senza precedenti - in Europa e in quelli che una volta erano i suoi domini, le sue propaggini, diramazioni e sedimentazioni d'oltremare, oltre che in qualche altro «paese sviluppato» legato all'Europa da una *Wahlverwandtschaft,* da un'affinità elettiva molto più che da una semplice parentela - che l'assuefazione alla paura e l'ossessione per la sicurezza hanno avuto lo sviluppo più spettacolare in anni recenti. Contrariamente all'evidenza obiettiva, sono coloro che vivono in un agio mai conosciuto prima, che sono più coccolati e viziati di chiunque altro nella storia, a sentirsi più minacciati, insicuri e spaventati, più facili al panico e più attratti da qualsiasi cosa abbia a che fare con la sicurezza e l'incolumità, rispetto alla maggior parte delle altre società del passato e del presente.
La promessa moderna di allontanare o sconfiggere, una a una, tutte le minacce alla sicurezza umana è stata in certa misura mantenuta, sebbene non lo sia stata la promessa, probabilmente esagerata, eccessivamente ambiziosa e con ogni probabilità irrealizzabile, di eliminarle tutte in una volta. Nondimeno, ciò che ha clamorosamente omesso di materializzarsi è l'aspettativa della liberazione dalle *paure* nate e alimentate dall'insicurezza. [...]
Possiamo ritenere che l'incubo della nostra penosa esperienza di insicurezza, che non dà segni di cedimento e appare incurabile, sia quell'effetto collaterale, per così dire, delle «crescenti aspettative»; la promessa esclusivamente moderna, e la diffusa convinzione che ha generato, secondo cui, date le continue scoperte scientifiche e invenzioni della tecnologia, con le giuste capacità e uno sforzo adeguato una «piena» sicurezza e una vita completamente esente dalla paura siano raggiungibili («si può fare», «possiamo farcela»). Il persistere delle ansie, tuttavia, indica ostinatamente che la promessa non è stata mantenuta, che *«non* ce l'abbiamo fatta». E quando ciò si accompagna alla convinzione che invece *era possibile,* la frustrazione delle speranze aggiunge la

beffa dell'impotenza al danno dell'insicurezza, e canalizza l'ansia in un desiderio di individuare e punire i colpevoli e di ricevere un indennizzo/compensazione per le speranze tradite. […]
Possiamo affermare che la varietà moderna dell'insicurezza è contrassegnata da una paura soprattutto nei confronti della malvagità *umana* e dei malfattori *umani.* Tale paura è intrisa di sospetti sulle intenzioni malvagie di specifiche persone o gruppi o categorie di persone, e spesso anche del rifiuto di riporre fiducia nella costanza, dedizione e affidabilità della compagnia umana: rifiuto seguito, quasi inevitabilmente, dalla nostra indisponibilità a rendere tale compagnia solida, duratura e dunque meritevole di fiducia. [...]
Le paure ci spingono a prendere provvedimenti per difenderci. Così facendo conferiamo immediatezza, concretezza e credibilità alle minacce, vere o presunte, da cui secondo noi derivano le paure. È la nostra reazione all'ansia a trasformare l'oscuro presagio in realtà quotidiana, a dare carne e ossa a uno spettro. La paura getta radici nelle nostre motivazioni e finalità, si insedia nelle nostre azioni e riempie la nostra routine quotidiana; e non ha quasi più bisogno di stimoli esterni perché le azioni cui ci spinge ogni giorno forniscono già tutta la motivazione, la giustificazione e l'energia di cui ha bisogno per restare viva, ramificarsi e fiorire. L'intreccio di paura e azioni ispirate dalla paura, con la sua capacità di riprodursi autonomamente, è il meccanismo che sembra avvicinarsi più di ogni altro al sogno di moto perpetuo... […]
Nella nostra epoca il circolo vizioso in questione si è spostato dall'area della sicurezza (vale a dire della fiducia e della padronanza di sé, o della loro assenza) a quella dell'incolumità (vale a dire della protezione dalle minacce alla propria persona e relative estensioni, o dell'esposizione a esse). La prima area, progressivamente privata delle strutture istituzionali sostenute e assicurate dallo Stato, è stata aperta ai capricci del mercato e trasformata in un campo di gioco delle forze globali che operano nello «spazio dei flussi» che si estende al di fuori del controllo politico, e dunque della capacità delle loro vittime (già influenzate dalle loro azioni o timorose di esserlo presto) di reagire adeguatamente e tanto meno di opporsi efficacemente a esse. Le politiche di assicurazione garantite dalla comunità contro le disgrazie individuali, che nel corso del secolo passato vennero definite, nel loro insieme, Stato «sociale» (o del «welfare»), oggi vengono eliminate o ridotte al di sotto del livello minimo necessario per convalidare e sostenere la fiducia nella sicurezza, e non si spera né si crede più che possano sopravvivere alla prossima serie di tagli. [...]
Poiché le difese assicurate dallo Stato contro i tremori esistenziali sono state progressivamente smantellate e lo stesso è avvenuto, sotto la pressione di un mercato competitivo che erode la solidarietà verso i deboli, per istituti di autodifesa collettiva come i sindacati e gli altri strumenti di negoziazione collettiva, è rimasto a carico dell'individuo cercare, trovare e attuare soluzioni individuali ai disagi prodotti a livello sociale, e farlo attraverso azioni individuali, intraprese singolarmente e in solitudine, con strumenti e risorse posseduti e utilizzati individualmente e chiaramente inadeguati al compito. I messaggi che arrivano dai luoghi del potere politico, proponendo più flessibilità come unico rimedio a un livello già intollerabile di insicurezza, prospettano ulteriori sfide e una maggiore privatizzazione dei disagi: in ultima analisi un'incertezza ancora maggiore, e non minore. Essi lasciano ben poche speranze di garanzia collettiva della sicurezza esistenziale, incoraggiando invece i propri ascoltatori a concentrarsi sull'incolumità individuale, in un mondo sempre più incerto e imprevedibile, e dunque potenzialmente pericoloso. [...]
Esasperati dalla nostra incapacità di rallentare il ritmo vertiginoso del cambiamento, e tanto meno di prevederne o determinarne la direzione, tendiamo a focalizzarci su cose su cui possiamo, o crediamo di potere, o ci assicurano che possiamo, esercitare una qualche influenza. Cerchiamo di calcolare e minimizzare il rischio di cadere vittime dei pericoli facilmente localizzabili: i più duttili e malleabili tra tutti gli innumerevoli pericoli che sospettiamo siano tenuti in serbo in questo mondo opaco e dal futuro incerto. Siamo totalmente assorbiti dal cercare di cogliere «i sette segni del cancro» o «i cinque sintomi della depressione», o a esorcizzare lo spettro della pressione del sangue troppo alta o di un eccesso di colesterolo, stress o obesità. In altre parole cerchiamo dei bersagli *sostitutivi* su cui scaricare quell'eccesso di paura esistenziale che è stato privato del suo sfogo

naturale, e ci accontentiamo di prendere complesse precauzioni per non inalare il fumo della sigaretta di qualcun altro, per non ingerire cibi grassi o batteri «cattivi» (bevendo avidamente liquidi che asseriscono di contenere batteri «buoni») o per non esporci al sole o al sesso senza protezione. Chi può permetterselo si premunisce contro i pericoli visibili o invisibili, attuali o previsti, familiari o inconsueti, dispersi ma ubiqui, disintossicando l'interno del proprio corpo e della propria casa, rinchiudendosi dietro le proprie mura, circondando di telecamere le vie d'accesso al proprio ambiente di vita, assumendo guardie giurate, guidando veicoli corazzati o prendendo lezioni di arti marziali. [...]
Mentre l'incolumità personale è diventata uno dei principali, se non il principale argomento di vendita nelle strategie di marketing dei prodotti di consumo, la tutela di «legge e ordine», ridotta sempre più alla promessa di incolumità personale, è diventata uno dei principali, se non il principale argomento di vendita nei manifesti politici e nelle campagne elettorali, mentre mettere in mostra i pericoli per l'incolumità personale è diventata una delle principali, se non la principale risorsa nella guerra di ascolto dei mass media, rafforzando ulteriormente il successo degli usi commerciali e politici della paura. [...] Esistono, in effetti, tanti modi per trarre profitto dalla crescente disponibilità di paure che fluttuano liberamente, prive di ancoraggio e fuori fuoco: è possibile, ad esempio, guadagnare legittimazione politica e consenso flettendo i bicipiti del governo in dichiarazioni di guerra contro la criminalità, e più in generale contro tutto ciò che «turba l'ordine pubblico» (ampia categoria, probabilmente senza confini nei contesti liquido-moderni, capace di coprire l'intera gamma degli scomodi «altri»: dai senza tetto che dormono all'aperto agli studenti che marinano la scuola). [...]
In effetti, la società non è più protetta adeguatamente dallo Stato ed è esposta alla rapacità delle forze che lo Stato - singolarmente o coalizzandosi con altri Stati in condizioni analoghe - non controlla e che non spera, né si ripromette di riconquistare e assoggettare. […] Lo Stato ridotto non riesce a essere quasi nient'altro che uno *Stato dell'incolumità personale.*
[Z. Bauman, *Paura liquida,* trad. di M. Cupellaro, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 161-167, 169, 178, 180, 184]

SEZIONE TERZA – LO STATO CIVILE COME GARANTE DELLA SICUREZZA: DALLA TUTELA DELL'INCOLUMITA' ALLA PREOCCUPAZIONE DI GARANTIRE IL GODIMENTO DEI DIRITTI

Pietro Costa
La sicurezza nella società urbana medioevale

Gli Effetti del Buon Governo nella città e nella campagna sono rappresentati da Ambrogio Lorenzetti (1285ca-1348ca) nel suo grande affresco (1337-1340, 14 m. circa, Sala della Pace, Palazzo Pubblico, Siena): a sinistra la città di Siena, con una meticolosa descrizione delle sue case e dei suoi abitanti impegnati nelle diverse attività quotidiane, a destra il contado dove il lavoro dei campi procede tranquillamente in un rapporto di diretta continuità con quanto avviene entro le mura cittadine. Al centro della scena, in posizione dominante su tutti e due gli ambienti ritratti nell'affresco, si trova una figura femminile che rappresenta la Securitas (Sicurezza). Essa regge nella mano sinistra una forca, simbolo della severità della giustizia, e con la destra tiene aperta una pergamena nella quale è scritto che ciascuno può camminare e lavorare libero e senza paura perché il Comune di Siena è sotto il dominio della sicurezza e svincolato da ogni altra autorità esterna («Senza paura ogn'uom franco camini, / e lavorando semini ciascuno, / mentre che tal comuno / manterrà questa donna in signoria, / ch'el à levata a' rei ogni balia»).

"E' l'inclusione nell'ordinamento cittadino che permette ad un soggetto di sottrarsi alla giustizia signorile facendo capo ad una diversa *iurisdictio*, da cui dipende interamente la sua posizione 'civile'. «*Civitas* id est citra vim habitas»: 'ci' come *citra*, 'vi' come *vim*, 'tas' come *habitas*; l'ingenuo acrostico di Giovanni da Viterbo identifica la città con uno spazio che relega la violenza al di fuori. Il condividere il comune ordinamento della città, vivere all'ombra delle *libertates* cittadine, si associa all'idea di protezione e sicurezza, all'idea di una difesa contro tutto ciò che, dall'esterno, può minacciare la città e quindi la vita e la tranquillità del soggetto. Si tratta d'altronde di una associazione antica: come la casa, così la città protegge il singolo accogliendolo al riparo delle sue mura — e, ancora per analogia, proprio perché la chiesa «riunisce la comunità dei fedeli che lì trovano protezione e rassicurazione» essa «è veramente una cittadella spirituale».
La città dunque tiene avvinti a sé i propri cittadini non soltanto attraverso la predicazione dell'etica (e della teologia) dell'impegno civico, ma anche attraverso la convinzione che la libertà e la sicurezza della comunità politica coincidano con la libertà e la sicurezza dei suoi membri."
[Pietro Costa, Civitas. *Storia della cittadinanza in Europa. 1 dalla civiltà comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1999, p 12]

Thomas Hobbes
Lo Stato nasce per garantire la sicurezza

Nell'analisi di Hobbes la condizione degli uomini nello stato di natura è caratterizzata sia dalla loro uguaglianza che dalla loro insocievolezza. Ne deriva una conflittualità generalizzata e l'assenza di criteri che stabiliscano il giusto e l'ingiusto. Gli uomini si uniscono nella società e nello Stato per sfuggire a questa condizione di estrema precarietà e insicurezza; è nella prospettiva di perseguire tali finalità che essi accettano di essere guidati e governati permanentemente da un'unica volontà.

Della condizione naturale del genere umano riguardo alla felicità e alla miseria
La natura ha fatto gli uomini così eguali, nelle facoltà del corpo e dello spirito, che, quantunque si trovi spesso un uomo più forte o più intelligente di un altro, tuttavia in complesso la differenza tra uomo ed uomo non è tanto notevole che un uomo possa pretendere per sé un beneficio, il quale non

possa pretendere un altro egualmente. Infatti, riguardo alla forza corporea, il più debole ha sempre abbastanza forza, per uccidere il più forte, o per mezzo di macchinazione segreta, o alleandosi con altri, che si trovano nello stesso pericolo. Ed in quanto alle facoltà dello spirito - lasciando da parte le arti fondate sulla parola, e specialmente l'abilità procedente da regole generali ed infallibili, chiamata scienza, che solo pochi posseggono, e per poche cose, non essendo una facoltà innata, né appresa, come la prudenza, senza studio - io trovo una eguaglianza anche più grande tra gli uomini, che per la forza materiale. Poiché la prudenza non è che esperienza, che, in un tempo eguale, egualmente si acquista da tutti gli uomini. [...]
Da questa eguaglianza di abilità sorge 1'eguaglianza nelle speranze di conseguire i nostri scopi. E perciò, se due uomini desiderano la stessa cosa, che non possono entrambi ottenere, divengono nemici, e, per conseguire il proprio fine - che è principalmente la propria conservazione, e spesso il proprio piacere - tentano di distruggersi e di sottomettersi l'un l'altro. Onde avviene che, quando un invasore non ha più a temere che il singolo potere di un altro uomo, se pianta, semina, costruisce o possiede un luogo conveniente, altri probabilmente possono venire con forze unite, per spossessarlo, e privarlo non solo dei frutti del suo lavoro, ma anche della vita o della libertà; e così l'invasore si trova a patire lo stesso danno che un altro.
E da questa diffidenza di uno per l'altro non c'è modo migliore, per ciascun uomo, di assicurarsi, che l'anticipazione, cioè dominare, con la forza e con l'astuzia, quanto più uomini si possono, finché si vede che nessun altro potere è tanto forte da danneggiare sé; e questo non è più che la ricerca della propria conservazione, ed è generalmente ammessa. [...]
Inoltre gli uomini non hanno piacere - ma al contrario molta molestia - di stare in compagnia di altri, dove non sia un potere, che li tenga tutti in soggezione. Poiché ogni uomo bada che il suo compagno faccia di lui la stessa stima, che egli fa di se stesso; e contro tutti i segni di disprezzo e di disistima naturalmente si sforza, per quanto può osare - la qual cosa tra coloro, che non hanno su di loro un potere comune, per tenerli a freno, li riduce a tanto, da distruggersi l'un l'altro -, per estorcere un più grande potere dai suoi disprezzatori, con la vendetta, e dagli altri, con l'esempio.
Sicché nella natura umana noi troviamo tre cause principali di lotta: la competizione, la diffidenza, la gloria. La prima fa combattere gli uomini per guadagno, la seconda per la salvezza, la terza per la reputazione; la prima usa la violenza, per impadronirsi di altri uomini, donne, fanciulli ed armenti, la seconda, per difenderli, la terza fa uso di inezie, come una parola, un sorriso, un'opinione differente e qualunque altro segno di disprezzo, o direttamente verso una persona o generalmente per mezzo di una riflessione sul suo parentado, sui suoi amici, sulla sua nazione, sulla sua professione, sul suo nome.
È manifesto da ciò che, durante il tempo, in cui gli uomini vivono senza un potere comune, che li tenga in soggezione, essi si trovano in quella condizione, che è chiamata guerra, e tale guerra è di ogni uomo contro ogni altro uomo; poiché la guerra non consiste solo in battaglie o in atti di combattimento, ma in un periodo di tempo, in cui la volontà di contendere in battaglia è abbastanza nota; e perciò la nozione del tempo deve essere considerata nella natura della guerra, come nella natura di una tempesta. Infatti, come la natura di una procella non consiste solo in un rovescio o due di grandine, ma nella disposizione dell'atmosfera ad esser cattiva per molti giorni insieme, così la natura della guerra non consiste in questo o in quel combattimento, ma nella disposizione manifestamente ostile, durante la quale non v'è sicurezza per l'avversario. Ogni altro tempo è pace.
Tutte le conseguenze perciò di un periodo di guerra, in cui ogni uomo è nemico di un altro, sono anche le conseguenze del tempo, in cui gli uomini vivono senz'altra sicurezza, se non quella, che dà loro la propria forza o la propria sagacia. In tale condizione non v'ha luogo ad industrie, poiché il frutto di esse sarebbe incerto; e per conseguenza non v'è agricoltura, non navigazione né uso di quei comodi importati per via di mare, né di comodi edifici, né di macchine, per rimuovere oggetti, che hanno bisogno di molta forza, né v'è conoscenza della superficie terrestre, né del tempo, né delle arti, delle lettere e del vivere sociale; e, quel ch'è peggio di tutto, domina un continuo timore ed il pericolo di una morte violenta; e la vita dell'uomo è solitaria, povera, lurida, brutale e corta.

Può sembrare strano a qualcuno, che non ha pesato queste cose, che la natura abbia in tal modo divisi gli uomini, e li abbia resi atti a distruggersi tra loro; e perciò egli, diffidando di questa argomentazione tratta dalle passioni, potrà chiedere forse che gli sia confermata dalla esperienza. Consideri allora che, quando egli stesso intraprende un viaggio, si arma, e cerca di andare bene accompagnato, e che, quando va a dormire, chiude la porta, e, anche stando in casa, chiude i suoi forzieri, pur sapendo che vi sono leggi e pubblici ufficiali armati, per vendicare tutte le ingiurie, che gli potessero venir fatte, e si accorgerà quale opinione egli ha dei suoi vicini, quando cavalca armato, dei suoi concittadini, quando chiude le porte, dei suoi figli e dei suoi servi, quando chiude i forzieri. Non accusa egli altrettanto con i suoi atti il genere umano, di quanto io faccia con le parole? Se non che nessuno di noi accusa la natura dell'uomo in se stessa. [...]
Da questa guerra di ognuno contro ognuno risulta anche questa conseguenza: che niente può essere ingiusto. La nozione del dritto e del torto, della giustizia e dell'ingiustizia non v'ha luogo. Dove non esiste legge, non esiste ingiustizia. Forza e frode sono in guerra le due virtù cardinali. La giustizia e l'ingiustizia non appartengono alle facoltà né del corpo né dell'anima, altrimenti esse potrebbero trovarsi in un uomo, che fosse solo nel mondo, come il senso e le passioni. Esse sono qualità, che si riferiscono agli uomini in società, non in solitudine. Un'altra conseguenza dello stesso stato di guerra è che non esiste proprietà, né dominio, né *mio e tuo* distinto, ma ogni uomo si tiene quello, che può prendere, e pel tempo, che può tenerselo. E tanto valga riguardo all'infelice condizione dell'uomo nel semplice stato di natura, benché abbia la possibilità di uscirne, consistente in parte nelle passioni, in parte nella ragione.
Le passioni, che dispongono gli uomini alla pace, sono il timore della morte, il desiderio di quelle cose, che sono necessarie alla vita, e la speranza di ottenerle mediante la loro industria. E la ragione suggerisce convenienti argomenti per la pace, nella quale gli uomini possono essere spinti ad accordarsi. [...]

Delle cause, origine e definizione di uno stato
La causa finale, il fine o scopo degli uomini - i quali per loro natura amano la libertà ed il dominio sugli altri -, nello stabilire una soggezione su di loro - come li vediamo vivere nello stato -, è la previsione della propria conservazione e di una vita più contenta, cioè a dire il desiderio di uscire da quella miserabile condizione di guerra, che è la conseguenza necessaria - come abbiamo mostrato - delle passioni naturali degli uomini, quando non v'è un potere visibile, per tenerli a freno, e per costringerli, col timore della punizione, a mantenere i loro patti e ad osservare le leggi di natura.
Poiché le leggi di natura - come la giustizia, l'equità, la modestia, la pietà, ed infine il fare agli altri quello, che vorremmo che fosse fatto a noi - in se stesse, senza il terrore di un qualche potere, che le faccia osservare, sono contrarie alle nostre passioni naturali, che ci trascinano alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili; ed i patti, senza la spada, non sono che parole, senza alcuna forza per rendere sicuro un uomo. Perciò, malgrado le leggi di natura - che ognuno osserva allorquando ha desiderio di osservarle e lo può fare con sicurezza -, se non è stabilito un potere, o se esso non è abbastanza forte per assicurarci, ogni uomo preferisce, e può lealmente affidarsi alla propria forza ed alla propria arte, per difendersi contro tutti gli altri uomini. […]
Il solo modo per stabilire un potere comune, che sia atto a difendere gli uomini dalle invasioni degli stranieri e dalle offese scambievoli, e perciò ad assicurarli in tal maniera, che, con la propria industria e coi frutti delle proprie terre, possano nutrirsi e vivere in pace, è di conferire tutto il proprio potere e la propria forza ad un uomo o ad un'assemblea di uomini, che possa ridurre tutti i loro voleri, con la pluralità di voti, ad un volere solo; che è quanto dire a deputare un uomo od un'assemblea di uomini a rappresentare la loro persona, ed a riconoscersi, ognuno per parte propria, autore di qualunque cosa colui, che così li rappresenta, possa fare o cagionare in quelle cose, che concernono la pace e la salvezza comune, ed in ciò sottomettere i propri voleri ciascuno al volere di lui, ed i propri giudizi ciascuno al giudizio di lui. Questo è più che consenso o accordo: è una reale unificazione di tutti quelli in una sola e medesima persona, fatta per mezzo di un patto di ogni uomo con ogni uomo, in tal maniera, come se ognuno dicesse all'altro: Io autorizzo e cedo il mio dritto di

governare me stesso a quest'uomo od a questa assemblea di uomini, a questa condizione, che anche tu offra il tuo dritto a lui, ed autorizzi tutte le sue azioni allo stesso modo. Ciò fatto, la moltitudine così unita in una persona è detta uno stato, in latino *civitas.* Questa è l'origine di quel grande *Leviatano*, o piuttosto - per parlare con più reverenza - di quel Dio mortale, al quale noi dobbiamo, al disotto del Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa, poiché, a causa di quest'autorità datagli da ogni singolo uomo nello stato, esso usa di tanto potere e di tanta forza, a lui conferita, che col terrore è capace di disciplinare la volontà di tutti alla pace interna ed al mutuo aiuto contro i nemici esterni. Ed in esso è l'essenza dello stato, che - per definirlo - è una persona, dei cui atti ciascun individuo di una gran moltitudine, con patti vicendevoli, si è fatto autore, affinché possa usare la forza ed i mezzi di tutti loro, secondo che crederà opportuno, per la loro pace e per la comune difesa.
[T. Hobbes, *Leviatano* (1651), trad. di M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari, 1974, pp. 106-112, 147-152]

John Locke
La parziale rinuncia alla libertà in nome della salvaguardia della proprietà

La rinuncia dell'uomo alla propria libertà illimitata nasce per Locke dalla volontà di rendere più sicura la tutela dei propri diritti e, in particolare di tutelare la proprietà. Solo la presenza di un potere in grado di formulare norme costrittive e di sancirne la trasgressione garantisce infatti il godimento dei diritti. In conseguenza di ciò è lecito aspettarsi che il potere della società non oltrepassi mai i limiti del bene comune, pur garantendo la proprietà di ciascuno ed eliminando le insicurezze proprie dello stato di natura.

I fini della società politica e del governo
Se l'uomo nello stato di natura è così libero come si è detto, se è padrone assoluto della propria persona e dei propri beni, pari al più grande fra tutti e a nessuno soggetto, perché mai rinuncia alla sua libertà? Perché cede il suo imperio e si assoggetta al dominio e al controllo d'un altro potere? La risposta ovvia è che, per quanto nello stato di natura egli possieda il diritto connesso con quello stato, la fruizione di esso è assai incerta e continuamente esposta alle altrui interferenze. Infatti, tutti essendo re alla stessa stregua di lui, tutti essendo suoi pari, ed essendo per lo più poco rispettosi dell'equità e della giustizia, il godimento della proprietà in questo stato è per lui assai incerto, molto insicuro. Ciò lo induce a desiderare di abbandonare una condizione che, per quanto libera, è piena di rischi e di continui pericoli: e non è senza ragione ch'egli desidera e ambisce unirsi a una società che già altri abbiano costituito o abbiano in mente di costituire per la reciproca salvaguardia della loro vita, libertà e beni, cioè con quello che definisco con il termine generale di proprietà.
Il grande e fondamentale intento per cui dunque gli uomini si uniscono in Stati e si assoggettano a un governo è la salvaguardia della loro proprietà. A tal fine lo stato di natura è per molti rispetti inefficiente.
Vi manca in primo luogo una legge stabile, fissa e notoria, accettata e riconosciuta per comune consenso come criterio del giusto e dell'ingiusto e come comune misura per decidere di ogni controversia. Per quanto infatti la legge di natura sia chiara e intelligibile a tutte le creature razionali, gli uomini, traviati dall'interesse e ignari di essa per mancanza di riflessione, non sono portati a riconoscerla come legge per loro vincolante nell'applicazione ai loro casi particolari.
In secondo luogo, manca nello stato di natura un giudice riconosciuto e imparziale, dotato dell'autorità di risolvere ogni contrasto sulla base della legge istituita. Essendo infatti in quello stato ciascuno giudice ed esecutore della legge di natura, e gli uomini essendo parziali nei propri confronti, la passione e lo spirito vendicativo tendono a spingerli troppo oltre, e a infiammarli in modo eccessivo, quando si tratta di casi propri, così come la negligenza e il disinteresse tendono a farli noncuranti dei casi altrui.

Infine, nello stato di natura manca spesso il potere atto a sostenere e appoggiare la sentenza giusta e renderla debitamente operante. Coloro che hanno commesso ingiustizia raramente, potendo, si astengono dal far valere con la forza quella trasgressione; e questa resistenza rende spesso pericolosi e talvolta fatali per chi li compie i tentativi di punizione. […]
Nello stato di natura l'uomo ha due poteri, oltre alla libertà di godere dei piaceri innocenti.
Il primo consiste nel fare tutto ciò che ritiene opportuno per la conservazione sua e altrui entro i limiti consentiti dalla legge di natura: in forza della qual legge, a tutti comune, l'uomo è una comunità sola con tutto il resto del genere umano e costituisce una sola società, distinta da quelle di tutte le altre creature. E, se non fosse per la corruzione e malvagità di uomini degenerati, non ci sarebbe bisogno d'altra società; nessun bisogno vi sarebbe che gli uomini si isolassero da questa grande comunità naturale, costituendosi in associazioni minori e distinte in base a convenzioni positive.
L'altro potere che un uomo ha nello stato di natura è quello di punire i reati commessi contro la legge naturale. A entrambi i poteri egli rinuncia quando entra in una società politica per così dire privata o particolare e si incorpora in uno Stato distinto da tutto il resto del genere umano. […]
Entrando in società gli uomini rinunciano all'eguaglianza, alla libertà e al potere esecutivo di cui godevano nello stato di natura, affidandolo alla società perché il legislativo ne disponga come richiede il bene della società stessa. Ma, poiché ciascuno fa questo con l'intenzione di meglio salvaguardare la propria libertà e proprietà (ché non è mai pensabile che una creatura razionale muti condizione nell'intento di star peggio), è lecito aspettarsi che il potere della società, o il legislativo costituito, non oltrepassi mai i limiti del bene comune, ma sia tenuto ad assicurare la proprietà di ciascuno prendendo misure contro i tre difetti sopra menzionati, che avevano reso lo stato di natura tanto incerto e difficile. Così, chiunque disponga del potere legislativo o supremo d'uno Stato è tenuto a governare secondo leggi istituite e stabili, promulgate e rese note al popolo, e non sulla base di decreti estemporanei; per mezzo di giudici imparziali e retti, che devono risolvere i conflitti in base a quelle leggi; ed è tenuto a usare la forza della comunità, in patria, solo per l'esecuzione di quelle leggi; e, fuori, al fine di prevenire e risarcire offese esterne e mettere la comunità al sicuro da scorribande e invasioni. E tutto ciò non dev'essere ispirato ad altro fine che la pace, la sicurezza e il pubblico bene del popolo.
[J. Locke, *Secondo trattato sul governo* (1690), trad. di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma, 1984, pp. 141-145]

Robert Castel
La sicurezza civile nello Stato di diritto

Con l'avvento dell'età moderna l'individuo ottiene un riconoscimento anche al di fuori degli ambiti collettivi da cui nel passato derivava identità e sicurezza. Si tratta di una conquista che si accompagna quindi ad una perdita. L'avvento dello Stato – almeno nella prospettiva hobbesiana – supplisce a questa mancanza, liberando gli individui dalla paura reciproca, ma assoggettandoli alla paura verso di esso. Per Locke, al contrario, la difesa dall'insicurezza è fornita dalla proprietà personale che lo Stato è chiamato a garantire nell'ambito di una più generale tutela dei diritti individuali. Ma – come nota il sociologo francese Robert Castel in queste pagine – più uno Stato si allontana dal modello di Stato assoluto previsto da Hobbes, più rischia di deludere l'esigenza di assicurare la protezione assoluta dei suoi membri.

Allorché dominano i legami intessuti attorno alla famiglia, al lignaggio e ai gruppi di prossimità, e allorché l'individuo è definito dal posto che occupa in un ordine gerarchico, la sicurezza, nelle sue

linee essenziali, è garantita sulla base dell'appartenenza diretta a una comunità *e* dipende dalla forza di questi legami comunitari. Si può parlare allora di *protezioni ravvicinate.* Così, a proposito dei tipi di comunità paesane che hanno dominato l'Occidente medievale, Georges Duby parla di «società inquadrate, assicurate, garantite». Parallelamente, in città, l'appartenenza a gruppi di mestiere (gilde, rappresentanze, corporazioni) inscrive i loro membri all'interno di sistemi ben dotati sia di costrizioni che di protezioni: sistemi che garantiscono sicurezza a questi stessi membri al prezzo della loro dipendenza dal gruppo di appartenenza. [...] Con l'avvento della modernità, lo statuto dell'individuo cambia radicalmente. L'individuo viene riconosciuto di per se stesso, indipendentemente dalla sua inscrizione in ambiti collettivi. Ma non è, per ciò stesso, garantito nella sua indipendenza. Al contrario. È stato senza dubbio Thomas Hobbes a fornire il primo ritratto, spaventoso e affascinante, di ciò che sarebbe davvero una «società di individui». Testimone, attraverso le guerre di religione in Francia e la guerra civile inglese, della destabilizzazione di un ordine sociale fondato sulle appartenenze collettive e legittimato dalle credenze tradizionali, Hobbes spinge al limite la dinamica dell'individualizzazione, fino al punto in cui essa lascerebbe gli individui interamente abbandonati a se stessi. Una società di individui non sarebbe più, propriamente parlando, una società ma uno stato di natura, cioè uno stato senza legge, senza diritto, senza costituzione politica e senza istituzioni sociali, in preda a una concorrenza sfrenata degli individui tra di loro, alla guerra di tutti contro tutti.
Questa sarebbe di fatto una *società d'insicurezza totale.* Liberati da ogni regolazione collettiva, gli individui vivono sotto il segno della minaccia permanente poiché non possiedono in se stessi il potere di proteggere e di proteggersi. Anche la legge del più forte non può stabilizzare la situazione, poiché Davide potrà uccidere Golia e il forte potrà sempre essere annientato, se non altro da uno più debole che abbia il coraggio di assassinarlo durante il sonno. Si ritiene, da allora, che il bisogno di essere protetto possa essere l'imperativo categorico che sarebbe necessario assumere a qualunque prezzo per poter vivere in società. Questa società sarà fondamentalmente una società di sicurezza, dal momento che la sicurezza è la condizione prima e assolutamente necessaria affinché gli individui, slegati dalle costrizioni-protezioni tradizionali, possano «fare società».
Si sa che Hobbes ha visto nell'esistenza di uno Stato assoluto il solo mezzo per garantire questa sicurezza delle persone e dei beni, ed egli gode generalmente per questo di una cattiva reputazione. [...] Ma c'è una contropartita all'analisi di Hobbes, sottolineata meno spesso. Mobilitando tutti i mezzi necessari per governare gli uomini, cioè monopolizzando tutti i poteri politici, lo Stato assoluto *libera gli individui* dalla paura e permette loro di esistere liberamente nella sfera privata. L'orribile Leviatano è anche questo potere tutelare, che permette all'individuo di vivere come più gli aggrada e di pensare ciò che vuole nel suo *foro interiore,* che regola il rispetto delle credenze religiose antagoniste (in un periodo di fanatismo religioso, non è poco) e la capacità di ciascuno di fare ciò che crede e di godersi in pace i frutti della propria operosità. Il prezzo da pagare non è di poco conto, poiché si tratta di rinunciare del tutto a intervenire negli affari pubblici, accontentandosi di subire il potere politico. Ma neppure i suoi effetti sono trascurabili, poiché si tratta della condizione di esistenza di una società civile e della pace civile di cui solo uno Stato assoluto può essere il garante. All'ombra dello Stato protettore, l'uomo moderno potrà tranquillamente coltivare la sua soggettività, lanciarsi alla conquista della natura, trasformarla con il suo lavoro e fondare la propria indipendenza sulle sue capacità personali. [...]
Trent'anni dopo Hobbes, Locke celebra con ottimismo quest'uomo moderno che, attraverso il libero dispiegamento delle sue attività, costruisce la propria indipendenza grazie al lavoro e diviene simultaneamente proprietario di se stesso e dei suoi beni: «per proprietà, qui come altrove, intendo quella che gli uomini hanno tanto delle loro persone quanto dei loro beni». Dato che l'individuo non è più catturato entro reti tradizionali di dipendenza e di protezione, *è la proprietà che protegge.* La proprietà è lo zoccolo di risorse a partire dal quale un individuo può esistere di per se stesso, senza dipendere da un padrone o dalla carità altrui. E la proprietà che garantisce la sicurezza di fronte agli imprevisti dell'esistenza, alla malattia, all'infortunio, alla miseria di chi non può più lavorare. E a partire dal momento in cui l'individuo è chiamato a scegliere i propri rappresentanti sul piano

politico, è sempre la proprietà che assicura l'autonomia del cittadino, libero, grazie ad essa, nelle sue opinioni e nelle sue scelte: un cittadino che non si può prezzolare per garantirsene il voto né intimidire per formarsi una clientela. In una Repubblica moderna, di cui Locke delinea la configurazione, la proprietà è il supporto inevitabile grazie al quale il cittadino può essere riconosciuto come tale nella sua indipendenza.
Ma Locke vede bene anch'egli che questa sovranità sociale del proprietario non basta a se stessa, e che l'esistenza di uno Stato è necessaria, affinché l'individuo disponga della libertà di sviluppare le sue iniziative e di godere in pace i frutti del suo lavoro. Ciò è così vero che Locke individua in questo imperativo il fondamento del patto sociale, l'assoluta necessità di dotarsi di una costituzione politica: «Il grande e principale fine per cui dunque gli uomini si uniscono in Stati e si assoggettano ad un governo, è la salvaguardia della loro proprietà».
È la difesa della proprietà che giustifica l'esistenza di uno Stato, la cui funzione essenziale è quella di preservarla. Per proprietà, tuttavia, bisogna intendere sempre, qui, non soltanto la proprietà dei beni ma anche la proprietà di sé che i beni rendono possibile: condizione della libertà e dell'indipendenza dei cittadini. Gli uomini, dice Locke, «hanno in mente di riunirsi per la reciproca salvaguardia della loro vita, libertà e beni: cose che io denomino con il termine generale di proprietà».
La Repubblica di Locke non è il Leviatano di Hobbes. Essa cercherà di realizzare, peraltro con difficoltà, forme di rappresentanza democratica che ne faranno, almeno in una certa misura, l'espressione della volontà dei cittadini. Tuttavia, lo Stato liberale - di cui Locke ha tracciato il modello e che si realizzerà nella società moderna - non viene a patti con il mandato iniziale che gli è stato affidato: essere uno Stato di sicurezza, proteggere le persone e i loro beni. [...] In questa configurazione, la protezione delle persone è inseparabile dalla protezione dei loro beni. Il mandato statuale va dall'esercizio della giustizia e dal mantenimento dell'ordine tramite operazioni di polizia, fino alla difesa dell'ordine sociale fondato sulla proprietà, mobilitando, quando è necessario e «in caso di forza maggiore», mezzi militari o paramilitari. [...]
C'è così una coerenza profonda nell'edificio sociopolitico proposto inizialmente dai primi liberali e che tenterà di imporsi lungo il XIX secolo attraverso molte vicissitudini. La sua chiave di volta è la pretesa di garantire sia la protezione civile degli individui fondata sullo Stato di diritto che la loro protezione sociale fondata sulla proprietà privata. […] Gli individui proprietari possono proteggersi da soli mobilitando le proprie risorse, e possono farlo all'interno del quadro legale di uno Stato che protegge questa proprietà. Si può parlare a tale proposito, per essi, di una sicurezza sociale garantita. Quanto alla sicurezza civile, essa, proprio essa, è assicurata da uno Stato di diritto che garantisce l'esercizio delle libertà fondamentali, che amministra la giustizia e che si occupa del pacifico svolgimento della vita sociale (è il lavoro delle « forze dell'ordine», ritenute garanti della sicurezza quotidiana dei beni e delle persone).
Si tratta quindi di un programma ideale che non può sradicare totalmente l'insicurezza poiché, per farlo, bisognerebbe che lo Stato controllasse tutte le possibilità, individuali o collettive, di trasgredire l'ordine sociale. Appare evidente la forza del paradigma proposto da Hobbes: la sicurezza può essere totale se, e soltanto se, lo Stato è assoluto; se ha il diritto o, in tutti i casi, il potere di schiacciare senza alcun limite ogni velleità di attentare alla sicurezza delle persone e dei beni. Ma lo Stato, se diviene poco o tanto democratico, e a mano a mano che lo diviene, pone dei limiti all'esercizio di quel potere che si realizza pienamente solo attraverso il dispotismo o il totalitarismo. Uno Stato democratico non può essere uno Stato protettore a qualunque costo, poiché questo costo sarebbe quello calcolato da Hobbes: l'assolutismo del potere statuale. L'esistenza di principi costituzionali, l'istituzionalizzazione della separazione dei poteri, la preoccupazione di rispettare il diritto nell'uso della forza, ivi compresa la forza pubblica, pongono altrettanti limiti all'esercizio di un potere assoluto e creano, indirettamente ma necessariamente, le condizioni di una certa insicurezza.
[R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti*, trad. di M. Galzigna e M. Mapelli, Einaudi, Torino, 2004, pp. 8-14, 16-19]

Charles de Montesquieu
La sicurezza, ovvero la libertà
Uno Stato che non contempli la divisione dei poteri non garantisce la libertà dei cittadini. Questo è probabilmente il passaggio più noto delle riflessioni politiche di Montesquieu il quale, nei brani seguenti tratti dallo "Spirito delle leggi", aggiunge che "La libertà politica consiste nella sicurezza, o per lo meno nella convinzione che si ha della propria sicurezza" e osserva che sono le buone leggi penali a garantire la sicurezza e, pertanto, la libertà.

Libro XI
La libertà politica, in un cittadino, consiste in quella tranquillità di spirito che proviene dalla convinzione, che ciascuno ha, della propria sicurezza e, perché questa libertà esista, bisogna che il governo sia organizzato in modo da impedire che un cittadino possa temere un altro cittadino.
Quando nella stessa persona o nello stesso corpo di magistratura il potere legislativo è unito al potere esecutivo, non vi è libertà, perché si può temere che lo stesso monarca o lo stesso senato facciano leggi tiranniche per attuarle tirannicamente. Non vi è libertà se il potere giudiziario non è separato dal potere legislativo e da quello esecutivo. Se esso fosse unito al potere legislativo, il potere sulla vita e la libertà dei cittadini sarebbe arbitrario, poiché il giudice sarebbe al tempo stesso legislatore. Se fosse unito con il potere esecutivo, il giudice potrebbe avere la forza di un oppressore. Tutto sarebbe perduto se la stessa persona, o lo stesso corpo di grandi, o di nobili, o di popolo, esercitasse questi tre poteri: quello di fate le leggi, quello di eseguire le pubbliche risoluzioni, e quello di giudicare i delitti o le liti dei privati.
Libro XII
1 - Non è sufficiente aver trattato della libertà politica nel suo rapporto con la costituzione; bisogna vederla anche nel suo rapporto con il cittadino
Ho detto che, nel primo caso, essa è formata da una certa distribuzione dei tre poteri; ma, nel secondo, bisogna considerarla sotto un altro aspetto. Essa consiste infatti nella sicurezza, o nell'opinione che si ha della propria sicurezza.
Può accadere che la costituzione sia libera, e il cittadino non lo sia affatto: il cittadino può essere libero, e la costituzione non esserlo. In questi casi, la costituzione sarà libera di diritto, e non di fatto; il cittadino sarà libero di fatto, e non di diritto.
Non c'è che la disposizione delle leggi, anzi di quelle fondamentali, che forma la libertà nel suo rapporto con la costituzione. Ma, nel rapporto con il cittadino, costumi, modi, esempi ricevuti possono farla nascere, e certe leggi civili favorirla, come vedremo nel corso di questo libro.
Inoltre, essendo nella maggior parte degli Stati, la libertà più intralciata, offesa o conculcata di quanto non richieda la loro costituzione, è bene parlare delle leggi particolari che, in ogni costituzione, possono aiutare o contrastare il principio di libertà di cui ciascuno di questi Stati può essere suscettibile.
2 - La libertà filosofica consiste nell'esercizio della propria volontà, o per lo meno (se si deve parlare per tutti i sistemi) nella convinzione che si ha di esercitare la propria volontà'. La libertà politica consiste nella sicurezza, o per lo meno nella convinzione che si ha della propria sicurezza. Questa sicurezza non è mai posta in pericolo maggiore che nelle accuse pubbliche o private. È dunque dalla bontà delle leggi penali che dipende principalmente la libertà del cittadino.
Le leggi penali non sono state perfezionate tutte in una volta. Nei luoghi stessi ove maggiormente si è cercata la libertà, non la si è sempre trovata. Aristotele a ci dice che a Cuma i parenti dell'accusatore potevano dare testimonianza. Sotto i re di Roma, la legge era così imperfetta che Servio Tullio pronunciò la sentenza contro i figli di Anco Marzio, accusati di aver assassinato il re suo suocero a Sotto i i primi re franchi, Clotario fece una legge perché l'imputato non potesse esser condannato senza venir prima udito: ciò che sta a provare una pratica contraria in qualche caso particolare, o presso qualche popolo barbaro. Fu Ca- ronda ad introdurre i giudizi contro la falsa testimonianza. Quando l'innocenza dei cittadini non è garantita, non lo è neppure la libertà.

I lumi già acquisiti in certi paesi , e che lo saranno in altri, sulle regole più sicure da osservare nei giudizi penali, interessano il genere umano più di ogni altra cosa al mondo.
Non è che in base all'uso di questi lumi che si può ben fondare la libertà; e, in uno Stato che avesse a questo proposito le migliori leggi, un uomo al quale si facesse il processo, e che dovesse venir impiccato il giorno seguente, sarebbe più libero di un pascià della Turchia. […]
4 - Si ha il trionfo della libertà quando le leggi criminali traggono ogni pena dalla natura particolare del delitto. Tutto ciò che vi è di arbitrario viene a cessare; la pena non deriva più dal capriccio del legislatore, ma dalla natura delle cose, e l'uomo non fa violenza ad un suo simile.
Vi sono quattro tipi di delitti. Quelli della prima specie offendono la religione; quelli della seconda, i costumi; quelli della terza, la tranquillità; quelli della quarta, la sicurezza dei cittadini. Le pene che si infliggono devono derivare dalla natura di ciascuna di queste specie. […]
I delitti della terza categoria sono quelli che colpiscono la tranquillità dei cittadini; le pene devono essere tratte dalla natura della cosa, e riferirsi a questa tranquillità, e sono la prigione, l'esilio, le correzioni, e altre pene che riportano e fanno rientrare gli spiriti inquieti nell'ordine costituito.
Limito i delitti contro la tranquillità alle cose che contengono una semplice offesa dei regolamenti del viver civile; poiché quelle che, turbando la tranquillità, pongono anche in pericolo la sicurezza, devono essere incluse nella quarta categoria.
Le pene per questi ultimi delitti sono quelle che si soglion chiamare supplizi. È una specie di legge del taglione, in base alla quale la società rifiuta la sicurezza a un cittadino che ne ha privato o ha inteso privarne un altro. Questa pena deriva dalla natura delle cose, è tratta dalla ragione e dalle origini stesse del bene e del male. Un cittadino merita la morte quando ha violato la sicurezza al punto di toglier la vita, o di aver tentato di toglierla. La pena di morte è come il rimedio della società malata. Quando si viola la sicurezza dei beni, possono esservi delle ragioni per cui la pena sia capitale; ma varrebbe forse meglio, e sarebbe più naturale, che la punizione dei delitti contro la sicurezza dei beni fosse punita con la perdita dei beni. E dovrebbe esser così se i beni fossero comuni o eguali, ma, poiché sono proprio le persone sprovviste di beni che attaccano più spesso quelli altrui, si è dovuto supplire alla pena pecuniaria con quella corporale.
Tutto ciò che ho detto è tratto dalla natura, ed è favorevolissimo alla libertà del cittadino.
[Ch.-L. de Secondat, barone de Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S.Cotta, UTET Torino 1952, pp. 276-277,. 320-328]

Cesare Beccaria
Origine e funzione delle pene

Richiamandosi a Montesquieu, Cesare Beccaria riconosce al diritto penale il compito di difendere la sicurezza dei cittadini ma si preoccupa di ricordare che ciascuno ha accettato di limitare la propria libertà per superare la condizione conflittuale in cui sarebbe altrimenti vissuto, ma è fermamente deciso a sacrificare «la minima porzione possibile» della libertà, «quella sola che basti ad indurre gli altri a difenderlo». Pertanto è illegittima ogni pena che ecceda i confini, contrattualmente stabiliti, della porzione di libertà a cui ciascuno è disposto a rinunciare.

Apriamo le istorie e vedremo che le leggi, che pur sono, o dovrebbon esser patti di uomini liberi, non sono state per lo più che lo stromento delle passioni di alcuni pochi, o nate da una fortuita e passeggiera necessità; non già dettate da un freddo esaminatore della natura umana, che in un sol punto concentrasse le azioni di una moltitudine di uomini, e le considerasse in questo punto di vista: la massima felicità divisa nel maggior numero. Felici sono quelle pochissime nazioni, che non aspettarono che il lento moto delle combinazioni e vicissitudini umane facesse succedere all'estremità de' mali un avviamento al bene, ma ne accelerarono i passaggi intermedi con buone leggi; e merita la gratitudine degli uomini quel filosofo ch'ebbe il coraggio dall'oscuro e disprezzato suo gabinetto di gettare nella moltitudine i primi semi lungamente infruttuosi delle utili

verità. […] L'immortale Presidente di Montesquieu ha rapidamente scorso su di questa materia. L'indivisibile verità mi ha forzato a seguire le tracce luminose di questo grand'uomo, ma gli uomini pensatori, pe' quali scrivo, sapranno distinguere i miei passi dai suoi. Me fortunato, se potrò ottenere, com'esso, i segreti ringraziamenti degli oscuri e pacifici seguaci della ragione, e se potrò inspirare quel dolce fremito con cui le anime sensibili rispondono a chi sostiene gl'interessi della umanità!

Le leggi sono le condizioni, colle quali uomini indipendenti ed isolati si unirono in società, stanchi di vivere in un continuo stato di guerra e di godere una libertà resa inutile dall'incertezza di conservarla. Essi ne sacrificarono una parte per goderne il restante con sicurezza e tranquillità. La somma di tutte queste porzioni di libertà sacrificate al bene di ciascheduno forma la sovranità di una nazione, ed il sovrano è il legittimo depositano ed amministratore di quelle; […] Ogni pena che non derivi dall'assoluta necessità, dice il grande Montesquieu, è tirannica; proposizione che si può rendere più generale così: ogni atto di autorità di uomo a uomo che non derivi dall'assoluta necessità è tirannico. Ecco dunque sopra di che è fondato il diritto del sovrano di punire i delitti: sulla necessità di difendere il deposito della salute pubblica dalle usurpazioni particolari; e tanto più giuste sono le pene, quanto più sacra ed inviolabile è la sicurezza, e maggiore la libertà che il sovrano conserva ai sudditi. […]

Fu dunque la necessità che costrinse gli uomini a cedere parte della propria libertà: egli è adunque certo che ciascuno non ne vuol mettere nel pubblico deposito che la minima porzion possibile, quella sola che basti ad indurre gli altri a difenderlo. L'aggregato di queste minime porzioni possibili forma il diritto di punire; tutto il di più è abuso e non giustizia, è fatto, ma non già diritto. Osservate che la parola diritto non è contradittoria alla parola forza, ma la prima è piuttosto una modificazione della seconda, cioè la modificazione più utile al maggior numero. E per giustizia io non intendo altro che il vincolo necessario per tenere uniti gl'interessi particolari, che senz'esso si scioglierebbono nell'antico stato d'insociabilità; tutte le pene che oltrepassano la necessità di conservare questo vincolo sono ingiuste di natura. Bisogna guardarsi di non attaccare a questa parola giustizia l'idea di qualche cosa di reale, come di una forza fisica, o di un essere esistente; ella è una semplice maniera di concepire degli uomini, maniera che influisce infinitamente sulla felicità di ciascuno; nemmeno intendo quell'altra sorta di giustizia che è emanata da Dio e che ha i suoi immediati rapporti colle pene e ricompense della vita avvenire.

La prima conseguenza di questi principii è che le sole leggi possono decretar le pene su i delitti, e quest'autorità non può risedere che presso il legislatore che rappresenta tutta la società unita per un contratto sociale; nessun magistrato (che è parte di società) può con giustizia infligger' pene contro ad un altro membro della società medesima. Ma una pena accresciuta al di là dal limite fissato dalle leggi è la pena giusta più un'altra pena; dunque non può un magistrato sotto qualunque pretesto di zelo o di ben pubblico accrescere la pena stabilita ad un delinquente cittadino. […]

La terza conseguenza è che quando si provasse che l'atrocità delle pene, se non immediatamente opposta al ben pubblico ed al fine medesimo d'impedire i delitti, fosse solamente inutile, anche in questo caso essa sarebbe non solo contraria a quelle virtù benefiche che sono l'effetto d'una ragione illuminata che preferisce il comandare ad uomini felici più che a una greggia di schiavi, nella quale si faccia una perpetua circolazione di timida crudeltà, ma lo sarebbe alla giustizia come alla natura del contratto sociale medesimo.

[C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, Mondadori Milano 1991 pp. 32-37]

SEZIONE QUARTA – LE RISPOSTE CONTEMPORANEE AL PERSISTERE DELL'INSICUREZZA: LE POLITICHE DI CONTROLLO

David Garland
Dalla paura al controllo della criminalità

La sempre maggiore centralità assunta a partire dagli anni Settanta dal tema della paura della criminalità ha comportato un drastico mutamento nella visione del delinquente e si è tradotta in un nuovo ideale penale che considera importante, ancor più che proteggere i cittadini, dare espressione ai loro sentimenti. Secondo tale tesi di fondo svolta in queste pagine dal criminologo e sociologo statunitense David Garland, la principale richiesta espressa negli ultimi decenni da parte della classe media è stata di ricostruire barriere sociali e ripristinare controlli come argine a un disordine ormai dilagante. Il motivo per cui i governi si sono affidati ai dispositivi penali per gestire la marginalità, invece di tentare di affrontarne le cause sociali ed economiche si lega all'immediatezza di questi strumenti, ai loro costi relativamente ridotti e al fatto che consentono di focalizzare i controlli e la condanna su gruppi sociali di basso status, lasciando relativamente liberi da regolamentazione i meccanismi di funzionamento economico della società.

A partire dagli anni settanta, la paura della criminalità è un tema che ha acquistato sempre maggiore importanza. Quella che una volta era considerata un'angoscia circoscritta, localizzata, che affliggeva soltanto le persone e i quartieri più poveri, ha iniziato a essere intesa come uno dei problemi sociali più gravi, e come una caratteristica della cultura contemporanea. Non solo: la paura della criminalità ha iniziato a essere concepita come un problema in sé, indipendentemente dai tassi effettivi di criminalità, a tal punto che si sono sviluppate politiche dirette a ridurre specificamente i livelli di paura, anziché il numero dei reati. Ricerche finanziate con fondi pubblici eseguono oggi un costante monitoraggio di questa paura, elaborando indici e strumenti per misurare le reazioni suscitate dalla criminalità - paure fondate, paure allo stato nascente, insicurezze generalizzate, rabbia, risentimento - e mettendole in relazione con i rischi effettivi. […]
Questa percezione di un'opinione pubblica terrorizzata e profondamente in collera ha avuto un forte impatto, negli anni recenti, sulle forme e sui contenuti delle politiche penali. La criminalità è stata ridrammatizzata. La visione del delinquente inteso come uno svantaggiato, meritevole di attenzione e bisognoso dell'assistenzialismo penale, sta completamente scomparendo, mentre le immagini che accompagnano le nuove legislazioni rappresentano lo stereotipo del giovane privo di regole, del pericoloso delinquente e dell'incorreggibile professionista del crimine. La retorica associata a queste immagini evoca coerentemente un'opinione pubblica piena di rabbia, stanca di vivere in un clima di paura, che domanda a gran voce misure energiche di sicurezza e di pena. Lo stato emotivo sullo sfondo di queste politiche è oggi, sempre più frequentemente, una rabbia collettiva alla quale si associa una domanda - ritenuta giustificata - di punizione, non un impegno a favore di una soluzione giusta e di valore sociale. La temperatura emotiva degli apparati che prendono decisioni di carattere politico si è spostata dal freddo al caldo. [...]
Il primo punto da chiarire in ordine ai nuovi provvedimenti ispirati al principio *Tough on crime* ("duri con il crimine") è che, per quanto essi implichino un agire espressivo - punire come fine in sé, esprimere il sentimento pubblico, enfatizzare gli obiettivi punitivi o di condanna - contengono al tempo stesso una logica strumentale. Ogni misura opera cioè su due differenti registri: una scala espressiva, punitiva, che per comunicare ricorre ai simboli della condanna e della sofferenza; e un registro strumentale, che fa riferimento alla sicurezza pubblica e alla gestione del rischio. Le due principali modalità di espressione punitiva sono anche, e significativamente, modalità di segregazione penale e di etichettamento. La preoccupazione che muove le scelte politiche attuali non è né puramente punitiva, né unilateralmente orientata alla protezione dei cittadini. Il nuovo ideale penale considera importante sia proteggere i cittadini sia dare espressione ai loro sentimenti. Non stupisce, allora, che la segregazione punitiva - lunghe condanne al "carcere duro", e vite

segnate e rigidamente monitorate per chi viene scarcerato - sia la strategia penale prescelta. La seconda caratteristica che contraddistingue i provvedimenti espressivi è che sono populisti e politicizzati. Essi, infatti, privilegiano l'opinione pubblica a discapito delle interpretazioni degli esperti e delle élite professionali che, in passato, avevano avuto un ruolo cruciale nei processi decisionali. Le scelte sono formulate da commissioni e consulenti politici, non da ricercatori e funzionari pubblici. Le iniziative vengono annunciate nel corso di eventi politici - le convention dei partiti, le interviste televisive ecc. - e tradotte in slogan a effetto: *Prison works, Three strikes and you're out, Truth in sentencing, Tough on crime, Tough on the causes of crime.* Spesso, queste iniziative non sono supportate da ricerche statistiche e proiezioni dei costi, come avviene invece in altri settori.

La terza caratteristica di questa strategia è il ruolo privilegiato attribuito alle vittime, anche se si tratta di un uso politicizzato che non tiene conto dei loro interessi e delle loro opinioni. Quando introducono nuove misure punitive, i funzionari che rivestono cariche elettive invocano sempre i sentimenti delle vittime come fonte di sostegno e di legittimità. Ridurre la loro sofferenza presente e futura diviene una giustificazione/legittimazione delle misure repressive. […] La vittima non è più rappresentata come un cittadino sfortunato che ha subìto un danno in seguito a un reato. Il suo interesse non costituisce più una parte dell'"interesse pubblico", che informa l'azione penale e la decisione inerente alla sanzione. Al contrario, la vittima è divenuta, sotto alcuni profili, un personaggio rappresentativo. La sua esperienza è ritenuta comune e collettiva, non più individuale e atipica. La sua sofferenza è trasposta nel linguaggio immediato e personalizzato dei media, e si rivolge direttamente alla paura e alla rabbia del pubblico, facendo scattare meccanismi di identificazione, poi sfruttati per scopi politici o addirittura commerciali. [...]

Le politiche contemporanee ispirate alla segregazione punitiva non possono essere spiegate ancora una volta con il ripresentarsi di un istinto punitivo primordiale. Le emozioni collettive sono indubbiamente una componente di questo mosaico politico, come mostra l'accesa retorica che fa da sfondo a queste normative. Ma qualcosa nella cultura contemporanea sollecita queste emozioni e la manifestazione dei sentimenti, orientando il discorso politico in quella direzione. Oltraggio e rabbia sono gli antidoti culturali alla paura e all'angoscia, e la loro esternazione fa parte della terapia che offre questa cultura. Tali sentimenti sono assai individuati, intrecciati a precisi tratti della nostra organizzazione sociale, e non radicati in un istinto punitivo al di fuori del tempo; sono condizionati, evocati e canalizzati dalle abitudini sociali e dalle pratiche culturali contemporanee. Essi sono mutuati e articolati dalla strategia della segregazione punitiva in modi particolari, quale risultato di processi politici e culturali specifici. [...]

Questa angoscia per la criminalità - ai vertici di una serie di insicurezze incipienti dovute al rapido cambiamento sociale e alla recessione economica - ha spianato la strada, alla fine degli anni settanta, a svolte reazionarie. A sua volta, ha contribuito a dare una forma precisa ad ansie diffuse della classe media, coagulando fobie e avversioni attorno a un colpevole, dando un nome al problema e individuando capri espiatori. Nel momento in cui le classi medie divenivano esse stesse vittime abituali di reati, sono state incoraggiate a percepirsi contemporaneamente come vittime del Leviatano, delle tasse e della spesa pubblica, di programmi assistenziali irresponsabili, dell'inflazione provocata dalle politiche sindacali e, negli Stati Uniti, anche dei programmi contro le discriminazioni razziali. Si diceva che tutti questi fattori giocavano contro gli interessi delle "persone oneste, lavoratrici, appartenenti alle classi medie", per avvantaggiare quelle meno abbienti, immeritevoli e sempre più indisciplinate. Se le classi medie erano ora le nuove vittime, chi le relegava in quel ruolo era un sottoproletariato immeritevole, sostenuto da politiche assistenziali assurde, da professionisti inamovibili e da élite *liberal* che avevano perso il contatto con il mondo reale. [...]

La nostra cultura è sempre meno tollerante e inclusiva, e meno capace di conferire fiducia. Dopo un lungo processo che aveva condotto a un ampliamento delle libertà individuali e a un allentamento delle barriere sociali e culturali, il controllo è tornato a dominare ogni area della vita sociale - con la sola e sorprendente eccezione della sfera economica, dove regna la *deregulation.* […] Alla fine del

XX secolo, la tensione verso la libertà - intesa come valore - è stata oscurata da un senso del disordine e di grave inadeguatezza dei sistemi di controllo. Come abbiamo constatato, le politiche reazionarie hanno utilizzato questa inquietudine serpeggiante per imporre una narrazione forte, incentrata sul declino morale, nella cui trama la criminalità è diventata - insieme alle gravidanze in età adolescenziale, alle famiglie monoparentali, alla dipendenza dall'assistenza sociale e all'abuso di droga - il sintomo principale della pretesa malattia. L'urgenza di un ripristino dell'ordine ha portato a imporre discipline e controlli inediti e più estesi, benché la loro peculiarità fosse quella di indirizzarsi verso gruppi sociali ben individuati. Gli anni ottanta e novanta hanno visto una riedificazione delle barriere sociali e un ripristino dei controlli, nel tentativo di nascondere un disordine ormai dilagante. Ma, nonostante questi sforzi, la situazione non è tornata quella di un tempo. Non si è verificato un ritorno a un mondo in cui tutti gli individui si sono aggregati intorno a controlli comuni, derivanti dall'appartenenza a un luogo, a una famiglia e a un lavoro determinati.
[…]
Per quali ragioni abbiamo investito in maniera tanto massiccia sulla sicurezza privata, e abbiamo creato fiorenti mercati mercificando il controllo? Un'ipotesi è che il vecchio Stato sovrano può ricorrere alla pena, ma non può più garantire la sicurezza. Il che ormai è diventato evidente agli occhi degli attori economici, i cui interessi hanno giocato un ruolo determinante in questo processo. Un'altra è che ampi settori delle fasce benestanti reputano ormai naturale assicurare se stessi e le loro proprietà, e dimostrano di essere sempre più disponibili a spendere denaro per garantire la loro sicurezza personale. Ancora, questi stessi gruppi sono perfettamente consapevoli delle divisioni sociali e razziali all'interno della società odierna, e fanno di conseguenza ricorso a spazi difesi e a proprietà fortificate per tenere "fuori" estranei pericolosi. Da ultimo, nelle società contraddistinte da elevati tassi di criminalità, i problemi inerenti alla sicurezza personale e alla prevenzione della criminalità hanno creato opportunità commerciali che sono state abilmente sfruttate dagli interessi privati e dalle dinamiche del mercato, ai quali il neoliberismo ha dato via libera.
Ma per quali ragioni l'interesse si è ora spostato sulla prevenzione situazionale, e si sono prese le distanze dai programmi di riforma sociale che per tanto tempo hanno dominato il campo? Una spiegazione è che, a differenza dell'impegno per mettere in atto programmi di prevenzione sociale, piani economici per la creazione di nuovi posti di lavoro, e progetti per dare nuova linfa alla vita comunitaria, i nuovi interventi situazionali non si propongono di avvantaggiare i poveri immeritevoli, di lanciare critiche implicite alla società o alle libertà del mercato. La loro implementazione è a margine di ogni politica della solidarietà e del sacrificio collettivo: non è necessario il sostegno di programmi assistenziali di ridistribuzione delle risorse. Il fascino crescente che suscitano sta nel fatto che, in quanto merci di scambio, possono essere realizzati con operazioni di mercato, e non dalle agenzie statuali. Come le forze di polizia privata e l'industria della sicurezza, questi interventi si intrecciano con le dinamiche del mercato, adattandosi alle regole della domanda e dell'offerta.
[D. Garland, *La cultura del controllo. Crimine e ordine sociale nel mondo contemporaneo*, trad. di A. Ceretti e F. Gibellini, il Saggiatore, Milano, 2007, pp. 69-70, 248-251, 262, 314-315, 322-323]

Loïc Wacquant
Diritto alla sicurezza e politiche punitive

Le politiche penali e penitenziarie volte a contenere l'insicurezza si alimentano di una propaganda allarmistica (e il più delle volte scarsamente informata) che individua nelle fasce più deboli della popolazione i portatori di forme di illegalità e violenza che rasentano il caos collettivo. In tal modo, osserva il sociologo francese Loïc Wacquant, si focalizza sulla figura del delinquente comune l'ansia diffusa provocata dalla frammentazione del lavoro salariato, dalla crisi della famiglia patriarcale e dalla disgregazione delle tradizionali relazioni di autorità tra i sessi e le classi d'età, dallo sfaldamento del mondo operaio e dalla generalizzazione della competizione scolastica, tutte conseguenze della profonda trasformazione subita dallo Stato a partire dagli anni Ottanta.

Al di là delle specificità nazionali e delle varianti istituzionali, [le politiche sicuritarie dei paesi sviluppati] presentano sei tratti comuni. Esse mirano in primo luogo a un attacco frontale al crimine, ai disordini urbani e alle manifestazioni pubbliche di malcontento che affiorano ai confini della legge penale, definiti "inciviltà" infischiandosene deliberatamente delle cause. A questo scopo, esse dichiarano di fare affidamento su una ritrovata o rinnovata capacità della forza pubblica di sottomettere alla norma comune in maniera duratura le popolazioni e i territori considerati problematici. Da qui, un proliferare di leggi e una sete inestinguibile di innovazioni burocratiche e di gadget tecnologici: comitati di vigilanza e poliziotti di quartiere, settorializzazione delle azioni di polizia e premi di produzione per i commissari, collaborazioni fra le forze dell'ordine e gli altri servizi dello stato (scuole, ospedali, assistenza sociale e amministrazione fiscale), trattamento giudiziario "in tempo reale" e ampliamento delle prerogative degli agenti di sorveglianza, telecamere per la videosorveglianza e cartografia informatizzata delle infrazioni, test antidroga e pistole *flashball, profiling* criminale, braccialetto elettronico, schedatura generalizzata delle tracce genetiche, allargamento e informatizzazione del sistema penitenziario, moltiplicazione dei centri di detenzione specializzati (stranieri da espellere, adolescenti recidivi, donne e malati, pregiudicati in semilibertà) ecc.
Quindi, tali politiche punitive sono sostenute a tutto campo da un discorso allarmista, se non catastrofista, sull'"insicurezza", animato da immagini belliche e diffuso fino alla saturazione dai media commerciali, dai grandi partiti politici e dai professionisti del mantenimento dell'ordine - poliziotti magistrati, giuristi, esperti e fornitori di consulenze e di strategie di "sicurezza urbana" - che fanno a gara nel proporre rimedi tanto drastici quanto semplicistici. E un discorso fatto di generalizzazioni, di approssimazioni e di esagerazioni che replicano, sostituendosi a esse, le produzioni prefabbricate d certa sociologia da rivista, che mette insieme, senza vergogna, liti da cortile, vandalismo da pianerottolo e rivolte di quartieri fatiscenti a seconda delle esigenze del nuovo senso comune politico.
Quarto punto, in parte per un'ostentata preoccupazione per l'efficacia nella "guerra al crimine", in parte in ossequio alla nuova figura di cittadino meritevole che ne è la vittima questo discorso rivaluta senza remore la repressione e stigmatizza i giovani dei quartieri popolari in declino, i disoccupati, i mendicanti, i tossicodipendenti, i senzatetto e le prostitute, gli immigrati provenienti dalle ex colonie dell'Occidente e dalle macerie dell'impero sovietico, identificati come i più naturali portatori di una pandemia di delitti minori che appestano la vita quotidiana e di "violenze urbane" che rasentano il caos collettivo. Di conseguenza, in ambito penitenziario, la filosofia terapeutica del "reinserimento" si è vista praticamente soppiantata da un approccio manageriale incentrato sulla gestione contabile degli insiemi e dei flussi carcerari approdato a tempo debito alla privatizzazione dei servizi correzionali. Da ultimo, l'attuazione di queste politiche punitive, si traduce immancabilmente in un'estensione e in un rafforzamento della rete poliziesca, in un irrigidimento e un'accelerazione delle procedure giudiziarie e, infine, in un incremento immotivato della popolazione carceraria, il tutto senza che l'impatto sull'incidenza delle infrazioni sia mai stabilito

oggettivamente, al di là della pura retorica, né che si sollevi la questione dei costi finanziari e sociali o delle implicazioni civiche.
Queste misure sono oggetto non solo di un appoggio politico senza precedenti, ma anche di un largo consenso pubblico che va oltre le divisioni di classe, grazie all'insistenza dei media nel mescolare criminalità, povertà e immigrazione e grazie alla confusione costante tra insicurezza e "senso di insicurezza". Si tratta di due strategie tese a convogliare sulla figura del delinquente comune (dalla pelle scura) l'ansia diffusa provocata dalla frammentazione del lavoro salariato, dalla crisi della famiglia patriarcale e dalla disgregazione delle tradizionali relazioni di autorità tra i sessi e le classi d'età, dallo sfaldamento del mondo operaio e dalla generalizzazione della competizione scolastica. [...] Ormai, praticamente ovunque e da chiunque, la severità penale è presentata come una sana necessità, un'indispensabile reazione di autodifesa del corpo sociale minacciato dalla cancrena della criminalità, piccola o grande che sia. Stretto nella morsa di un'alternativa fittizia tra catastrofismo e idealizzazione, chiunque osi contestare 1'"evidenza" del pensiero sicuritario unico che oggi regna incontrastato si vede irrimediabilmente (de) qualificato come romantico sognatore o ideologo colpevolmente ignaro della dura realtà della vita urbana contemporanea. [...]
Di fatto, l'inasprimento generalizzato delle politiche poliziesche, giudiziarie e penitenziarie, che si osserva nella maggioranza dei paesi del Primo mondo da una ventina d'anni risente di una *triplice trasformazione dello stato* (cui contribuisce accelerandola e occultandola), che combina l'amputazione del suo braccio economico con la contrazione del suo orizzonte sociale e il decuplicarsi della sua rete penale. [...] Commercializzazione dei beni pubblici e affermazione del lavoro precario e sottopagato su uno sfondo di grande miseria in America e di disoccupazione di massa perenne in Europa. Sgretolamento delle protezioni sociali che porta alla sostituzione del diritto collettivo agli aiuti contro la disoccupazione e la povertà con l'obbligo individuale d'attività finalizzato a imporre il lavoro salariato desocializzato come prospettiva naturale per il nuovo proletariato urbano dei servizi. Rafforzamento e allargamento dell'apparato punitivo ricalibrato sui quartieri degradati in centro e nelle periferie, dove si accumulano i disordini e la disperazione causati dalla duplice ritirata dello stato dal fronte economico e sociale. Queste tre tendenze si legano l'una all'altra in una spirale causale che ridisegna il perimetro e ridefinisce le modalità d'azione del potere pubblico. A uno stato keynesiano associato al lavoro salariato fordista, fattore di *solidarietà* che aveva il compito di contrapporsi ai cicli recessivi dell'economia di mercato, di proteggere le fasce più vulnerabili e di ridurre le ineguaglianze più evidenti, subentra uno stato che potremmo definire *neodarwinista,* dal momento che erge la *competizione* a feticcio ed esalta senza timore la "responsabilità individuale" - la cui controparte è l'irresponsabilità collettiva, ossia politica. Il Leviatano si ripiega allora sulle proprie funzioni regali di mantenimento dell'ordine, a loro volta ipertrofizzate e deliberatamente astratte dal loro contesto sociale, nonché sulla sua missione simbolica di riaffermazione dei valori comuni attraverso la pubblica esecrazione delle categorie devianti. [...]
La canonizzazione del "diritto alla sicurezza", corrispettivo all'abbandono del "diritto al lavoro" nella sua forma tradizionale (ossia continuativo e totale, con incarichi a tempo indeterminato e un salario che permetta di riprodursi socialmente e di proiettarsi verso il futuro) e l'aumento di interesse e di mezzi accordati per il mantenimento dell'ordine arrivano infatti al momento opportuno per *colmare il deficit di legittimità* di cui soffrono le autorità politiche per il fatto stesso di essere venute meno ai compiti propri dello stato in materia economica e sociale.
[L. Wacquant, *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale,* trad. di M. Ménard, DeriveApprodi, Roma, 2006, pp.17-23]

Mohamed El Baradei
Una certa idea della «sicurezza»

Il 5 ottobre 2007 Mohamed El Baradei, già vincitore del Premio Nobel per la pace nel 2005 per il suo impegno come direttore dell'Agenzia Internazionale per l'Energia Atomica (AIEA), ha ricevuto la laurea honoris causa dall'Università di Firenze. In quell'occasione ha pronunciato un discorso, del quale sono qui riportate alcune parti, in cui ha esaminato sotto diversi profili la minaccia alla sicurezza rappresentato dalle armi nucleari. Fra l'altro ha spiegato che anche dietro al tentativo di dotarsi di armi nucleari si cela un problema di insicurezza su cui ci si dovrebbe interrogare e ha dichiarato che gli organismi internazionali, come l'ONU, sarebbero più credibili se considerassero globalmente le minacce alla sicurezza e non si concentrassero soltanto sui paesi arrivati per ultimi nella corsa al nucleare attribuendo ai paesi che ne sono già detentori (e non accennano minimamente a volersene disfare) una affidabilità che è tutta da dimostrare.

Per molti popoli e nazioni la sicurezza resta una preoccupazione prioritaria. Ma in cosa essa consista, e quali siano le strategie per conseguirla, può variare molto. Per miliardi di persone sicurezza è la speranza di vedere «garantiti» i propri bisogni fondamentali: cibo, acqua, un tetto, l'assistenza sanitaria. Per altri, sicurezza è la speranza di vedere «garantiti» altri diritti umani fondamentali, quali la libertà d'espressione e dissenso, e in primo luogo la libertà dall'oppressione. Per altri ancora, è la speranza di emanciparsi da un'occupazione straniera. Anche tra gli stati, la sicurezza può comportare obiettivi diversi: conseguire la parità o la superiorità economica o militare; esercitare potere o influenza; o, spesso, dare soluzione a rimostranze e controversie.
Nel nostro mondo globalizzato, ciascuna di queste strategie di sicurezza influenza le altre. Oggi siamo costretti a riconoscere i legami intercorrenti tra sviluppo, diritti umani, risoluzione dei conflitti e una pace duratura. Se la sicurezza nazionale resta importante, le strategie per garantirla devono essere molto più ampie che in passato. Il punto di partenza deve essere il benessere della persona - la sicurezza umana - e il suo diritto di vivere in libertà e dignità, piuttosto che la sicurezza dello stato. Qualunque approccio che si basi su una definizione ristretta di sicurezza, e in particolare su una definizione che non si incentri sulla sicurezza della persona, è destinato a fallire.
Allo stesso modo, le sfide della proliferazione nucleare vanno guardate in un contesto ampio. In altre parole, dobbiamo capire e affrontare le cause della proliferazione, le insicurezze che spingono particolari paesi o gruppi a cercare di dotarsi di armi nucleari e di altre armi di distruzione di massa.
È chiaro che le minacce nucleari sono diventate più pericolose e più complesse. (...) Ci sono quattro aspetti del regime di non-proliferazione nucleare che dobbiamo rafforzare - affrontando sia i sintomi che le cause alla radice - se vogliamo evitare un'escalation di proliferazione nucleare e la nostra auto-distruzione finale.
In primo luogo, dobbiamo adottare un approccio più efficace per trattare le minacce di proliferazione. Il Trattato di non-proliferazione nucleare e lo Statuto dell'Agenzia internazionale per l'energia atomica (Aiea) chiariscono che la comunità internazionale affida all'Aiea il compito di verificare il rispetto da parte degli Stati dei loro obblighi di non-proliferazione, e al Consiglio di sicurezza dell'Onu affida il compito di agire, qualora essi non vengano rispettati. Il sistema attuale offre una gamma di misure che vanno dal dialogo, alle sanzioni, alle imposizioni. (...)
Il dialogo, che dovrebbe essere il punto di partenza logico, spesso è percepito come una ricompensa per essersi comportati bene, piuttosto che un mezzo per cambiare i comportamenti e conciliare le differenze. (...) Per rispondere ai casi di proliferazione, abbiamo bisogno di un approccio più agile e coerente. Il dialogo, gli incentivi e le sanzioni - e, in casi estremi, le misure impositive - hanno tutte il loro posto in questo sistema, e il loro uso deve essere calibrato attentamente. Devo comunque sottolineare che il Consiglio di Sicurezza godrà di maggiore autorevolezza se il regime di sicurezza che intende far rispettare sarà universale e quindi equo: la creazione di un mondo privo di armi nucleari.

Cosa altrettanto importante, il Consiglio di Sicurezza deve riconoscere il legame inestricabile tra i diversi tipi di minaccia alla sicurezza. Deve essere in grado di affrontare, e disposto a farlo, le violazioni dei diritti umani e i metodi di governo repressivi - condizioni che si traducono in sentimenti di disempowerment e umiliazione, i quali a loro volta creano il clima ideale per l'estremismo, per le guerre civili e per altre forme di violenza. Deve essere in grado di affrontare, e disposto a farlo, le oppressioni straniere e i conflitti regionali che si protraggono da anni e anni - capendo che proprio in queste regioni i paesi sono più frequentemente spinti a dotarsi di armi nucleari e di altre armi di distruzione di massa. In breve, il Consiglio deve operare in una cornice che riconosca la natura indivisibile della sicurezza, e la relazione simbiotica di tutti gli aspetti di essa. (...)

In secondo luogo, dobbiamo mettere in sicurezza le scorte esistenti di materiale nucleare e rafforzare i controlli sul trasferimento e sulla produzione di materiale nucleare. Un controllo efficace di materiale nucleare è il «punto critico» per prevenire la produzione di armi nucleari ulteriori. Attualmente, più di 1.800 tonnellate di plutonio e uranio altamente arricchito sono stivate in siti civili. Molte iniziative sono in corso per aiutare i paesi a migliorare la protezione fisica di questo materiale. (...)

Dobbiamo anche lavorare per ridurre al minimo, e infine eliminare, l'uso civile di uranio altamente arricchito (Heu). Quasi cento strutture civili in tutto il mondo, soprattutto a fini di ricerca, operano con piccoli quantitativi di Heu. Ma la gran parte delle loro funzioni potrebbero essere svolte usando uranio a basso arricchimento (Leu). (...)

E' inoltre cruciale che aumentiamo il controllo sulla produzione di materiale nucleare - vale a dire, le attività di arricchimento dell'uranio e di separazione del plutonio - sviluppando una nuova cornice multilaterale per il ciclo del combustibile nucleare. (...)

In terzo luogo, dobbiamo rafforzare la capacitò e l'autorità di verifica dell'Aiea. Un'efficace attività di verifica deve possedere quattro elementi: una autorità adeguata sul piano giuridico; una tecnologia avanzata; l'accesso a tutti i siti e a tutte le informazioni rilevanti; e risorse umane e finanziarie sufficienti. Eppure, l'Agenzia rischia costantemente di arrancare nella corsa tecnologica, perché siamo costretti ad arrangiarci con un budget limitato.

Da quando è stato adottato nel 1997, il protocollo aggiuntivo agli accordi di salvaguardia ha mostrato il suo valore. Con un migliore accesso ai siti e alle informazioni rilevanti, l'Iaea fornisce migliori garanzie. Senza il protocollo aggiuntivo, non potremmo fornire garanzie credibili sulla assenza di attività o materiali nucleari non dichiarati. Purtroppo questo meccanismo è attivo in meno della metà dei paesi aderenti al Trattato di non-proliferazione nucleare. Per un sistema di verifica credibile, un accordo di salvaguardia e un protocollo addizionale dovrebbe essere lo standard universale. (...)

In quarto luogo, abbiamo urgente bisogno di trovare un modo per cui al disarmo siano date l'importanza e la priorità che esso merita. L'articolo VI del Trattato di non-proliferazione richiede alle parti di ricercare negoziati in buona fede «su misure efficaci relative alla cessazione precoce della corsa alle armi nucleari e al disarmo nucleare».

Eppure, virtualmente tutti gli stati che possiedono armi nucleari stanno estendendo e modernizzando i loro arsenali nucleari, e alcuni di essi fanno dichiarazioni sul possibile uso di armi nucleari, o sullo sviluppo di armi nucleari più «utilizzabili».

Non deve sorprendere che molti stati abbiano cominciato a mettere in discussione l'equità e la correttezza del sistema. Perché, si chiedono alcuni, gli stati che possiedono armi nucleari dovrebbero essere affidabili, ma non gli altri - e chi ha titolo per giudicarlo? Perché, si chiedono altri, va bene che alcuni vivano sotto la minaccia nucleare, mentre altri sono protetti da un «ombrello nucleare»? Gli stati detentori di queste armi non considerano l'impatto delle loro azioni in quanto modelli. Il fatto che essi scelgano di continuare ad affidarsi alle armi nucleari, come pietra miliare della loro strategia di sicurezza, o che invece vi rinuncino, è una scelta che senza dubbio influenzerà le azioni di altri. (...)

Raggiungere l'obiettivo \ richiederà tempo. Ma è possibile avviare molti passi concreti affinché gli stati dotati di armi nucleari prendano sul serio gli obblighi assunti con il trattato. Negli arsenali nucleari esistenti vanno effettuati grossi tagli, e almeno una parte di essi dovrebbe essere irreversibile. L'attuale sistema di allerta «immediato» di migliaia di armi nucleari dispiegate - che lascia ai decisori politici solo trenta minuti dopo un eventuale lancio nucleare per decidere se rispondere - va rivisto. E gli sforzi per un disarmo multilaterale dovrebbero riprendere, facendo entrare in vigore il Trattato per il bando complessivo dei test nucleari e avviando i negoziati per un Trattato per la limitazione del materiale fissile. Questi passi segnalerebbero che sta terminando l'epoca in cui ci si affida alle armi nucleari.
È chiaro che una strategia di sicurezza radicata in un atteggiamento del tipo «noi vs loro» non è più percorribile. Ogni paese, quale che sia la sua ideologia o visione del mondo, farà ciò di cui sente il bisogno per sentirsi sicuro, compreso, se necessario, tentare di acquisire armi nucleari. Purtroppo, in un'epoca di globalizzazione e interdipendenza, l'insicurezza di alcuni porterà inevitabilmente all'insicurezza di tutti. E più paesi entreranno in possesso di queste armi, le probabilità che esse vengano usate - intenzionalmente o incidentalmente - aumenteranno.
Le nostre prospettive di progresso resteranno cupe, se non inizieremo a lavorare a un nuovo paradigma di sicurezza, in cui nessun paese faccia dipendere la propria sicurezza dalle armi nucleari. (...) Un mondo in cui ogni persona vive in libertà e dignità è un mondo pacifico.
Traduzione Marina Impallomeni

SEZIONE QUINTA: LA CONTRAPPOSIZIONE FRA SICUREZZA E LIBERTA': I TERMINI DEL PROBLEMA

Giuliano Amato
Sicurezza e libertà

Quali limitazioni all'esercizio delle libertà può sopportare una società liberale e democratica in funzione della propria sicurezza senza compromettere i suoi stessi principi e deformare la propria fisionomia? A questa domanda, posta con forza dopo gli attacchi terroristici di New York, Madrid e Londra, cerca di rispondere, nell'articolo che segue, Giuliano Amato, giurista e uomo politico.

La sicurezza, che fondamentalmente consiste nel poter vivere la propria vita quotidiana (e quindi dormire nella propria casa, camminare per la strada, viaggiare, incontrare altre persone) senza sentirsi a rischio, è il presupposto essenziale della libertà. Ma la tutela della sicurezza comporta limitazioni della libertà, o quanto meno di alcune delle sue principali estrinsecazioni. E´ un circolo vizioso, che negli ultimi secoli ha cercato di spezzare la democrazia liberale, con il suo assunto e con le regole che ne sono seguite: più si promuove e si garantisce la libertà di tutti coloro che vivono insieme, più si diminuiscono i nemici del regime comune e conseguentemente si diminuiscono i rischi per la sicurezza. Gli organi di polizia, vegliando contro la criminalità comune, veglieranno sulla libertà di tutti gli altri. […]
Nella stessa democrazia liberale, però, il confine della libertà non è affatto nitido e non lo è per un retaggio mai rimosso, che risale alla madre di tutte le democrazie, quella ateniese, nella quale i diritti notoriamente valevano per i cittadini, ma non per i barbari. Non dovrebbe essere così al nostro tempo, almeno da quando, con il più rivoluzionario dei principi mai entrati nella storia, abbiamo proclamato una tavola di diritti universali. E tuttavia, qualcosa, ed anzi ben più di qualcosa, è rimasto, lasciando un grumo irrisolto nei rapporti fra sicurezza e libertà anche nelle democrazie contemporanee.
La permanenza del grumo la si avverte proprio nelle situazioni nelle quali la sicurezza appare a repentaglio, non per le "ordinarie" scorrerie della ordinaria criminalità, ma per eventi o vicende di

più generale portata, che rivolgono la loro minaccia contro i pilastri stessi del regime democratico: l´attacco bellico di uno Stato ostile, moti eversivi interni e al limite lo stesso dilagare della criminalità comune, oggi il terrorismo internazionale. In tali situazioni, non solo si hanno restrizioni della libertà di tutti i cittadini, che essi sono indotti ad accettare proprio perché ne avvertono la connessione con la sicurezza a rischio (il coprifuoco, i controlli per salire su un aereo, i blocchi stradali) ma restrizioni più intense sono riservate a coloro che vengono ricondotti al "nemico"; e non soltanto a chi si manifesta come tale, ma anche a chi si sospetta possa essere dalla sua parte (gli italiani e i giapponesi chiusi negli Stati Uniti in campi di concentramento durante la seconda guerra mondiale). E´ qui che il grumo risalente alla antica distinzione fra cittadini e barbari si fa cogliere nel modo più evidente. Ed è così che la contraddizione fra sicurezza e libertà riemerge nella stessa democrazia liberale.
Come arginarla? Gli addetti ai lavori sanno che gli argini sono costituiti da due diversi principi, da un lato il principio di proporzionalità, dall´altro l´irrinunciabile rispetto per taluni diritti fondamentali, imposto da quella universalità degli stessi diritti, che ci distingue, o ci dovrebbe distinguere, dagli antichi. Le restrizioni che possono investire la generalità dei cittadini e quindi le potenziali vittime degli attentati alla sicurezza, sono sufficientemente calibrate, e quindi arginate, dal principio di proporzionalità, di cui gli stessi cittadini, i loro rappresentanti elettivi e autorità ad hoc che tutelano questa o quella libertà, sanno farsi interpreti e ascoltati difensori. Vi sono così restrizioni alle quali, in parte in ragione della criminalità, in parte crescente in ragione del terrorismo, ci stiamo abituando, dalle telecamere che ci vedono in tanti momenti della nostra vita privata, al divieto di portare forbicine in aereo, sino alle impronte digitali, che una volta pensavamo riservate a coloro che, fra noi, si trasformavano in "barbari" e che oggi cominciamo a vedere come una tutela della nostra identità. Ve ne sono tuttavia altre sulle quali il rispetto della proporzionalità è tutt´altro che pacifico. L´Europa, e il suo Parlamento, hanno ritenuto che l´insieme dei dati personali richiesti dagli Stati Uniti sui passeggeri in volo verso i loro aeroporti andasse oltre misura. Al contrario la stessa Europa sembra pronta ad andare oltre misura con il proposito di mettere sotto controllo tutti i messaggi e-mail e sms, un proposito che appare oltre misura, se non altro perché la gigantesca banca dati che ne uscirebbe andrebbe oltre la nostra stessa capacità di farne un uso efficace.
Se ci chiediamo il perché di queste contraddizioni, ci accorgiamo che esse si devono al fatto che le aree in cui si manifestano sono prevalentemente quelle di confine, in cui chi propone la restrizione non pensa all´impatto sulle potenziali vittime, ma vede coloro a cui la restrizione è destinata esclusivamente come potenziali autori degli attentati. Ed è qui che scatta la dicotomia cittadini/barbari: in quanto concepita per gli "altri", la restrizione tende per ciò stesso a varcare i confini della proporzionalità, incontra, laddove viene proposta, una dialettica meno accesa e l´unico vero argine dovrebbe essere a quel punto il secondo di cui dicevo, e cioè l´universalità di taluni, fondamentali diritti.
Ma qui il principio di universalità deve fare i conti con i principi che nella storia hanno permesso di accantonarlo o sospenderlo. Si dice infatti che non può esserci libertà per i nemici della libertà e che la democrazia non può mettere a rischio se stessa, riconoscendo libertà e diritti a chi la vuole distruggere. Nelle situazioni di maggiore pericolo e di più diffusa paura, sono questi i principi più popolari e diventa "anti-patriottico" metterne in discussione le applicazioni più estreme, chiedere se sono davvero necessarie e se valgono la lacerazione di diritti che le nostre Costituzioni riconoscono a tutti. Il che è accaduto e accade in due direzioni: da una parte nell´uso che viene fatto di restrizioni di per sé ammissibili, dall´altra nella messa in campo di restrizioni che non rispettano neppure lo zoccolo minimo dei diritti umani. Era forse ammissibile che vi fossero negli Stati Uniti campi di concentramento per cittadini degli stati nemici nella seconda guerra mondiale. Non fu ammissibile che vi finissero tanti italiani e giapponesi più che leali alla bandiera a stelle e strisce. E´ ammissibile che vi siano centri di permanenza per immigrati su cui sono in corso accertamenti. Non è ammissibile che valgano in essi condizioni di tipo carcerario. Non è in nessun caso ammissibile, infine, che vi siano prigioni come Guantanamo, dove sono negati gli stessi diritti che hanno i

prigionieri di guerra, in nome di una superiore immunità del Presidente degli Stati Uniti, che non ha alcun fondamento nelle convenzioni internazionali e nella sua stessa Costituzione.
Ma la forza del vecchio grumo è proprio qui. Il principio della universalità dei diritti deve la sua grandezza al fatto che chi li proclama non li riconosce soltanto a se stesso, ma li riconosce a qualunque essere umano. Purtroppo però dentro di noi l´adesione a tale principio è inversamente proporzionale alla paura che abbiamo per noi stessi. Quanto più questa cresce, tanto meno siamo sensibili ai diritti degli altri (ed entro certi limiti anche ai nostri). E allora? Non dobbiamo difendere la nostra sicurezza? Guai se non lo facessimo. Ma quando lo facciamo a scapito dei diritti di altri, non ci dimentichiamo mai che anche noi siamo "gli altri degli altri"; e che come tali gli altri ci vedono.
[G. Amato, *La difficile convivenza con la libertà*, La Repubblica 22 luglio 2005]

David Lyon
Gli effetti delle nuove tecnologie di controllo

L'incolumità, la sicurezza e l'ordine sociale sono generalmente considerati aspetti positivi del vivere collettivo. Ma a quale prezzo essi si possono ottenere ai nostri giorni ? Come osserva il sociologo anglocanadese David Lyon, la nostra vita, soprattutto nei contesti urbani, si caratterizza per la presenza di un numero crescente di situazioni poste sotto sorveglianza. Tale sorveglianza non implica sempre e necessariamente coercizione e controllo, dal momento che ne siamo noi stessi con i nostri comportamenti (di consumatori o di utenti dei servizi) gli artefici. In ogni caso, in quanto risposta alla crescente ansia di tutelarsi dal rischio, la sorveglianza diffusa rischia concretamente di entrare in conflitto con le libertà personali e di contribuire ad aggravare le stesse angosce da cui trae la sua ragion d'essere.

Far sì che la città sia visibile, in modo che essa possa essere un luogo sicuro, in cui regna l'ordine pubblico, non rappresenta affatto un compito nuovo. [...] Per Platone e Aristotele, la configurazione e la disposizione spaziale della città erano un'immagine riflessa di quello che la società doveva essere. Gli artefatti e le tecniche potevano risultare d'aiuto. Nella Parigi del XVII secolo, per rassicurare i cittadini che desideravano uscire dopo il tramonto, il luogotenente di polizia La Reynie nominò gli "ispettori dell'illuminazione". A partire dal 1697, nel momento in cui egli terminò la sua carriera come capo della polizia, Parigi era diventata una "città di luci", in virtù delle seimilacinquecento lanterne installate.
Anche nelle città antiche era abituale predisporre delle mappe del pericolo, nelle quali le divisioni tra virtù e vizio potevano essere indicate con chiarezza. Non appena nel corso del diciannovesimo secolo il processo di urbanizzazione iniziò ad accelerare rapidamente, la "città di notte" riapparve con le sue connotazioni negative. [...] Nei tempi moderni, poi, gli spazi cittadini erano spesso progettati per consentire la massima visibilità, per scoraggiare la devianza e promuovere la sicurezza pubblica. Vedere significava assicurare il controllo sociale, pianificare l'ordine.
A partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, furono disponibili vari modelli concorrenti e qualche volta complementari di città, ognuno con i suoi rimedi nei confronti dell'impersonalità o della criminalità - o di entrambe. [...] Molte persone considerano l'incolumità, la sicurezza e l'ordine sociale come risultati positivi. Chi non desidera camminare per strada dopo il tramonto senza paura? Chi non trarrebbe sollievo dall'eliminazione della guida irresponsabile nelle aree urbane? Chi è colui che non spera di essere avvisato prontamente qualora scoppi un incendio o un ladro irrompa in casa? Molte pratiche e molti dispositivi di sorveglianza sono predisposti per migliorare la vita cittadina, e come tali sono i benvenuti. La questione è perciò: quali altri effetti accompagnano gli aspetti positivi della sorveglianza, in particolare a seguito del suo automatizzarsi e informatizzarsi? Inoltre, gli effetti positivi sono tali per tutti o solo per alcuni? […]

Le aree urbane contemporanee sono giustamente identificate come *"informational cities"*. L'idea di mantenere la visibilità è presente non solo nel senso metaforico di tenere d'occhio, in forma digitale, le popolazioni, ma anche nel senso letterale del loro essere osservate per mezzo della telesorveglianza. [...] Cantieri edili e strade principali, centri commerciali e grandi magazzini sono, tutti, sotto costante scrutinio. Allo stesso tempo, le infrastrutture informative fan sì che quelle immagini digitali siano controllate, memorizzate e confrontate con altri dati di tipo personale. Entro la città, i cittadini devono mettere in conto di essere costantemente "illuminati" - resi visibili - da una moltitudine di mezzi, non solo dall'alba al tramonto, ma anche dal tramonto all'alba. Quotidianamente, la vita in città registra processi di sorveglianza in un numero crescente di contesti. Dal sistema d'allarme sonoro lungo le strade alle chiamate via cellulare; dalle telecamere nella stazione della metropolitana al codice a barre della porta dell'ufficio; dal programma di fidelizzazione dei grandi magazzini ai controlli sull'utilizzo di Internet nel posto di lavoro, le reti di sorveglianza sono presenti in gran numero in città. […]

Perché la sorveglianza è importante per comprendere la città odierna? Si ricordi che la sorveglianza concentra l'attenzione sulle persone e, in particolare, sulla raccolta di informazioni personali per finalità specifiche. Il tipo di agenzie che raccolgono e elaborano dati personali lavorano in tal modo da duecento anni, per registrare i votanti, le nascite, matrimoni e decessi, per reclutare abbonati e seguire le transazioni di proprietà. La modernità è caratterizzata tra le altre cose dalla crescita della sorveglianza. Ma i mezzi di raccolta dei dati sono drasticamente mutati a seguito dell'introduzione del computer, e ciò consente che siano in molti coloro che si possono intromettere. Oggi, i processi di sorveglianza sono stati dispersi, decentrati, disorganizzati: è questo un aspetto di tutte le organizzazioni, in ogni città. Agenzie differenti si prefiggono diversi scopi, e quasi tutte manifesterebbero il loro sdegno se fossero associate al Grande Fratello. Tuttavia, è necessario cercare di capire se i loro sforzi combinati diano luogo a qualcosa che potrebbe non di meno causare preoccupazione.

Il valore metaforico dell'espressione "orchestrazione sociale" può essere qui nuovamente ripreso. La sorveglianza non esercita semplicemente coercizione e controllo. Spesso si tratta di suggestione, persuasione, seduzione. Tutti noi abbiamo parte nella nostra sorveglianza, poiché lasciamo scie e tracce che sono rilevate e monitorate da diverse agenzie. Per un verso, le nostre attività possono certamente essere "orchestrate" ma, allo stesso tempo, la nostra attiva partecipazione è essenziale affinché la "musica" sia suonata. Infatti, siamo i produttori della nostra stessa sorveglianza, come osservava Foucault, ma le nostre attività fanno scattare i meccanismi di controllo in modi diversi e producendo effetti che variano. Il potere di sorveglianza si dirama a raggiera: dal rigido e coercitivo controllo fino alla seduzione che avvolge, dall'obbligazione al condizionamento. Così, le pratiche di sorveglianza odierne che sorreggono l'orchestrazione sociale, come una melodia musicale, sono dolci e dure, gentilmente suadenti e convincentemente esplicite. [...]

Dietro a tutti questi atteggiamenti sta la paura. La paura nei confronti di aggressioni, intrusioni, della violenza, sollecita gli sforzi indirizzati a tenere lontano il pericolo, a proteggersi dal rischio. Le difese architettoniche che proteggono i residenti dagli imprevisti non sono affatto nuove. Sono tali, invece, le migliorie elettroniche supportate da tecnologie video, i ritrovati più recenti con cui far fronte all'intensificarsi del timore. Secondo Nan Ellin, sul finire del secolo scorso, la paura ha generato politiche architettoniche che hanno creato divisioni, ripiegandosi verso l'interno e determinando un ritorno all'indietro, invece di affrontare quelli che sono i mutamenti sociali in atto nella vita urbana. La paura può essere ravvisata nella nostalgia di un passato idealizzato, di un mondo fantastico - qual è rappresentato nei centri commerciali a tema -, o nella coesione di gruppo e nel rinchiudersi nel privato, identificato in particolare con una dimora separata e controllata. La prospettiva prossima sembra essere costituita da spazi di difesa, piuttosto che da spazi in cui vivere, secondo quanto indicato da Ellin.

[D. Lyon, *La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana,* trad. di A. Zanini, Feltrinelli, Milano, 2002, pp. 71-73, 76-79]

Paolo Ceri
Due diverse accezioni di sicurezza

I temi della sicurezza sempre più dibattuti dalle forze politiche tendono a dar vita a politiche che minacciano i diritti civili e le libertà personali. Da qui la contrapposizione fra sicurezza e libertà. In realtà chi esprime preoccupazione per questa deriva non nega il valore della sicurezza, ma nega l'efficacia delle misure adottate per garantirla. Il sociologo italiano Paolo Ceri ci propone quindi di distinguere fra un'accezione negativa della sicurezza (come non vulnerabilità) ed una positiva (come riconoscimento). Da tale distinzione emerge come le politiche della sicurezza negativa siano esclusive e come, al contrario, le politiche della sicurezza positiva siano inclusive, tendano cioè ad abbassare le barriere e le disuguaglianze favorendo la comunicazione reciproca. Solo in tal modo è possibile agire sui fattori strutturali (e non su quelli congiunturali) dell'insicurezza.

[Si potrebbe sostenere che] le politiche della sicurezza siano la risposta che le forze politiche danno alle preoccupazioni e alle domande dei cittadini e degli elettori. Questo è certamente vero. È però riduttivo, se considerato in questo modo semplificato. In considerazione di due fatti. Il primo è che governi e forze politiche, soprattutto se di centro-destra, ci mettono del loro nel definire le politiche della sicurezza. Non semplicemente nel senso ovvio che, come ogni altra parte politica, la destra intende le politiche a suo modo, secondo i propri principi; ma nel senso che fa della sicurezza una bandiera, che sventola quanto più essa riesce ad agitare, ben oltre i dati reali, lo spettro dell'insicurezza. Il secondo fatto è che quanto più un valore acquista preminenza politica, tanto più altri valori vengono svalutati, al punto da essere messi a repentaglio. E i valori minacciati sono quelli dei diritti civili e, più in generale, della libertà. Tanto che all'annuncio e all'attuazione delle politiche della sicurezza fanno eco reazioni allarmate da parte della società civile. [...] Il fatto che la società reagisca è il segno che la sicurezza, definita come una posta in gioco propria di una logica di guerra, è in realtà in grande misura la posta in gioco di un conflitto sociale. Il conflitto tra quanti sono interessati a fare del pericolo dell'aggressione fisica e dello spauracchio della contaminazione culturale le leve per un ordine gerarchico e di privilegi, da una parte, e quanti intendono difendere la privacy, il *free speech* e il valore della diversità culturale, dall'altra. Si tratta, però, di un conflitto che, per quanto endemico e trasversale, ha grandi difficoltà a esprimersi nell'arena pubblica. Lo si è visto negli Stati Uniti, dove perfino i gruppi e le associazioni noglobal hanno dovuto mettere la sordina alle proprie rivendicazioni, in presenza della pressione morale fortissima, rappresentata dalla immediata e dignitosa reazione patriottica del popolo americano all'aggressione bellica di Al Qaeda.
Beninteso, le gravissime minacce alla sicurezza - provenienti dal fondamentalismo islamico, dalla criminalità internazionale, dall'immigrazione clandestina incontrollata - sono reali, così come reale è l'esigenza di efficaci politiche della sicurezza. Accade, però, che gli interessi politico-economici delle forze conservatrici uniti alla demagogia populistica, da un lato, e la dinamica assolutistica propria della reazione integrativa difensiva della popolazione, dall'altro, congiurino contro le libertà civili e contro l'esistenza di una sfera pubblica vitale: in una parola, contro la democrazia. […]
Parlare di *dimensioni* della sicurezza presuppone un'immagine concettuale generale della stessa. Per *sicurezza in generale* si deve intendere, infatti, una situazione strutturale e, indirettamente, psicologica, nella quale il soggetto (individuo, gruppo, istituzione) o il sistema (territoriale, tecnologico, informativo) cui è riferita è protetto dall'intervento di fattori esterni incontrollabili, capaci di minacciarne l'integrità, fisica, culturale o psicologica. Un soggetto o un sistema poco o punto sicuro non è in grado di fronteggiare gli imprevisti e programmare il proprio futuro.
Alla luce di un concetto così definito - ma la definizione potrebbe farsi facilmente più articolata e precisa -, è possibile riconsiderare i significati di sicurezza ai quali si è fatto prima riferimento. E conviene farlo in analogia alla distinzione operata da Isaiah Berlin nel celebre saggio *Due concetti di libertà*. Intendo dire che così come si usa distinguere tra due tipi (o dimensioni) di libertà, è

fondato distinguere tra *due tipi* (*o dimensioni*) *di sicurezza.* Propongo, pertanto, di distinguere la sicurezza negativa dalla sicurezza positiva, così come si distingue la libertà negativa dalla libertà positiva (dove negativo e positivo non hanno significato valutativo). Così come la libertà negativa è libertà da, libertà come non impedimento, così la si*curezza negativa è sicurezza da, sicurezza come non vulnerabilità* (da aggressione o contaminazione). Così come la libertà positiva è libertà di, libertà come autonomia, così la *sicurezza positiva è sicurezza di, sicurezza come riconoscimento.* Insomma, la sicurezza negativa è questione di ordine pubblico, mentre la sicurezza positiva, quale riconoscimento dei bisogni e dell'identità, è questione di partecipazione alla vita sociale. […]
La distinzione può, in estrema sintesi, essere resa nel seguente modo: promuovere la libertà significa abilitare il soggetto ad agire; promuovere la sicurezza significa proteggerlo dall'azione propria e altrui. Ma se abilitare può, in generale, significare anche esporre, proteggere può significare tanto abilitare, quanto disabilitare. E da questa ambivalenza che hanno origine la differenza e il conflitto tra le due concezioni della sicurezza.
La concezione negativa si basa sul presupposto che i reati generino insicurezza e sull'obiettivo di promuovere la libertà negativa. [...] La criminalità e il terrorismo sono attentati alla libertà. Non soltanto perché la sopprimono alla radice per le persone che ne sono direttamente colpite, ma anche perché diffondono la paura e l'incertezza tra quanti, non colpiti, pensano, a ragione o meno, di poterlo essere domani. Ne nasce una domanda di sicurezza. Questa è volta, si dice, a salvaguardare la libertà. In realtà, quanto più la minaccia è percepita come una minaccia alla sopravvivenza - del soggetto o del sistema -, tanto più la sicurezza è scopo e ragione a se stessa. […] Quando le cose stanno o paiono stare così, la risposta più diretta è quella di aumentare i controlli sul sistema e sull'ambiente. [...]
Le politiche tradizionali erano orientate al mantenimento dell'ordine, fosse esso democratico, di classe o totalitario. Il loro scopo era quello di proteggere e prevenire: proteggere prevenendo. Il loro modello ideale, il *panopticon,* nel quale i pochi vedono e controllano i molti. Chiamerò questo tipo di politiche: *sorveglianza verticale.* Verticale perché la sorveglianza è esercitata su categorie sociali, traendo a cascata per via deduttiva implicazioni valide - cioè ritenute valide e fatte valere - per i singoli nelle diverse sfere di vita. Le nuove politiche sono orientate, diversamente, alla conoscenza e manipolazione dei modelli di comportamento e delle preferenze. Qui più che di mantenimento dell'ordine, si tratta della costruzione di un ordine, tanto che lo scopo è quello di identificare e anticipare: anticipare identificando. Il modello ideale, il *synopticon,* nei quale sono in molti a guardare e controllare il singolo individuo. Chiamerò questo tipo di politiche: *sorveglianza orizzontale.* Orizzontale sia perché si ricostruisce l'identità dell'individuo osservandone il comportamento e le preferenze nelle diverse sfere di vita, sia perché si definiscono categorie a partire dall'osservazione dei singoli. [...]
Da questi fatti e considerazioni risulta chiaro come il controllo consentito dalla sorveglianza globale, quand'anche assicurasse un grado elevato di protezione dalle minacce del terrorismo e della criminalità, ha un costo altissimo in termini di limitazione delle libertà. Qualcuno può pensare - e molti pensano - che un simile costo non sia accettabile. Alcuni lo rifiutano in linea di principio: la libertà non è negoziabile. Altri lo rifiutano perché ritengono che il costo sia certo a fronte di risultati incerti o fallimento certo: che, cioè, la politica della sicurezza negativa sia controproducente. Ritroviamo così l'altra concezione della sicurezza. […]
Risalta a questo punto, anche sul piano logico, la differenza tra la concezione della sicurezza come non vulnerabilità e quella della sicurezza come riconoscimento. Esse si differenziano sia riguardo ai contenuti, cioè ai fattori su cui far leva per garantire la sicurezza - la sorveglianza e la repressione, in un caso, il riconoscimento di identità e dei diritti, nell'altro -, sia nella logica relazionale. [...] La diversa logica mostra bene come le politiche della sicurezza negativa siano esclusive, orientate cioè a classificare individui e categorie, così da stabilire di volta in volta linee di divisione tra *insiders* e *outsiders;* e come le politiche della sicurezza positiva siano inclusive, tendano cioè ad abbassare le barriere e le disuguaglianze, così da favorire la comunicazione reciproca, fino a moltiplicare le sfere

d'azione nelle quali estendere, quando possibile, l'area degli *insiders,* in una «lotta costante per allargare la definizione di chi fa parte di 'noi' e restringere la definizione di chi fa parte di 'loro'[1]».
[P. Ceri, *La società vulnerabile. Quale sicurezza, quale libertà*, Laterza, Roma-Bari, 2003, pp. 52-56, 59-62, 66-69]

1. Bill Clinton, «Corriere della sera», 17 dicembre 2002.

Robert Castel
Il rischio di disattendere la richiesta di sicurezza dell'individuo

La domanda di protezione rivolta allo Stato da parte delle società moderne nasce da una ipervalorizzazione dell'individuo che rischia di rimanere frustrata a meno che non accetti di comprimere le libertà pubbliche. Tale contraddizione di fondo, segnalata dal sociologo francese Robert Castel, sembra un'inevitabile conseguenza de processo di estensione dei diritti attuatasi all'interno delle istituzioni liberal-democratiche.

[Nelle moderne] società di individui, la domanda di protezione è infinita poiché l'individuo in quanto tale è situato fuori dalle protezioni di prossimità, ed essa potrebbe trovare il suo compimento solo nel quadro di uno Stato assoluto (quello che Hobbes vedeva realizzarsi con l'assolutismo regio: anche per questo le sue analisi non sono pure costruzioni mentali). Ma questa stessa società sviluppa al tempo stesso delle esigenze di rispetto della libertà e dell'autonomia degli individui, che non possono fiorire che in uno Stato di diritto. Il carattere irrealistico e al tempo stesso molto realistico del sentimento contemporaneo di insicurezza può così essere compreso come un effetto, vissuto quotidianamente, di questa contraddizione: una contraddizione tra una domanda assoluta di protezioni e un legalismo che si sviluppa oggi - come si può osservare - nelle forme esacerbate di un ricorso al diritto in tutte le sfere dell'esistenza, fino alle più private. L'uomo moderno vuole assolutamente che gli sia resa giustizia in tutti i campi, ivi compresa la sua vita privata: il che apre una grande carriera ai giudici e agli avvocati. Ma egli vorrebbe assolutamente, alla stessa maniera, che la sua sicurezza fosse garantita nei dettagli della sua esistenza quotidiana: il che apre la via, questa volta, all'onnipresenza dei poliziotti. Queste due logiche non possono sovrapporsi completamente: esse lasciano sussistere uno scarto che alimenta il sentimento di insicurezza. Di più: si approfondisce lo scarto tra un legalismo che si rinforza e una domanda di protezioni che si inasprisce. Così l'esasperazione della preoccupazione sicuritaria genera necessariamente la propria frustrazione, che alimenta il sentimento di insicurezza.
Si tratta forse di una contraddizione inerente all'esercizio della democrazia moderna. Essa si esprime attraverso il fatto che la sicurezza, in democrazia, è un diritto, ma che questo diritto non può certamente realizzarsi con pienezza senza mettere in moto degli strumenti che si rivelano lesivi del diritto. È in ogni caso significativo - e lo dimostra l'attuale situazione politica francese - che la domanda di sicurezza si traduca immediatamente in una domanda d'autorità, la quale, una volta in preda agli eccessi dell'entusiasmo, può minacciare la democrazia. Un governo democratico si trova, qui, in una situazione sfavorevole. Da esso si pretende che garantisca la sicurezza, e lo si condanna rimproverandogli il suo lassismo se fallisce in questo compito. Ma il sovrappiù di autorità che si esige da uno Stato di diritto può davvero esercitarsi in un quadro democratico? Lo si vede bene: che si tratti della «guerra contro il terrorismo», così come è portata avanti dagli Stati Uniti, oppure della «tolleranza zero» verso la delinquenza esaltata in Francia, gli stati che ostentano il loro attaccamento ai diritti dell'uomo, fino al punto di pretendere di dare lezioni al resto del mondo attorno a questo tema, corrono continuamente il pericolo di slittare verso la compressione delle libertà pubbliche.
[R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti*, trad. di M. Galzigna e M. Mapelli, Einaudi, Torino, 2004, pp. 21-22]

Roberto Cornelli
La richiesta individuale di sicurezza e i limiti della risposta statale

In questo brano il criminologo Roberto Cornelli mette in evidenza la contraddizione strutturale che si viene a determinare fra i compiti propri di uno Stato di diritto, chiamato a dare risposta ai bisogni di sicurezza, e gli strumenti di cui esso si avvale per garantire piena protezione agli individui, strumenti che comportano l'erosione dei diritti posti a salvaguardia della vita, della libertà e della proprietà. Si tratta di una contraddizione destinata ad accentuarsi con l'aumento delle persone riconosciute titolari di diritti, ovvero con la democratizzazione della società. A questo fattore si aggiungono le conseguenze del nuovo sistema di interdipendenze creato dalla società mondializzata e della crisi dello Stato nazionale che ne è derivata. In particolare emerge oggi una tendenza alla privatizzazione dei servizi primari un tempo garantiti dallo Stato che comporta l'accentuazione di quell'insicurezza da cui ci si vorrebbe difesi.

Di pari passo con l'affermazione di un nuovo statuto individuale fondato sulla proprietà privata, si assiste alla nascita degli Stati nazionali, quale risultato di un processo di progressiva erosione dei centri di potere locali, di accentramento di funzioni essenziali - quali quelle legate alla giustizia e alla sicurezza - e di costruzione di un sistema di protezioni fondato proprio sull'individuo-proprietario: l'esistenza di uno Stato è necessaria affinché l'individuo possa disporre della libertà di sviluppare le proprie iniziative e godere in pace dei frutti del proprio lavoro. Al tempo stesso, l'esistenza di un individuo sganciato dalle reti tradizionali di appartenenza è necessaria perché possa consolidarsi il nuovo sistema di potere. [...] Questo duplice processo di affermazione dell'individuo, inteso quale soggetto autonomo, e dello Stato quale difensore dell'individuo, della sua proprietà e dell'esercizio delle sue libertà fondamentali - tipico della costruzione dello Stato di diritto liberale -, da una parte, ha comportato una progressiva torsione del concetto di sicurezza in diritto individuale, dall'altra parte, lo ha legato strettamente alla dimensione statuale - Stato che si legittima proprio in quanto garantisce protezione ai propri cittadini.
Come risultato, il bisogno di protezione si esprime in domanda individuale di intervento statale nella regolazione della vita sociale e nella salvaguardia dei diritti individuali, in un delicato e difficile equilibrio tra istanze di controllo, sempre più puntuali, e istanze di libertà, innanzitutto dalle ingerenze dello Stato. Se la sicurezza viene intesa come diritto soggettivo, condizione essenziale per un effettivo esercizio delle libertà fondamentali, allora ciascun individuo, ogniqualvolta si senta minacciato, richiederà allo Stato un intervento a garanzia della propria sicurezza, tanto più efficace quanto più sarà limitativo delle libertà fondamentali altrui. Maggiori saranno le richieste di protezione, maggiori saranno le difficoltà di evaderle rispettando le libertà fondamentali dei richiedenti; maggiori, in definitiva, risulteranno le aspettative frustrate che genereranno ulteriore insicurezza.
Così, il sentimento moderno di insicurezza è associato, almeno in parte, alla contraddizione strutturale di uno Stato di diritto che fonda la propria legittimità sulla risposta ai bisogni di sicurezza e che, al tempo stesso, proprio per garantire una piena protezione agli individui, si trova costretto a erodere quei diritti posti a salvaguardia della vita, della libertà e della proprietà.
E questo il nucleo fondamentale delle contraddizioni tra libertà e sicurezza, per cui al progressivo ampliarsi delle libertà individuali si amplia anche l'esigenza di una loro tutela, che può attuarsi solamente attraverso la fissazione di limiti alle libertà stesse.
Dalle considerazioni finora esposte, emerge come sia impossibile tutelare in modo pieno i diritti individuali di tutti: infatti, la protezione delle libertà di alcuni (sicurezza) è tanto più effettiva quanto più limita le libertà degli altri. In questo senso, la promessa di libertà ha retto fintanto che, nella società borghese, la tutela dei diritti è stata assicurata in maniera assoluta ai pochi individui-

proprietari. L'affermazione delle libertà e della sicurezza dei diritti di pochi si è attuata attraverso l'esclusione - che produceva un'insicurezza sociale politicamente invisibile - delle masse. [...]
Le istanze di democratizzazione delle società occidentali, che hanno proceduto di pari passo a trasformazioni nell'economia, nella società e nella cultura, hanno comportato una progressiva espansione dei soggetti portatori di diritti e di richieste di protezione. [...] Ciò vale anche per l'Italia.
Le battaglie per i diritti civili e per l'integrazione di soggetti emarginati - stimolate anche dalla disponibilità di risorse finanziarie nell'ambito delle politiche di *welfare* - si legano strettamente, a partire dagli anni sessanta, ai mutamenti nello stile di vita e corrispondono alla necessità del sistema produttivo di ampliare la base sociale dei cittadini liberi e capaci di acquistare beni e servizi. In questo periodo, i discorsi che esaltano l'uguaglianza e la parità dei diritti costituiscono il tratto essenziale della comunicazione sociale e facilitano la diffusione di aspettative di inclusione sociale che, a loro volta, al di là della loro effettiva soddisfazione, consolidano lo statuto moderno dell'individuo e favoriscono una maggiore facilità nell'accesso formale al diritto. [...]
Le interdipendenze crescenti della società mondiale, effetto diretto della internazionalizzazione dei mercati e dei consumi e dell'intensificazione degli spostamenti (fisici e virtuali) conseguenti allo sviluppo delle tecnologie, attua una sorta di scissione tra la politica dello Stato e il destino della società nazionale.
La crisi dello Stato nazionale è essenzialmente crisi della spazialità nazionale come ambito sufficiente a tenere sotto controllo le variabili fondamentali per assicurare il benessere e la sicurezza dei cittadini. […]
Si pensi a quanto sta accadendo in un settore fondamentale (e fondante) dello Stato nazionale: la polizia. In tale ambito, si sta verificando un doppio processo di privatizzazione:
- *privatizzazione della domanda di sicurezza.* Lo Stato non è più il collettore delle domande di sicurezza della società: cittadini e imprese si assumono direttamente l'onere (e la responsabilità) di richiedere e pagare servizi di sicurezza.
- *privatizzazione dell'offerta di sicurezza.* Lo Stato non è più nemmeno l'unico fornitore di servizi di sicurezza: imprese e privati organizzano e forniscono servizi di sicurezza, sia per il settore privato che per il settore pubblico.
Questo doppio processo di privatizzazione è in fase così avanzata che la stessa distinzione tra pubblico e privato risulta problematica: Stato e aziende si alternano come fornitori e destinatari di servizi pubblici e privati di sicurezza. Da una parte, numerosi governi statali e locali stipulano contratti con istituti privati di vigilanza a integrazione del lavoro delle forze di polizia. Dall'altra parte, privati cittadini, associazioni e imprese organizzano attività di auto-protezione, acquistando servizi di sicurezza da imprese private, e, nello stesso tempo, richiedendo l'intervento delle polizie pubbliche.
Inoltre, si sta assistendo, da una parte, alla decentralizzazione, dallo Stato ai governi locali, della responsabilità di organizzare e fornire servizi di polizia e, dall'altra, all'organizzazione su base territoriale delle forze di polizie statali, che rispondono sempre più del proprio operato alla comunità.
Infine, oltre al coordinamento transnazionale delle polizie di vari Paesi, si stanno creando forze di polizia sovra-nazionali, che agiscono sui territori dei singoli Stati.
Queste tendenze alla privatizzazione, localizzazione e internazionalizzazione stanno affermando un modello di ordine pubblico caratterizzato dalla frammentazione dei poteri decisionali e delle agenzie operative. [...]
Il passaggio da un *welfare* rigido a un *welfare* piatto - strettamente connesso alla pressione delle tendenze globalizzanti e alla crisi dell'economia moderna - ha portato alla flessibilizzazione dei rapporti di lavoro, ma anche alla de-stabilizzazione delle identità e alla trasformazione dei paesaggi.
La flessibilità genera "ansietà" a causa della de-standardizzazione delle carriere: stante la rapidità dei mutamenti del mercato, che ingenerano continui adattamenti nelle modalità (e nei luoghi) di

produzione, distribuzione e vendita di prodotti e servizi, nessuno è in grado di prevedere quali rischi valga la pena correre e quali percorsi professionali sia preferibile seguire.
L'individuo è condannato a compiere scelte incessanti su basi in certe, con un sovraccarico di responsabilità soggettive e in solitudine. La privatizzazione dei servizi primari - in campi tradizionalmente occupati dalle politiche di *welfare state* - comporta la perdita di una dimensione collettiva della risposta ai problemi, amplificando la solitudine degli individui nel prendere decisioni "vitali", quali quelle legate all'esigenza di proteggersi dai rischi derivanti dalla perdita del lavoro, della casa, della salute, della stabilità economica.
Queste tendenze, che nel complesso possiamo definire de-istituzionalizzanti, e cioè che attraggono verso una società priva di mediazioni e con i nervi scoperti, in cui le istituzioni, patrimonio di intelligenza collettiva, si deteriorano a favore dell'immediatezza delle relazioni sociali, favoriscono la percezione (anche emotiva) dei problemi in termini individuali: ciascuno vive la propria ansia da solo, tentando di dare soluzioni personali a contraddizioni sistemiche.
[R. Cornelli, *Paura e ordine nella modernità,* Giuffrè, Milano, 2008, pp. 106-110, 124-127]

SEZIONE SESTA – LA CONTRAPPOSIZIONE FRA SICUREZZA E LIBERTA': IL CASO SPECIFICO DELLA TORTURA

Cesare Beccaria, Pietro Verri, Alessandro Manzoni
La tortura secondo Beccaria, Verri e Manzoni

I brani che seguono contengono tre classiche perorazioni contro la tortura a opera di autori, strettamente legati da una forte parentela intellettuale (oltre che famigliare), vissuti, fra '700 e '800, in un'età di grandi trasformazioni dell'ordinamento giuridico. Beccaria e Verri insistono su questioni di diritto mentre si battono per eliminare la tortura dai tribunali che ancora ne fanno uso. Manzoni, che vive in una società che ha già compiuto importanti riforme del sistema penale, può meglio esaminare sotto il profilo morale l'azione di quei giudici che non hanno esitato a torturare gli imputati sentendosi giustificati dal fatto che la legge consentiva loro di farlo.

Una crudeltà consacrata dall'uso nella maggior parte delle nazioni è la tortura del reo mentre si forma il processo, o per constringerlo a confessare un delitto, o per le contradizioni nelle quali incorre, o per la scoperta dei complici, o per non so quale metafisica ed incomprensibile purgazione d'infamia, o finalmente per altri delitti di cui potrebbe esser reo, ma dei quali non è accusato.
Un uomo non può chiamarsi reo prima della sentenza del giudice, né la società può toglierli la pubblica protezione, se non quando sia deciso ch'egli abbia violati i patti coi quali le fu accordata. Quale è dunque quel diritto, se non quello della forza, che dia la podestà ad un giudice di dare una pena ad un cittadino, mentre si dubita se sia reo o innocente? Non è nuovo questo dilemma: o il delitto è certo o incerto; se certo, non gli conviene altra pena che la stabilita dalle leggi, ed inutili sono i tormenti, perché inutile è la confessione del reo; se è incerto, e' non devesi tormentare un innocente, perché tale è secondo le leggi un uomo i di cui delitti non sono provati. Ma io aggiungo di piú, ch'egli è un voler confondere tutt'i rapporti l'esigere che un uomo sia nello stesso tempo accusatore ed accusato, che il dolore divenga il crociuolo della verità, quasi che il criterio di essa risieda nei muscoli e nelle fibre di un miserabile. Questo è il mezzo sicuro di assolvere i robusti scellerati e di condannare i deboli innocenti. Ecco i fatali inconvenienti di questo preteso criterio di verità, ma criterio degno di un cannibale, che i Romani, barbari anch'essi per piú d'un titolo, riserbavano ai soli schiavi, vittime di una feroce e troppo lodata virtú.

Qual è il fine politico delle pene? Il terrore degli altri uomini. Ma qual giudizio dovremo noi dare delle segrete e private carnificine, che la tirannia dell'uso esercita su i rei e sugl'innocenti? Egli è importante che ogni delitto palese non sia impunito, ma è inutile che si accerti chi abbia commesso un delitto, che sta sepolto nelle tenebre. Un male già fatto, ed a cui non v'è rimedio, non può esser punito dalla società politica che quando influisce sugli altri colla lusinga dell'impunità. S'egli è vero che sia maggiore il numero degli uomini che o per timore, o per virtú, rispettano le leggi che di quelli che le infrangono, il rischio di tormentare un innocente deve valutarsi tanto di piú, quanto è maggiore la probabilità che un uomo a dati uguali le abbia piuttosto rispettate che disprezzate. […]
È cosí poco libero il dire la verità fra gli spasimi e gli strazi, quanto lo era allora l'impedire senza frode gli effetti del fuoco e dell'acqua bollente. Ogni atto della nostra volontà è sempre proporzionato alla forza della impressione sensibile, che ne è la sorgente; e la sensibilità di ogni uomo è limitata. Dunque l'impressione del dolore può crescere a segno che, occupandola tutta, non lasci alcuna libertà al torturato che di scegliere la strada piú corta per il momento presente, onde sottrarsi di pena. Allora la risposta del reo è cosí necessaria come le impressioni del fuoco o dell'acqua. Allora l'innocente sensibile si chiamerà reo, quando egli creda con ciò di far cessare il tormento. Ogni differenza tra essi sparisce per quel mezzo medesimo, che si pretende impiegato per ritrovarla. È superfluo di raddoppiare il lume citando gl'innumerabili esempi d'innocenti che rei si confessarono per gli spasimi della tortura: non vi è nazione, non vi è età che non citi i suoi, ma né gli uomini si cangiano, né cavano conseguenze. Non vi è uomo che abbia spinto le sue idee di là dei bisogni della vita, che qualche volta non corra verso natura, che con segrete e confuse voci a sé lo chiama; l'uso, il tiranno delle menti, lo rispinge e lo spaventa. L'esito dunque della tortura è un affare di temperamento e di calcolo, che varia in ciascun uomo in proporzione della sua robustezza e della sua sensibilità; tanto che con questo metodo un matematico scioglierebbe meglio che un giudice questo problema: data la forza dei muscoli e la sensibilità delle fibre d'un innocente, trovare il grado di dolore che lo farà confessar reo di un dato delitto. […]
Dassi la tortura per discuoprire se il reo lo è di altri delitti fuori di quelli di cui è accusato, il che equivale a questo raziocinio: Tu sei reo di un delitto, dunque è possibile che lo sii di cent'altri delitti; questo dubbio mi pesa, voglio accertarmene col mio criterio di verità; le leggi ti tormentano, perché sei reo, perché puoi esser reo, perché voglio che tu sii reo.
Finalmente la tortura è data ad un accusato per discuoprire i complici del suo delitto; ma se è dimostrato che ella non è un mezzo opportuno per iscuoprire la verità, come potrà ella servire a svelare i complici, che è una delle verità da scuoprirsi? Quasi che l'uomo che accusa se stesso non accusi piú facilmente gli altri. È egli giusto tormentar gli uomini per l'altrui delitto? Non si scuopriranno i complici dall'esame dei testimoni, dall'esame del reo, dalle prove e dal corpo del delitto, in somma da tutti quei mezzi medesimi che debbono servire per accertare il delitto nell'accusato? I complici per lo piú fuggono immediatamente dopo la prigionia del compagno, l'incertezza della loro sorte gli condanna da sé sola all'esilio e libera la nazione dal pericolo di nuove offese, mentre la pena del reo che è nelle forze ottiene l'unico suo fine, cioè di rimuover col terrore gli altri uomini da un simil delitto.
[C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, a cura di Gianni Francioni, (Edizione Nazionale delle Opere di Cesare Beccaria), Milano, Mediobanca, 1984, pp. 62-68]

Sono già più anni, dacché il ribrezzo medesimo che ho per le procedure criminali mi portò a volere esaminate la materia ne' suoi autori, la crudeltà e assurdità de' quali sempre più mi confermò nella opinione di riguardare come una tirannia superflua i tormenti che si danno nel carcere. Allora feci molte annotazioni sul proposito, le quali rimasero oziose. […]
Non aspetto gloria alcuna da quest'opera. Ella verte sopra di un fatto ignoto al resto dell'Italia; vi dovrò riferire de' pezzi di processo, e saranno le parole di poveri sgraziati e incolti che non sapevano parlare che il lombardo plebeo; non vi sarà eloquenza o studio di scrivere: cerco unicamente di schiarire un argomento che è importante. Se la ragione farà conoscere che è cosa ingiusta, pericolosissima e crudele l'adoperar le torture, il premio che otterrò mi sarà ben più caro

che la gloria di aver fatto un libro, avrò difesa la parte più debole e infelice degli uomini miei fratelli; se non mostrerò chiaramente la barbarie della tortura, quale la sento io, il mio libro sarà da collocarsi fra i moltissimi superflui. In ogni evento, sebbene anche ottenga il mio fine, e che illuminatasi la opinione pubblica venga stabilito un metodo più ragionevole e meno feroce per rintracciare i delitti, allora accaderà del mio libro come dei ponti di legno che si atterrano, innalzata che sia la fabbrica […]
La maggior parte de' giudici gradatamente si è incallita agli spasimi delle torture per un principio rispettabile, cioè sacrificando l'orrore dei mali di un uomo solo sospetto reo, in vista del ben generale della intiera società. Coloro che difendono la pratica criminale, lo fanno credendola necessaria alla sicurezza pubblica, e persuasi che qualora si abolisse la severità della tortura sarebbero impuniti i delitti e tolta la strada al giudice di rintracciarli. Io non condanno di vizio chi ragiona così, ma credo che sieno in un errore evidente, e in un errore di cui le conseguenze sono crudeli. Anche i giudici che condannavano ai roghi le streghe e i maghi nel secolo passato, credevano di purgare la terra da' più fieri nemici, eppure immolavano delle vittime al fanatismo e alla pazzia. Furono alcuni benemeriti uomini i quali illuminarono i loro simili, e, scoperta la fallacia che era invalsa ne' secoli precedenti, si astennero da quelle atrocità e un più umano e ragionevole sistema vi fu sostituito. Bramo che con tal esempio nasca almeno la pazienza di esaminar meco se la tortura sia utile e giusta: forse potrò dimostrare che è questa una opinione non più fondata di quello lo fosse la stregheria, sebbene al par di quella abbia per sé la pratica de' tribunali e la veneranda tradizione dell'antichità.
[Pietro Verri, *Osservazioni sulla tortura e singolarmente sugli effetti che produsse all'occasione delle unzioni malefiche alle quali si attribuì la pestilenza che devastò Milano l'anno 1630*]

Pietro Verri si propose, come indica il titolo medesimo del suo opuscolo [> vedi], di ricavar da quel fatto un argomento contro la tortura, facendo vedere come questa aveva potuto estorcere la confessione d'un delitto, fisicamente e moralmente impossibile. E l'argomento era stringente, come nobile e umano l'assunto.
Ma dalla storia, per quanto possa esser succinta, d'un avvenimento complicato, d'un gran male fatto senza ragione da uomini a uomini, devono necessariamente potersi ricavare osservazioni più generali, e d'un'utilità, se non così immediata, non meno reale. Anzi, a contentarsi di quelle sole che potevan principalmente servire a quell'intento speciale, c'è pericolo di formarsi una nozione del fatto, non solo dimezzata, ma falsa, prendendo per cagioni di esso l'ignoranza de' tempi e la barbarie della giurisprudenza, e riguardandolo quasi come un avvenimento fatale e necessario; che sarebbe cavare un errore dannoso da dove si può avere un utile insegnamento. L'ignoranza in fisica può produrre degl'inconvenienti, ma non delle iniquità; e una cattiva istituzione non s'applica da sé. […]
Noi abbiam cercato […] di far vedere che que' giudici condannaron degl'innocenti, che essi, con la più ferma persuasione dell'efficacia dell'unzioni, e con una legislazione che ammetteva la tortura, potevano riconoscere innocenti; e che anzi, per trovarli colpevoli, per respingere il vero che ricompariva ogni momento, in mille forme, e da mille parti, con caratteri chiari allora com'ora, come sempre, dovettero fare continui sforzi d'ingegno, e ricorrere a espedienti, de' quali non potevano ignorar l'ingiustizia. Non vogliamo certamente (e sarebbe un tristo assunto) togliere all'ignoranza e alla tortura la parte loro in quell'orribile fatto: ne furono, la prima un'occasion deplorabile, l'altra un mezzo crudele e attivo, quantunque non l'unico certamente, né il principale. Ma crediamo che importi il distinguerne le vere ed efficienti cagioni, che furono atti iniqui, prodotti da che, se non da passioni perverse? […]
La menzogna, l'abuso del potere, la violazion delle leggi e delle regole più note e ricevute, l'adoprar doppio peso e doppia misura, son cose che si posson riconoscere anche dagli uomini negli atti umani; e riconosciute, non si posson riferire ad altro che a passioni pervertitrici della volontà […].
Ora, tali cagioni non furon pur troppo particolari a un'epoca; né fu soltanto per occasione d'errori in fisica, e col mezzo della tortura, che quelle passioni, come tutte l'altre, abbian fatto commettere ad uomini ch'eran tutt'altro che scellerati di professione, azioni malvage, sia in rumorosi avvenimenti

pubblici, sia nelle più oscure relazioni private. «Se una sola tortura di meno,» scrive l'autor sullodato, «si darà in grazia dell'orrore che pongo sotto gli occhi, sarà ben impiegato il doloroso sentimento che provo, e la speranza di ottenerlo mi ricompensa.» Noi, proponendo a lettori pazienti di fissar di nuovo lo sguardo sopra orrori già conosciuti, crediamo che non sarà senza un nuovo e non ignobile frutto, se lo sdegno e il ribrezzo che non si può non provarne ogni volta, si rivolgeranno anche, e principalmente, contro passioni che non si posson bandire, come falsi sistemi, né abolire, come cattive istituzioni, ma render meno potenti e meno funeste, col riconoscerle ne' loro effetti, e detestarle. […]
Non ho però voluto dire che, tra gli orrori di quel giudizio, l'illustre scrittore suddetto non veda mai, in nessun caso, l'ingiustizia personale e volontaria de' giudici. Ho voluto dir soltanto che non s'era proposto d'osservar quale e quanta parte c'ebbe, e molto meno di dimostrare che ne fu la principale, anzi, a parlar precisamente, la sola cagione. E aggiungo ora, che non l'avrebbe potuto fare senza nocere al suo particolare intento. I partigiani della tortura (ché l'istituzioni più assurde ne hanno finché non son morte del tutto, e spesso anche dopo, per la ragione stessa che son potute vivere) ci avrebbero trovata una giustificazione di quella. - Vedete? - avrebbero detto, - la colpa è dell'abuso, e non della cosa. - Veramente, sarebbe una singolar giustificazione d'una cosa, il far vedere che, oltre all'essere assurda in ogni caso, ha potuto in qualche caso speciale servir di strumento alle passioni, per commettere fatti assurdissimi e atrocissimi. Ma l'opinioni fisse l'intendon così. E dall'altra parte, quelli che, come il Verri, volevano l'abolizion della tortura, sarebbero stati malcontenti che s'imbrogliasse la causa con distinzioni, e che, con dar la colpa ad altro, si diminuisse l'orrore per quella. Così almeno avvien d'ordinario: che chi vuol mettere in luce una verità contrastata, trovi ne' fautori, come negli avversari, un ostacolo a esporla nella sua forma sincera. È vero che gli resta quella gran massa d'uomini senza partito, senza preoccupazione, senza passione, che non hanno voglia di conoscerla in nessuna forma.
[Alessandro Manzoni, *Storia della colonna infame*, Prima edizione 1842]

Jean Amery
Con la prima percossa il detenuto si rende conto di essere abbandonato a se stesso

Jean Amery, pseudonimo di Hans Mayer, venne arrestato dai nazisti nel 1943 in Belgio, dove era emigrato dall'Austria e dove partecipava alla resistenza. Venne torturato e, per le sue origini ebraiche, venne in seguito deportato al campo di sterminio di Auschwitz. Qui riuscì a sopravvivere per due anni, fino alla liberazione nel gennaio del 1945. Vent'anni dopo ha scritto una lucida analisi della sua esperienza nel libro "Intellettuale a Auschwitz". E' morto suicida nel 1978.

Dal punto di vista criminologico le percosse durante un interrogatorio hanno un significato limitato. Si tratta di una rappresaglia tacitamente praticata e accettata, una normale rappresaglia nel confronti di arrestati ricalcitranti, non disposti a confessare. […] L'opinione pubblica di solito non va molto per il sottile quando attraverso la stampa di tanto in tanto viene a conoscenza di quanto avviene nei commissariati di polizia. Al massimo si arriva a un'interrogazione parlamentare di un qualche deputato di sinistra. Ma poi s'insabbia tutto: non conosco nemmeno un caso di funzionario di polizia reo di avere percosso un detenuto, che non sia stato poi energicamente coperto dai suoi superiori. Se le semplici percosse, che in effetti non sono in nessun caso paragonabili alla tortura vera e propria, non producono quasi mai una vasta eco nell'opinione pubblica, esse sono tuttavia, per chi le subisce, un'esperienza che segna nel profondo; se non temessimo di sprecare sin d'ora le grandi parole diremmo chiaramente che si tratta di una mostruosità. Con la prima percossa il detenuto si rende conto di essere abbandonato a se stesso: essa contiene quindi *in nuce* tutto ciò che accadrà in seguito. Dopo il primo colpo, la tortura e la morte in cella - eventi dei quali magari sapeva senza tuttavia che questo sapere possedesse vita autentica - sono presentite come possibilità reali, anzi come certezze. Sono autorizzati a darmi un pugno in faccia, avverte la vittima con confusa sorpresa,

e con certezza altrettanto indistinta ne deduce: faranno di me ciò che vogliono. Fuori nessuno è informato e nessuno fa nulla per me. Chi volesse correre in mio soccorso, una moglie, una madre, un fratello o un amico, non potrebbe giungere sin qui.
Non significa molto affermare, come talvolta a livello etico-patetico fanno individui che non sono mai stati percossi, che con il primo colpo il detenuto perderebbe la dignità umana. Devo ammettere che non so cosa esattamente sia la dignità umana. […] Non so quindi se chi è percosso dalla polizia perda la dignità umana. Sono tuttavia certo che sin dalla prima percossa egli perde qualcosa che forse possiamo definire in via provvisoria la *fiducia nel mondo*. […] Quando non si può sperare di essere soccorsi la sopraffazione fisica da parte dell'altro diviene definitivamente una forma di annientamento dell'esistenza.
La speranza di soccorso, la certezza del soccorso è effettivamente una delle acquisizioni fondamentali dell'essere umano e a quanto pare anche dell'animale; lo hanno spiegato in maniera assai convincente il vecchio Krapotkin, che parlava del «soccorso reciproco in natura», e l'etologo Lorenz. La speranza di soccorso è una componente costitutiva della psiche, al pari della lotta per la sopravvivenza. Abbi pazienza un momento, dice la madre al bambino che piange per il dolore, ti porto subito il biberon caldo, una tazza di tè, non ti lasciamo soffrire! Le prescrivo una medicina, assicura il medico, le farà bene. E le ambulanze della Croce Rossa riescono a raggiungere i feriti anche sul campo di battaglia. In quasi tutte le situazioni di vita il danno fisico viene vissuto insieme alla speranza di soccorso: il primo trova una compensazione nel secondo. Il primo pugno sferratoci dalla polizia invece, contro il quale non può esservi possibilità di difesa e che nessuna mano soccorritrice potrà parare, pone fine a una parte della nostra vita che non potrà mai più essere ridestata.
[Jean Amery, *Intellettuale ad Auschwitz*, Bollati Boringhieri, Torino1987, pp. 64-67]

Alan M. Dershowitz
Tortura sotto controllo del magistrato

Alan M. Dershowitz, l'autore del brano qui riportato, è uno dei più noti penalisti statunitensi; avvocato in famosi processi (Von Bulow, O.J.Simpson) e professore di diritto ad Harvard è considerato un garantista di idee liberali. Ciò non gli impedisce di dichiararsi a favore dell'uso della tortura nelle indagini poliziesche contro il terrorismo. Ma auspica che questa pratica, anziché delegarla a un personale poliziesco e militare che agisce senza controllo legale, sia disciplinata da una attenta procedura affidata agli organi giudiziari. Ci sarebbe quindi un magistrato che, nel pieno rispetto della legge, spiccherebbe contro il presunto terrorista un "mandato di tortura". Ovvero, come l'avvocato liberal si premura di precisare, l'autorizzazione a usare "misure di pressione fisica volte a provocargli dolori lancinanti che non gli causino, però, danni durevoli".

Il ricorso al terrorismo nell'epoca recente ha rinnovato il dibattito sul modo in cui una società basata sui diritti civili dovrebbe rispondere all'eventualità di usare una forma non letale di tortura nella situazione dell'attentato imminente. Verso la fine degli anni ottanta, il governo israeliano nominò una commissione presieduta da un giudice in pensione della Corte suprema per esaminare a fondo la questione. La commissione concluse che esistono «tre modi per risolvere questo grave dilemma, posto tra la necessità vitale di preservare l'esistenza stessa dello stato (e dei suoi cittadini) e mantenere la propria caratteristica di stato che si attiene alla legge». Il primo modo è permettere ai servizi di sicurezza di continuare a combattere il terrorismo rimanendo in «una zona di penombra esterna al dominio della legge». Il secondo è «il modo degli ipocriti: dichiarare di attenersi al principio di legalità, ma chiudere un occhio nei confronti di ciò che accade sotto l'apparenza delle cose». Infine, il terzo modo, «la strada veritiera della legalità», indica che «la legge stessa deve garantire un quadro adeguato per l'attività» dei servizi di sicurezza impegnati nel tentativo di

impedire gli atti terroristici Naturalmente esiste una quarta strada: vale a dire rinunciare a qualsiasi uso della tortura e limitarsi a lasciare che atti terroristici, forse evitabili, abbiano semplicemente luogo. […]
In questo conflitto di vedute ci sono diversi valori importanti che entrano in contrapposizione l'uno con l'altro. Il primo valore è l'incolumità e la sicurezza dei cittadini di una nazione. Nello scenario del terrorista a conoscenza di un attentato imminente questo valore può richiedere d'imporre l'uso della tortura, se questo è l'unico modo per impedire che la bomba esploda uccidendo un gran numero di civili. Il secondo valore in gioco è il mantenimento delle libertà civili e dei diritti umani. Questo valore ci chiede di non accettare che la tortura diventi una parte legittima del nostro sistema giuridico. […]
Anche se naturalmente non posso provarlo, io credo che l'obbligo formale di un mandato giudiziario, come requisito indispensabile all'impiego di forme di tortura non letale, causerebbe una diminuzione della quantità di violenza fisica diretta contro gli individui sospettati. […]
Penso anche che i diritti della persona sospettata sarebbero meglio salvaguardati tramite l'introduzione di un mandato obbligatorio. La procedura garantirebbe al sospettato l'offerta dell'immunità, gli verrebbe comunicato di essere costretto a testimoniare ora, e nel caso rifiutasse di farlo verrebbe minacciato di finire in carcere, dandogli così l'opportunità di scegliere se fornire l'informazione richiesta o no. Soltanto se si rifiutasse ancora di adempiere a quelli che ora sarebbero i suoi obblighi di legge - vale a dire fornire l'informazione necessaria, che non causerebbe, però, la sua incriminazione grazie all'immunità concessagli in tal caso - verrebbe minacciato con la tortura. Sapendo che questa minaccia sarebbe autorizzata dalla legge, è probabile che il sospettato fornisca l'informazione richiestagli. Se rifiutasse ancora di farlo, sarebbe sottoposto, sotto il controllo del giudice, a misure di pressione fisica volte a provocargli dolori lancinanti che non gli causino, però, danni durevoli. […]
[A. M. Dershowitz, *Terrorismo [Why Terrorism Works]*, Carocci, Roma, 2003, pp. 142-146; 150-155]

Gustavo Zagrebelsky
Una immorale stupidità

Rispondendo agli argomenti con i quali alcuni intellettuali, di dichiarata fede liberale, pretendevano di giustificare l'adozione di certe forme di tortura, il giurista italiano Gustavo Zagrebelsky scrive che il rigetto di questi metodi, insieme a quello di altri crimini contro l'umanità come la schiavitù e il genocidio, "è il segno minimo e, per questo, irrinunciabile della coscienza civile in cammino".

I politologi e i filosofi non sono soliti attribuire molta importanza alla saggezza del diritto, che invece spesso compendia la lezione di secoli di lacrime e sangue e di esperienza pratica. Così, nelle discussioni odierne, di là e di qua dell´oceano, non capita di vedere ricordato che la tortura è oggetto di generale e incondizionata condanna in tutti i documenti internazionali sui diritti umani (art. 5 della Dichiarazione universale dei diritti umani del 1948; art. 3 della Convenzione europea di salvaguardia dei diritti dell´uomo e delle libertà fondamentali del 1950; art. 7 del Patto internazionale sui diritti civili e politici del 1966; art. II-64 del progetto di Trattato costituzionale per l´Unione europea) e che una Convenzione del 1984 «contro la tortura e altre pene o trattamenti crudeli, inumani o degradanti», interamente dedicata alla messa al bando dal mondo di queste pratiche, ne prevede la perseguibilità da parte dei tribunali di tutti i paesi ove si trovi il colpevole, indipendentemente dal luogo ove il delitto sia stato compiuto e senza che sia invocabile giustificazione alcuna, come le circostanze eccezionali di guerra o di minaccia di guerra, o come l´instabilità politica interna.

Questa unanimità si presta a essere semplicemente ignorata con leggerezza? Non significa nulla per coloro che pensano di avere qualcosa da dire e vogliono "fare opinione" su questioni di tanto peso e tanta gravità?
Gli strateghi della guerra al terrorismo ripropongono l´antica questione della legittimità della tortura e sostengono la necessità di una concezione, diciamo così, permissiva dello Stato di diritto. Il terreno della discussione è segnato dalla tensione tra sicurezza e libertà. Sicurezza e libertà vivono normalmente in un rapporto inverso d´implicazione.
Così, chi vuole libertà deve provvedere alla sicurezza e, al contrario, chi vuole togliere libertà incomincia col diffondere insicurezza e paura. Che questo rapporto esista, almeno per chi consideri realisticamente la questione, è tanto chiaro da non meritare altre parole.
Quanto segue mira a portare argomenti alla tesi seguente: si può discutere se il bilanciamento tra sicurezza e libertà possa giustificare, e in quale misura, controlli sulle comunicazioni, indagini sull´origine e la destinazione di ricchezze sospette, restrizioni dei movimenti delle persone, perquisizioni di abitazioni, impiego della forza pubblica, "fermo" delle persone sospette, isolamento carcerario per certi periodi di tempo, e altre pur pesanti cose di questo genere; ma non si può discutere di bilanciamento a proposito della tortura e ciò per ragioni (a) di moralità e (b) di efficacia. Per una volta, l´una e l´altra vanno d´accordo.
(a) La tortura è normalmente associata, per esempio nei documenti internazionali sopra ricordati, alla riduzione in schiavitù e al genocidio, e insieme con questi è condannata come crimine contro l´umanità. In effetti, c´è qualcosa di essenziale che apparenta questi delitti e che spiega e giustifica la comune esecrazione. Per usare un´espressione di Giorgio Agamben, questo qualcosa di comune è la degradazione dell´essere umano a "nuda vita" biologica, a mera materia vivente, priva di ogni autonomia e protezione, inerme di fronte al puro arbitrio di chi, per i propri fini, esercita su di essa un potere illimitato e incontrollato. Per chi crede che sia possibile parlare di "progresso morale dell´umanità" o, almeno, formulare giudizi morali riguardanti le organizzazioni sociali, il rigetto della schiavitù, del genocidio e della tortura è il segno minimo e, per questo, irrinunciabile della coscienza civile in cammino. All´elenco, come crimine contro l´umanità, dovrebbe aggiungersi la pena di morte […] Accettare compromessi morali a giustificazione della condizione di chi, come in tutti questi casi, è totalmente privato di dignità e posto letteralmente nelle mani di qualcuno che può fare di lui ciò che vuole, significherebbe un enorme passo all´indietro, un dover ricominciare da zero, dai tempi in cui schiavitù, supplizi e stermini di massa erano non solo tollerati ma perfino giustificati come diritti naturali dei più forti. Significherebbe, in breve, un tradimento dell´umanità, dei suoi sforzi e delle sue sofferenze per uscire dallo stato belluino, dove vige solo la legge del più forte e la vita del più debole non vale niente. Questo cammino non può essere sottovalutato nemmeno registrando il grande scarto, anzi lo scarto crescente nella nostra epoca, tra la realtà morale e quella fattuale perché abbattere o abbandonare la prima significherebbe glorificare la seconda e i crimini della cosiddetta bio-politica, la politica che fa della nuda vita (altrui) un suo strumento.
Naturalmente, leggendo queste proposizioni si starà pensando che tra i crimini contro l´umanità rientrano anche quelli del terrorismo ed esattamente nello stesso senso di cui si è detto circa la tortura: anche i terroristi considerano gli esseri umani come nuda vita, da gettare nella lotta come materia bruta. Anche questa è bio-politica. E si starà per concludere che, inumanità per inumanità, la tortura, senza cessare d´essere strumento deplorevole, può diventare accettabile come male minore o effetto solo secondario, almeno fino a quando non sarà resa superflua da altri mezzi legali efficaci di cui la cooperazione internazionale si sia dotata e che, finora, scarseggiano, a dispetto degli sforzi profusi (un progetto di convenzione generale contro il terrorismo si scontra con difficoltà già sulla definizione di ciò che si vorrebbe proscrivere).
Ma prima di arrivare a questo: che un´infamia (il terrorismo) ne giustifica un´altra (la tortura) se serve, aspettiamo un momento. Il discorso, dal terreno della moralità assoluta si sposta a quello della moralità relativa, dell´efficacia rispetto al fine.

(b) Che cosa faresti tu se avessi tra le mani un terrorista che sa dove e quando una bomba è stata collocata per scoppiare tra la folla? Se attraverso una confessione estorta con violenza potessi salvare molte vite da un attentato? Sono punti interrogativi che pongono dilemmi etici non eludibili, ma non dimostrano quello che vorrebbero dimostrare: che lo Stato di diritto, in questi casi, è impotente e che, perciò, occorre comprometterne i principi in favore della sicurezza.
Di fronte a gravi e imminenti pericoli per sé e per altri, gli atti ritenuti necessari per sventarli, anche quelli che altrimenti sarebbero gravi reati, diventano, infatti, giustificati non solo moralmente ma anche giuridicamente, in forza del principio dello "stato di necessità", un principio comune a tutti gli ordinamenti giuridici. È dunque totalmente inutile, per questi casi, invocare sospensioni o attenuazioni della legalità.
Quelle domande, però, parlando di una cosa, di fatto, tendono a giustificarne un´altra: precisamente, parlano della violenza per sventare pericoli attuali e certi (cosa per la quale non c´è bisogno di alterare il sistema giuridico) e mirano a giustificare la violenza come strumento d´inquisizione, per estorcere informazioni e provocare confessioni da usare nei processi (cosa per la quale, invece, occorrerebbe sovvertire i più elementari principi del diritto). Una cosa è la violenza come difesa occasionata da impellenti circostanze di fatto; un´altra, come mezzo per condurre indagini di polizia.
Ma la tortura, a questo ultimo fine, è uno strumento efficace?
La criminologia che da secoli ha combattuto la sua battaglia per l´abolizione della tortura ne dubita; i dubbi aumentano con riguardo a organizzazioni criminali cementate dal fanatismo. Su chi non ha nulla da confessare, la violenza è pura e semplice gratuita crudeltà che, semmai, può indurre la vittima a inventare qualsiasi cosa per smettere dai tormenti. Chi sa ed è fortemente motivato tacerà fino alla fine o dirà cose utili non a indirizzare le indagini, ma a sviarle. Solo chi sa e non è fortemente motivato forse parlerà. […]
L´utilità per lo scopo dichiarato è quantomeno incerta (nemmeno Abu Ghraib e Guantanamo, con i suoi metodi, hanno prodotto risultati); certa è invece la barbarie che penetra nei rapporti civili. La tortura assolve, anzi valorizza violenza e sadismo che degradano non solo le vittime ma ancor più gli autori; comporta prelevamenti illegali di individui e segregazioni in luoghi di detenzione segreti (i "buchi neri"); richiede "esperti" addestrati all´uso tecnico della violenza; ha bisogno di tribunali speciali, processi senza pubblico e imputati senza difesa di fronte a "prove" ottenute con metodi da inquisizione; si conclude spesso con l´eliminazione fisica dei soggetti a fine trattamento, quando non servono più: tutte implicazioni che mostrano l´ingenuità, per non dire di più, dell´idea balzana di ammettere la tortura ma con garanzie legali (tortura garantita?). I fini sono così pervertiti: la tortura, giustificata con ragioni di sicurezza, finisce per istillare nella società violenza e terrore; se non si era terrorista prima, è probabile che lo si diventi dopo. Sembra fatta apposta per moltiplicare l´odio, diffonderlo anche in chi ne era esente e ritorcerlo contro coloro che l´hanno provocato. È proprio vero che quando si dispiegano le bandiere e suonano le trombette, i cervelli vanno in soffitta.
Dunque, un´immorale stupidità. Eppure c´è chi non si ritrae con spavento di fronte all´idea di un potere con licenza di tortura. Forse è perché, consciamente o inconsciamente, è persuaso che ciò non potrà riguardare se stesso, i suoi figli, i suoi cari o quelli del suo ceto, ma solo gli "altri", individui come loro ma di altre etnie, fedi, situazioni sociali o convinzioni politiche. Solo a questa condizione, si possono fare discorsi "freddi" sulla violenza e la sua utilità. Se così fosse, dovremmo constatare che alla base dell´apologia della tortura c´è un discorso falso: non è tanto questione di sicurezza, quanto di discriminazione razzista, religiosa, classista o ideologica. E così s´accenderebbe una luce ulteriormente sinistra.
[G. Zagrebelsky, *La guerra al terrorismo e l´immoralità della tortura* La Repubblica 18 settembre 2006]

BIBLIOGRAFIA

Classici del pensiero filosofico-politico
BECCARIA C., *Dei delitti e delle pene*, Mondadori Milano 1991
HOBBES T., *Leviatano* (1651), trad. di M. Vinciguerra, Laterza, Roma-Bari, 1974
KANT I., *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) in Idem, *Scritti politici e di filosofia del diritto* trad. di G. Solari, UTET, Torino, 1965
LOCKE J., *Secondo trattato sul governo* (1690), trad. di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma, 1984
MONTESQUIEU Ch.-L. de Secondat, barone de, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S.Cotta, UTET Torino 1952
ROUSSEAU J.J., *Il contratto sociale,* trad. di V. Gerratana, A. Mondadori, Milano, 1965

Testi di impostazione storica
COSTA P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. 1 dalla civiltà comunale al Settecento,* Laterza, Roma-Bari 1999
FUMAGALLI V., *Paesaggi della paura. Vita e natura nel Medioevo*, il Mulino, Bologna, 1994
DELUMEAU J., *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, SEI, Torino, 1979
GEREMEK B., *Uomini senza padrone. Poveri e marginali fra medioevo e età moderna*, Einaudi, Torino, 1992
GUIDI L., PELIZZARI M.R., VALENZI L., *Storia e paure. Immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in età moderna,* F. Angeli, Milano, 1992

Testi di impostazione sociologica
AMENDOLA G., *La città postmoderna. Magie e paure della metropoli contemporanea*, Laterza, Roma-Bari, 1997
BARBAGLI M., *La criminalità in Italia*, il Mulino, Bologna, 2002
BAUMAN, Z., *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari, 2007
BECK U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma, 2000
CASTEL R., *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti*?, Einaudi, Torino, 2004
CERI P., *La società vulnerabile. Quale sicurezza, quale libertà*, Laterza, Roma-Bari, 2003
CIAPPI S. (a cura di), *Periferie dell'impero. Poteri globali e controlli sociali,* DeriveApprodi, Roma 2003
GIDDENS, A. *Le conseguenze della modernità. Fiducia e sicurezza. Rischio e pericolo*, il Mulino, Bologna, 1994
LYON D., *La società sorvegliata. Tecnologie di controllo della vita quotidiana,* Feltrinelli, Milano, 2002
RISCOSSA S. (a cura di) *Le paure del mondo industriale,* Laterza, Roma-Bari, 1990
WACQUANT L., *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, DeriveApprodi, Roma, 2006

Testi di impostazione filosofico-giuridico-politica
AGAMBEN G., *Stato d'eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino, 2003
CORNELLI R., *Paura e ordine nella modernità*, Giuffrè Milano, 2008
GARLAND D., *La cultura del controllo. Crimine e ordine sociale nel mondo contemporaneo*, il Saggiatore, Milano, 2004
ROBIN C., *Paura. La politica del dominio*, EGEA, Milano, 2004

Testi di impostazione antropologica e psicologica
DOUGLAS M., *Come percepiamo il pericolo: antropologia del rischio*, Feltrinelli, Milano, 1991
VALCARENGHI M., *L'insicurezza. La paura di vivere nel nostro tempo*, B. Mondadori, Milano, 2005

Migranti e diritti

Presentazione 141

Indice generale dei testi 145

Descrizione del fenomeno
Migranti 2008: gli aspetti quantitativi, Vincenzo Cesareo 152
Un'immagine alternativa dei migranti, Sandro Mezzadra 155
Integrazione, assimilazione, comunitarismo, multiculturalismo: "fatticci"?, Salvatore Palidda 156

Politiche migratorie/Studi
Le politiche migratorie dal 1861 ad oggi, Luca Einaudi 158
Migrazioni 2008: i temi in discussione, Vincenzo Cesareo 162
Come è stata governata l'immigrazione nel nostro paese, A. Colombo, G. Sciortino 169

Questioni di "principi"
Il diritto di avere diritti, Hannah Arendt 172
Il "diritto di avere diritti", Seyla Benhabib 175
Migrazioni transnazionali e sovranità degli stati nazionali, Seyla Benhabib 178
Il principio di eguaglianza e il pluralismo giuridico, Alessandra Facchi 179
"L' *affaire du foulard*", Seyla Benhabib 184
Rispetto delle differenze e diritti, Alessandra Facchi 189
I diritti dei migranti nella Carte dei diritti e nelle convenzioni internazionali 193

Bibliografia 196

Sitografia 197

Migranti e diritti

Presentazione dell'argomento del corso e dei materiali raccolti

Il fenomeno dell'immigrazione, nel nostro paese così come in tutto l'Occidente, presenta molteplici aspetti per l'analisi dei quali sarebbe necessario un ciclo di incontri lungo e molto articolato. Ormai la letteratura è decisamente ampia e i punti prospettici dai quali il fenomeno è studiato sono numerosi, così come le discipline coinvolte. Inoltre, le migrazioni pongono dilemmi spinosi, sia dal punto di visto politico e morale che da quello economico, giuridico e burocratico-organizzativo e darne ragione è compito arduo.

Pertanto, per affrontare il problema nei limiti del corso, è stato necessario fare una scelta. Si è quindi scelto di privilegiare l'esame di quelle questioni che le migrazioni pongono soprattutto sul piano dei diritti, per le ragioni che saranno illustrate in seguito. Tuttavia, si è ritenuto doveroso fornire una selezioni di testi e strumenti più ampia, individuando tre punti di vista dai quali selezionare e organizzare la raccolta dei testi che sembrano, pur nella loro parzialità, ricostruire alcuni degli aspetti fondamentali del fenomeno delle migrazioni e che sono propedeutici ad affrontare il tema fondamentale del corso. Sono state così costruite tre sezioni (a loro volta due di queste comprendono delle sotto-sezioni):

1. Descrizione del fenomeno
2. Politiche migratorie (articolata in "Studi" e "Attori sociali")
3. Questioni di "principi" (che, oltre ai testi, comprende una sotto-sezione "Biblioteca")

Come si chiarirà, per due sezioni sono stati messi a disposizione anche dei documenti in versione integrale che, insieme alla sitografia, permettono di costruire una piccola biblioteca costituita da un certo numero di dossier redatti da associazioni che intervengono sul problema delle migrazioni e dai testi di alcune convenzioni internazionali sui diritti dei migranti.

Illustrando, qui di seguito, i criteri che hanno guidato la scelta dei testi, nello stesso tempo, delineiamo le linee guida di un'indagine sul fenomeno delle migrazioni. È però necessario precisare che talora l'assegnazione di un testo ad una sezione non è certo tassativa. Le brevi presentazioni che accompagnano ogni testo forniscono quindi anche le indicazioni per collegare il testo in lettura ad altri, anche in sezioni diverse.

La **prima sezione** (Descrizione del fenomeno) è dedicata all'analisi degli aspetti quantitativi e qualitativi del fenomeno dell'immigrazione nel nostro paese. Questi potrebbero essere abbastanza efficacemente sintetizzati in alcune domande (qualcosa di simile a delle FAQ): Chi sono i migranti? Da dove vengono? Cosa li spinge a migrare? Come arrivano? Come entrano nel nostro paese? Quale è il loro status giuridico? Quanti sono i clandestini? Cos'è la condizione di "clandestinità"? Come vivono (che lavoro fanno, usano i servizi sociali, cosa pensano, ecc)? Che ruolo giocano nella vita economica?

I testi selezionati forniscono, innanzitutto, una serie di informazioni statistiche da cui emerge il dato, abbastanza conosciuto, della crescita delle presenze e delle regolarizzazioni, avvicinando il nostro paese alle percentuali dei Paesi europei che da più tempo sono meta delle migrazioni. In secondo luogo prendono in esame le ragioni delle migrazioni. In questo caso si segnalano due aspetti:

- la molteplicità delle motivazioni e delle "biografie" dei migranti a cui è necessario prestare attenzione per evitare generalizzazioni indebite;
- la divergenza di interpretazioni sulla questione di quali siano le forze motrici delle migrazioni; come si potrà constatare dalla lettura dei testi raccolti, alcuni studiosi contestano quello che potrebbe essere considerato un paradigma riduzionistico che collega le migrazioni quasi esclusivamente a causa economiche e demografiche; costoro sostengono - pur senza negare il nesso tra migrazioni, fasi economiche e crisi geo-politiche - l'importanza di un progetto emancipatorio dei migranti che è efficacemente espresso nell'espressione "diritto alla fuga".

In effetti, emerge da tutti gli studi che la condizione dei migranti è caratterizzata da una ibridazione che contrasta con i luoghi comuni che vogliono le "culture" come identità rigide. Da questo punto di vista questi testi oltre a dare ragioni di un dibattito su cosa muove i migranti, può essere molto utilmente ricondotto alle questioni analizzate nella terza sezione là dove si discute della tensione tra il principio di uguaglianza e quello del rispetto delle differenze, così come ai problemi delle politiche migratorie e dei modelli di integrazioni trattati nella seconda sezione.

In questa sezione, come nella seconda, sono stati raccolti alcuni testi specificatamente dedicati alla presenza di allievi stranieri tenendo conto che il corso è diretto soprattutto a docenti. Anche in questo caso i

dati confermano una crescita delle presenze, ma distribuite in modo disomogeneo. Ne consegue che si è presa consapevolezza dei problemi posti dall'immigrazione solo in parte.

La **seconda sezione** (*Politiche migratorie*, articolata in *Studi* e *Attori sociali*) prende in esame i diversi aspetti delle politiche migratorie. Da quando il fenomeno migratorio ha assunto dimensioni consistenti sono state varate diverse leggi che hanno cercato di controllare sia la qualità sia la quantità dei flussi dei migranti. Queste leggi, così come in tutti i paesi che sono meta di migrazioni, rispondono ad alcuni problemi che potremmo definire un dato di fatto:

- Come gestire gli ingressi di lavoratori stranieri, conciliando tra loro esigenze sovente in conflitto come la domanda di manodopera in alcuni settori e il pericolo di danneggiare i lavoratori autoctoni.
- Come controllare il numero di ingressi attraverso il controllo delle frontiere senza ledere il rispetto dei diritti umani (soprattutto il diritto d'asilo, il diritto di difesa, il diritto familiare e i diritti dei minori). Lo strumento delle espulsioni è il punto estremo di questa contraddizione.
- Come promuovere un'integrazione degli immigrati dando loro pari opportunità, pari diritti e doveri senza chiedere un abbandono forzato delle culture di origine. Il rischio oscilla tra l'indurre una ghettizzazione delle comunità degli immigrati e un'assimilazione forzata, inoltre una integrazione riuscita permette di evitare conflitti tra autoctoni e stranieri.

Tuttavia, le politiche migratori sono ben lontano dall'essere solo scelte amministrative, esse si qualificano invece in modo molto forte sul piano politico. La politicizzazione del problema dell'immigrazione è infatti uno dei punti di svolta della fine degli anni '80 del secolo scorso ed è diventata uno dei problemi più gravi della sfera politica (e mediatica) del nostro paese.

In questa sezione sono, quindi, raccolti testi che riguardano – in senso lato – il modo con cui le migrazioni sono governate. In primo luogo, pertanto, sono state selezionate alcune pagine che ricostruiscono le politiche migratorie in Italia.

Per una migliore organizzazione dei materiali, i testi raccolti sono stati distribuiti in due sotto-sezioni: *Studi* e A*ttori sociali*. Nella prima sono raccolti testi provenienti sostanzialmente dalla letteratura sociologica, storica e giuridica che ricostruiscono ed esaminano le leggi – succedutesi nel tempo – che hanno regolato i flussi migratori in Italia (con uno sguardo storico che risale fino alla formazione dello Stato unitario). I contribuiti raccolti cercano di suggerire i criteri più efficaci per una valutazione che sfugga alla manichea contrapposizione tra coloro che le descrivono come "xenofobe" e coloro che le definiscono "lassiste", anche se sembra molto difficile trovare un punto di vista "neutro". A questi testi se ne aggiungono altri che prendono in esame la legge che fissa i criteri per ottenere la cittadinanza italiana. Si tratta di un argomento delicato e poco conosciuto. La grande generosità nel concedere la cittadinanza ai lontani discendenti degli emigranti italiani a fronte delle difficoltà a concederla a chi vive e lavora in Italia da tempo tradisce una concezione familistica ed etnocentrica della cittadinanza, in contrasto con la tendenza europea ad abbracciare il principio dello *ius soli*. Questa concezione familistica spiega anche molte altre scelte politiche sulle migrazioni.

Ancora altri testi sono dedicati all'analisi dei modelli di integrazione e al dibattito sulla loro efficacia. Gli studiosi sembrano prendere le distanze, con minore o maggiore forza, da alcuni modelli che siamo ormai abituati a sentire citare (quello francese, quello inglese, quello tedesco). Anche in questo caso, ciò che sembra emergere è la complessità e la fluidità dei fenomeni migratori. Non solo le migrazioni sono fenomeni molto più complessi di quanto alcuni modelli spieghino, ma continuano a mutare. Così mutano anche le motivazioni, le aspettative e l'identità delle donne e degli uomini che decidono di migrare. Senza una adeguata conoscenza di questi processi, ogni politica migratoria sembra destinata a fallire.

Anche in questa sezione, come anticipato, tra i diversi settori in cui si può misurare il livello di integrazione raggiunto (sanità, scuola,casa, mercato del lavoro) si è deciso di selezionare solo alcuni testi che riguardano la scuola e di rimandare per gli altri settori alla bibliografia.

Nella sottosezione *Attori sociali* sono invece raccolti testi (dossier, articoli di giornali e altro) prodotti da attori sociali (sostanzialmente associazioni, o loro esponenti, italiane o europee) che intervengono sui problemi posti dalle migrazioni. Non si nasconde che talora la distinzione tra i testi destinati alla sezione *Studi* e quelli alla sezione *Attori sociali* è alquanto artificiale. Non si vuole certamente contrapporre una pretesa neutralità dei primi a una presunta faziosità dei secondi. Gli studiosi di cui si sono raccolti i testi nella prima sotto-sezione sono *engagés* quanto gli autori dei testi raccolti nella seconda. La differenza tra le due sezioni deve essere letta soprattutto dal punto di vista dello strumento e del contesto. La pubblicazione di un saggio differisce dal dossier di un'associazione di difesa dei diritti civili non certo perché un'asimmetria di valore ma, almeno in parte, per l'obiettivo che si pone e per i canali di diffusione utilizzati.

Nella sezione *Attori sociali* sono stati raccolti, in particolare, alcuni documenti sui Cpt (Centri di permanenza temporanea), oggi diventati Cie (Centri di identificazione e espulsione) in quanto questi centri – oltre ad avere costituito il nodo di roventi polemiche per la loro natura giuridica – costituiscono uno degli strumenti più importanti sui quali le politiche migratorie, fondate su un forte controllo dei flussi, si devono inevitabilmente basare. Come si può ricavare dai documenti qui raccolti la condizione delle persone "detenute" in questi luoghi pone gravi problemi sul piano del diritto e per questa ragioni i Cpt-Cie costituiscono un punto cruciale per la valutazione del modo di governare le migrazioni, così come la pratica delle espulsioni (o dei respingimenti in mare) costituiscono l'aspetto delle politiche migratorie che più stridono con i diritti umani e le convenzioni internazionali.

Sempre nella sottosezione *Attori sociali* sono stati inseriti due rapporti sul razzismo in Italia e in Europa. Si tratta di documenti in versione integrale che possono, insieme ad altri, contribuire a costituire una piccola biblioteca per ulteriori approfondimenti.

A questo punto è necessario chiarire le ragioni per le quali in questa selezione non sono raccolti testi (caratterizzati più dalla chiave della denuncia) che riguardino i fenomeni più drammatici delle migrazioni. Ci riferiamo, ad esempio, a ondate di pericolosa xenofobia (come quella recente di Rosarno), alle condizioni di lavoro dei migranti, paragonabili in tutto a nuove forme di schiavitù, ai naufragi di coloro che cercano di raggiungere le nostra coste, ai respingimenti in mare dei migranti, al controllo della criminalità organizzata sull'ingresso e lo sfruttamento degli immigrati. La loro gravità è fuori discussione e non c'è alcun dubbio che in qualunque progetto di educazione alla cittadinanza questi temi dovrebbero trovare uno spazio adeguato. Tuttavia, sempre tenendo conto della necessità di fare delle scelte, si è valutato che si tratta di temi sui quali è abbastanza facile trovare documentazione (almeno di natura giornalistica) e che, pertanto, si potesse utilizzare il poco tempo a disposizione per concentrare l'attenzione su argomenti meno frequentati e più complessi. In sostanza, si è ritenuto preferibile approfondire soprattutto la conoscenza di questioni strutturali che sarebbero aperte anche se le migrazioni avvenissero in condizioni meno drammatiche.

La **terza sezione** (*Questioni di "principi"*, che, oltre ai testi, comprende una sotto-sezione *Biblioteca*) raccoglie testi che riguardano quelle che ci piace definire "questioni di principi", dove l'allusione è, da un lato, alle "questioni di principio" che trascendono i limiti delle situazioni di fatto e che pongono questioni etiche e/o giuridiche che appaiono fondanti anche se impegnative, e, dall'altro, alla pluralità di principi che sono rintracciabili nella *Dichiarazione universale dei diritti umani,* nelle convenzioni internazionali sui diritti dei rifugiati e dei migranti e nelle carte costituzionali degli stati democratici. A questo proposito la sotto-sezione *Biblioteca* raccoglie i testi integrali di alcune delle convenzioni internazionali che riguardano i migranti e i rifugiati, documenti continuamente richiamati nei testi raccolti.

La scelta di porre quelle che abbiamo chiamato "questioni di principi" non è scontata. A fronte della necessità di governare un fenomeno così complesso come le migrazioni, con strumenti quanto mai imperfetti, in situazioni in cui gli attori coinvolti sono sovente tutto meno che razionali, porre il problema del rispetto di alcuni principi etici e giuridici appare ad alcuni velleitario. In verità, i migranti, interagendo con le istituzioni della società che li accoglie o li respinge (l'effetto non muta), mettono strutturalmente in discussione alcuni fondamenti della democrazia.

Se si assume come punto prospettico l'insieme di questi principi nell'esaminare il fenomeno delle migrazioni e in particolare le politiche migratorie e i modelli di integrazione, si possono rintracciare almeno due ordini di problemi:

- uno riguarda la tensione tra il rispetto del principio di uguaglianza e il principio del rispetto delle differenze posto dallo sviluppo di una società multiculturale;
- l'altro riguarda la riflessione su quali siano gli obblighi delle democrazie liberali – alla luce dei diritti umani e del diritto internazionale – nei confronti dei migranti e dei richiedenti asilo.

Riguardo al primo problema – fortemente collegato, come si può immaginare, a quello delle politiche migratorie e dei modelli di integrazione – la tensione tra i due principi da un lato mette in discussione lo stesso concetto di giustizia e dall'altro costringe ad affrontare in modo non pregiudiziale le sfide della società multiculturale. Il famoso *affaire du foulard* scoppiato in Francia alcuni anni fa è un caso esemplare di come sia difficile comprendere questa nuova realtà, così come il caso dell'escissione è un punto estremo di questo sforzo. Non è un caso che tutti e due i casi coinvolgano donne e minori. Questi sono delle vere e proprie "cartine al tornasole" delle politiche di accoglienza e della declinazione dei diritti umani oltre i limiti che dati dala loro origine europea. La società multiculturale prende corpo via via che i migranti si fanno raggiungere dalle famiglie e il diritto positivo degli stati che li accolgono si sta modificando nel senso del pluralismo

giuridico. Anche in questo caso non ci si trova di fronte a valutazioni unanimi. Le posizioni divergono su molti problemi tre cui emergono in particolare: la difficoltà a definire una cultura, i problematici rapporto tra individui e comunità, il rischio di cadere vittima di una sorta di esotismo per le culture altre.

Quanto al secondo problema, è necessario cogliere che le migrazioni transnazionali attivano il dilemma costitutivo che sta al cuore delle democrazie liberali: quello che nasce dalla tensione tra l'autodeterminazione della sovranità democratica, da una parte, e l'adesione ai principi universali dei diritti umani e del diritto internazionale, dall'altra. Ne consegue che i migranti mettono in discussione la democrazia sia nel senso di un suo approfondimento (ad esempio come armonizzare differenze e uguaglianza giuridica) sia in senso estensivo (cioè la sua estensione oltre i confini dello stato nazionale a tutti gli uomini e le donne). Le migrazioni producono una messa in discussione della sovranità nazionale in un contesto in cui il diritto internazionale e i diritti umani hanno provocato la nascita di nuove fonte di potere normativo oltre quelle degli stati nazionali.

Il problema del regolamento dei flussi, ad esempio, pone alcune questioni di principio molto importanti. La *Dichiarazione universale dei diritti umani* garantisce – con una curiosa asimmetria – il diritto di emigrare ma non quello di essere accolti. La scelta di controllare dei flussi pone problemi morali gravi rispetto alle minacce da cui i migranti fuggono. I criteri di selezione con cui i migranti sono selezionati sono più suggeriti dalla convenienza dei paesi che ricevono i flussi che da ragioni umanitarie. Anche il diritto d'asilo è sospeso tra due fonti normative: mentre il diritto di chiedere asilo è riconosciuto come diritto umano, il dovere di garantire l'asilo continua a essere gelosamente custodito dagli stati come una loro prerogativa sovrana.

Anche le argomentazioni di coloro che sostengono la maggior apertura possibile delle frontiere, sovente, fanno appello al sentimento dell'empatia con coloro che soffrono (esemplari le dichiarazioni dei vescovi di fronte ai respingimenti in mare), ma non colgono la necessità di mettere in discussione la natura delle nostre democrazie. Il permesso di soggiorno, ad esempio, si configura come quello che Hannah Arendt chiama il "diritto di avere diritti", *condito sine qua non* per esistere e godere di quella sicurezza che altri, invece, invocano contro la presunta minaccia che sarebbe esercitata dai migranti stessi. Le migrazioni esercitano quella che può essere definita una "funzione specchio" rispetto sia alle società di partenza sia a quelle di arrivo: ne svelano la natura più profonda.

Per concludere veniamo ad alcune **istruzioni per l'uso**. Non esiste un ordine di lettura unico. L'indice commentato e questa presentazione sono gli strumenti che possono permettere al lettore di costruire il proprio itinerario, muovendo dai testi che in un qualche modo gli appariranno svolgere una funzione preliminare (ma questa valutazione non è univoca) a quelli che sviluppano un approfondimento. In alcuni casi le brevi introduzioni dei testi, così come questa presentazione, suggeriscono degli accostamenti. I testi presuppongono un poco di confidenza con diversi linguaggi tra cui quelli un poco più "esoterici" sono quello sociologico, quello giuridico e quello della filosofia politica. L'Indice commentato riporta tutti i testi disponibili sul sito, mentre la versione cartacea solo una scelta più sintetica. Alla bibliografia e alla sitografia il compito di fornire ulteriori percorsi di approfondimento.

Duilio Catalano

Indice generale dei testi

1^ Sezione: *Descrizione del fenomeno*

1) Le molte ragioni delle migrazioni. Alcuni esempi.
Ada Lonni, *Immigrati*, Bruno Mondatori 2003, pp. 45-54
L'A. sottolinea nel suo lavoro la necessità di cogliere la molteplicità degli aspetti del fenomeno delle migrazioni. Un luogo comune estremamente diffuso è quello che fa dei migranti un unico gruppo, senza cogliere, ad esempio, la pluralità delle ragioni che spinge ad emigrare. Qui di seguito sono raccolte - a titolo di esempio - solo alcune storie di emigrazioni: il caso di coloro che provengono dalle ex colonie italiane (Africa orientale e Albania) e il caso dei migranti provenienti dal nord Africa. L'andamento dei flussi è messo in relazione con alcuni avvenimenti della politica internazionale e con le diverse fasi dell'economia globale. Si scopre così quanto i fenomeni delle migrazioni facciano parte di un complesso sistema di relazioni. Particolare attenzione andrebbe prestata al caso dei migranti provenienti dalle ex colonie italiane. Il fatto che l'Italia abbia perso le sue colonie durante il secondo conflitto mondiale ha impedito l'elaborazione di questo passato, permettendo la nascita della leggenda di un colonialismo "gentile". Le migrazioni provenienti da quelle ragioni ricordano invece il debito contratto con quelle genti.

2) Migrazioni 2008: gli aspetti quantitativi
di Vincenzo Cesareo, in Fondazione Ismu, Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008, Franco Angeli 2009, pp. 7-12
La Fondazione ISMU, già Fondazione Cariplo-ISMU dal 1991, è un ente scientifico autonomo e indipendente che promuove studi, ricerche e iniziative sulla società multietnica e multiculturale, con particolare riguardo al fenomeno delle migrazioni internazionali. Dal 1995 la Fondazione ISMU compila un rapporto annuale sul fenomeno migratorio organizzato in tre aree tematiche: la prima, il "quadro generale", fornisce i dati di base del fenomeno; la seconda, le "aree di attenzione", consente di cogliere le tendenze presenti negli aspetti cruciali del fenomeno migratorio; la terza parte, "temi emergenti", aiuta a cogliere quanto di nuovo si sta configurando anche nel nostro paese. Le pagine selezionate aprono il rapporto del 2008 e sono dedicate agli aspetti quantitativi del fenomeno migratorio nel nostro paese.

3) Presenze degli allievi stranieri nella scuola italiana
Mariagrazia Santagati, *La scuola,* in Fondazione Ismu, *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008,* Franco Angeli 2009, pp. 128-130
Tra i molti settori (accesso alla sanità, alla casa e al mercato del lavoro che sono rilevanti per valutare il livello di integrazione degli immigrati, si è scelto di mettere a disposizione alcuni dati sulla presenza di alunni stranieri nella scuola. Dato che la parola "integrazione" è usata sovente con una connotazione negativa intendendo con essa l'a totale assunzione egli stili di vita della società ospitante, vale la pena di chiarire che essa indica invece il livello di fruizione di un bene o di un servizio, condizione del benessere dell'individuo. Da questo punto di vista la padronanza della lingua del paese ospitante è uno dei primi fattori di integrazione. Nella sezione Politiche migratorie/Studi si leggano i testi dedicati alle analisi delle strategie che mirano a integrare gli studenti stranieri.

4) Un'immagine alternativa dei migranti
Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, 2007, pp. 133-134; 190-191
L'A. chiarisce il senso di quello che chiama "diritto alla fuga", mettendo anche sull'avviso coloro che sebbene ben intenzionati ad accogliere i migranti e a rispettare le loro culture rischiano di imprigionarli in identità che nascono da un immaginario che irrigidisce le culture. Gli individui sono invece – anche se tra molte contraddizioni – spinti a costruire la propria identità in modo molto più fluido. Le conseguenze di questo punto prospettico sul modo di concepire le politiche migratorie sono evidenti: né il modello inglese né il modello francese, presi a esempi di riferimento, sono in grado di comprende l'esperienza delle migrazioni.

5) La presenza straniera in Europa
Patrizia Farina e Livia Ortensi, *Le migrazioni in Europa,* in Fondazione Ismu, *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008,* Franco Angeli 2009, pp. 55-60
I dati elaborati dalla Fondazione Ismu permettono di fare una stima delle presenze di stranieri in Europa.

6) Le appartenenze plurime dei migranti
Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, 2007, pp. 63-66, 75-78
L'A. mette in discussione un paradigma interpretativo molto diffuso dell'identità dei migranti. Secondo questo punto di vista il migrante è portatore di un'unica identità, quella delle sue origini. Ricerche più sensibili ai mutamenti prodotti dalla globalizzazione mostrano invece come la loro appartenenza si sdoppi. L'esperienza della migrazione è quindi caratterizzata sia dalla presa di distanza dal paese e dalla "cultura" d'origine sia da una aspirazione sovente molto debole alla "naturalizzazione". Questa scoperta permette di mettere in una nuova luce anche il problema delle motivazioni delle migrazioni: per quanto le ragioni economiche e la necessità di fuggire spesso dalla guerra siano incontestabili, non bisogna dimenticare una certa aspirazione a fuggire dalla propria comunità.

7) Integrazione,assimilazione, comunitarismo, multiculturalismo: "fatticci"?
Salvatore Palidda, *Mobilità umane. Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, R. Cortina Editore, 2008, pp. 102-105
L'A. interviene su problema dei modelli di integrazione sostenendo che si tratta di costruzioni artificiali. Ma in ultima analisi il problema ha le sue radici nella mancata accettazione di un dato di fatto: "L'immigrato cerca sempre di costruirsi liberamente il proprio percorso, ma spesso è comunque costretto a "giocare il gioco", cioè ad autoassegnarsi a una qualche categoria, a dar prova dell'avvenuta assimilazione o, al contrario, a mostrarsi ancorato alle origini e vincolato al suo gruppo".

8) Le migrazioni internazionali: una teoria sintetica
Douglas S. Massey, *La ricerca sulle migrazioni nel XXI secolo*, in Asher Colombo e Giuseppe Sciortino, a cura di, *Stranieri in Italia. Assimilati o esclusi?,* Il Mulino 2002, pp. 29-35
L'autore presente un modello che da ragione delle migrazioni e delle loro fasi. Le cause vanno ricondotte a precise leggi economiche e demografiche.

2^ Sezione: *Politiche migratorie*

Sotto-sezione S*tudi*
1) Il diritto d'asilo in Italia
Ada Lonni, *Immigrati*, Bruno Mondatori 2003, pp. 58-61
L'A. ricostruisce la genesi del modo con cui il diritto d'asilo è stato recepito dalla legislazione italiana

2) Le politiche migratorie dal 1861 ad oggi
Luca Einaudi*, La porta stretta: le politiche migratorie dal 1861 ad oggi*, in "Limes. Rivista italiana di geopolitica", n. 4, 2007
Lo storico Luca Einaudi ricostruisce le fasi essenziali delle politiche migratorie in Italia dalla nascita dello Stato unitario a oggi, mettendo in evidenza le principali questioni che condizionano tali politiche. Tali questioni di configurano come "dilemmi o come binomi, ognuno dei quali richiede di conciliare esigenze apparentemente contraddittorie ma che devono necessariamente procedere insieme trovando dei punti di equilibrio in continuo mutamento".

3) Migrazioni 2008: i temi in discussione
di Vincenzo Cesareo, in Fondazione Ismu, Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008, Franco Angeli 2009, pp. 1729
La Fondazione ISMU, già Fondazione Cariplo-ISMU dal 1991, è un ente scientifico autonomo e indipendente che promuove studi, ricerche e iniziative sulla società multietnica e multiculturale, con particolare riguardo al fenomeno delle migrazioni internazionali. Dal 1995 la Fondazione ISMU compila un rapporto annuale sul fenomeno migratorio organizzato in tre aree tematiche: la prima, il "quadro generale", fornisce i dati di base del fenomeno; la seconda, le "aree di attenzione", consente di cogliere le tendenze presenti negli aspetti cruciali del fenomeno migratorio; la terza parte, "temi emergenti", aiuta a cogliere quanto di nuovo si sta configurando anche nel nostro paese. Le pagine selezionate aprono il rapporto del 2008 e sono dedicate all'analisi delle questioni più importanti in discussione (politiche migratorie, il

problema dei luoghi di culto islamici) e alle ipotesi sui futuri sviluppi del fenomeno migratorio, con un interessante confronto a livello europeo.

4) Le migrazioni nei processi di globalizzazione. Una conversazione con Saskia Sassen
a cura di Federico Oliveri, in "*Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale*", IV (2008).
S. Sassen, una delle più autorevoli studiose della globalizzazione, in questa intervista esamina i diversi aspetti del problema delle migrazioni, soffermandosi in particolari sulle ragioni del fallimento delle politiche varate in Europa per governare i flussi e sulle conseguenze che le migrazioni hanno sui paesi di destinazione. La Sassen suggerisce nuovi punti di vista da cui immaginare politiche migratorie capaci di risovele i problemi dell'integrazione dei migranti e della reazione xenofoba.

5) Modelli di integrazione
Giovanna Zincone, a cura di, *Immigrazione: segnali di integrazione. Sanità, scuola e casa*, Il Mulino 2009, pp. 22-32
L'A. prende in esame i modelli di – bisognerebbe dire "tentata" – integrazione che si sono sviluppati in Europa e in Nord America. I due modelli a cui si fa più spesso riferimento sono quello francese (assimilazionista) e quello inglese (etnocentrico o multiculturalista). In verità i due modelli sono declinati in una serie di variazioni intermedie e rimangono sostanzialmente degli "idealtipi", infatti, come la stessa Zincone afferma, "I casi nazionali non hanno quasi mai corrisposto completamente ai modelli nei quali sono stati classificati". Tuttavia un'attenzione ai modelli permette di comprendere meglio lo sviluppo delle politiche migratorie.

6) Come è stata governata l'immigrazione nel nostro paese (1)
A. Colombo, G. Sciortino, *Gli immigrati in Italia. Assimilati o esclusi: gli immigrati, gli italiani, le politiche*, Il Mulino 2004, pp. 44-49
I due autori illustrano i criteri per valutare le politiche migratorie, mettendo in evidenza quali problemi devono essere affrontati da qualunque legge miri a regolare i flussi delle migrazioni. In secondo luogo, spiegano come la manichea contrapposizione tra coloro che sostengono che le politiche italiane siano «buoniste» e «lassiste» e coloro che denunciano invece la loro ispirazione «razzista» ed «egoista» contribuisca più a confondere che a chiarire la natura delle politiche migratorie italiane. In questa stessa sezione, a questo testo ne vengono accostati altri (di cui un altro degli stessi autori) che ricostruiscono gli aspetti essenziali delle leggi sui flussi dei migranti in Italia.

7) **Come è stata governata l'immigrazione nel nostro paese (2)**
A. Colombo, G. Sciortino, *Gli immigrati in Italia. Assimilati o esclusi: gli immigrati, gli italiani, le politiche*, Il Mulino 2004, pp. 53-59; 62-73
Il testo ricostruisce le linee essenziali delle leggi che hanno regolato il fenomeno migratorio dalla prima del 1986 fino alla Bossi-Fini (2002).

8) Cittadini oltre la nazione?
Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, 2007, pp. 66-69
L'A. affronta il problema delle tensioni che si stanno scaricando sulla tradizionale configurazione nazionale della cittadinanza, esaminando le diverse possibilità di sviluppo di nuovi modelli cittadinanza. Oggi, di fatto, in molti paesi occidentali si sta diffondendosi duna figura di cittadino dallo strano status intermedio tra quello del cittadino a pieno titolo e quello dello straniero quasi privo di diritti. Le conseguenze sulla definizione di chi è il detentore delle sovranità democratica sono problematiche.

9) L'integrazione a suola. Il caso piemontese.
A. Luciano, M. Demartini, R. Ricucci, *Istruzione dopo la scuola dell'obbligo, quali percorsi per gli alunni stranieri?*, in G. Zincone, a cura di, *Immigrazione: segnali di integrazione. Sanità, scuola e casa*, Il Mulino 2009, pp. 113156
Si prende in esame qui il risultato del livello di integrazione nella scuola piemontese e in particolare del torinese per il carattere esemplare che esso assume in virtù del fatto che la regione Piemonte è una di quella in cui la presenza è più alta e per la grande chiarezza della ricerca.

10) Buone strategie di integrazione a scuola
Mariagrazia Santagati, *La scuola,* in Fondazione Ismu, *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008,* Franco Angeli 2009, pp. 132-136
Il testo espone le linee guida di una buona strategia di integrazione basta sull'educazione interculturale di cui l'educazione linguistica (basata sia sull'insegnamento dell'italiano come L2 sia sul recupero della lingua madre) costituisce il fondamento. Interessante confrontare questo testo con l'altro contenuto in questa stessa sezione "Politiche migratorie/Studi" sul caso della scuola piemontese, per misure lo scarto tra intenzioni e politiche reali delle istituzioni.

11) La criminalizzazione delle migrazioni
Salvatore Palidda, *Mobilità umane. Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, R. Cortina Editore, 2008, pp. 107-111
L'A., esperto studioso delle politiche di sicurezza, denuncia la criminalizzazione degli immigrati mostrando come sia infondato l'allarme diffuso (ad arte) presso l'opinione pubblica. In verità ci troviamo di fronte alla crescita di un apparto securitario senza precedenti che esercita il suo controllo su tutti i cittadini.

12) Il problema della cittadinanza: il principio dello *ius sanguinis*
Giovanna Zincone, a cura di, *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, Laterza 2006, pp.3-10; 20-24
L'A. prende in esame uno degli aspetti fondamentali delle politiche emigratorie: la concessione della cittadinanza. La valutazione del modo con cui gli stranieri riescono a diventare cittadini italiani deve però essere fatta alla luce del modo, estremamente generoso, con cui la cittadinanza italiana viene concessa anche ai lontani discendenti degli immigrati italiani. Il confronto mette in risalto la concezione etno-centrica della cittadinanza in Italia, concessa anche quando ogni legame, seppur tenue, è scomparso. Al contrario, a prescindere dal fatto che gli immigrati abbiano come obiettivo ottenerla, la cittadinanza viene concessa con molte difficoltà a chi fa parte di una società in modo duraturo malgrado i suoi genitori siano nati altrove.

13) La legge sulla cittadinanza: una legge ritardataria e schizofrenica
Giovanna Zincone, a cura di, *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, Laterza 2006, pp. 143-147
L'A. ricostruisce le ragioni che hanno portato il Parlamento ad approvare nel 1992 una legge sulla cittadinanza che già allora appariva fuori tempo e incapace di affrontare i nuovi problemi posti dal fatto che l'Italia da paese di emigrazione era divenuto un paese di immigrazione.

Sotto-sezione A*ttori sociali*
1. Presentazioni delle associazioni autrici dei rapporti e degli autori degli articoli
2. Amnesty International: rapporto sui Cpt (Centri di permanenza temporanea)
3. Sergio Briguglio: articolo su il governo dei flussi migratori (2006)
4. Magistratura democratica: rapporto sui Centri di permanenza temporanea
5. ENAR (Rete europea contro il razzismo): rapporto 2008 sul razzismo in Italia
6. ENAR (Rete europea contro il razzismo): rapporto 2008 sul razzismo in Europa (in francese sul sito dell'ass. è disponibile anche la versione in inglese)
7. Fulvio Vassallo Paleologo: articolo sui Cpt (Centri di permanenza temporanea)
8. Fulvio Vassallo Paleologo: articolo sui Cie (Centri di identificazione e espulsione)
9. Michel Feher, filosofo francese e direttore editoriale della casa editrice indipendente americana «Zone Books», coordinatore di un gruppo di ricerca sulle politiche migratorie del governo francese.
10. Associazione studi giuridici sull'immigrazione (ASGI), a cura di, *Rapporto sulla partecipazione politica degli stranieri a livello locale – 2005***.** Il rapporto è stato commissionato dall'assessorato alla Solidarietà sociale, Politiche giovanili e Programmazione sanitaria della Provincia di Torino.

3^ Sezione: *Questioni di "principi"*

1) Il "diritto di visita" kantiano
Immanuel Kant, *Per la pace perpetua. Un progetto filosofico*, (1795), tr. italiana Editori Riuniti 1995, pp. 188-191
Scritto nel 1795, anno in cui fu stipulato il Trattato di Basilea tra la Francia rivoluzionari e la Prussia, il famoso saggio di Kant, oggetto di un rinnovato interesse negli ultimi anni, può essere considerato tra i

fondamenti del diritto internazionale e del cosiddetto "pacifismo giuridico". Rileggerlo oggi, sullo sfondo della globalizzazione, permette di coglierne la stupefacente attualità non solo perché Kant pone con forza il problema dell'eliminazione della guerra, ma anche perché delinea i limiti di un integrazione degli stati sulla base del solo mercato. Kant argomenta in modo convincente perché solo una struttura federale può adempiere al compito di creare una fonte di dritto transnazionale e, nel meno conosciuto articolo terzo del suo testo, prende in esame il problema della mobilità degli individui, chiarendo che l'ospitalità non può essere interpretate solo come risultato della generosità, di una buona disposizione verso gli altri, dell'empatia verso altri esseri umani, ma è un "diritto". Accettare questo punto di vista – come si può immaginare – crea obblighi verso gli stranieri molto impegnativi per le democrazie liberali. A questo proposito si veda, sempre in questa sezione, il testo di Seyla Benhabib dedicato all'attualità del diritto all'ospitalità di Kant.

2) Il "diritto di avere diritti" (1)
Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo,* 1951, Edizioni di Comunità 1996, pp. 410-419
L'A., nel suo celebre studio sulle origini e la natura dei regimi totalitari, affronta il problema dello status giuridico di coloro a cui non rimane più neanche il "diritto di avere diritti". Arendt sta analizzando il caso degli ebrei nella Germania nazista, dei sopravissuti ai campi di concentramento e degli apolidi (fenomeno di grandi dimensioni creato dagli sconvolgimenti geo-politici seguiti ai due conflitti mondiali), ma la sua analisi può essere del tutto adattabile ai richiedenti asilo e a quei migranti che rimangono in quel limbo giuridico che sono di Cpt (oggi sostituiti dai Cie). La prospettiva della Arendt è fortemente caratterizzata dal pessimismo verso l'efficacia del diritto internazionale e dei diritti umani. Su questo argomento si confronti il testo di Seyla Benhabib dedicato proprio al commento del testo della Arendt qui presentato.

3) Il "diritto di avere diritti" (2)
S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini,* 2004, Raffaele Cortina Editore 2006, pp. 44-47 e 51-55
L'A. prende in esame il concetto del "diritto di avere diritti" formulato da Hannah Arendt in Le origini del totalitarismo (cfr. in questa stessa sezione il testo della Arendt), Tuttavia per entrambi i pensatori questo diritto morale universale è profondamente circoscritto sul piano politico e giuridico, e di conseguenza ogni atto di inclusione genera le proprie condizioni di esclusione. né Kant né Arendt si sbagliavano quando vedevano nel conflitto tra diritti umani universali e pretese di sovranità il paradosso fondamentale nel cuore dell'ordine internazionale statocentrico. Ma S. Benhabib pensa che esista una via d'uscita da questi dilemmi.

4) Il significato contemporaneo del "diritto di visita" kantiano
S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini,* 2004, Raffaele Cortina Editore 2006, pp. 29-32
L'A. prende in esame il Terzo articolo del testo di Kant «Per la pace perpetua» concludendo che Kant ci lascia un'eredità ambigua. Infatti Il diritto universale di ospitalità dovuto a ogni essere umano – secondo la formulazione kantiana – ci impone si un dovere morale ma limitato di aiutare coloro che si trovano in pericolo. La questione di quali siano i limiti dell'obbligo che i cittadini di uno stato abbiano verso gli stranieri – in modo particolare migranti e richiedenti asilo - è oggetto di un intenso dibattito nella filosofia morale.

5) L'*affaire du foulard*
Seyla Benhabib, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, 2006, Il Mulino 2008, pp. 71-92
L'A. prende in esame il celebre caso del conflitto che si aprì in Francia tra lo Stato, caratterizzato da un rigoroso laicismo, e alcune studentesse liceali che portavano il "foulard" come segno di identità e che portò al varo di una legge che proibisce l'ostentazione di simboli religiosi. Il caso è esemplare di come l'immigrazione sottopone a tensione alcuni principi fondamentali della cultura laica che sono a fondamento delle costituzioni liberal-democatiche (almeno in linea di principio) degli stati europei. Ancora una volta si pone il problema se questa tensione abbia solo effetti distruttivi o se invece possa ampliare l'applicazione dei principi delle democrazie liberali.

6) Migrazioni transnazionali e sovranità degli stati nazionali
Seyla Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini,* 2004, Raffaele Cortina Editore 2006, pp. 8-10
Nel saggio da cui sono state tratte le pagine selezionate, S. Benhabib prende in esame gli ambiti in cui la tutela internazionale dei diritti umani produce principi vincolanti (anche se non ancora normativi) per gli stati sovrani. Infatti, il modo con cui gli stati trattano i propri cittadini e di coloro che risiedono entro i confini

nazionali non è più insindacabile. Ormai, secondo l'A., il fatto che gli stati godano dell'autorità su tutti coloro che si trovano nei rispettivi territori, è stata delegittimata dal diritto internazionale. Le migrazioni transnazionali hanno un ruolo decisivo in questa messa in crisi della sovranità nazionale nella misura in cui richiamano in atto i diritti umani e pongono il problema di come debba essere definita l'appartenenza in un mondo caratterizzato da una politica sempre più deterritorializzata.

7) Il caso dell'escissione: da consuetudine a crimine

Alessandra Facchi, *Immigrati, diritti e conflitti. Saggi sul pluralismo normativo,* CLUEB, Bologna 1999, pp. 41-63

Il testo di ricostruisce uno dei casi più delicati di conflitto tra le culture extra-europee e la concezione della dignità della persona così come emerge dalla tradizione dei diritti umani, recepita poi dal diritto positivo. L'escissione è quindi un caso esemplare su cui verificare sia le ragioni del conflitto sia i modi con cui trovare una soluzione. Dal testo si evince anche la necessità di una approfondita conoscenza delle culture per stabilire linee di intervento.

8) Migrazioni, dovere di assistenza *versus* giustizia distributiva globale

S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, 2004, Raffaele Cortina Editore 2006, pp. 78-84

Le migrazioni sono lette da alcuni come una forma di redistribuzione delle risorse a livello globale. Accogliere i migranti sarebbe quindi un modo con cui l'Occidente ricco paga il suo debito verso il Sud del mondo, depredato dal colonialismo. Questa argomentazione chiama in causa il problema di una giustizia distributiva globale. Su questo tema si è espresso John Rawls, uno dei più importanti filosofi politici del XX secolo, che, sulla scia di Kant, ha provato a individuare i principi di una società giusta. Tuttavia, Rawls ha preso posizioni molto controverse sulla possibilità di una giustizia distributiva globale, negando che questa possa essere fondata. S. Benhabib si confronta sia con le posizioni di Rawlw sia dei suoi allievi più radicali. Questi sostengono, invece, che sia del tutto coerente con i principi delle democrazie liberali impegnarsi non solo in una generica assistenza verso i paesi poveri, ma in una vera e propria politica distributiva. Secondo Benhabib, l'esistenza di istituzioni economiche e finanziarie transnazionali, di una forte interdipendenza tra economie e quindi tra sviluppo e sottosviluppo, pone le premesse per giustificare politiche di redistribuzione globale, ma con alcuni limiti.

9) Il principio di eguaglianza e il pluralismo giuridico

Alessandra Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale,* Laterza 2001, 2006, pp. 51-57; 59-62; 70-75

Una delle trasformazioni più importanti avviate dalle migrazioni é la modificazione del diritto (specie quello di famiglia e dei minori). Quest'ultimo, fondato sul principio di eguaglianza, sta recependo in modo non certo lineare la complessità della società multiculturale, producendo una sorta di pluralismo giuridico. La messa in discussione del principio di uguaglianza è stato avviato precocemente dal movimento delle donne che ha posto il problema del rispetto delle differenze denunciando l'astrattezza del principio di uguaglianza e dei diritti umani così come sono nati dalla cultura illuminista. Ci troviamo di fronte a una tensione tra alcuni principi fondamentali dell'ordinamento giuridico occidentale e altri tipi di norme che talvolta non sono neanche di vera natura giuridica. Le difficoltà nel conciliare il principio di eguaglianza e il rispetto delle differenze non sono poche e le opinioni non sono unanimi, ma, ancora una volta, le migrazioni sfidano le democrazie liberali a essere più inclusive e ad assicurare una giustizia che rispetti veramente gli individui.

10) Rispetto delle differenze e diritti

Alessandra Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale,* Laterza 2001, 2006, pp. 26-35

La formazioni di comunità di stranieri portatori di culture diverse da quella occidentale pone il problema dei cosiddetti "diritti collettivi" e della loro compatibilità con i diritti individuali di libertà ed eguaglianza. L'A. conviene che il riconoscimento di diritti alla collettività conduca sovente a comprimere i diritti degli individui che vi appartengono. Tuttavia, è anche convinta che su questo problema si sia creato un eccessivo allarme sociale. D'altra parte il problema posto dal esistenza di diverse cultura sta nei fatti. Ne consegue che "per arrivare ad essere veramente universali i diritti dell'uomo costruiti nella storia occidentale devono confrontarsi con altre culture e adattarsi ad altri uomini".

11) Donne immigrate:quali diritti?

Alessandra Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale,* Laterza 2001, 2006, pp. 136-145

La doppia condizioni di donna e migrante esalta la tensione tra il principio di uguaglianza, così come è stato

tradizionalmente inteso nella cultura giuridica occidentale, e il principio del rispetto delle differenze. Il problema non si pone solo su un piano teorico. La sua soluzione è cruciale per affrontare il problema della convivenza e del rispetto della dignità delle donne. La riscoperta dello strumento giuridico sembra essere molto importante in questo sforzo.

12) I diritti dei migranti nella Carte dei diritti e nelle convenzioni internazionali
In questo documento si forniscono i testi dei diritti dei migranti così come vengono enunciati in alcuni documenti che sono a fondamento del diritto internazionale. Per quanto riguarda la *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* e la *Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea* (documenti reperibili con estrema facilità) si riportano solo gli articoli che riguardano i diritti dei migranti, nel primo caso, e l'enunciazione del principio del rispetto delle differenze nel secondo caso. Gli articoli 13, 14 e 15 della D. U. sono il riferimento normativo dei testi di Seyla Benhabib quando si misura con la nozione di diritto all'ospitalità di I. Kant. Gli articoli 81-83 del Titolo III /Uguaglianza/ della Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea sono invece il punto di riferimento ideale e normativo nel dibattito posto dal pluralismo giuridico (si vedano i testi di Alessandra Facchi). Degli altri testi (La *Convenzione di Ginevra del 1951 sui rifugiati* e la *Convenzione internazionale per la protezione dei diritti di tutti i lavoratori immigrati e delle loro famiglie*, adottata dalle N. U. nel 1990) si riportano qui due brevi schede di presentazione, mentre i testi in versione integrale sono disponibili nella sotto-sezione "Biblioteca". Nella stessa sotto-sezione è disponibile anche un articolo dell'associazione "unimondo" che denuncia la mancata applicazione della Convenzione del 1990.

13) Migranti: la beffa della Convenzione Onu, *unimondo.org* , 20 dicembre 2004
Un breve articolo che stigmatizza il fallimento della Convenzione ONU sui diritti dei migranti del 1990.

14) Lavorare e osservare il *ramadam*, *la Repubblica* 13 agosto 2009
Un piccolo esempio di conflitto tra rispetto delle differenze e eguaglianza di fronte in questo caso non tanto di fronte alla legge, ma rispetto ai vincoli della produzione.

15) Funzione "specchio delle migrazioni"
Salvatore Palidda, *Mobilità umane. Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, R. Cortina Editore, 2008, pp. 1-5
L'A. sostiene che le migrazioni svolgono una "funzione specchio" poiché rivelano le caratteristiche della società di origine e di quella di arrivo, della loro organizzazione politica e delle loro relazioni. Ne consegue la denuncia del fatto che la scienza delle migrazioni ha assunto un atteggiamento riduzionistico riconducendo le migrazioni solo a cause economiche e/o demografiche. Adottando questo punto di vista le migrazioni mostrano tutta la lorocapcità di mettere in discussione delle società che li ospitano mettendo in tensione i principi fondanti delle democrazie e la loro applicazione.

Sotto-sezione *Biblioteca*

1. La Convenzione di Ginevra del 1951 relativa allo status dei rifugiati e il protocollo del 1967
2. Convenzione internazionale per la protezione dei diritti di tutti i lavoratori immigrati e delle loro famiglie (1990)
3. UNHCR, *Rapporto sui rifugiati nel 2008. Presentazione,* per il testo integrale v. sito UHNCR

I T E S T I

Prima sezione
"Descrizione del fenomeno"

1) Migrazioni 2008: gli aspetti quantitativi

di Vincenzo Cesareo, in Fondazione Ismu, *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008*, Franco Angeli 2009, pp. 7-12

La Fondazione ISMU), già Fondazione Cariplo-ISMU dal 1991, è un ente scientifico autonomo e indipendente che promuove studi, ricerche e iniziative sulla società multietnica e multiculturale, con particolare riguardo al fenomeno delle migrazioni internazionali. Dal 1995 la Fondazione ISMU compila un rapporto annuale sul fenomeno migratorio organizzato in tre aree tematiche: la prima, il "quadro generale", fornisce i dati di base del fenomeno; la seconda, le "aree di attenzione", consente di cogliere le tendenze presenti negli aspetti cruciali del fenomeno migratorio; la terza parte, "temi emergenti", aiuta a cogliere quanto di nuovo si sta configurando anche nel nostro paese. Le pagine selezionate aprono il rapporto del 2008 e sono dedicate agli aspetti quantitativi del fenomeno migratorio nel nostro paese.

1. Oltre quattro milioni

Il superamento di 4 milioni di presenze straniere, prospettato nel Rapporto Ismu dello scorso anno, si è puntualmente realizzato nel corso del 2007 e con intensità che sono andate ben oltre le ipotesi iniziali. Dai 2.939mila residenti conteggiati al l° gennaio 2007 si è giunti a 3.433mila, con un incremento di ben 494mila unità. Nel complesso, le nuove valutazioni al 10 gennaio del 2008 indicano 4.328mila stranieri presenti sul territorio italiano, di cui circa il 95% provenienti dai così detti "paesi a forte pressione migratoria". La componente irregolare è stimata in 651 mila unità, con un incremento di circa 300mila rispetto alle precedenti valutazioni.

La grande novità di quest'anno è comunque rappresentata dal forte incremento degli stranieri residenti (+16,8%), un aumento che sembra innanzitutto riconducibile al massiccio contributo della componente neocomunitaria. Quest'ultima evidenzia un saldo netto positivo di 320mila unità, delle quali ben 283mila riguardano cittadini romeni, verosimilmente a seguito dell'accesso alla libertà di soggiorno con l'obbligo di iscrizione in anagrafe nel caso di permanenza superiore a tre mesi.

Se, da un lato, la velocità con cui la presenza straniera in Italia è andata accrescendosi si configura come il vero "osservato speciale" nelle analisi della dinamica del fenomeno migratorio, dall'altro, non vanno comunque ignorati alcuni importanti segnali di "maturazione" che si sono evidenziati nel corso di questi ultimi anni. Ci si riferisce sia al progressivo passaggio dell'universo immigrato da forza lavoro a vera e propria popolazione in senso demografico, sia al processo di continuo radicamento e di disseminazione della presenza straniera sul territorio italiano: un fenomeno che contribuisce a consolidare e a vivacizzare il capitale umano di molte realtà provinciali.

Depone a favore del primo aspetto il continuo accrescimento dei residenti minorenni. Nel 2008 essi hanno raggiunto 767mila unità, là dove quattro anni prima erano solo 412mila. L'incidenza rispetto al totale della popolazione straniera è del 22,3%, con punte superiori al 25% in molte province della Lombardia e del Veneto e in alcune altre di Piemonte, Emilia e Toscana. Tra i minori stranieri ben 457mila risultano essere nati in Italia, a fronte dei 160mila rilevati nel 2001 e a conferma del contributo alla natalità da parte delle famiglie immigrate che in questi ultimi anni è stato mediamente di 50mila unità all'anno.

Riguardo al tema della distribuzione territoriale, pur senza mettere in discussione la tradizionale supremazia delle regioni del centro-nord (in cui si accentra tuttora oltre il 90% delle presenze), i dati più recenti evidenziano un'accresciuta capacità attrattiva del mezzogiorno, dove risultano più alte che altrove la variazione percentuale dei residenti stranieri e il corrispondente valore del saldo con l'estero (se rapportato al loro totale).

Resta in ogni caso confermata l'importanza dei flussi di mobilità interna secondo le consuete direttrici sud-nord — i corrispondenti saldi migratori cambiano di segno nel risalire la penisola — ma si sottolinea altresì, indipendentemente dalla latitudine, un significativo flusso netto in uscita dalle grandi città, specialmente nei capoluoghi del mezzogiorno e nelle metropoli del centro-nord.

Allorché ci si addentra nell'analisi per paese di provenienza i dati più recenti confermano sia la schiacciante superiorità delle cittadinanze riconducibili ai paesi a forte pressione migratoria (che coprono il 94% del totale dei residenti), sia l'accelerazione della componente est europea, che ha ulteriormente consolidato la posizione di leadership nel panorama delle presenze straniere.

Non a caso tra i primi venti paesi nella graduatoria dei residenti — che nel loro insieme costituiscono circa 1'80% del totale — ben sette appartengono all'Europa dell'est e nel complesso comprendono il 43% degli stranieri residenti in Italia. L'indiscusso primato conquistato dalla Romania, che con 625mila unità al 10 gennaio 2008 ha superato l'Albania (seconda con 402mila), ha definitivamente fatto sì che il Marocco, paese tradizionalmente prevalente nei primi vent'anni di sviluppo del fenomeno migratorio nella realtà italiana, abbia ulteriormente perso importanza relativa, così come è accaduto ad altre provenienze storiche "della prima ora" come quelle senegalesi o filippine.

In generale, nel 2007 i tassi di crescita a due cifre, rispetto al numero di residenti, riguardano proprio le cittadinanze est-europee: Romania (+82,7%), Polonia (+34,3%), Moldavia (+23,2%) e Ucraina (+10,8%). A questi paesi si affiancano Bangladesh (+19,6%) e India (+11,6%). C'è quindi ragione di ritenere che nel corso dell'anno sia andato accentuandosi "l'effetto catena migratoria" per le cittadinanze più rappresentate. L'aumento percentuale dei primi venti paesi è stato infatti del 19,3%, mentre per i restanti la variazione è stata solo del 7,9%.: in termini assoluti si tratta di 444mila residenti in più nel primo caso a fronte di solo nel secondo.

Allargando lo sguardo in termini prospettici appare al momento inattaccabile il primato recentemente conquistato dal collettivo est europeo, ma non è altrettanto scontata la possibilità che esso vada consolidandosi nel tempo e che l'est Europa sia destinato a svolgere anche in futuro un ruolo di "principale serbatoio" dei flussi migratori verso il nostro paese.

Recenti valutazioni, svolte sulla base di un modello che tiene conto sia delle dinamiche registrate tra i residenti in Italia sia delle prospettive demografiche e del mercato del lavoro nei paesi di provenienza, segnalano nei prossimi 20-25 armi un aumento attorno al 150% delle presenze relative all'insieme di quelli che oggi sono i venti più importanti paesi di origine. Per essi l'incremento medio annuo dovrebbe mantenersi complessivamente tra 350-400mila unità sino al 2010, per poi scendere attorno a 200mila nel decennio successivo e a poco più di 100mila in quello seguente. Tutto ciò, non senza significativi elementi di differenziazione.

In particolare va sottolineato il forte divario tra i paesi che segnalano al 2030 una consistenza anche nell'ordine di 4-5 volte quella attuale (come Ecuador, Nigeria, Bangladesh, Pakistan) e quelli che al più raddoppiano la loro presenza (Serbia e Montenegro, Ucraina, Polonia, Sri Lanka, Cina, Macedonia, Tunisia). In generale, l'orizzonte 2030 mostra una sostanziale stabilizzazione soprattutto per le provenienze est europee (prime fra tutte quelle da Serbia e Montenegro, Polonia, Ucraina e Romania) e cinesi, mentre evidenzia la persistente crescita latinoamericana e asiatica, con importanti conferme sul fronte africano da parte dell'Egitto, del Senegal e soprattutto della Nigeria; paesi, questi ultimi due, che potrebbero rappresentare la punta avanzata di un Africa sub sahariana pronta a candidarsi nel ruolo di nuovo protagonista delle migrazioni future.

Qui di seguito ci si sofferma su due aspetti particolarmente significativi della realtà migratoria nel nostro paese: la persistente rilevanza della presenza irregolare, da un lato, e la crescita dell'imprenditorialità degli stranieri, dall'altro.

2. Il nodo degli irregolari

L'altalenante presenza degli stranieri irregolari in Italia, dopo aver lasciato intravedere un punto di minimo nel 2007, con i circa 350mila casi stimati nel Rapporto Ismu dello scorso anno, ha ripreso a salire.

Prima di esaminare l'aspetto quantitativo di tale fenomeno è però opportuno distinguere le diverse forme di illegalità presenti nel nostro paese:

— il clandestino, che arriva in Italia non solo per mare ma anche valicando le frontiere terrestri;
— lo straniero che rimane in Italia pur non avendone il diritto (scadenza del visto turistico, mancato rinnovo del permesso di soggiorno o non rispetto del decreto di espulsione per motivi di sicurezza);
— il richiedente asilo, che ha ricevuto una risposta negativa alla propria domanda;
— il comunitario, che soggiorna oltre tre mesi in Italia senza fare la domanda di iscrizione all'anagrafe o la cui richiesta è stata respinta o si trova in corso di esame.

Non si è in grado di precisare la consistenza numerica di queste singole situazioni, ma è almeno certo che l'universo di coloro che giungono illegalmente in Italia rappresenta solo la parte più piccola del fenomeno dell'irregolarità nel nostro paese.

A seguito del decreto flussi, varato nel dicembre 2007, sono pervenute al Ministero dell'Interno 724mila domande di assunzione (dati aggiornati al 22 aprile 2008) presentate dai datori di lavoro (imprese e famiglie). Ipotizzando che circa il 90% di lavoratori per cui sono state presentate le istanze fosse già presente in Italia (e non all'estero, come vorrebbe la legge) si è giunti a stimare, con riferimento all'inizio del 2008, un

totale di soggiornanti illegali di poco superiore alle 650mila unità (uno ogni 5 presenti). È da specificare che quest'ultimo dato rappresenta solo una porzione dell'intero universo degli illegalmente presenti. A questa bisogna infatti aggiungere un'ulteriore quota non quantificabile di immigrati privi di permesso di soggiorno che non ha usufruito, per diversi motivi, di questo decreto, rimanendo ancora di più nell'ombra.

Il doppio decreto flussi del 2006 — provvedimento che secondo alcuni ha agito come una sanatoria per quasi mezzo milione di lavoratori illegalmente presenti in Italia — non ha comunque impedito il successivo rapido riformarsi di un nuovo stock di irregolari di dimensioni ancora più consistenti. D'altra parte, l'esperienza di oltre un ventennio, contraddistinto da ben cinque sanatorie a cadenza quadriennale, ha da tempo mostrato come ogni volta l'attesa di un nuovo provvedimento di regolarizzazione abbia contribuito a richiamare altri immigrati (c.d. "effetto richiamo").

Ma dove si localizzano gli stranieri irregolarmente presenti sul territorio italiano? Le stime Ismu al l° gennaio 2008 segnalano tassi di irregolarità (stranieri irregolari per ogni 100 stranieri presenti) sopra il valore medio nazionale (pari al 17%) in circa un terzo delle province italiane. Ai vertici della graduatoria dell'irregolarità si collocano le province di Crotone (38,9%), Nuoro (35,5%) e Siracusa (34,4%), mentre in coda troviamo Bolzano (6,8%), Rieti (9,7%), Viterbo (10,1%) e Pistoia (10,4%). Tra le province in cui si trovano le grandi aree metropolitane, quella con il tasso più alto è Napoli (31,7%), seguita da Catania (28,7%). Milano si posiziona, con un valore del 18,2%, attorno alla media nazionale, mentre Firenze risulta leggermente inferiore (16%) a tale media e Roma è, sorprendentemente, molto al di sotto (12,4%).

Secondo le nostre stime, il collettivo degli irregolari è formato da 400mila colf e badanti a cui si aggiungono 250mila lavoratori impiegati come operai (60,7%), addetti ai settori della pesca e dell'agricoltura (9,9%), alle vendite (4,7%), alla ristorazione (14,5%) o ad altri comparti (10,2%). All'interno dell'universo degli immigrati che "clandestinamente" operano al servizio delle famiglie, si rileva come il 57% svolga una mansione domestica — di cui circa i due terzi con un impiego a ore — mentre le quota di badanti è del 43%.

È soprattutto l'est Europa ad alimentare il flusso di irregolari nelle case degli italiani, specie per i domestici fissi e gli assistenti domiciliari, e solo a grande distanza seguono le provenienze latinoamericane.

Passando infine all'analisi della clandestinità nei settori della produzione di beni e di servizi, si rileva innanzitutto come essa sia fortemente declinata al maschile. Il reddito medio di un irregolare che lavora in nero in questi comparti non supera i 700 euro netti mensili. Va sottolineato il divario territoriale che colloca i salari degli immigrati irregolari presenti nel mezzogiorno a livelli mediamente inferiori di un quarto o persino un quinto rispetto ai corrispondenti valori di quelli che vivono al centro e al nord.

Per quanto riguarda le provenienze, l'incidenza degli est europei, tradizionalmente ai vertici nel panorama dell'irregolarità, si è in genere attenuata dopo l'ultimo allargamento dell'Unione europea a romeni e bulgari. I nordafricani sono generalmente più presenti nei settori agricolo e della pesca, mentre gli asiatici in quello del commercio. Nel mondo operaio prevalgono, tra gli irregolari, i lavoratori dell'est Europa (anche senza includere i romeni).

L'irregolarità nel mondo del lavoro ha inoltre un ulteriore risvolto preoccupante: questi immigrati sono più a rischio, in quanto più ancora degli stranieri regolari svolgono spesso lavori precari e poco protetti. Considerando gli infortuni sul lavoro nell'arco temporale 2002-2006, essi sono aumentati di oltre il 50% tra gli extracomunitari: i migranti infatti sono esposti a maggiori fattori di rischio, quali, per esempio, la debolezza oggettiva nella relazione con i datori di lavoro e la scarsa cultura della sicurezza. Ma non solo: essi sono "lavoratori invisibili", più facilmente ricattabili in assenza di diritti e che denunciano eventuali infortuni sul lavoro con meno frequenza. Oltre il 90% degli infortuni dichiarati ha riguardato i settori dell'industria e dei servizi, coinvolgendo soprattutto cittadini marocchini, albanesi, romeni e tunisini. Inoltre, secondo gli ultimi dati dell'Inail, il numero di incidenti mortali sul lavoro riferiti a stranieri è passato da 167 casi nel 2006 a 174 nel 2007

3. La crescita dell 'imprenditorialità

L'immigrazione, che costituisce ormai una risorsa indispensabile per il nostro paese, è anche fonte di una imprenditorialità che negli ultimi anni è stata in costante crescita. Le cifre fornite dai Registri delle Camere di Commercio sono in questo senso più che esaustive: tra il 2000 e il 2007 nelle imprese italiane le cariche sociali ricoperte da persone nate in paesi non comunitari sono passate da circa 156mila a 384mila, con un incremento del 145,6%. Pur considerando che le persone possono ricoprire più ruoli e che in alcuni casi sono italiani a loro volta di rientro da paesi di emigrazione, si può senza dubbio affermare che l'imprenditorialità immigrata è un fenomeno ormai strutturale nel nostro paese, dimostrato dal fatto che sono proprio le attività con titolari stranieri ad assicurare il segno positivo nei più recenti bilanci annuali di "natimortalità" delle piccole e medie imprese nazionali.

In particolare, coloro che provengono da paesi a forte pressione migratoria sono i protagonisti di questa espansione del lavoro autonomo, rappresentando l'85,4% degli extracomunitari titolari di cariche (rispetto allo spazio UE a 15). Questa quota diventa ancora più rilevante se si considerano i titolari di imprese individuali (90,9%). Tuttavia essa scende mano a mano che le aziende sono più strutturate. Infatti gli immigrati che hanno cariche in società di persona sono il 79,3% e quelli registrati in società di capitale sono il 64,8%.

Da un punto di vista organizzativo e professionale, le ditte individuali continuano dunque a rappresentare la via principale del fare impresa da parte di immigrati: in complesso se ne contavano circa 85mila nel 2000 (il 54% del totale delle cariche), quasi 258mila sette anni più tardi (67%). Dal confronto regionale, la Lombardia continua a evidenziare un ruolo di primo piano nelle dinamiche imprenditoriali esaminate: un quinto delle cariche complessive si riferisce a stranieri residenti in questa regione, addirittura un terzo di quelle che interessano le società di capitale, con Milano che continua a esercitare il ruolo di principale polo nazionale di attrazione per le iniziative professionali più sofisticate. Le ditte individuali lombarde sono circa il 18% di quelle registrate nel nostro paese, mentre Piemonte, Veneto, Emilia Romagna, Toscana e Lazio sommano l'altro blocco significativo di iniziative extracomunitarie aventi questa ragione sociale, con una quota media del 10% per ognuna delle cinque regioni considerate.

Tra i titolari di imprese individuali provenienti da paesi a forte pressione migratoria, al primo posto si collocano i marocchini (oltre 42mila), seguiti da cinesi (29mila), romeni (27mila) e albanesi (23mila), con una netta prevalenza di iniziative nel settore edile, in quello del commercio al dettaglio e nel manifatturiero tessile. Considerando invece le società di persone e quelle di capitale, i gruppi principali di riferimento sono cinesi, romeni ed egiziani.

2) Un'immagine alternativa dei migranti

Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, 2007, pp. 133-134; 190-191

L'A. chiarisce il senso di quello che chiama "diritto alla fuga", mettendo anche sull'avviso coloro che sebbene ben intenzionati ad accogliere i migranti e a rispettare le loro culture rischiano di imprigionarli in identità che nascono da un immaginario che irrigidisce le culture. Gli individui sono invece – anche se tra molte contraddizioni – spinti a costruire la propria identità in modo molto più fluido. Le conseguenze di questo punto prospettico sul modo di concepire le politiche migratorie sono evidenti: né il modello inglese né il modello francese, presi a esempi di riferimento, sono in grado di comprende l'esperienza delle migrazioni.

Il primo punto […] sollevato è in realtà piuttosto complesso. L'enfasi sulla "individualità" del migrante ha una funzione polemica in diversi sensi. In primo luogo politicamente, perché si tratta di una polemica contro un modo di intendere la soggettività dei migranti piuttosto diffusa nella sinistra italiana ed europea, anche all'interno dei movimenti: molte volte si dà per scontato che i migranti abbiano un'identità totalmente diversa dalla "nostra", appunto un'identità definita in termini etnici. E anche se per molti attivisti di sinistra si arriva a pensare che sia addirittura un'identità "migliore", nella misura in cui è maggiormente radicata in un tessuto "comunitario", mi pare che questa prospettiva finisca per riprodurre uno schema tipicamente coloniale: qui gli individui, là le comunità; qui le nazioni, là le "etnie"; qui i cittadini, là i sudditi. Nel contesto di questa polemica, che è collegata a un altro aspetto, ovvero la critica della rappresentazione del migrante come soggetto debole, come vittima, enfatizzo l'individualità del migrante. Ma questa enfasi ha il suo significato all'interno di una critica alla stessa opposizione concettuale tra comunità e società — per riprendere i termini sociologici classici — come schema per pensare la soggettività (e non soltanto quella dei migranti!).

Tuttavia, questa posizione non mi conduce a considerare i migranti come individui nel senso che a questo termine attribuisce l'economia classica e neoclassica. Dato che ci sono stati diversi malintesi su questo punto, cerco di approfondire la questione nel testo sull'autonomia delle migrazioni qui ripubblicato, sottolineando che oggi uno dei problemi fondamentali della ricerca sulle migrazioni deve essere a mio parere proprio l'approfondimento del processo complesso di disarticolazione e ricomposizione dei tessuti "comunitari" nell'esperienza migratoria, con tutto ciò che ne consegue in termini di soggettività dei migranti. Ma ribadisco che parlare di questi ultimi come soggetti totalmente sussunti sotto un'identità comunitaria, "culturale", non ha alcun senso, né dal punto di vista scientifico né dal punto di vista politico.

[…]

Ecco, credo che ancora una volta siano le linee di fuga seguite da queste donne, a cui varrebbe la pena di accostare i comportamenti di tante *sex-workers* "extra-comunitarie" nell'Europa di Schengen, a offrirci un

punto di vista privilegiato per ragionare della soggettività dei e delle migranti. Non si tratta, evidentemente, di operare un recupero dell'economia neo-classica e di pensare il/la migrante attraverso la figurina astratta dell'individuo razionale. La ricerca femminista sulle migrazioni, per il fatto stesso di essersi sviluppata in un campo teorico segnato dalla critica radicale di quella immagine, ha qui, credo, molto da insegnarci. Quella che viene descritta come crescente femminilizzazione delle migrazioni è del resto uno straordinario campo d'indagine da questo punto di vista. È chiaro che siamo qui di fronte a processi profondamente ambivalenti. In una recente ricerca, analizzando la condizione delle lavoratrici domestiche filippine nelle città di Roma e Los Angeles, Rhacel Salazar Parrefías ha evidenziato il gioco complesso di fuga dai rapporti patriarcali nel paese d'origine, sostituzione nel lavoro affettivo e di cura delle donne "emancipate" dell'Occidente e riproduzione di condizioni di subordinazione di classe e di genere che è certo caratteristico di buona parte delle migrazioni femminili contemporanee. Probabilmente il discorso potrebbe essere approfondito e precisato se disponessimo di più materiali di ricerca sulle migrazioni femminili all'interno del "Sud globale", con particolare riferimento ai movimenti di forza lavoro che hanno sostenuto la produttività delle "zone di produzione per l'esportazione". Quel che è certo, tuttavia, è che nelle migrazioni si esprimono processi di disgregazione (nonché, certamente, di continua ricomposizione e "rimessa in gioco") dei sistemi tradizionali di appartenenza che rendono improponibile — analiticamente e politicamente — l'immagine del migrante che circola ampiamente nella letteratura internazionale sulle migrazioni: ovvero l'immagine del migrante come soggetto "tradizionale", completamente *embedded* in reti familiari e comunitarie, di fronte a cui si staglia (per trarne conforto o per esprimere risentimento) l'*individuo* occidentale.

3) Integrazione, assimilazione, comunitarismo, multiculturalismo: "fatticci"?

Salvatore Palidda, *Mobilità umane. Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, R. Cortina Editore, 2008, pp. 102-105

L'A. interviene su problema dei modelli di integrazione sostenendo che si tratta di costruzioni artificiali. Ma in ultima analisi il problema ha le sue radici nella mancata accettazione di un dato di fatto: "L'immigrato cerca sempre di costruirsi liberamente il proprio percorso, ma spesso è comunque costretto a "giocare il gioco", cioè ad auto-assegnarsi a una qualche categoria, a dar prova dell'avvenuta assimilazione o, al contrario, a mostrarsi ancorato alle origini e vincolato al suo gruppo".

Le diatribe su inserimento, integrazione, assimilazione, multi-culturalismo, etnicizzazione, comunitarismo, esclusione, rigetto, xenofobia e razzismo continuano a ripetersi, accreditando nuovi esperti e rilanciando le tematizzazioni antimigrazioni, esplicite o mascherate. A proposito della rivolta dei giovani delle *banlieues* francesi, alcuni commentatori hanno affermato che è stata la prova del fallimento del "modello" francese di integrazione e di assimilazione cui, di conseguenza, sarebbe preferibile il "modello" anglosassone. Ma dopo l'attentato del 7 luglio 2005 a Londra, non sono mancati i "teorici" del "terrorista della porta accanto" come fallimento del "comunitarismo" e/o del *meltingpot* inglese. Allora, qual è la realtà effettiva di tali "modelli"? Non si tratterà di ciò che Bruno Latour chiama "fatticci", ossia costruzioni pseudoteoriche contrapposte l'una all'altra per ragioni ideologiche o religiose, cioè politiche?

Già all'inizio degli anni Ottanta, alcuni studi avevano evidenziato che la classificazione delle situazioni migratorie in Europa in base a "modelli" nazionali (ovvero in base ai modelli dei paesi cosiddetti d'accoglienza) o alle diverse correnti e sottocorrenti migratorie era piuttosto arbitraria e discutibile. In effetti, in tutti i paesi d'immigrazione e fra i migranti di ogni provenienza è possibile trovare elementi, aspetti o esempi di tali "modelli" (che nella letteratura italiana sono citati come modello francese, tedesco e anglosassone). Appare allora consigliabile evitare di inquadrare un fatto sociale totale come le migrazioni in modelli cristallizzati, e cercare, invece, di capire le diverse esperienze migratorie.

Un immigrato, e in particolare un giovane, si integra, si assimila o resta chiuso nel suo gruppo (o reticolo, etnia, comunità) a seconda delle varie combinazioni possibili fra tre aspetti fondamentali: 1) motivazioni alla partenza e tipo di percorso migratorio; 2) situazione politica della società d'immigrazione, compresi gli aspetti sociali ed economici; 3) opportunità, cioè interazioni favorevoli piuttosto che avverse.

1. La migrazione individuale di chi rompe con la società locale d'origine può condurre a una forte disponibilità all'integrazione e anche all'assimilazione nel senso più forte del termine, cioè come introiezione delle abitudini, della mentalità, dei comportamenti della società d'immigrazione, in breve della sua cultura. Al contrario, una migrazione ancorata a una catena migratoria che collega la società locale d'origine a quella d'arrivo facilita, in quest'ultima, la formazione di un reticolo o gruppo d'immigrati contrassegnato da un controllo sociale endogeno e da una posizione particolare nel gioco sociopolitico e in quello

socioeconomico; in altre parole, questo secondo tipo di migrazione si svolge secondo una dinamica che non conduce all'integrazione individuale universalistica, e ancora meno all'assimilazione, bensì a un'integrazione in quanto gruppo o "etnia" o "comunità", che resta quindi un'entità sociale, culturale e a volte anche religiosa differenziata dal resto della società e che delega al notabile, leader o capo etnico-religioso la mediazione, la separazione o la gestione del conflitto. Al di là degli interessi, delle preferenze o della visione del mondo degli uni e degli altri, si può constatare che, se si mettono in discussione le norme universalistiche proprie dello stato di diritto democratico, la regolazione sociale rimane subordinata al compromesso fra capi "etnico-religiosi" e contrasta inevitabilmente con l'emancipazione libera del singolo individuo, cioè con la libertà di scelta e, conseguentemente, con ogni possibilità di identificazione e appartenenza.

2. Alcuni contesti incoraggiano — o impongono, a volte — l'inserimento, l'integrazione e l'assimilazione, mentre altri favoriscono l'esclusione, se non addirittura il rigetto (si pensi alla differenza fra il periodo del boom economico, e anche delle conquiste democratiche, e quello attuale, che non è un periodo di crisi economica bensì di affermazione neoliberale e di debolezza del potere contrattuale dei lavoratori) .

3. Le opportunità che gli immigrati possono cogliere nascono dalle interazioni positive con autoctoni "aperti", ovvero estranei a comportamenti discriminatori, ostili e razzisti.

Ora, è importante ricordare che, spesso, i discorsi sull'immigrazione ignorano la realtà effettiva delle dinamiche dei migranti e ancora di più il loro punto di vista. Il primo aspetto di cui bisognerebbe tener conto è che, consapevolmente o meno, la grande maggioranza dei migranti aspira all'emancipazione non solo economica e sociale ma anche politica (e quindi culturale e religiosa) ed è disposta a compiere molti sacrifici per raggiungere tale obiettivo (anche a rischio della vita). La prima cosa che ogni migrante spera per sé è incontrare pochi ostacoli, essere in grado di superarli, riuscire a cogliere le occasioni per costruirsi un percorso di inserimento e integrazione senza eccessive costrizioni, senza costi morali e materiali troppo elevati; si tratta, in breve, dell'aspirazione all'emancipazione dell'essere umano che diventa libero. L'immigrato cerca sempre di costruirsi liberamente il proprio percorso, ma spesso è comunque costretto a "giocare il gioco", cioè ad autoassegnarsi a una qualche categoria, a dar prova dell'avvenuta assimilazione o, al contrario, a mostrarsi ancorato alle origini e vincolato al suo gruppo.

Le molteplici interazioni con le quali il migrante si confronta, a partire dalla decisione di lasciare il proprio paese fino all'inserimento e all'integrazione nel paese d'arrivo, si traducono — a diversi livelli di consapevolezza — in una variazione dei comportamenti più o meno profonda. In altre parole, la migrazione in quanto tale è un processo di variazione culturale, cioè un adattarsi a un "nuovo mondo" scandito dal mutare del comportamento, delle abitudini, della mentalità. A volte, tuttavia, può prevalere la pretesa di "essere sempre gli stessi", e si resta delusi, perché la società locale d'origine non è più come prima (l'immaginario del migrante, infatti, ricostruisce il luogo di provenienza come fosse ancor più cristallizzato nella tradizione). Il cambiamento può essere piuttosto limitato quando la società d'immigrazione e, allo stesso tempo, i notabili etnico-religiosi o "comunitari" spingono il migrante a chiudersi o ad autoetnicizzarsi (fatto sempre parallelo a una configurazione sociopolitica fondata sulla gerarchizzazione della popolazione). Uno degli insulti più gravi, dal punto di vista dell'aspirazione dei migranti all'emancipazione, è attribuire loro la cosiddetta rivendicazione identitaria, comunitaria o etnico-religiosa e classificarli in base a tali categorie. Questa griglia ricorda la classica procedura della nominazione autoritaria, che segue la stessa logica (e gli stessi interessi e scopi) dell'obbligo all'assimilazione.69

Secondo Huntington (2004), la salvaguardia e, soprattutto, la rinascita dell'identità americana (*wasp*) necessarie a far fronte alla sfida della nostra epoca (che — secondo lui — non potrebbe prescindere dall'affermazione dell'egemonia degli Stati Uniti sul mondo "per il trionfo della democrazia") dipendono non solo dalla guerra permanente agli islamici e agli "stati-canaglia", ma anche dalla lotta contro il *melting pot*, il meticciato e quindi le concessioni ai neri e ai marroni (*latinos*). I neoariani americani sono sempre più allarmati dalla notizia che il trecentomilionesimo nato negli Stati Uniti sarà probabilmente di origine ispanica e figlio di uno dei tredici milioni di clandestini. Tali opinioni sono condivise e sbandierate anche da una parte dei cittadini di tutti i paesi europei e persino da alcune personalità importanti (si pensi all'ex presidente del Senato, Pera, nonché a diversi prelati, a svantaggio dell'integrazione pacifica e regolare degli immigrati.

Seconda sezione
Politiche migratorie / Studi

1) Le politiche migratorie dal 1861 ad oggi

Luca Einaudi, *La porta stretta: le politiche migratorie dal 1861 ad oggi*, in "Limes. Rivista italiana di geopolitica", n. 4, 2007

Lo storico Luca Einaudi ricostruisce le fasi essenziali delle politiche migratorie in Italia dalla nascita dello Stato unitario a oggi, mettendo in evidenza le principali questioni che condizionano tali politiche. Tali questioni di configurano come "dilemmi o come binomi, ognuno dei quali richiede di conciliare esigenze apparentemente contraddittorie ma che devono necessariamente procedere insieme trovando dei punti di equilibrio in continuo mutamento".

1. Il governo ha recentemente [*n.d.c.: novembre 2007*] approvato un disegno di legge delega di riforma della normativa sull'immigrazione, presentato dal ministro dell'Interno Amato e dal ministro della Solidarietà sociale Ferrero. Questo è il sesto tentativo di primo piano di ricostruire in maniera organica le regole di gestione dell'immigrazione in Italia negli ultimi vent'anni, dalla legge Foschi del 1986, alla legge Martelli del 1990, al decreto Dini del 1995, alla legge Turco-Napolitano del 1998 e alla legge Bossi-Fini del 2002. Una tale instabilità del quadro legislativo è frutto delle difficoltà di raggiungere compromessi politici che accontentino i diversi attori politici, che siano coerenti con le regole europee che stanno emergendo in questo campo e che diano una risposta efficace e realistica alle questioni che pongono i movimenti internazionali delle persone. Accanto all'indubbia difficoltà tecnica di gestire l'immigrazione vi è anche l'estrema politicizzazione del fenomeno, considerato agli opposti come una minaccia di prima grandezza all'integrità dell'Italia o come un dovere assoluto di apertura e solidarietà nei confronti dei poveri del mondo.

Alla luce della polarizzazione esistente, le principali questioni attorno alle quali mutano le politiche dell'immigrazione si sono configurate come dilemmi o come binomi, ognuno dei quali richiede di conciliare esigenze apparentemente contraddittorie ma che devono necessariamente procedere insieme trovando dei punti di equilibrio in continuo mutamento.

- Come gestire gli ingressi di lavoratori stranieri rispondendo alle scarsità settoriali di manodopera e mostrando solidarietà verso i paesi poveri ma senza pregiudicare le opportunità lavorative degli italiani e senza assecondare una crescita eccessiva dell'immigrazione?
- Come assicurare il controllo delle frontiere e il contenimento della popolazione straniera clandestina tramite politiche di espulsione efficaci senza minare il rispetto dei diritti umani (soprattutto diritto d'asilo, diritto di difesa, diritto familiare e diritti dei minori)?
- Come includere pienamente i nuovi arrivati nella società italiana, g do loro pari opportunità, pari diritti e doveri, e la conservazione della loro culturale da un'assimilazione forzosa alienante, ma senza lasciare che si società separate chiuse su base religiosa o etnica e senza creare conflitti tra stranieri e autoctoni?

2. A fine 2005 vi erano in Italia secondo l'Istat 2,78 milioni di stranieri le mente presenti, di cui 430 mila erano alunni stranieri nelle scuole italiane, oltre alcune altre centinaia di migliaia di irregolari e clandestini. Questi dati non sono frutto di una lenta evoluzione o di una crescita equilibrata nel tempo, ma di discontinuità storiche.

L'Italia si è unita ed è nata come Stato indipendente nel 1861 emergendo da tre secoli di dominazione straniera da parte di spagnoli, francesi e austriaci. La seconda metà dell'Ottocento fu caratterizzata da un calo della presenza e del ruolo economico degli stranieri, i quali erano occupati come commercianti, imprenditori, operai, braccianti, domestici, insegnanti o marinai. La prima metà del XX sec vide un ulteriore ridimensionamento del ruolo degli stranieri tramite l'«italianizzazione» delle loro attività economiche, specialmente in periodi bellici.

La normativa dell'Italia liberale garantiva agli stranieri gli stessi diritti civili d italiani. Essi erano soggetti a forme di sorveglianza analoghe, che valevano sopra tutto per i senza dimora e senza mezzi, anche se si trattava di norme poco osservate. Gli stranieri potevano essere respinti ai confini se non erano in possesso di documenti di identificazione validi o se si prevedeva non disponessero dei mezzi necessari alla propria sussistenza. Quelli già presenti in Italia potevano essere espulsi in caso di condanna penale o se erano considerati pericolosi per l'ordine pubblico

Le leggi fasciste promulgate tra il 1926 e il 1931 crearono un dispositivo controllo molto più capillare, tipico di uno Stato totalitario. Il Testo unico delle le gi di pubblica sicurezza del 1926 istituì gli

uffici provinciali della polizia politi incaricati anche di controllare gli stranieri. Nel 1929 fu creato l'Ufficio centrale la registrazione degli stranieri e dal 1930 furono raccolte sistematicamente statistiche in merito. Nel 1931, con le nuove leggi di pubblica sicurezza, fu introdotti l'obbligo del visto per l'ingresso degli stranieri in Italia, l'obbligo di notificare ali polizia l'arrivo e la domiciliazione di qualsiasi straniero entro 72 ore dal passaggio della frontiera, e l'obbligatorietà del permesso di soggiorno.

Un'ulteriore radicalizzazione del regime fascista diede vita alle leggi razziali (1936-45). Nel 1936 furono introdotte misure contro il meticciato, a seguito della conquista dell'Etiopia e in base a idee di <purezza della razza» da preservare. Dal 1938 le leggi antiebraiche esclusero gli ebrei dal pubblico impiego, dalle scuole dalle università, e portarono all'«arianizzazione» delle loro attività economiche. Gli ebrei furono censiti a scopi discriminatori e furono espulsi gli ebrei stranieri che avevano trovato rifugio in Italia fuggendo dalla Germania e dall'Austria naziste.

Dal 1940 gli ebrei stranieri furono internati nel campo di Tarsia (Cosenza), trovandosi fortunatamente in territorio liberato dopo l'8 settembre 1943. Malgrado ciò la decisione della Repubblica Sociale Italiana di Mussolini di consegnare gli ebrei italiani e stranieri ai nazisti provocò quasi 8 mila morti. E solo le clausole dell'armistizio con gli alleati abolirono le leggi razziali.

La costituzione repubblicana del 1948 sancì i principi di non discriminazione e di riconoscimento dei diritti umani in base a norme e trattati internazionali. L'Italia del secondo dopoguerra era tuttavia ancora un paese relativamente povero (il PIL *pro capite* era un terzo di quello britannico), con una disoccupazione persistente e caratterizzato da un'emigrazione di 200/300 mila lavoratori all'anno. Pertanto la pratica amministrativa prevedeva restrizioni al lavoro degli stranieri non appartenenti alla Cee o all'Ocse, anche se come sempre tali restrizioni venivano applicate solo occasionalmente. In assenza di immigrazione economica vera e propria (nel 1961 furono censiti appena 63 mila residenti stranieri) non esisteva neanche una legislazione specifica. In materia di ordine pubblico rimasero le leggi liberali e parte di quelle elaborate nel periodo fascista (obblighi di notifica, di munirsi di permesso di soggiorno, talvolta del visto).

A partire dagli anni Sessanta cominciarono a manifestarsi i primi effetti della crescita economica accelerata dell'Italia. La crescita del reddito pro capite e la diminuzione della disoccupazione ridimensionarono l'emigrazione degli italiani verso l'estero e verso il Settentrione. In alcuni settori molto specifici e limitati, caratterizzati da condizioni di lavoro difficili, si crearono già negli anni Sessanta le prime opportunità di lavoro per immigrati poco qualificati provenienti da paesi in via di sviluppo, mentre vi era già un piccolo nucleo di lavoratori più qualificati della zona Ocse. Senza alcuna consapevolezza da parte del sistema politico o degli osservatori stavano nascendo le prime professioni «rifiutate, occupate da stranieri dai pescatori tunisini di Mazara del Vallo alle collaboratrici familiari etiopi, capoverdiane, filippine o spagnole. Negli anni Settanta la presenza di lavoratori stranieri si estese ad altri settori e la stampa scoprì nel 1977, in piena crisi e malgrado l'aumento della disoccupazione, che erano arrivati egiziani e turchi nelle fonderie del Nord e persino minatori polacchi in Sardegna. Nel 1978 i sindacati stimavano che vi fosse mezzo milione di immigrati, di cui solo 200 mila avevano un permesso di soggiorno, dato che persisteva la normativa a protezione dell'occupazione degli italiani.

Da quella data i sindacati italiani si schierarono a difesa degli immigrati e a favore della loro regolarizzazione, in controtendenza rispetto ai sindacati della maggioranza degli altri paesi occidentali. Cgil, Cisl e Uil ritenevano che bisognasse sostenere i lavoratori immigrati sia per ragioni ideologiche (internazionalismo e solidarietà nei confronti dei paesi in via di sviluppo) che per la pressione al ribasso su 'fritti e protezione sociale che avrebbe esercitato un'ampia popolazione di lavoratori clandestini senza protezione né diritti. Assieme alle associazioni caritatevoli e i sostegno agli immigrati (a cominciare dalla Caritas), i sindacati diventarono dal 977 i maggiori difensori dell'immigrazione e i maggiori avvocati di una legislazione progressista in materia.

Tuttavia il paradosso della convivenza tra una crescente disoccupazione (che dal 1974 al 1995 in Italia aumentò quasi costantemente, dal 4% a oltre 1'11%) e un'immigrazione per lavoro non facilitava l'approvazione di una normativa più aperta, anche perché il mercato del lavoro non era ancora così segmentato. I primi tentativi di approvare una legge specifica fallirono e anzi nel 1982 fu deciso, con circolare ministeriale, il blocco degli ingressi per lavoro di cittadini non comunitari. Tale blocco contrastava con il rilancio della crescita economica alla metà degli anni Ottanta che attraeva più lavoratori immigrati e fu così necessario legalizzare i nuovi arrivati trasformando le piccole regolarizzazioni degli anni precedenti in sanatone di massa. Ad ogni tentativo di cambiare legislazione tutti i governi, a prescindere dal fatto che fossero tecnici, di centro, di centro-sinistra o di centro-destra, vararono regolarizzazioni di dimensioni crescenti per cancellare le conseguenze della normativa precedente (1977, 1982, 1986, 1990, 1995, 1998 e 2002), passando dai 5 mila regolarizzati del 1982 ai 646 mila del 2002.

I tentativi di gestire gli arrivi di lavoratori dall'estero si scontrarono sempre con la difficoltà di valutare quale fosse la domanda effettiva e in quale misura dovesse essere accolta senza scombussolare la società italiana e un mercato del lavoro con una persistente disoccupazione. La politicizzazione dell'argomento a partire dagli anni Novanta non facilitò le scelte, contribuendo alla fissazione di tetti numerici insufficienti. I sostenitori dell'immigrazione insistevano sulla non concorrenzialità tra italiani e stranieri, affermando che questi ultimi svolgevano lavori «rifiutati. dagli italiani, ed erano dunque complementari. Tuttavia la frequente occupazione degli immigrati nel settore informale (in larga parte solo a causa dell'evasione fiscale e contributiva da parte del datore di lavoro) rendeva difficile l'ottenimento o il mantenimento del permesso di soggiorno.

3. La legge Foschi del 1986 fu la prima legge sull'immigrazione lavorativa, ma non interveniva sulle politiche di controllo delle frontiere, né su quelle di integrazione sociale degli immigrati. La legge sancì parità di trattamento e piena uguaglianza di diritti degli stranieri rispetto ai lavoratori italiani, anche nell'accesso ai servizi sociali e sanitari, e autorizzò i ricongiungimenti familiari. Inoltre regolò l'ingresso per lavoro con censimenti mensili dei posti di lavoro non coperti, richiedendo la verifica dell'indisponibilità di cittadini italiani o comunitari a coprire il posto per il quale veniva richiesto l'ingresso dall'estero. Infine la legge prevedeva la costituzione di liste di candidati all'emigrazione verso l'Italia presso le ambasciate, ammettendo solo domande numeriche e non quelle nominative che invece rappresentavano il grosso della domanda. Questi meccanismi erano troppo complessi e poco adatti all'incontro diretto tra domanda e offerta, sicché rimasero sostanzialmente inattuati.

La crescita degli episodi di razzismo e di violenza nel 1988-89 focalizzò finalmente l'attenzione della politica, portando all'approvazione della legge Martelli nel 1990, che, oltre a regolarizzare lavoratori, disoccupati, familiari e richiedenti asilo, creò il sistema di programmazione dei flussi tramite quote massime annuali e permise le richieste di assunzione nominativa. Inoltre Martelli facilitò l'asilo rimuovendo la riserva geografica che impediva ai non europei di presentare domanda, e creò i centri di prima accoglienza e un fondo per l'integrazione. La legge Martelli introdusse però anche le prime norme per rendere efficaci le misure di espulsione per chi rimaneva irregolare (generalizzazione dell'obbligo del visto, aumento dei casi di espulsione con accompagnamento alla frontiera, ma con diritto di ricorso). Anche la legge Martelli rimase in larga parte inattuata, le quote furono avviate solo nel 1995 e le misure aggiuntive per l'integrazione furono bloccate con la crisi degli sbarchi dall'Albania nel 1991.

La caduta del Muro di Berlino stava trasformando i flussi migratori rendendoli sempre più europei, con un ridimensionamento relativo dell'Africa anche se il Marocco rimaneva il primo paese di origine degli immigrati non comunitari. L'introduzione dell'obbligo di visto, tuttavia, trasformò l'ingresso irregolare dal Sud del Mediterraneo, che divenne sempre più difficile tramite normali navi di linea, portando alla nascita del traffico di migranti tramite imbarcazioni di fortuna, rapidamente ribattezzate carrette del mare. Nascevano così i cosiddetti sbarchi clandestini sulle coste italiane, intensi soprattutto dalla seconda metà del decennio. Questo fenomeno è caratterizzato da morti e naufragi, navi disperse e prive di guida, perché i trafficanti hanno cercato progressivamente di allontanarsi quanto più possibile dalle coste e dal rischio di arresto, affidando la guida delle imbarcazioni ai migranti stessi, per quanto inesperti possano essere.

Gli sbarchi erano molto visibili ma rappresentavano solo una parte minoritaria degli ingressi irregolari, che avvenivano soprattutto via terra dal Nord o con visti per turismo. Le misure di espulsione rimanevano largamente inapplicate, perché gli stranieri clandestini e irregolari ricevevano un'intimazione a lasciare con mezzi propri il paese e non lo facevano, mentre l'accompagnamento alla frontiera era molto limitato, anche per mancanza di canali e accordi con i paesi di origine che dovevano riammettere gli stranieri.

Dal 1992 le difficoltà economiche dell'Italia attenuarono l'arrivo di nuovi immigrati e limitarono l'attenzione sull'argomento. Ma già nel 1995 alcune crisi urbane dovute alla mancata gestione della presenza straniera rilanciarono il dibattito, sulla base non più dei diritti dei migranti ma delle esigenze di sicurezza e della garanzia dell'efficacia delle misure di controllo del territorio e di espulsione dei clandestini. Il decreto Dini del 1995 cercò di conciliare le esigenze contraddittorie dei partiti che sostenevano il governo tecnico dello stesso Dini: dalle richieste di maggiore severità della Lega Nord (procedure per le espulsioni di presunti criminali, sanzioni contro trafficanti e datori di lavoro irregolari) a quelle del fronte progressista, che invece voleva soprattutto completare i diritti dei migranti, pur riconoscendo nella sua componente riformista l'esigenza di politiche di maggiore severità accanto a politiche per favorire la presenza legale e l'integrazione.

4. Il decreto Dini decadde nel 1996, con la fine della strana alleanza Lega-centrosinistra e sopravvisse solo la

regolarizzazione che vi era associata. La legge Turco-Napolitano, varata dal centrosinistra nel 1998, fu la conclusione degli otto anni di dibattito dopo la legge Martelli: la prima legge organica sull'immigrazione, che tentava di conciliare il sostegno all'immigrazione regolare e l'integrazione con l'efficacia delle politiche di controllo. La legge riorganizzò la programmazione dei flussi, facilitò l'ingresso per lavoro, introducendo anche l'ingresso per ricerca di lavoro, introdusse la carta di soggiorno che permetteva di dare maggiore stabilità ai residenti di lunga durata, finanziò programmi di integrazione e di partecipazione politica e facilitò l'accesso ai servizi sanitari anche ai clandestini. Allo stesso tempo aumentò i controlli alle frontiere e i casi di accompagnamento alla frontiera degli espulsi e creò i Centri di permanenza temporanea (Cpt) e di assistenza, destinati a trattenere gli stranieri in attesa di identificazione e di allontanamento. Queste misure permisero all'Italia di rispettare tutte le condizioni necessarie per partecipare agli accordi europei di Schengen.

L'applicazione della Turco-Napolitano fu più soddisfacente di quella delle leggi precedenti, anche grazie alla conclusione di una ventina di accordi di riammissione con i paesi di origine che facilitavano gli allontanamenti e per i quali l'Italia forniva come contropartita delle quote privilegiate per l'ingresso legale per lavoro e varie forme di sostegno organizzativo, legislativo e finanziario per il controllo delle frontiere e la stabilizzazione del paese in questione. I risultati di questa azione furono molto positivi con l'Albania, grazie alla riduzione degli sbarchi in Puglia da 46 mila durante la crisi del Kosovo nel 1999 a 8 mila nel 2001 e a 137 nel 2003. Analogamente gli sbarchi dalla Tunisia in Sicilia calarono da 9 mila nel 1998 a 3 mila nel 2000. Tuttavia i risultati ottenuti nei confronti del Sud del Mediterraneo erano sempre temporanei a causa della capacità delle organizzazioni criminali di modificare i punti di partenza, spostandosi dall'Albania alla Slovenia o dalla Tunisia alla Libia o anche creando nuovi itinerari attraverso la Turchia o il canale di Suez, in Egitto.

Le quote di immigrazione legale furono aumentate dal centrosinistra da 20 mila nel 1997 a 83 mila nel 2000 ma rimasero insufficienti perché era esplosa la domanda interna a causa dell'invecchiamento della popolazione (domanda di assistenza domiciliare cui lo Stato non poteva rispondere), e del calo della natalità (che era cominciato alla fine degli anni Sessanta ma si ripercosse pienamente sul mercato del lavoro solo dopo una generazione, con una netta riduzione della popolazione italiana in età lavorativa). Gli immigrati erano così sempre più richiesti per il lavoro domestico, per l'edilizia, per l'industria, per alberghi e ristoranti, per il lavoro stagionale, ma anche per attività più qualificate, quali infermieri. Un numero crescente di immigrati diventava imprenditore o lavoratore autonomo. Romania e Ucraina si affiancavano ad Albania, Marocco e Cina come paesi di origine dei maggiori flussi, che tuttavia rimanevano largamente irregolari ed emergevano in numeri sorprendenti in occasione delle regolarizzazioni.

La legge Bossi-Fini (2002) cercò di limitare l'aumento dell'immigrazione puntando su flussi temporanei, di tipo stagionale, ricercando una coincidenza tra lavoro e permesso cli soggiorno e rafforzando le politiche di controllo e di espulsione.

Fu ridotta la durata dei permessi di soggiorno, allungato il periodo massimo di trattenimento nei Cpt da 30 a 60 giorni, generalizzato l'accompagnamento alla frontiera per gli espulsi, resi non sospensivi i ricorsi, previsto l'arresto e il carcere per i reingressi o le permanenze illegali. Venne creato il contratto di soggiorno per l'ingresso per lavoro e lo sportello unico dell'immigrazione come strumento di semplificazione amministrativa.

Tuttavia l'efficacia pratica di queste misure fu limitata dall'ingorgo amministrativo generato dall'aumento delle pratiche da gestire (700 mila domande di regolarizzazione depositate nel 2002, 540 mila domande d'ingresso presentate per il decreto flussi 2006, aumento dei costi delle espulsioni). Il tentativo di mantenere basse le quote di ingresso non stagionale, ridotte dalle 50 mila del 2001 alle 11 mila del 2003, ricreò irregolarità malgrado la recente regolarizzazione, tanto da indurre il centro-destra ad invertire la rotta e ad aumentare in maniera consistente i flussi a fine legislatura sia a favore dei nuovi paesi membri dell'Ue (Polonia, Repubblica Ceca eccetera) che del resto del mondo (120 mila non stagionali extracomunitari previsti dal governo Berlusconi nel 2006). Le espulsioni effettive calarono da 45 mila nel 2002 a 23 mila nel 2006, sia perché il sistema non reggeva i nuovi volumi, sia perché la Corte costituzionale aveva reintrodotto maggiori garanzie a favore degli immigrati, ma anche perché politiche poco selettive diventavano materialmente inapplicabili e le forze dell'ordine finivano per fare ricorso alle vecchie intimazioni a lasciare per conto proprio il territorio italiano.

Le politiche di integrazione continuarono in tono minore, lasciate prevalentemente agli enti locali e all'associazionismo, in presenza di un dibattito pubblico polarizzato sulle questioni di identità e su timori di ghettizzazione delle nuove comunità straniere.

5. Oggi il centrosinistra sta tentando di rilanciare l'inclusione sociale degli immigrati, di facilitare gli ingressi

regolari con una pluralità di canali di ingresso più adatti alle diverse forme di domanda di lavoro dall'estero e di allentare le politiche di contrasto dell'immigrazione clandestina per bilanciare meglio i diritti degli immigrati e le esigenze di controllo. Si tratta di una tappa ulteriore in un lungo processo nel quale viene cercato l'equilibrio tra esigenze contraddittorie ma che non possono essere disgiunte, di sostegno all'immigrazione legale, sicurezza, equità e integrazione sociale.

Le politiche di controllo dell'immigrazione hanno ottenuto alcuni successi locali, geograficamente e temporalmente limitati, ma hanno fallito finora nell'obiettivo di arrestare completamente i flussi clandestini, obiettivo di per sé impossibile, considerata la natura della pressione migratoria, la domanda di lavoratori stranieri e l'infinita ingegnosità umana nell'aggirare ostacoli e divieti. La ricerca di un giusto equilibrio tra la difesa dei diritti e della dignità dei migranti e una politica di controllo delle frontiere e di espulsione efficace ma non persecutoria va avanti da molti decenni ma è destinata a protrarsi per sempre. Non esiste la prospettiva di un equilibrio stabile nella continua lotta tra regolatori e regolati, con le continue modifiche introdotte da nuove leggi, regolamenti e direttive europee, controbilanciate da iniziative politiche o associative, ricorsi e decisioni dei tribunali e della Corte costituzionale. Bisogna accettare un sistema imperfetto e in continuo cambiamento sotto continue pressioni contrastanti. Imperfetto perché richiede di combinare esigenze imprescindibili ma contraddittorie tra loro e che fortunatamente in una democrazia dinamica vengono continuamente rimesse in discussione.

2) Migrazioni 2008: i temi in discussione

di Vincenzo Cesareo, in Fondazione Ismu, *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008*, Franco Angeli 2009, pp. 1729

La Fondazione ISMU, già Fondazione Cariplo-ISMU dal 1991, è un ente scientifico autonomo e indipendente che promuove studi, ricerche e iniziative sulla società multietnica e multiculturale, con particolare riguardo al fenomeno delle migrazioni internazionali. Dal 1995 la Fondazione ISMU compila un rapporto annuale sul fenomeno migratorio organizzato in tre aree tematiche: la prima, il "quadro generale", fornisce i dati di base del fenomeno; la seconda, le "aree di attenzione", consente di cogliere le tendenze presenti negli aspetti cruciali del fenomeno migratorio; la terza parte, "temi emergenti", aiuta a cogliere quanto di nuovo si sta configurando anche nel nostro paese. Le pagine selezionate aprono il rapporto del 2008 e sono dedicate all'analisi delle questioni più importanti in discussione (politiche migratorie, il problema dei luoghi di culto islamici) e alle ipotesi sui futuri sviluppi del fenomeno migratorio, con un interessante confronto a livello europeo.

Come nei precedenti Rapporti, anche in questa quattordicesima edizione si è prestata particolare attenzione a quelle questioni, ancora aperte, che hanno avuto un ruolo importante nelle discussioni in materia di immigrazione. Al riguardo, almeno due tematiche vanno evidenziate: le proposte normative — con una particolare considerazione per la gestione degli ingressi, il reato di clandestinità, il voto amministrativo, l'asilo, il ricongiungimento familiare — e i dibattiti sui luoghi di culto islamici.

1. Proposte normative

Come già accennato, finora l'azione del Governo a livello legislativo si è limitata a toccare aspetti particolari della disciplina dell'immigrazione, con riguardo essenzialmente all'immigrazione irregolare.

La rilevanza quantitativa di quest'ultima — che ha portato a riproporre l'ipotesi di procedere a una regolarizzazione di massa — e il fatto che gli ingressi per lavoro continuino ad avvenire quasi sempre al di fuori delle previsioni di legge — salvo poi l'utilizzo dei decreti flussi in funzione di regolarizzazione — segnalano peraltro la necessità di un intervento legislativo che vada a modificare la disciplina dell'ingresso per motivi di lavoro, allo scopo di assicurarne un'effettiva regolazione. Ferma restando la logica delle quote, si tratta cioè di ripensare in particolare la disciplina dell'incontro tra domanda e offerta di lavoro per adeguarla più efficacemente alle dinamiche di mercato.

Il secondo tema in discussione riguarda il reato di clandestinità inserito all'interno del già menzionato "pacchetto sicurezza". Tale misura consente, in caso di immigrazione clandestina, un giudizio immediato e l'espulsione con provvedimento del magistrato.

Va precisato che, nonostante le normative in materia di immigrazione di ogni paese dedichino molta attenzione al fenomeno dell'immigrazione illegale — punibile per alcuni addirittura con la carcerazione — la pratica che in misura maggiore viene messa in atto all'interno degli Stati membri dell'Unione Europea risulta essere tuttavia quella dell'espulsione. Ne è un esempio la Spagna, dove non è previsto il reato di immigrazione clandestina. Le sanzioni ammesse sono infatti esclusivamente di carattere pecuniario a

seconda della gravità del fatto commesso (*Ley Organica* 4/2000 e successive modifiche). Per la legge spagnola, in altre parole, la clandestinità non costituisce un reato ma un'infrazione grave punibile appunto con un'ammenda di 6mila euro e con l'espulsione, solo qualora l'ingresso sia stato irregolare sin dall'inizio.

Su un binario differente si posiziona la Francia, la quale sanziona chiunque entri e soggiorni in territorio francese sprovvisto dell'adeguata documentazione con la detenzione per un periodo di un anno e/o la multa di 3.750 euro. In aggiunta al clandestino può essere vietato l'ingresso e la permanenza nel territorio francese per un periodo non superiore a tre anni (*article* 6211 *Code de l'entrée et du séjour des étrangers et du droit d'asile*). L'espulsione, ancora, può essere immediata, oppure può avvenire dopo che la persona ha scontato la pena detentiva.

Per gli immigrati extracomunitari irregolarmente presenti in Germania, la legge tedesca sul soggiorno del 2004 prevede la reclusione fino a un anno e provvedimenti amministrativi (fino a 5mila euro). Sanzioni più severe (fino a 3 anni di reclusione o una multa) sono invece previste per i recidivi e per coloro che vengono meno al divieto di ingresso e di residenza o per chi fornisce oppure utilizza informazioni e documenti falsi e incompleti (*Aufenthaltsgesetz*: § 95). Nonostante queste prescrizioni, anche in Germania si ricorre preferibilmente all'espulsione senza processo.

Nel Regno Unito, infine, la clandestinità viene di solito sanzionata con il pagamento di una multa, nonostante sia prevista dall'*Immigration Act* del 1971 anche la sanzione dell'*imprisonment*, per un periodo non superiore ai sei mesi, qualora lo straniero si fermi sul territorio oltre la scadenza del permesso di soggiorno o sia privo di documenti. Al riguardo, è da tenere presente che si tratta più di una reclusione in centri simili ai nostri Cie (Centro di identificazione ed espulsione), ex Cpt, piuttosto che di una vera e propria carcerazione. In questi centri i clandestini hanno la possibilità di presentare ricorso contro l'espulsione. In altre parole, l'ingresso clandestino costituisce reato solo se doloso. In questo caso la pena prevista consiste nella reclusione di un anno (come per gli scafisti). Se l'ingresso o la permanenza sono commessi solamente a titolo di colpa, essi vengono considerati invece degli illeciti amministrativi, punibili di norma con l'espulsione.

Il terzo aspetto oggetto di discussione riguarda il processo di integrazione degli stranieri presenti sul nostro territorio. Anche a seguito dell'appello del Papa, affinché i governi realizzino efficaci risposte politiche all'immigrazione, nel mese di settembre si è riflettuto nuovamente sulla possibilità di concedere il voto amministrativo agli immigrati che risiedono da cinque anni in Italia, allo scopo di rendere più rapido il loro percorso di integrazione. La proposta, questa volta avanzata da Walter Veltroni al presidente della Camera Gianfranco Fini, richiama un precedente progetto presentato da quest'ultimo nel 2003.

Contemporaneamente all'Italia, anche la Spagna si trova ad affrontare la questione della concessione del diritto di voto agli stranieri. È di aprile infatti la notizia dell'intenzione del Ministro del Lavoro e dell'Immigrazione — Celestino Corbacho — di aprire i seggi agli immigrati; una proposta che ha suscitato dure reazioni all'interno dello stesso partito socialista.

Un quarto tema in discussione è quello del diritto di asilo. Il 2008 sembra infatti essersi caratterizzato da una tendenziale crescita delle domande d'asilo. La cautela è d'obbligo a fronte della persistente difficoltà di ottenere dati sulle domande e a fronte del fatto che in alcuni territori, tra cui la Lombardia, sussistano tempi d'attesa molto lunghi per la stessa presentazione della domanda d'asilo, il che rende a priori i dati relativamente ad esse scarsamente indicativi. Tra la fine del 2007 e l'inizio del 2008, inoltre, il nostro paese si è dato, con due decreti legislativi — uno riferito agli status e l'altro alle procedure — la tanto attesa disciplina organica in materia di asilo.

Gli elementi indicati dovrebbero indurre a un'analisi della portata delle nuove disposizioni e a un monitoraggio della loro applicazione. Quanto al primo punto, la Fondazione Ismu ha elaborato un proprio studio. Mentre in merito al secondo, la stessa Fondazione sta valutando le iniziative più adeguate per realizzare o concorrere alla realizzazione dell'auspicato monitoraggio.

Infine, in materia di ricongiungimento familiare il Governo, con il decreto legislativo n. 160 del 3 ottobre 2008, ha mostrato di volersi muovere lungo due direttrici. Anzitutto, ridurre il numero degli ingressi al di fuori della famiglia nucleare ritenendo che gli altri legami abbiano minore rilievo, e probabilmente anche in considerazione del fatto che, in una prospettiva di medio periodo, i costi dell'immigrazione potrebbero dilatarsi (si pensi alla delicata questione dell'arrivo dei genitorinonni). Il secondo obiettivo che emerge è quello di limitare gli abusi introducendo, in caso di dubbio sul vincolo di sangue, l'esame del Dna a spese del richiedente. Peraltro, pur non essendo immotivata, la misura rischia di bloccare il ricongiungimento per le persone provenienti da paesi poveri e in situazione di grave crisi. È evidente, ad esempio, che nella situazione attuale è possibile che sorgano dubbi sui documenti di un minore che lo dichiarano residente in Somalia, figlio di un immigrato somalo residente nel nostro paese, ma è altrettanto evidente che domandare,

a spese del richiedente, un test del Dna, come presupposto dell'ingresso, significa di fatto ostacolare a quel minore la possibilità di riunirsi con la sua famiglia.

2. Un dibattito sempre aperto: i luoghi di culto islamici

Fornire un quadro dettagliato del numero di moschee e sale di preghiera in Italia è difficoltoso a causa della discordanza tra le fonti stesse: 258 secondo il Ministero dell'Interno, 735 per la Direzione centrale della Polizia di prevenzione. Tuttavia, se si escludono quei luoghi quali appartamenti, capannoni, negozi, garage, il numero delle moschee scende addirittura a tre: una a Milano, una a Roma e l'ultima a Catania.

Premesso ciò, il 2008, dopo anni di decisioni rinviate e di vivaci discussioni, ha registrato, da un lato, la pressante richiesta da parte dei musulmani di disporre di spazi adeguati per pregare e, dall'altro, le proteste degli abitanti dei quartieri interessati dalla presenza di tali luoghi di culto. Come spesso accade in simili circostanze, la soluzione che tende ad accontentare una fascia della popolazione porta inevitabilmente lo scontento di un'altra. Questo è quanto accaduto a Milano, in seguito alla decisione di spostare l'ormai storico luogo di preghiera di viale Jenner, dapprima al velodromo Vigorelli, in seguito e provvisoriamente, al Palasharp di Lampugnano, infine all'ex ospedale Pini. In tale circostanza, la Regione Lombardia si è dimostrata non solo favorevole al dialogo, ma anche intenzionata a seguire le orme di tutte le grandi capitali europee consentendo la costruzione di una moschea. Tuttavia non sono mancate le polemiche da parte dei partiti politici, dei cittadini milanesi, oltre che degli stessi musulmani. In particolare, questi ultimi hanno ribadito il loro diritto di culto e hanno messo in luce il problema del pagamento di un eventuale affitto della nuova sede. Questo aspetto sembra infatti diventare il nuovo nocciolo della questione o, meglio, della discordia a livello politico, ma non solo. Peraltro, a ottobre 2008, la localizzazione della moschea era ancora oggetto di discussione.

Tensioni si sono registrate anche a Bologna, Genova, Trento e Padova. In quest'ultima città, il parere in merito all'eventuale costruzione di una moschea è stato chiesto, su indicazione della Lega, attraverso un referendum cittadino.

3. Uno sguardo al futuro

3.1 Transnazionalismo e co-sviluppo

Già nel Rapporto del 2005 si era fatto cenno al transnazionalismo, che è opportuno riconsiderare in quanto fenomeno che sta diventando non solo sempre più oggetto di attenzione, ma anche rilevante sotto il profilo quantitativo. Va peraltro subito precisato che le migrazioni transnazionali non hanno, almeno per ora, sostituito quelle tradizionali: non tutti gli immigrati, infatti, ne sono coinvolti e solo una parte di essi possono essere identificati come "transnazionali", secondo alcune caratteristiche di seguito indicate.

Il termine transnazionalismo non costituisce certo una novità in quanto già introdotto dagli anni Settanta del secolo scorso; tuttavia esso può essere impiegato come chiave di lettura utile per cogliere gli aspetti innovativi del fenomeno migratorio, il quale, per essere compreso, necessita sempre di una attenta contestualizzazione. Nel corso del tempo, infatti, molti fattori che lo contraddistinguono sono mutati, rendendo quindi necessarie nuove attenzioni nello studio di questa realtà.

Per migrazione transnazionale si intende quel processo tramite cui i migranti mantengono rapporti relativamente sistematici e significativi con il proprio paese di origine e quello di nuovo insediamento, così da poter partecipare — almeno in una qualche misura, attivamente e contemporaneamente — sia alla vita del paese d'origine sia a quella del paese di approdo.

A favorire questa specifica configurazione migratoria concorrono diversi fattori, che presumibilmente acquisteranno ancora maggiore importanza nel prossimo futuro, come la diffusione delle nuove tecnologie informatiche (Ict), la facilità di spostamento delle persone legata anche alla diminuzione dei costi dei viaggi, la forte crescita delle rimesse, ecc.

Si può quindi affermare che se il migrante internazionale transita da una società all'altra, il migrante transnazionale vive simultaneamente in due società diverse. Nelle migrazioni tradizionali si verifica una sorta di "aut...aut", in base al quale l'immigrato, quanto più si integra nel paese d'approdo, tanto più si desocializza nei confronti del paese di partenza. In quelle transnazionali, il migrante tende invece ad alimentare una duplice integrazione con riferimento a entrambe le società, secondo lo schema "et... et". Egli, infatti, partecipa contemporaneamente alla vita di due diverse realtà sociali, come è empiricamente rilevabile prendendo in considerazione alcuni aspetti, tra i quali la frequenza del ritorno nel paese d'origine o il livello di informazione su quanto accade sia nel paese di partenza sia in quello scelto come meta del proprio progetto migratorio.

A tale riguardo, in base alla rilevazione regionale realizzata nel 2007 dall'Osservatorio Regionale per

l'integrazione e la multietnicità (Orim), oltre la metà degli immigrati in Lombardia ha dichiarato di tenersi molto (25,8%) o abbastanza (24,6%) informato su ciò che succede nel proprio paese d'origine (Davi, Ortensi, 2008). Percentuali altrettanto significative si sono registrate circa il mantenimento dei legami familiari: la quasi totalità degli stranieri presenti (97,2%), sempre secondo i dati dell'Orim, conserva relazioni con i parenti rimasti nel proprio paese. Altri indicatori del transnazionalismo, che verranno di seguito analizzati in rapporto al co-sviluppo, sono l'associazionismo su base etnica, fenomeno abbastanza diffuso in Italia, sebbene non capillare, e le rimesse che costituiscono un flusso finanziario non certo trascurabile.

Va inoltre rilevato che i migranti più integrati nelle società di approdo sono anche maggiormente capaci di una doppia presenza: radicati e attivi in Italia, essi partecipano anche alla vita del loro paese di origine. É emblematico il caso di attività imprenditoriali avviate nella società di immigrazione, con forti legami ed effetti (produzione di reddito) anche nel paese di partenza.

Accanto al singolo migrante transnazionale si costituiscono anche famiglie transnazionali: basti pensare ai numerosi casi di dorme est europee dedite alle attività di cura di anziani, bambini o malati, le quali hanno tuttavia in patria coniugi, figli e genitori, con i quali mantengono comunque rapporti, seppure a distanza e con non poche difficoltà.

Tutto ciò dà vita a un nuovo modo di concepire, vivere e interpretare i flussi migratori. Occorre quindi porre attenzione non solo al processo migratorio con i suoi fattori di spinta e di attrazione, ma anche ai rapporti e ai ponti che si vengono a stabilire fra le due realtà territoriali per mezzo degli stessi migranti. E proprio l'affermarsi di un approccio transnazionale che ha permesso di mettere in evidenza come i migranti, pur risiedendo in un paese diverso da quello di origine, non di rado orientino molte delle proprie azioni verso quest'ultimo.

Di qui la necessità di monitorare con particolare attenzione questa modalità migratoria per coglierne le prospettive e le eventuali criticità, in particolare per analizzare gli effetti che i processi migratori hanno sulla condizione economica e sociale del paese di partenza dei migranti, anche e soprattutto nell'ottica del co-sviluppo.

Come puntualizza la Commissione per lo sviluppo del Parlamento europeo, tale concetto si riferisce alla valorizzazione del potenziale rappresentato dalle comunità migranti stabilitesi nei paesi ricchi a favore della crescita dei loro paesi d'origine. Secondo questa definizione, il co-sviluppo può trasformare le migrazioni in una leva di miglioramento socioeconomico grazie all'aiuto reciproco tra popoli. Si tratta di una nuova prospettiva, in base alla quale si riconosce come il miglioramento dei paesi oggi meno avanzati può ricevere uno stimolo significativo non solo dagli aiuti più o meno ufficiali che provengono dai paesi ricchi, ma anche dalle azioni e dalle iniziative di un insieme più ampio di attori tra cui figurano, appunto, gli stessi migranti.

In che modo, concretamente, i migranti possono favorire lo sviluppo dei rispettivi paesi di origine? Le modalità sono molteplici. Di seguito se ne indicano due particolarmente rilevanti.

La prima è individuabile nelle attività delle associazioni di migranti: queste ultime sovente si fanno promotrici di iniziative volte a sostenere lo sviluppo sociale, economico, civile e politico della madrepatria, raccogliendo anche la partecipazione di cittadini del paese d'elezione. Le iniziative vanno dalla risposta a improvvise situazioni di emergenza, come quelle causate da disastri naturali, alla promozione di attività economiche, alla realizzazione di progetti di utilità sociale — per esempio in campo sanitario o educativo —, al contributo dato al consolidamento della vita democratica mediante la partecipazione diretta o indiretta al dibattito e all'attività politica del paese d'origine.

La seconda modalità, che per la sua crescente rilevanza è sempre più oggetto di attenzione, è costituita dalle rimesse, vale a dire il denaro che i migranti periodicamente inviano a parenti e amici rimasti in patria. Si tratta di un fenomeno particolarmente significativo proprio nell'ottica dello sviluppo, come testimoniato dal fatto che in termini di ammontare, pur non distanziandosi molto dagli investimenti diretti esteri (Ide), esse superano di gran lunga l'aiuto ufficiale finalizzato allo sviluppo'. Nel 2006, per esempio, le rimesse totali inviate dagli immigrati presenti in Italia sono state pari a circa lo 0,3% del Pil. Nello stesso anno, gli stanziamenti del governo italiano ai paesi in via di sviluppo (Pvs) corrispondevano allo 0,2% del Pil. Ciò dimostra che, nel corso del 2006, il volume delle rimesse ha superato considerevolmente l'ammontare delle risorse finanziarie statali destinate a questa finalità. Inoltre, il flusso complessivo di rimesse di venti paesi stimato nel 2007 tra un minimo di 1,5 miliardi di euro e un massimo di 2,7, è previsto crescere progressivamente sino a raggiungere un valore compreso tra i 3,9 e i 10,2 miliardi annui.

Oltre l'indubbia rilevanza delle rimesse dal punto di vista quantitativo, è importante richiamare anche alcuni aspetti qualitativi. A tale riguardo, va sottolineato come i flussi di trasferimenti internazionali di denaro portino con sé, per il paese ricevente, alcuni vantaggi: in primo luogo, rispetto agli Investimenti

diretti esteri, essi presentano una maggiore stabilità, in quanto non sono legati ai cicli economici di un determinato paese. In secondo luogo, a differenza degli aiuti pubblici allo sviluppo, le rimesse raggiungono direttamente le famiglie e i singoli individui, rispondendo più efficacemente ai loro bisogni.

Le rimesse favoriscono quindi, in modi differenti, quello che può essere definito uno sviluppo "dal basso". Tramite esse, infatti, i migranti talvolta pongono le basi per avviare e sostenere alcune attività economiche, di cui occuparsi una volta tornati in patria o da far gestire a parenti e amici. Utilizzando le rimesse è possibile far studiare i figli rimasti nel paese di origine, nonché garantire cure sanitarie adeguate e una migliore condizione di vita ai propri cari. Da ultimo, non si può non citare il notevole impatto delle rimesse in termini di indotto: soprattutto in alcuni paesi queste risorse hanno rappresentato uno stimolo decisivo alla crescita del settore edile, dal momento che mol

3.2 Gli orientamenti europei

Per sua natura il fenomeno migratorio necessita di essere governato non solo all'interno di ogni singolo paese coinvolto, ma anche e soprattutto a livello europeo. Con difficoltà, incertezze e lentezze, una politica europea sull'immigrazione comincia peraltro a profilarsi, sebbene non si tratti ancora di decisioni comunitarie nella gestione della migrazione, in quanto sussistono resistenze da parte dei singoli paesi a cedere quote di potere decisionale su questo tema.

Tra i passi compiuti in tale direzione nel corso del 2008 vanno ricordate l'istituzione di un Centro di politica europea della migrazione (Empc); la proposta di un Patto europeo sull'immigrazione e asilo, adottata dal Consiglio europeo il 15 ottobre 2008, ispirato al concetto di "immigrazione scelta"; l'approvazione del regolamento relativo al "sistema di informazione visti (Vis) e lo scambio di dati tra Stati membri sui visti per i soggiorni di breve durata" I .

Inoltre, su iniziativa del presidente francese Nicholas Sarkozy, il 13 luglio 2008 è nata a Parigi l'Unione per il Mediterraneo, considerata l'evoluzione naturale del processo di cooperazione euromediterranea inaugurato a Barcellona nel 1995 (che infatti viene evocato nel suo nome completo "Il processo di Barcellona: un'Unione per il Mediterraneo"). Questa iniziativa ha la finalità politica di "trasformare il Mediterraneo in uno spazio di pace, di democrazia, di cooperazione e di prosperità". L'Unione per il Mediterraneo, come si legge nella Dichiarazione comune del summit di Parigi, "è un partenariato multilaterale che mira ad accrescere i potenziali di integrazione e di coesione regionali", cui partecipano un totale di 43 Stati: tutti i membri UE oltre ad Algeria, Albania, Bosnia-Erzegovina, Croazia, Egitto, Giordania, Israele, Libano, Marocco, Mauritania, Monaco, Montenegro, Palestina, Siria, Tunisia e Turchia; la Libia partecipa, per ora, solo in veste di osservatore, mentre pare prossima l'adesione della Macedonia.

Come si evince dalla Dichiarazione comune, tra gli intenti di tale partenariato vi è la volontà, da parte dei capi di Stato e di governo, di affrontare sfide comuni, quali lo sviluppo economico e sociale, la crisi mondiale della sicurezza alimentare, il degrado ambientale, compresi i cambiamenti climatici e la desertificazione, con il fine di promuovere uno sviluppo sostenibile, l'energia, l'immigrazione, la lotta al terrorismo e altri ancora.

Alla luce di quanto esposto, pur nell'impossibilità di prevederne in maniera certa gli sviluppi, emerge il ruolo che l'Unione per il Mediterraneo potrà rivestire in merito a temi cruciali, quali il dialogo tra le culture e l'integrazione, nonché nel governare gli spostamenti delle persone. Si sottolinea, a tal riguardo, l'impegno a favorire i movimenti legali degli individui, combattendo, al contrario, l'immigrazione clandestina. In particolare, viene sottolineata la necessità di rafforzare il legame tra migrazione e sviluppo, considerato un tema di interesse comune per gli Stati coinvolti. Inoltre, come emerge dalla dichiarazione finale, ì capi di Stato e di governo, accanto alla Promozione delle libertà fondamentali, si impegnano a favore della diffusione e del rispetto dei diritti umani e della lotta al razzismo e alla xenofobia.

Se indubbiamente gli ambiti di interesse, le dichiarazioni di intenti e gli impegni assunti sono molteplici e ambiziosi, sarà opportuno monitorare lo sviluppo di tale iniziativa per misurarne gli effetti pratici, anche con specifico riguardo alla gestione del fenomeno migratorio in un'ottica mediterranea.

3.3 Tra paure e accoglienza

Nel corso del 2008 il nostro paese si è dovuto confrontare con episodi di razzismo e di xenofobia che hanno aperto il dibattito sulla natura di tali eventi e sugli atteggiamenti degli italiani nei confronti degli stranieri. Una serie di dati, qui di seguito presentati, destano preoccupazione e richiedono una seria riflessione.

Secondo un'indagine europea condotta nell'autunno nel 2008, l'Italia risulta essere — a confronto con Francia, Germania e Regno Unito — il paese dove maggiormente regna la paura generata dalla presenza straniera. Il 50,7% del campione intervistato dichiara infatti di essere "molto" o "moltissimo" thiccordo con

l'affermazione "gli immigrati sono una minaccia per l'ordine pubblico e la sicurezza delle persone", a fronte di percentuali molto più basse in Francia (21,6%), Germania (29,2%) e Regno Unito (36,5%). Sempre a confronto con i citati paesi europei, l'Italia registra la percentuale più bassa di i isposte che riconoscono l'immigrazione come risorsa per l'economia.

Risultati simili emergono anche dalla ricerca dell'Osservatorio Sociale sulle immigrazioni del Ministero dell'Interno (2008), la quale evidenzia come il coli en imento e la regolazione dell'immigrazione sia divenuto uno dei dieci pr incllni] i problemi del paese. Ed è l'immigrazione dai paesi islamici ad appai lie più problematica alla maggior parte degli italiani (55%): quasi il 30% degli intervistati è anche contrario alla costruzione di moschee sul suolo nazionale". Per gli italiani interpellati, due sono i problemi specifici legati agli immigrati di religione islamica: in primo luogo le riserve di costoro nei confronti della cultura italiana (25%); in secondo luogo il timore di attentati terroristici da parte di cellule integraliste (17%). La maggioranza degli italiani, prosegue la ricerca, ritiene che siano in particolare i clandestini — il cui numero è percepito in rapida crescita — a rappresentare un problema per la sicurezza dei cittadini (52%). Aumentano, invece, i consensi alla concessione della cittadinanza italiana agli immigrati dopo cinque anni di regolare presenza, previo esame, però, della effettiva conoscenza della lingua italiana (59%).

Emerge così un'immagine di italiani sempre più spaventati e cominciano a diffondersi atteggiamenti xenofobi. Per cercare di comprendere questa situazione può essere utile distinguere fattori strutturali, bene evidenti, e fattori culturali, meno evidenti, che peraltro operano congiuntamente, sovrapponendosi e rafforzandosi a vicenda. Di seguito, se ne indicano alcuni, peraltro senza pretesa di esaustività. Tra i fattori strutturali si segnalano:

— il forte impatto che i flussi migratori hanno avuto sulla società italiana, in quanto non solo rilevanti quantitativamente, ma anche avvenuti in tempi relativamente rapidi;
— l'elevato tasso di immigrazione irregolare — giunta, anche nel nostro paese, a livelli patologici — che influenza negativamente gli atteggiamenti degli italiani;
— l'aumentata sensibilità della popolazione autoctona al tema della sicurezza. A questo riguardo, è importante precisare che è indubbiamente vero che sono cresciute le azioni criminose compiute da immigrati, ma questo dato va messo in relazione alla contemporanea crescita di ingressi da paesi a forte pressione migratoria. Ma soprattutto occorre constatare che sono soprattutto gli irregolari e i clandestini a presentare elevati tassi di criminalità, mentre i regolari delinquono in proporzioni sostanzialmente uguali a quelle degli italiani". A questo proposito, l'esigenza di ricondurre l'irregolarità a livelli fisiologici concorrerebbe anche a ridimensionare quella parte di atti criminali riconducibili a coloro che sono presenti nel territorio senza documenti in regola;
— il profilarsi di una "guerra tra poveri", avente per oggetto la distribuzione di risorse scarse, quali per esempio la casa, o ambiti quali l'accesso al mercato del lavoro, soprattutto in momenti di crisi economica e di elevata disoccupazione.
— Come accennato, oltre ai fattori di natura strutturale, possono essere individuate cause più propriamente riconducibili a fattori culturali:
— il nostro paese nel corso del 2008 si è confrontato con una serie di episodi di razzismo che hanno sollevato alcuni interrogativi. Peraltro non va dimenticato che, già nel periodo del boom economico e delle migrazioni interne degli anni Cinquanta e Sessanta, si sono registrate forti resistenze nei confronti di coloro che dal mezzogiorno si trasferivano nelle regioni centrali e settentrionali;
— sebbene non sia semplice stabilire il grado di influenza dei mass media sull'opinione pubblica e la loro capacità di modellare gli orientamenti della popolazione, è pur vero che i mezzi di comunicazione hanno a volte contribuito a diffondere una rappresentazione distorta della realtà, o, per lo meno, fortemente sbilanciata a svantaggio degli immigrati. La forte e quasi ossessiva sottolineatura di casi di cronaca nera, di episodi di criminalità nei quali gli stranieri sono protagonisti, di situazioni di difficile integrazione e convivenza, ha fatto trascurare gli aspetti positivi legati a tale presenza, così come pure emerge dagli Shadow Reports 200715; a ciò va aggiunto che la cultura contemporanea tende ad alimentare un individualismo, spesso esasperato, dando quindi scarso spazio al valore della solidarietà. Di conseguenza, questi orientamenti non facilitano l'apertura all'accoglienza e all'integrazione.

Per approfondire ulteriormente le manifestazioni di razzismo e di xenofobia appare utile introdurre un terzo concetto, quello di mixofobia, in quanto esso contribuisce a generare e ad alimentare quelle stesse manifestazioni.

La mixofobia, cioè la paura di mescolarsi con altri, vivere e dovere condividere degli spazi con il

"diverso", sia esso un povero, un emarginato, uno straniero, sta diffondendosi in Europa, in particolare nelle aree urbane. Tale fenomeno alimenta tendenze segregazioniste le quali portano alla creazione di spazi omogenei, che, a loro volta, in una spirale viziosa, alimentano la paura di mischiarsi con l'altro (Bauman, 2007). Le città stesse, in passato concepite come luoghi di protezione e di rifugio, sono sempre più percepite come insieme, in quanto il "diverso" cammina nelle strade accanto a noi.

Lo straniero, nello specifico, per la sua estraneità, è il diverso per antonomasia; pertanto i migranti divengono "l'incarnazione dell'odiosa precarietà del mondo moderno", una sorta di capro espiatorio in società in cui i legami ha le persone si allentano o diventano sempre più strumentali. Si crea così un circolo vizioso tra odio e paura dello straniero, il quale conduce a pericolose li irine di discriminazione razziale, così come denunciato da più parti. Anche Benedetto XVI ha espresso preoccupazione di fronte alla diffusione di forme di razzismo, intolleranza ed esclusione, dichiarando che neppure problemi economici o sociali rilevanti possono giustificare in alcun modo il disprezzo e la discriminazione razziale.

Tra coloro che provengono da paesi a forte pressione migratoria sono soprattutto i profughi a suscitare le paure più recondite e quindi a generare manifestazioni di mixofobia: essi sono infatti sradicati, senza Stato, rappresentano la mancanza di certezze. Chi meglio di loro potrebbe ricordarci la fragilità del nostro benessere e della nostra pace?

Per contrastare e, se possibile, estirpare dalle radici prima che si diffondano ulteriormente i fenomeni emergenti di xenofobia, di razzismo, con il loro retroterra mixofobico, occorre ancora una volta richiamare la necessità di coniugare la disponibilità all'accoglienza con il rispetto delle regole di convivenza. Ciò comporta elaborare e diffondere una cultura dell'accoglienza in grado di combattere stereotipi e pregiudizi. A tal fine è essenziale l'impegno delle istituzioni educative e dei massmedia. Ma occorre anche disporre di politiche migratorie capaci di gestire l'accoglienza garantendo nel contempo l'osservanza delle regole. Va inoltre assicurato un governo dei flussi migratori in un'ottica di sostenibilità nei confronti della società di approdo, su cui torneremo qui di seguito.

Si è ritenuto opportuno dare spazio ad alcuni aspetti problematici e critici connessi all'immigrazione, per cercare di individuare le cause al fine di cercare di rimuoverle. Accanto a questi elementi negativi ne vanno però ricordati anche di positivi, forse meno evidenti, ma non per questo meno rilevanti. Più precisamente va constatato e apprezzato l'impegno di settori della società civile, in particolare del volontariato, di enti locali, del mondo della scuola e delle chiese, nel contrastare queste derive xenofobe, tramite una molteplicità di iniziative e di testimonianze che dimostrano il sussistere e la vitalità di una cultura della solidarietà, tuttora radicata nel nostro paese nonostante le forti spinte contrarie.

3.4 Ripensare le politiche migratorie nell'ottica della sostenibilità

Le recenti iniziative intraprese dall'attuale governo in materia di immigrazione non hanno modificato, se non in maniera marginale, il quadro normativo, il quale necessita invece di una profonda rivisitazione.

A tale scopo un fondamentale criterio che, in concomitanza con altre linee guida, dovrebbe accompagnare un processo di ripensamento delle politiche migratorie è quello già richiamato della sostenibilità, cioè la compatibilità tra i flussi in entrata e le reali capacità di ricezione del paese di arrivo. Ciò comporta valutare, per esempio, le implicazioni a livello di *welfare*, in quanto la sostenibilità va stabilita non solo con riferimento al mondo del lavoro (approccio domandistico), ma anche sotto il profilo del sistema scolastico, della disponibilità delle abitazioni e dell'utilizzo dei servizi sociali.

Come, però, passare da un'immigrazione fattore di instabilità a un'immigrazione sostenibile? Già si è accennato all'esigenza e all'urgenza di rivedere le norme sull'incontro tra domanda e offerta di lavoro che dovrebbe caratterizzare la lise iniziale dell'immigrazione. Si tratta cioè di individuare modalità efficaci, probabilmente molteplici, di regolamentazione degli ingressi, che realisticamente siano adeguate ai diversi profili lavorativi richiesti alla popolazione immigrata, che potrebbe concorrere a ridimensionare il fenomeno dell'immigrazione irregolare.

Al fine di contrastare l'immigrazione irregolare, inoltre, ben potrebbero concorrere sanzioni pecuniarie a carico di chi da essa trae vantaggi economici, sanzioni assai più adatte a un'applicazione su larga scala di quanto non siano quelle penali e le espulsioni, sulle quali si è puntato sinora in modo pressoché esclusivo.

Resta comunque ineludibile la questione del complessivo dimensionamento dei flussi in entrata. Finora si è oscillato tra una passiva ricezione delle istanze del mondo produttivo — il cosiddetto approccio "domandistico" che non tiene conto della sostenibilità del fenomeno migratorio nel suo complesso e momentanei blocchi, peraltro non supportati da logiche di lungo periodo.

Inoltre, c'è ragione di ritenere che un'immigrazione governata nell'ottica della sostenibilità possa

facilitare una reale accoglienza: quest'ultima può infatti essere tanto più assicurata, quanto più esiste un'effettiva capacità di ricezione da parte del paese di approdo. Tuttavia stabilire quale sia la soglia di sostenibilità è indubbiamente arduo.

Su tali questioni è tempo ormai che, al di fuori di ogni logica emergenziale, si avvii nel paese una seria riflessione, alla quale la Fondazione Ismu è impegnata a dare il proprio apporto.

3) Come è stata governata l'immigrazione nel nostro paese (1)

A. Colombo, G. Sciortino, *Gli immigrati in Italia. Assimilati o esclusi: gli immigrati, gli italiani, le politiche*, Il Mulino 2004, pp. 44-49

I due autori illustrano quali sono i criteri per valutare le politiche migratorie. I due studiosi illustrano, in primo luogo, quali problemi debbano essere affrontati da qualunque legge sui flussi e, in secondo luogo, come la manichea contrapposizione tra coloro che sostengono che le politiche italiane siano «buoniste» e «lassiste», e altri secondo i quali le politiche italiane sono invece «razziste» ed «egoiste», contribuisce più a confondere che non a chiarire la natura delle politiche migratorie italiane. Nella sezione, a questo testo ne vengono accostati altri (di cui un altro degli stessi autori) che ricostruiscono gli aspetti essenziali delle leggi sui flussi dei migranti in Italia.

Alcune precisazioni iniziali

Giorno dopo giorno, gli stati contemporanei si trovano alle prese con le conseguenze della mobilità della popolazione. Non è quindi sorprendente che le politiche migratorie siano oggi al centro dell'agenda politica e scatenino frequentemente conflitti anche accesi. In Italia, le politiche migratorie sono oggetto di conflitti continui, non solo nelle aule parlamentari ma in tutta la società. Perché ci sono così tanti clandestini? Come è possibile che centinaia di migliaia di stranieri vivano nel nostro paese, talvolta per anni, senza documenti o autorizzazioni? Come è possibile che centinaia di stranieri sbarchino sulle nostre coste stipati in imbarcazioni che sono poco più che rottami? Come è possibile che stranieri espulsi più volte dal paese siano ancora sul territorio nazionale? Perché in Italia si susseguono le sanatorie? E, allo stesso tempo: perché è così difficile assumere un lavoratore straniero dall'estero, anche quando esiste un pressante problema produttivo? Perché tanti stranieri devono affrontare lunghe notti davanti alle nostre ambasciate per richiedere un «visto», magari per vederselo rifiutare per un timbro messo fuori posto? Perché tanti lavoratori stranieri devono prendere dei giorni di permesso dal lavoro solo per fare la coda davanti alle questure per rinnovare un permesso di soggiorno? Come è possibile che persone nate e cresciute in Italia vengano spesso considerate a tutti gli effetti come se fossero giunte nel paese il giorno prima?

Questi sono solo alcuni degli interrogativi che si ascoltano così di frequente quando si parla d'immigrazione in Italia. La risposta a tali interrogativi, tuttavia, resta quasi sempre sul vago. Molti, invero quasi tutti, pensano che le politiche migratorie italiane siano «sbagliate» e «inadeguate». Sulla natura di tali errori, tuttavia, vi è molto meno consenso: alcuni sostengono che le politiche italiane siano «buoniste» e «lassiste», che in Italia gli stranieri possano fare quello che vogliono. Secondo altri, le politiche italiane sono invece «razziste» ed «egoiste», tali da violare i diritti umani degli stranieri e mantenerli in uno stato permanente d'oppressione. Quasi tutti pensano che l'Italia sia ancora impreparata, che l'immigrazione sia un fenomeno nuovo che lo stato italiano non ha ancora imparato a gestire.

Come vedremo nelle prossime pagine, queste opinioni contribuiscono più a confondere che non a chiarire la natura delle politiche migratorie italiane. Come vedremo, le politiche migratorie italiane hanno in realtà una lunga storia. In questa storia, peraltro, si riscontrano alcune continuità di lungo periodo. Tale storia, inoltre, rivela numerosi fallimenti ma anche qualche successo, numerosi arretramenti ma anche qualche passo avanti. Infine, non è vero che esse siano prive di conseguenze: alcune delle caratteristiche comunemente attribuite ai flussi migratori sono piuttosto da ricondursi alle politiche perseguite dallo stato italiano. Prima di affrontare il tema delle politiche migratorie italiane, tuttavia, è bene spendere qualche parola per comprendere meglio cosa debba intendersi per politiche migratorie, che tipo di problemi tali politiche si trovino ad affrontare e quali siano i reali margini di manovra del legislatore in questo campo. Questo ci aiuterà a valutare in modo realistico le esperienze italiane.

Una prima precisazione riguarda cosa debba intendersi per politiche migratorie. Quando se ne parla, infatti, ci si dimentica spesso che sotto questo termine vengono raccolte decisioni politiche molto diverse. Gli stati contemporanei, infatti, si trovano a fare i conti con due problemi distinti. Da un lato, devono decidere quali e quanti stranieri ammettere sul proprio territorio, quali caratteristiche tali stranieri debbano avere e quali requisiti soddisfare. Devono, in altre parole, determinare dei criteri per selezionare la domanda d'ingressi: data l'attuale situazione socioeconomica del pianeta, il numero di individui che desiderano migrare

verso i paesi sviluppati è sempre molto superiore alla disponibilità d'ingressi che tali stati sono disponibili a riconoscere. Queste sono le politiche degli ingressi o dell'ammissione. Dall'altro, gli stati devono decidere cosa fare degli stranieri già presenti sul territorio. Nessun paese al mondo ha una popolazione composta esclusivamente di cittadini. Tutti i paesi sviluppati, al contrario, vedono la presenza di numeri rilevanti di stranieri sul proprio territorio, spesso residenti da molti anni. In numerosi casi, tra tali stranieri residenti si trovano persone nate e cresciute nel paese, che hanno pochi o nulli contatti con le aree del mondo dalle quali provenivano i loro genitori e, talvolta, i loro nonni. Gli stati contemporanei si trovano quindi a dover gestire tale presenza, determinare i diritti e i doveri da riconoscere agli stranieri residenti, approvare le procedure attraverso le quali tali stranieri possono divenire legalmente cittadini dello stato. Queste decisioni compongono le politiche dell'integrazione o, in riferimento alla cittadinanza, della naturalizzazione. È evidente che le politiche dell'ammissione e le politiche dell'integrazione rispondono a problemi diversi e sono, in molti casi, del tutto indipendenti: uno stato può avere politiche dell'ammissione molto restrittive, ma riconoscere agli stranieri residenti un'ampia varietà di diritti e una procedura semplificata per acquisire la cittadinanza dello stato dopo qualche anno di residenza (è il caso di molti paesi dell'Europa occidentale); altri possono invece avere politiche dell'ammissione relativamente liberali mantenendo tuttavia gli stranieri residenti in una situazione di forte precarietà e discrezionalità (è il caso di molti paesi del Golfo Persico, grandi importatori di forza lavoro straniera, o della Germania Federale negli anni '60).

Un secondo elemento da chiarire riguarda l'ambito d'azione delle politiche migratorie, il margine di discrezionalità che il legislatore può esercitare nei confronti di chi vuole fare ingresso nel paese e degli stranieri che vi risiedono. A partire dagli anni '20 del secolo scorso, il diritto internazionale ha riconosciuto, rompendo con un orientamento plurisecolare, il pieno diritto degli stati di decidere se e quanti stranieri ammettere sul proprio territorio. A partire dagli stessi anni, gli stati, ed in particolare quelli sviluppati, hanno introdotto una serie di strumenti di controllo sistematico (si pensi ai permessi di soggiorno o ai visti per l'ingresso), hanno creato strutture amministrative specializzate nella gestione degli stranieri ed hanno introdotto norme giuridiche volte a mantenere un controllo puntuale sugli stranieri residenti. Contrariamente a quanto spesso si pensa, i migranti contemporanei sono molto più controllati di quanto non fossero i migranti, molto spesso italiani, di un secolo fa. Questi ultimi, infatti, venivano spesso identificati dalle autorità dei paesi d'arrivo sulla base esclusivamente delle loro dichiarazioni verbali, senza la presentazione di alcun documento d'identità, come ci ricordano i numerosi romanzi dove gli emigranti si ritrovano, dopo avere passato gli uffici dell'immigrazione, nelle Americhe con cognome modificato. Una situazione del genere sarebbe inconcepibile per gli attuali emigranti. Gli stati sembrano quindi avere carta bianca per le proprie decisioni e i mezzi necessari per metterle in pratica. Ma è davvero così? Nella pratica, i margini d'azione di uno stato democratico in campo migratorio sono invero molto più limitati. Sotto il profilo economico, vi è una domanda strutturale di lavoro straniero, sia per gestire i picchi di produzione sia per svolgere le numerose attività dequalificate e sgradevoli — nonché spesso malsane e pericolose — che vengono rifiutate dai lavoratori locali senza per questo poter essere trasferite nei paesi in via di sviluppo (si pensi alle costruzioni, al lavoro domestico, al lavoro nei servizi). Sotto il profilo giuridico, a partire dalla fine della seconda guerra mondiale, gli stati occidentali si sono di fatto autoridotti in misura significativa la propria discrezionalità, sia includendo norme protettive degli stranieri nell'ordinamento giuridico interno — si pensi all'articolo 10 della Costituzione della Repubblica italiana —sia sottoscrivendo convenzioni internazionali volte a garantire la situazione dei rifugiati e dei richiedenti asilo e, in misura minore, dei lavoratori migranti. Infine, un forte limite al potere degli stati deriva dalla stessa organizzazione di una società sviluppata: nessuno stato contemporaneo può permettersi di operare controlli sistematici ed approfonditi di tutti i viaggiatori che attraversano i propri confini senza uccidere con questo l'industria turistica e mettere seriamente in pericolo gli interessi commerciali del paese. E nessuno stato contemporaneo può operare controlli sistematici dei documenti della popolazione presente senza penalizzare la vita sociale del paese ed aumentare la conflittualità. Per non parlare dei costi che una tale attività comporterebbe: si pensi soltanto che i costi dell'espulsione coattiva di uno straniero irregolare dall'Italia si aggirano tra gli 845 e i 4.767 euro. Infine, le politiche migratorie devono tenere in conto le conseguenze geopolitiche delle decisioni: una politica migratoria generosa verso certe aree stimola e accompagna l'incremento dei volumi di merci scambiate nonché un aumento dell'influenza nelle relazioni internazionali; una politica migratoria rigida o repressiva produce spesso tensioni internazionali e, quando possibile, ritorsioni di vario genere. Per tutti questi motivi, è ragionevole assumere che la discrezionalità riconosciuta agli stati dal diritto internazionale sia quasi sempre maggiore di quanto uno stato possa effettivamente utilizzare nel mondo reale.

Una terza precisazione introduttiva riguarda le modalità stesse attraverso le quali tali politiche vengono prodotte. Le politiche migratorie, infatti, sono politiche nazionali che cercano di intervenire su

fenomeni transnazionali. Una parte rilevante del processo che cercano di regolare, in altre parole, è esterno ai confini della decisione, e molto spesso della stessa conoscenza del legislatore. Tale processo, inoltre, è la composizione di un gran numero di movimenti individuali spesso indipendenti e molto diversi tra loro: introducendo una norma che mira a regolare un tipo di flusso, si finisce spesso per incidere su un altro, talvolta in modo del tutto inconsapevole. A ciò si accompagna il fatto che le migrazioni sono processi decentrati e di lungo periodo, dove gli effetti vengono percepiti solo a distanza di anni, talvolta di decenni. Nella vita politica, invece, spesso anche solo una giornata viene considerata un tempo troppo lungo. Non è quindi sorprendente che le politi che migratorie nei paesi democratici registrino forti incoerenze, effetti inattesi e spesso non voluti, bruschi cambiamenti e lunghe fasi di inerzia. Nelle politiche migratorie, in altre parole, non esistono primi della classe o modelli facilmente trasferibili.

Una volta sgombrato il campo dalle aspettative miracolistiche sulle possibilità di intervenire sulle migrazioni per via politica, possiamo cercare di passare in rassegna l'evoluzione delle politiche migratorie italiane. In tale evoluzione, come vedremo, si registrano cambiamenti ma anche alcune continuità di lungo periodo.

Terza sezione
Questioni di "principi"

1) Il diritto di avere diritti (1)

Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo,* 1951, Edizioni di Comunità 1996, pp. 410-419

L'A., nel suo celebre studio sulle origini e la natura dei regimi totalitari, affronta il problema dello status giuridico di coloro a cui non rimane più neanche il "diritto di avere diritti". Arendt sta analizzando il caso degli ebrei nella Germania nazista, dei sopravissuti ai campi di concentramento e degli apolidi (fenomeno di grandi dimensioni creato dagli sconvolgimenti geo-politici seguiti ai due conflitti mondiali), ma la sua analisi può essere del tutto adattabile ai richiedenti asilo e a quei migranti che rimangono in quel limbo giuridico che sono di Cpt (oggi sostituiti dai Cie). La prospettiva della Arendt è fortemente caratterizzata dal pessimismo verso l'efficacia del diritto internazionale e dei diritti umani. Su questo argomento si confronti il testo di Seyla Benhabib dedicato proprio al commento del testo della Arendt qui presentato.

Qui è il nocciolo del problema. La privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto. Qualcosa di molto più essenziale della libertà e della giustizia, che sono diritti dei cittadini, è in gioco quando l'appartenenza alla comunità in cui si è nati non è più una cosa naturale e la non appartenenza non è più oggetto di scelta, quando si è posti in una situazione in cui, a meno che non si commetta un delitto, il trattamento sul in.. non dipende da quel che si fa o non si fa. Questa situazione estrema è la sorte delle persone private dei diritti umani. Esse sono prive, non del diritto alla libertà, ma del diritto all'azione; non del diritto a pensare qualunque cosa loro piaccia, ma del diritto all'opinione.

Ci siamo accorti dell'esistenza di un diritto ad avere diritti (e ciò significa vivere in una struttura in cui si è giudicati per le proprie azioni e opinioni) solo quando sono comparsi milioni di individui che lo avevano perso e non potevano riacquistarlo a causa della nuova organizzazione globale del mondo. Questa sventura non derivava dai noti mali della mancanza di civiltà, dell'arretratezza e della tirannide; e non le si poteva porre rimedio perché non c'erano più sulla terra luoghi da « civilizzare », perché, volere o no, vivevamo ormai realmente in un «unico mondo». Solo perché l'umanità era completamente organizzata la perdita della patria e dello status politico poteva identificarsi con l'espulsione l'umanità stessa.

Prima di tale constatazione, quel che è oggi chiamato « diritto dell'uomo » sarebbe stato considerato una caratteristica generale della condizione umana, che nessun tiranno poteva conculcare. La sua perdita comporta la perdita della pertinenza e della realtà del discorso, in altre parole del linguaggio, nel senso datogli da Aristotele quando definiva l'uomo un essere dotato del potere di pensare e parlare (con ciò egli intendeva infatti non la capacità fisica, posseduta anche dai barbari e dagli schiavi, bensì la capacita di regolare nella convivenza, con la parola anziché con la forza, gli affari, soprattutto quelli pubblici). Ad essa si accompagna la perdita di ogni relazione umana, di una comunità pubblicamente garantita, della capacità di azione politica. Con queste due perdite vengono meno alcune delle caratteristiche essenziali della vita umana. Questa era in una certa misura la sorte degli schiavi, che non erano quindi annoverati fra gli esseri umani da Aristotele. Il principale delitto della schiavitù contro l'umanità non consisteva nel togliere la libertà (il che si verifica anche in altre circostanze), ma nell'escludere una categoria di persone dalla possibilità di combattere per la libertà, una possibilità che permane sotto la tirannide, e persino nelle disperate condizioni del terrore moderno, ma non nel campo di concentramento. Esso non cominciava quando un popolo sconfiggeva e asserviva i suoi nemici, ma quando la schiavitù diventava un sistema in cui alcuni uomini « nascevano » liberi e altri schiavi, quando si dimenticava che era stato l'uomo a privare della libertà i suoi simili e si attribuiva tale condizione alla natura. Ma alla luce dei recenti avvenimenti si può dire che persino gli schiavi appartenevano ancora a una specie di comunità umana; il loro lavoro era richiesto, usato, sfruttato e ciò li teneva entro i confini dell'umanità. Essere schiavi era dopotutto avere un posto nella società, qualcosa pii della nudità astratta dell'essere uomini e nient'altro che uomini Quindi, non la perdita di specifici diritti, ma la perdita di una comunità disposta e capace di garantire qualsiasi diritto è stata la sventura che si è abbattuta su un numero crescente di persone. L'individuo può perdere tutti i cosiddetti diritti umani senza perdere la sua qualità essenziale di uomo, la sua dignità umana. Soltanto la perdita di una comunità politica lo esclude dalla umanità.

Il diritto che, pur non essendo mai menzionato fra diritti umani, corrisponde a questa perdita, non può essere formulato nelle categorie del XVIII secolo perché esse presuppongono che i diritti scaturiscano immediatamente dalla « natura » dell'uomo; a tale riguardo è relativamente indifferente che questa natura sia riferita alla legge naturale o a un essere creato a immagine di Dio, che concerna diritti « naturali » o precetti

divini. Il punto decisivo è che tali diritti, e la dignità umana ad essi legata, dovrebbero rimanere validi e reali anche se un solo uomo esistesse sulla terra; essi sono indipendenti dalla pluralità umana e dovrebbero quindi conservare il loro valore anche se un individuo fosse espulso dalla società.

Quando furono proclamati per la prima volta, i diritti dell'uomo furono considerati indipendenti dalla storia e dai privilegi che la storia aveva accordato a certi strati sociali. Tale indipendenza costituiva la dignità dell'uomo, ora scoperta. Fin dall'inizio questa nuova dignità fu di natura piuttosto ambigua. I diritti storici furono sostituiti dai diritti naturali, e la « natura » al posto della storia, nella tacita presunzione che essa fosse meno estranea della storia all'essenza dell'uomo. Lo stesso linguaggio della *Declaration of Independence* e della *Déclaration des De Droits de l'Homme* – che parlano di diritti « inalienabili », « dati con la nascita », e di «verità evidenti » — implica la fede in una « natura » umana che sarebbe soggetta alle leggi di sviluppo, regolanti quella dell'individuo e da cui diritti e leggi potrebbero essere desunti. Oggi siamo forse meglio in grado di giudicare che cosa contenga questa « natura » umana; in ogni caso essa ci ha mostrato potenzialità che non erano neppure sospettate dalla filosofia e dalla religione occidentale, che l'hanno definita e ridefinita per oltre tremila anni. Non è soltanto l'aspetto, per così dire umano della natura che per noi è diventato discutibile. Da quando l'uomo ha imparato a dominarla al punto da rendere concepibile e tecnicamente possibile la distruzione di tutta la vita organica sulla terra con strumenti da lui fabbricati, se ne è estraniato. Da quando una conoscenza più profonda dei processi naturali ha destato seri dubbi sull'esistenza di leggi naturali degne questo nome, la natura stessa ha assunto un aspetto sinistro. Come si può derivare leggi e diritti da un universo che manifestamente non conosce né l'una né l'altra categoria?

L'uomo del XX secolo si è emancipato dalla natura come quel del XVIII dalla storia. Storia e natura ci sono diventate altrettanto estranee, nel senso che l'essenza dell'uomo non può più sere compresa con le loro categorie. D'altronde, l'umanità che per il XVIII secolo non era, in termini kantiani, più di un'idea regolativa, è oggi diventata un fatto inevitabile. La nuova situazione, in cui l'« umanità » ha in effetti assunto il ruolo precocemente attribuito alla natura o alla storia, implica in tale contesto che il diritto ad avere diritti, o il diritto di ogni individuo appartenere all'umanità, dovrebbe essere garantito dall'umanità stessa. Non è affatto certo che questo sia possibile. Perché, nonostante i benintenzionati tentativi umanitari di ottenere nuove dichiarazione dei diritti umani dalle organizzazioni internazionali, bisogna ricordare che questa idea trascende l'attuale sfera del diritto internazionale, che opera tuttora mediante trattati e accordi tra stati sovrani; e una sfera al di sopra delle nazioni per il momento non esiste. Per giunta, questo dilemma non sarebbe eliminato dalla creazione di un « governo mondiale », che rientra sì nel novero delle possibilità, ma potrebbe in realtà differire notevolmente dalla versione patrocinata dalle associazioni idealistiche. I crimini contro i diritti umani, che sono diventati una specialità dei regimi totalitari, possono sempre venir giustificati con l'affermazione che il diritto è quanto è bene o utile per il tutto, tenuto distinto dalle sue parti. (La massima hitleriana « Diritto è quel che giova al popolo tedesco » è soltanto la forma volgarizzata di una concezione della legge che si trova diffusa dovunque e che in pratica rimane inoperante solo finché le vecchie tradizioni presenti nelle costituzioni lo impediscono.) L'identificazione del diritto con l'utile — per l'individuo, la famiglia, il popolo o il maggior numero di persone — diventa inevitabile una volta svanita l'autorità dei criteri assoluti e trascendenti della religione o del diritto naturale. La difficoltà non viene meno se collettività a cui si riferisce il bene comune comprende l'umanità intera. Perché è perfettamente concepibile, e in pratica politicamente possibile, che un bel giorno un'umanità altamente organizzata e meccanizzata decida in modo democratico, cioè per maggioranza, che per il tutto è meglio liquidare certe sue parti. Qui, a contatto con il reale, ci troviamo di fronte a uno dei più antichi dubbi della filosofia politica, che è potuto rimanere nascosto finché una solida teologia cristiana ha fornito la cornice per tutti i problemi politici e filosofici, ma che già a Platone aveva fatto dire: « Non l'uomo ma un dio deve essere la misura di tutte le cose ».

Queste esperienze e riflessioni sembrano offrire un'ironica, amara, tardiva conferma dei famosi argomenti che Edmund Burke opponeva alla dichiarazione dei diritti dell'uomo prodotta dalla rivoluzione francese. Sembrano provare la sua affermazione che i diritti umani sono un'«astrazione », che è molto più saggio contare su un' «eredità tradizionale» di diritti trasmessi di padre in figlio come la vita e rivendicarli come i "diritti di un inglese" anziché come gli inalienabili diritti dell'uomo. A suo avviso i diritti che godiamo scaturiscono «dall'intimo della nazione», e la sua fonte non è né la legge naturale né il precetto divino, e tanto meno la « razza umana, sovrana della terra » di Robespierre.

La solidità pragmatica della concezione di Burke non lascia adito a dubbi alla luce delle nostre molteplici esperienze. La perdita dei diritti nazionali ha portato con sé in tutti i casi la perdita dei diritti umani; il ristabilimento di questi, come dimostra il recente esempio dello stato d'Israele, è stato ottenuto

finora soltanto con l'affermazione dei diritti nazionali. La concezione dei diritti umani è naufragata nel momento in cui sono comparsi individui che avevano perso tutte le altre qualità e relazioni specifiche, tranne la loro qualità umana. Il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere-uomo. E, date le condizioni politico-oggettive, è difficile dire come le idee dell'uomo su cui sono basati i diritti umani — e che lo vogliono creato a immagine di Dio (nella formula americana), o rappresentante dell'umanità, o portatore delle sacre esigenze della legge naturale (nella formula francese) — avrebbero potuto contribuire alla soluzione del problema.

I superstiti dei campi di sterminio, gli internati dei campi di concentramento e gli apolidi hanno potuto rendersi conto, senza bisogno degli argomenti di Burke, che l'astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo era il loro massimo pericolo. Per causa sua erano considerati selvaggi; e, nel timore di finire con l'essere equiparati a bestie, essi insistevano fanaticamente sulla loro nazionalità, l'ultimo segno della cittadinanza perduta, come l'unico superstite legame con l'umanità. La loro diffidenza verso i diritti naturali derivava appunto dalla constatazione che essi erano riconosciuti persino ai selvaggi. Burke aveva temuto che gli « innati » diritti naturali si sarebbero ridotti soltanto ai diritti del «selvaggio nudo» , precipitando le nazioni civili nello stato di natura, nella barbarie. Poiché soltanto i selvaggi non hanno più nulla da esibire all'infuori del minimo dell'origine umana, gli apolidi si aggrappano disperatamente alla loro nazionalità, che li distingue da quelli, pur non assicurandogli più né protezione né diritti. Soltanto il loro passato con l'« eredità tradizionale » sembra testimoniare che essi appartengono ancora al mondo civile.

Se un individuo perde il suo status politico, dovrebbe trovarsi, stando alle implicazioni degli innati e inalienabili diritti umani nella situazione contemplata dalle dichiarazioni che li proclamano. Avviene esattamente l'opposto: un uomo che non è altro che un uomo sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile. Questa è una delle ragioni per cui è infinitamente più difficile distruggere la personalità giuridica di un criminale (cioè di un uomo che si è assunta la responsabilità per un atto le cui conseguenze ora determinano la sua sorte) che quella di un uomo a cui sono state tolte le comuni responsabilità umane.

Gli argomenti di Burke acquistano quindi un ulteriore significato se si considera soltanto la condizione umana generale degli individui esclusi da ogni comunità politica. A prescindere dal trattamento, dalla libertà e dall'oppressione, dalla giustizia e dall'ingiustizia, essi hanno perso il contatto con quelle parti del mondo e quegli aspetti dell'esistenza che sono frutto del comune lavoro. Se la tragedia delle tribù selvagge consiste nell'abitare in una natura immutata che non riescono a dominare, nel vivere e morire senza lasciar traccia, senza aver contribuito in nulla alla creazione di un mondo comune,gli apolidi moderni si trovano invero in una specie di stato di natura. Certo, essi non sono dei barbari, alcuni di loro provengono dai ceti più colti dei rispettivi paesi; ciò nondimeno, in un mondo che ha pressoché eliminato la vita selvaggia, essi appaiono come i primi segni di un possibile regresso della civiltà.

Quanto più una civiltà è evoluta, quanto più completo è il mondo da essa creato, quanto più familiare gli uomini trovano questo ambiente « artificiale », tanto più essi si sentono irritati da quel che non hanno prodotto, da tutto quel che è loro misteriosamente dato. L'individuo che ha perso il suo posto in una comunità, il suo status politico nella lotta contemporanea, la personalità giuridica che fa delle sue azioni e di parte del suo destino un tutto coerente, conserva quelle qualità che normalmente si estrinsecano soltanto nella sfera della vita privata e rimangono inarticolate, mera esistenza in tutte le questioni d'interesse pubblico. La mera esistenza, vale a dire tutto ciò che ci è misteriosamente dato con la nascita e che include la forma del nostro corpo e le doti della nostra mente, può essere adeguatamente affrontata soltanto con gli imprevedibili rischi dell'amicizia e della simpatia, o con la grande incalcolabile grazia dell'amore, che dice con Agostino: « *Volo ut sis* », senza poter indicare una ragione particolare per questa affermazione suprema, insuperabile.

Fin dal tempo dei greci è ben noto che la vita politica evoluta nutre un profondo sospetto per questa sfera privata, una specie di astio contro il miracolo per cui ognuno di noi è fatto così com'è, unico, inimitabile, immutabile. Questo settore del meramente dato, relegato dalla società civile nella vita privata, rappresenta una costante minaccia per la sfera pubblica, che si basa sulla legge dell'eguaglianza come quella privata si basa sulla legge della diversità e dell'infinita differenziazione. L'eguaglianza non ci è data, ma è il risultato dell'organizzazione umana nella misura in cui si fa guidare dal principio di giustizia. Non si nasce eguali; si diventa eguali come membri di un gruppo in virtù della decisione di garantirsi reciprocamente eguali diritti.

La nostra vita politica si fonda sul presupposto che possiamo instaurare l'eguaglianza attraverso l'organizzazione, perché l'uomo può trasformare il mondo e crearne uno di comune, insieme coi suoi pari e soltanto con essi. Lo sfondo oscuro di ciò che è meramente dato, lo sfondo formato dalla nostra natura unica

e immutabile, irrompe sulla scena politica come l'elemento estraneo che nella sua differenza fin troppo evidente ci ricorda le limitazioni dell'attività umana, che si identificano con le limitazioni dell'eguaglianza umana. Le comunità politiche evolute, come le antiche città-stato o i moderni stati-nazione, insistono così spesso sull'omogeneità etnica perché tendono a eliminare nella misura del possibile le differenze naturali, sempre presenti, che suscitano odio, diffidenza e discriminazione. La diversità e l'individualità, di cui lo « straniero » è un simbolo allarmante, indicano le sfere in cui l'uomo non può agire e trasformare e in cui, quindi, ha tendenza a distruggere. Se un negro in una comunità umana è considerato un negro e nient'altro, perde col diritto all'eguaglianza quella libertà di azione che è specificamente umana; tutti i suoi atti sono ora spiegati come « necessarie » conseguenze di qualche qualità negra; egli è diventato un esemplare di una specie animale chiamata uomo. Pressappoco la stessa cosa succede a chi ha perso le caratteristiche politiche ed è diventato un essere umano e nient'altro. Senza dubbio, dove la vita pubblica e la sua legge dell'eguaglianza sono completamente vittoriose, dove una civiltà riesce a eliminare, o a ridurre al minimo lo sfondo oscuro della diversità, essa finisce nella fossilizzazione, punita, per così dire, per aver dimenticato che l'uomo è forse il signore, ma non il creatore del mondo.

Gli individui costretti a vivere fuori di ogni comunità sono confinati nella loro condizione naturale, nella loro mera diversità, pur trovandosi nel mondo civile. Essi sono sottratti a quella tremenda livellatrice di tutte le differenze che è la cittadinanza; e poiché sono esclusi dalla partecipazione all'attività edificatrice degli uomini, appartengono alla razza umana allo stesso modo che gli animali a una determinata specie animale. Il paradosso è che la perdita dei diritti umani coincide con la trasformazione in uomo generico — senza professione, senza cittadinanza, senza una opinione, senza un'attività con cui identificarsi e specificarsi – e in individuo generico, rappresentante nient'altro che la propria diversità assolutamente unica, spogliata di ogni significato perchè privata dell'espressione e dell'azione in un mondo comune.

L'esistenza di una simile categoria di persone racchiude in sé un duplice pericolo. Il loro distacco dal mondo, la loro estraneità sono come un invito all'omicidio, in quanto che la morte di uomini esclusi da ogni rapporto di natura giuridica, sociale e politica, rimane priva di qualsiasi conseguenza per i sopravviventi. Se li si uccide, è come se a nessuno fosse causato un torto o una sofferenza. Questo era il tremendo pericolo che portava con sé l'usanza antica e medievale della messa al bando. Inoltre il numero crescente degli apolidi minaccia la nostra civiltà e il nostro mondo politico in modo forse più inquietante degli elementi della natura scatenati e dei barbari di una volta. Non è più probabile che il pericolo mortale venga dall'esterno. Il pericolo è che una civiltà universale produca dei barbari dal suo seno costringendo, in un processo di decomposizione interna, milioni di persone a vivere condizioni che, malgrado le apparenze, sono quelle delle tribù selvagge.

2) Il "diritto di avere diritti" (2)

S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini,* 2004, Raffaele Cortina Editore 2006, pp. 44-47 e 51-55

L'A. prende in esame il concetto del "diritto di avere diritti" formulato da Hannah Arendt in Le origini del totalitarismo *(cfr. in questa stessa sezione il testo della Arendt), Tuttavia per entrambi i pensatori questo diritto morale universale è profondamente circoscritto sul piano politico e giuridico, e di conseguenza ogni atto di inclusione genera le proprie condizioni di esclusione. né Kant né Arendt si sbagliavano quando vedevano nel conflitto tra diritti umani universali e pretese di sovranità il paradosso fondamentale nel cuore dell'ordine internazionale statocentrico. Ma S. Benhabib pensa che esista una via d'uscita da questi dilemmi.*

<u>I molti significati del "diritto di avere diritti"</u>

Iniziamo con un'analisi della formula "il diritto di avere diritti". Il concetto di "diritto" è usato allo stesso modo nelle due parti della frase? Il diritto di essere riconosciuto dagli altri come una persona titolare di diritti in senso generale è dello stesso tipo dei diritti cui si dovrebbe avere accesso dopo quel riconoscimento? Chiaramente no. La prima accezione del termine "diritto" si riferisce all'umanità in quanto tale e ci impone il riconoscimento del l'appartenenza a un qualche gruppo umano. In tal senso questa accezione del termine "diritto" evoca un imperativo morale: "Tratta tutti gli esseri umani come persone appartenenti a un gruppo umano e aventi diritto alla sua protezione". Ciò che viene richiamata qui è una rivendicazione morale di appartenenza, e un certo tipo di trattamento compatibile con tale rivendicazione.

La seconda accezione del termine "diritto" nella formula "il diritto di avere diritti" è definita a partire da questa prima rivendicazione di appartenenza. Avere un diritto quando si è già membri di una comunità politica e giuridica organizzata significa che "io ho il diritto di fare o non fare A, e tu hai l'obbligo di non impedirmi di fare o non fare A". Le pretese giuridiche conferiscono alle persone il diritto di intraprendere o meno un determinato corso di azione, e questo crea degli obblighi reciproci. Diritti e doveri sono correlati: il

discorso giuridico ha luogo tra i consociati di una comunità. I diritti che istituiscono obblighi reciproci tra i consociati, vale a dire tra coloro che sono già riconosciuti come membri di una comunità giuridica, sono generalmente definiti diritti "civili e politici", o diritti di cittadinanza. Chiamiamo invece la seconda accezione del termine "diritto" nella formula "diritto di avere diritti" l'accezione giuridico-civile. In questo senso, "diritto" suggerisce una relazione triangolare tra il titolare dei diritti, gli altri rispetto ai quali tale obbligazione crea un dovere, e la tutela e l'osservanza di tali pretese giuridiche da parte di un dato organismo giuridico — il più delle volte lo stato e il suo apparato.

La prima accezione del termine "diritto" nella formula "il diritto di avere diritti" non ha la stessa struttura discorsiva della seconda: nel primo caso, l'identità degli altri cui si rivolge la pretesa di essere riconosciuti come titolari di diritti rimane aperta e indeterminata. Si noti che per Arendt questo riconoscimento è anzitutto un riconoscimento di "appartenenza", il riconoscimento che un individuo "appartiene" a una determinata comunità umana. Lo status di titolare di diritti dipende dal riconoscimento dell'appartenenza. A chi spetta dare o negare tale riconoscimento? Chi sono i destinatari della pretesa di "essere riconosciuti come membri"? La risposta di Arendt è chiara: l'umanità stessa; e tuttavia aggiunge: "Non è affatto certo che questo sia possibile". L'asimmetria tra la prima e la seconda accezione del termine "diritto" deriva dall'assenza nel primo caso di una specifica comunità giuridico-civile di consociati uniti da una relazione di dovere reciproco. E quale dovrebbe essere questo dovere? Il dovere di riconoscere l'altro individuo come un membro, oggetto di tutela da parte delle autorità politico-giuridiche e titolare del godimento di determinati diritti.

Questa rivendicazione e il dovere che essa ci impone sono “morali" nel senso kantiano del termine poiché ci riguardano in quanto esseri umani, prescindendo quindi dalle affiliazioni e dalle differenze culturali, religiose e linguistiche che ci distinguono gli uni dagli altri. Arendt, nonostante l'impostazione genuinamente kantiana, non seguirà Kant. Ma è importante richiamare qui l'argomentazione del grande filosofo tedesco.

Mettiamo da parte per il momento la giustificazione kantiana dell'imperativo categorico. Assumiamo per ipotesi che la legge morale in una delle sue molte formulazioni sia valida, e concentriamoci sul principio del *Zweck an sich* (fine in sé), e cioè "agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo". Per Kant, questa legge morale legittima il "diritto dell'umanità nella propria persona", vale a dire il diritto di essere trattato dagli altri in accordo con determinati standard di dignità e rispetto umano. Questo diritto ci impone dei doveri negativi, come per esempio quello di non agire mai in modi che potrebbero violare il diritto dell'umanità che risiede in ogni individuo. Tale violazione avrebbe luogo anzitutto laddove rifiutassimo di entrare in associazione civile l'uno con l'altro, se cioè rifiutassimo di diventare consociati di diritto. Il diritto dell'umanità nella nostra persona ci impone l'obbligo reciproco di entrare nella società civile e accettare che la nostra libertà venga limitata dalla legislazione comune, in modo che la libertà di ciascuno possa essere resa compatibile con la libertà di chiunque altro in base a una legge universale. Il diritto dell'umanità porta Kant a giustificare il contratto sociale come fondamento del governo civile sotto il quale diventiamo tutti legalmente consociati. In termini arendtiani, il diritto dell'umanità ci conferisce la facoltà di diventare membri della società civile in modo da poter godere dei diritti giuridico-civili. La rivendicazione morale dell'ospite a non essere trattato con ostilità all'arrivo su un territorio altrui, e la sua richiesta di ospitalità temporanea, riposano su questa ingiunzione morale contro la violazione del diritto dell'umanità in ciascun individuo. Non è il possesso comune della Terra, ma piuttosto questo diritto dell'umanità, e il diritto alla libertà che ne consegue, a I ungere da giustificazione filosofica per il diritto cosmopolitico.

La stessa Arendt nutriva un certo scetticismo nei confronti di queste giustificazioni filosofiche, vedendovi una forma di fondazionalismo metafisico; per questo motivo, fu in grado di offrire una soluzione politica ma non concettuale ai problemi posti dalla prerogativa statale dì denazionalizzazione. Il diritto di avere diritti, nella sua ottica, trascende le contingenze della nascita che ci differenziano e ci dividono gli uni dagli altri. Il diritto di avere diritti può realizzarsi solo in una comunità politica all'interno della quale veniamo giudicati non in base alle caratteristiche che ci distinguono alla nascita, ma in base alle nostre azioni e opinioni, a ciò che facciamo, diciamo e pensiamo. "La nostra vita politica", scrive Arendt, "si fonda sul presupposto che possiamo instaurare l'eguaglianza attraverso l'organizzazione, perché l'uomo può trasformare il mondo e crearne uno di comune, insieme coi suoi pari e soltanto con essi [...] . Non si nasce eguali; si diventa eguali come membri di un gruppo in virtù della decisione di garantirsi reciprocamente eguali diritti".

Nel linguaggio contemporaneo, Arendt sta proponendo un ideale "civico", opposto a uno "etnico", di comunità politica e di appartenenza. È il riconoscimento reciproco di ciascuno come portatore di eguali

diritti all'interno di un gruppo di consociati a costituire per l'autrice il vero significato dell'eguaglianza politica. Nonostante le perversioni emerse nel corso dell' *affaire Dreyfus*, per Arendt la Francia rimaneva per questo motivo la *nation par excellence*. La soluzione istituzionale, anche se non filosofica, ai dilemmi dei diritti umani va dunque cercata nell'affermazione dei principi del nazionalismo civico? Ovviamente, il nazionalismo civico comporterebbe una modalità di acquisizione della cittadinanza basata sul principio dello *jus soli*, vale a dire attraverso la nascita sul territorio o la discendenza da un uomo o da una donna titolari della cittadinanza. Lo *jus sanguinis*, al contrario, implica l'acquisizione (lei diritti di cittadinanza attraverso la sola discendenza etnica, solitamente — ma non sempre — attraverso l'appartenenza certificata del padre a un determinato gruppo etnico. Lo *jus sanguinis* si basa sulla conflazione di *ethnos* e *demos*, dell'"appartenenza a un popolo" e dell'"appartenenza allo stato". Senza dubbio, Arendt sostiene un ideale della nazione civica basato sul modello *jus soli* di acquisizione della cittadinanza. Tuttavia la sua diagnosi delle tensioni inerenti all'ideale dello stato-nazione suggerisce l'esistenza di un più profondo malessere in quella struttura istituzionale, e di una più acuta perplessità rispetto al "tramonto dello stato nazionale e la fine dei diritti umani". Per dirla brevemente: Arendt era scettica rispetto all'ideale di un governo mondiale quanto lo era rispetto alla possibilità che il sistema degli stati nazionali giungesse a realizzare la giustizia e l'eguaglianza per tutti. Un governo mondiale avrebbe distrutto lo spazio della politica nella misura in cui non avrebbe permesso agli individui di difendere insieme lo spazio pubblico comune (un assunto che sottovaluta le potenzialità di una politica planetaria). Il sistema degli stati nazionali, dall'altra parte, porta sempre *in nuce* i semi dell'ingiustizia e dell'esclusione al proprio interno, e dell'aggressione verso l'esterno.
[…]

Kant e Arendt su diritti e sovranità

[…] Kant mostrava chiaramente le tensioni esistenti tra l'obbligo morale di garantire il soggiorno a ogni essere umano e la prerogativa del sovrano repubblicano di non estendere questo diritto temporaneo all'appartenenza permanente.

Dovrebbe risultare evidente quanto Kant e Arendt siano vicini su questo punto. Proprio come Kant lascia inesplorato il passaggio filosofico e politico che potrebbe condurre dal diritto di visita al diritto di appartenenza, così Arendt non fonda il "diritto di avere diritti" — e cioè a essere riconosciuti come membri di una comunità umana organizzata — su un principio filosofico ulteriore. Per Kant, quella di garantire il diritto di appartenenza resta la prerogativa del sovrano repubblicano e implica un atto di "benevolenza". Per Arendt, l'attualizzazione del diritto di avere diritti richiede l'istituzione di unità politiche repubblicane in cui l'eguaglianza di ciascuno sia garantita dal riconoscimento di tutti. Questi atti di costituzione repubblicana trasformano le diseguaglianze e le esclusioni tra esseri umani in un regime di pretese giuridiche di eguaglianza. Arendt stessa è profondamente consapevole dell'ineliminabile paradosso in base al quale ogni atto di costituzione repubblicana definisce nuovi *insiders* e *outsiders*. Se l'arco dell'eguaglianza politica può estendersi fino a proteggere alcuni, esso non può mai offrire riparo a tutti, perché in questo caso non avremmo singoli sistemi statali ma uno stato mondiale, al quale Arendt si opponeva con la stessa convinzione espressa da Kant.

Voglio dire, quindi, che nel lavoro di Kant e di Arendt incontriamo la medesima costruzione concettuale carica di tensioni: prima di tutto ci sono le norme morali universalistiche relative alle nostre obbligazioni reciproche in quanto esseri umani. Per Kant si tratta dell'obbligo di garantire rifugio a qualunque essere umano in difficoltà, mentre per Arendt si tratta dell'obbligo di non rifiutare l'appartenenza o di non negare il diritto di avere diritti. Tuttavia per entrambi i pensatori questo diritto morale universale è profondamente circoscritto sul piano politico e giuridico, e di conseguenza ogni atto di inclusione genera le proprie condizioni di esclusione. Per Kant, non esiste nessuna pretesa morale all'ospitalità; per Arendt, non esiste via d'uscita dall'arbitrio storicamente determinato degli atti di fondazione repubblicana, il cui arco di eguaglianza non potrà che includere alcuni ed escludere altri. L'eguaglianza repubblicana è diversa dall'eguaglianza morale universale. Il diritto di avere diritti non può essere garantito da uno stato mondiale o da un'altra organizzazione globale, ma solo dalla volontà collettiva di sistemi politici definiti che a loro volta, volenti o nolenti, determinano i propri regimi di esclusione. Potremmo dire che il cosmopolitismo morale di Arendt e Kant si infrange sul loro particolarismo civico e giuridico. Il paradosso dell'autodeterminazione democratica conduce il sovrano democratico tanto all'autocostituzione quanto all'esclusione.

Esiste una via d'uscita da questi dilemmi? Da un punto di vista filosofico, dobbiamo iniziare col guardare più da vicino i due estremi di questa contraddizione: la nozione di diritto da una parte e quella di prerogativa sovrana dall'altra. Gli assunti di base relativi alla sovranità repubblicana portano Arendt e Kant a ritenere che il controllo territoriale esclusivo sia una prerogativa sovrana indiscutibile che non può essere

limitata o aggirata da altre norme e istituzioni. Intendo dimostrare che non è così, e che i diritti cosmopolitici tessono una rete di obblighi e istanze ulteriori intorno alla sovranità. La mia argomentazione procederà sul livello concettuale come su quello propriamente istituzionale.

Da quando Arendt mise per iscritto la sua profetica analisi del "tramonto dello stato nazionale da fine dei diritti umani", gli sviluppi istituzionali e normativi intervenuti nel campo del diritto internazionale hanno iniziato ad affrontare alcuni dei paradossi che lei e Kant non erano stati in grado di risolvere. Quando Arendt scriveva che il diritto di avere diritti costituiva una fondamentale pretesa morale e allo stesso tempo un problema politico insolubile, non intendeva dire che stranieri, forestieri e residenti non avessero alcun diritto. In alcune circostanze, come nel caso degli ebrei in Germania, dei greci e degli armeni al tempo della fondazione della repubblica turca (1923), e dei rifugiati tedeschi nella Francia di Vichy — per citare solo alcuni esempi — interi gruppi di persone venivano denaturalizzati o denazionalizzati, e perdevano la protezione di un corpo giuridico sovrano. Per Arendt, non era possibile fornire né una soluzione teorica né una soluzione istituzionale a questo problema. Sul piano istituzionale, a partire dalla Seconda guerra mondiale sono emersi diversi accordi che testimoniano come le nazioni del Globo abbiano imparato ad affrontare gli orrori del secolo appena trascorso: la Convenzione di Ginevra sullo status dei rifugiati del 1951, il protocollo aggiunto nel 1967, la creazione dell'Alto commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati (UNHCR.), l'istituzione del Tribunale mondiale, e più recentemente di una Corte penale internazionale in base al Trattato di Roma, rappresentano altrettanti sviluppi tesi a proteggere coloro cui è stato negato il diritto di avere diritti.

Inoltre, alcune tendenze significative nella giurisprudenza internazionale vanno nella direzione di una decriminalizzazione dei movimenti migratori, siano essi motivati dalla ricerca di rifugio o asilo, o da un'immigrazione in senso stretto. Il diritto di avere diritti significa oggi il riconoscimento a ogni singolo essere umano dello statuto universale di persona, indipendentemente dalla sua cittadinanza nazionale. Se per Arendt, in ultima analisi, la cittadinanza costituiva la garanzia fondamentale della tutela dei diritti umani, la sfida per il futuro consiste nello sviluppare un regime internazionale che sganci il diritto di avere diritti dalla nazionalità.

Gli studiosi di diritto distinguono tra le prospettive giuridiche, sociali e individualistiche prevalenti nella disciplina giuridica del rifugio. Le prime definizioni di rifugio, tra il 1920 e il 1935, costituivano la risposta a una mancanza di tutela formale da parte dello stato di origine. [...]

In risposta alle denaturalizzazioni di massa occorse nel periodo tra le due guerre nelle nuove repubbliche europee, la Lega delle Nazioni estese la protezione giuridica ai gruppi di persone che erano state private della propria nazionalità. Inoltre, fu riconosciuto il diritto alla tutela giuridica alle persone sprovviste di passaporto. Tutto questo costituisce lo scenario storico nel quale si inseriscono le considerazioni di Arendt sulla condizione dell'apolide. Da allora, i termini della Convenzione sui rifugiati nel diritto internazionale sono stati estesi al fine di ricomprendere le vittime di avvenimenti sociali o politici di ampia portata, ed è prevista una forma di assistenza volta a garantire la sicurezza e il benessere dei rifugiati. Un'ulteriore serie di trasformazioni nel sistema della protezione internazionale dei rifugiati ha portato alla sua estensione ai soggetti in fuga dalle persecuzioni o dalle ingiustizie subite nei paesi di origine. L'articolo 14 della Dichiarazione universale dei diritti umani riconosce il diritto di asilo come un diritto umano universale. Il testo dell'articolo recita: "Ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni. Questo diritto non potrà essere invocato qualora l'individuo sia realmente ricercato per reati non politici o per azioni contrarie ai fini e ai principi delle Nazioni Unite". Tuttavia, mentre il diritto di chiedere asilo è riconosciuto come diritto umano, il dovere di garantire l'asilo continua a essere gelosamente custodito dagli stati come una prerogativa sovrana. In tal senso, e a dispetto dei considerevoli progressi compiuti dal diritto internazionale nel campo della protezione degli apolidi, dei rifugiati e dei richiedenti asilo, né Kant né Arendt erano in errore quando vedevano nel conflitto tra diritti umani universali e pretese di sovranità il paradosso fondamentale nel cuore dell'ordine internazionale statocentrico e territorialmente definito.

3) Migrazioni transnazionali e sovranità degli stati nazionali

S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini,* 2004, Raffaele Cortina Editore 2006, pp. 8-10

Nel saggio da cui sono state tratte le pagine selezionate, S. Benhabib prende in esame gli ambiti in cui la tutela internazionale dei diritti umani produce principi vincolanti (anche se non ancora normativi) per gli stati sovrani. Infatti, il modo con cui gli stati trattano i propri cittadini e di coloro che risiedono entro i confini nazionali non è più insindacabile. Ormai, secondo l'A., il fatto che gli stati godano dell'autorità su tutti coloro che si trovano nei rispettivi territori, è stata delegittimata dal diritto internazionale. Le

migrazioni transnazionali hanno un ruolo decisivo in questa messa in crisi della sovranità nazionale nella misura in cui richiamano in atto i diritti umani e pongono il problema di come debba essere definita l'appartenenza in un mondo caratterizzato da una politica sempre più deterritorializzata.

La terza area in cui la tutela internazionale dei diritti umani sta definendo linee guida vincolanti e sovraordinate rispetto agli stati sovrani è quella delle migrazioni internazionali. L'intervento umanitario ha a che fare con il trattamento, da parte degli stati-nazione, dei propri cittadini o residenti; i crimini contro l'umanità e i crimini di guerra riguardano le relazioni tra nemici o contendenti tanto nei contesti nazionali quanto in quelli extraterritoriali. Le migrazioni transnazionali, per contro, si riferiscono ai diritti degli individui non in quanto membri di comunità definite, ma in quanto *simpliciter* esseri umani, nel momento in cui essi entrano in contatto con, cercano di entrare in, o desiderano diventare membri di, comunità territorialmente definite.

La Dichiarazione universale dei diritti umani (Nazioni Unite, I 948) riconosce il diritto alla libertà di attraversare i confini: un diritto di emigrare — vale a dire, di lasciare un paese — ma non un diritto di immigrare — cioè di entrare in un paese (art. 13). L'articolo 14 subordina il diritto di asilo a determinate circostanze, mentre l'articolo 15 della Dichiarazione stabilisce che ognuno ha "diritto a una cittadinanza". La seconda metà dell'articolo 15 recita: "Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua cittadinanza, né del diritto di mutare cittadinanza" (http://www.interlex.it/testi/dichuniv.htm).

La Dichiarazione universale tace sull'obbligo degli stati di garantire l'accesso agli immigrati, di patrocinare il diritto di asilo, e di concedere la cittadinanza ai residenti stranieri e aí non-cittadini. Questi diritti non hanno destinatari specifici e non sembrano comportare specifiche obbligazioni per il loro adempimento da parte di secondi e terzi. Nonostante il carattere transnazionale di questi diritti, la Dichiarazione conferma la sovranità dei singoli stati. Una serie di contraddizioni interne tra diritti umani universali e sovranità territoriale appare quindi incorporata nella logica di uno dei più esaustivi documenti giuridici internazionali del mondo.

La Convenzione di Ginevra del 1951 sullo status dei rifugiati, con il suo protocollo aggiunto nel 1967, rappresenta, in ordine di importanza, il secondo documento giuridico internazionale relativo ai movimenti di attraversamento dei confini. Tuttavia, né l'esistenza di tali documenti né la creazione dell'Alto commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati hanno modificato la situazione per cui questa Convenzione e il suo protocollo sono vincolanti solo per gli stati firmatari, e possono essere patentemente ignorati dagli stati non firmatari (e talvolta anche dagli stessi firmatari).

Alcuni lamentano il fatto che, siccome nei casi relativi all'immigrazione, al rifugio e all'asilo vengono sempre più spesso invocate norme internazionali di tutela dei diritti umani, gli stati territorialmente definiti sarebbero minacciati non solo nelle loro pretese di controllo dei confini, ma anche nella loro prerogativa di definire i "confini della comunità nazionale". Altri criticano la Dichiarazione universale per la mancata adesione a un "cosmopolitismo istituzionale" e per la difesa di un ordine "interstatale" piuttosto che genuinamente cosmopolitico. E tuttavia una cosa è chiara: il trattamento da parte degli stati dei propri cittadini e di coloro che risiedono all'interno dei confini nazionali non rappresenta più una prerogativa intoccabile. Una delle pietre angolari della sovranità westfaliana e cioè il fatto che gli stati godano dell'autorità ultima su tutti gli oggetti e i soggetti compresi nei rispettivi territori, è stata delegittimata dal diritto internazionale.

Quali dovrebbero essere allora i principi guida normativi dell'appartenenza in un mondo caratterizzato da una politica sempre più deterritorializzata? Quali pratiche e quali principi di inclusione civile e politica si mostrano più compatibili con l'auto-comprensione filosofica e i vincoli costituzionali delle democrazie liberali? Queste sono le principali questioni che intendo analizzare esplorando gli aspetti filosofici e istituzionali dell'appartenenza politica nelle democrazie liberali.

4) Il principio di eguaglianza e il pluralismo giuridico

Alessandra Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale,* Laterza 2001, 2006, pp. 51-57; 59-62; 70-75

Una delle trasformazioni più importanti avviate dalle migrazioni é la modificazione del diritto (specie quello di famiglia e dei minori). Quest'ultimo, fondato sul principio di eguaglianza, sta recependo in modo non certo lineare la complessità della società multiculturale, producendo una sorta di pluralismo giuridico. La messa in discussione del principio di uguaglianza è stato avviato precocemente dal movimento delle donne che ha posto il problema del rispetto delle differenze denunciando l'astrattezza del principio di uguaglianza e dei diritti umani così come sono nati dalla cultura illuminista. Ci troviamo di fronte a una tensione tra alcuni principi fondamentali dell'ordinamento giuridico occidentale e altri tipi di norme che talvolta non

sono neanche di vera natura giuridica. Le difficoltà nel conciliare il principio di eguaglianza e il rispetto delle differenze non sono poche e le opinioni non sono unanimi, ma, ancora una volta, le migrazioni sfidano le democrazie liberali a essere più inclusive e ad assicurare una giustizia che rispetti veramente gli individui.

La formazione di ordinamenti multiculturali e il principio di eguaglianza

La presenza di immigrati, delle loro famiglie e comunità ha provocato e continua a provocare una serie di trasformazioni negli ordinamenti giuridici europei. Nel complesso di queste trasformazioni solo una parte limitata deriva dal pluralismo normativo ed è connessa all'appartenenza culturale o religiosa degli stranieri, ma anche questa parte interessa vari settori dei diritti positivi: da quello costituzionale, a quello amministrativo, da quello familiare a quello penale. Misure di riconoscimento pubblico di norme e pratiche comunitarie sono previste anche dalla teoria politica multiculturalista, ma assumono un ruolo secondario rispetto a quello riservato alle misure dirette a garantire partecipazione politica e autonomia ai gruppi minoritari. Nella realtà europea, invece, le stesse caratteristiche dell'immigrazione ancora legata alle culture e ai diritti di provenienza e poco organizzata politicamente riservano alle questioni che derivano dalle differenze culturali e normative uno spazio particolarmente rilevante.

Sia attraverso le richieste collettive delle organizzazioni di immigrati, sia, soprattutto, attraverso il manifestarsi di situazioni inedite nella prassi amministrativa e giudiziaria, le istituzioni pubbliche sono frequentemente sollecitate ad adottare disposizioni relative a norme e pratiche di matrice culturale diverse da quelle della maggioranza. Negli ultimi decenni sono stati emanati vari provvedimenti che rispecchiano il riconoscimento di situazioni particolari connesse all'appartenenza comunitaria dei soggetti e traducono una progressiva ufficializzazione del pluralismo. Un nuovo diritto che contribuisce al tramonto della finzione di una omogeneità nazionale, appena disturbata dalla presenza di alcune minoranze autoctone ben delimitate.

Un processo di mutamento giuridico è dunque in atto, ma avviene attraverso continue mediazioni e compromessi, che inseriscono negli interstizi delle impalcature istituzionali e concettuali dei diritti europei pratiche, norme e valori delle persone immigrate. Un diritto multiculturale, inteso come un ordinamento giuridico che rispecchi in modo paritetíco le diverse componenti sociali e culturali presenti nelle società contemporanee, è evidentemente impossibile. È sufficiente il ricorso a categorie linguistiche, concettuali e giuridiche della tradizione occidentale perché non si possa più parlare di neutralità del diritto verso la differenza culturale. Si tratta, molto più modestamente, di immettere nel quadro dei principi, istituti e prassi che costituiscono gli ordinamenti giuridici, norme e comportamenti che derivano da culture diverse da quelle autoctone, ma confluite nelle società nazionali, rendendole compatibili con esso, cercando di individuare caso per caso quali principi della tradizione europea debbano essere tenuti fermi, quali interpretazioni e applicazioni essi debbano avere. Non è certo un'operazione semplice, comunque in gran parte determinata da opzioni politiche che, come appare chiaramente nelle diverse strade seguite in Francia e Gran Bretagna, si riflettono non soltanto nel contenuto delle disposizioni, ma anche nelle modalità con cui il diritto interviene sul pluralismo normativo. Scelte come il ricorso allo strumento giudiziario piuttosto che a quello legislativo, l'astensione dal controllo e dalla regolazione di determinate aree di rapporti, l'articolazione dell'intervento pubblico a vari livelli, da quello locale a quello europeo, hanno implicazioni ed effetti molto diversi e significativi.

Le differenti posizioni del multiculturalismo hanno in comune la consapevolezza che l'attitudine liberale classica, che rappresentava uno Stato neutrale e astensionista, non è più sufficiente a rispondere alle esigenze del pluralismo sociale contemporaneo, alle richieste di riconoscimento e tutela di identità culturali minoritarie. Il tipo di misure considerate necessarie e la loro giustificazione variano però in un arco di proposte all'interno del quale vi è chi ritiene si debba ricorrere a diritti culturali e collettivi fondati sulla tutela e sulla valorizzazione delle identità di gruppo, e chi invece ritiene che diritti e principi fondamentali della cultura politica liberale, come quelli di libertà ed eguaglianza — reinterpretati in modo compatibile con il riconoscimento delle differenze di gruppo — siano sufficienti per costituire il fondamento di politiche che accolgano, almeno parzialmente, le richieste dei movimenti sociali.

La scienza giuridica occidentale a fondamento delle misure di riconoscimento di norme comunitarie nell'ambito delle popolazioni immigrate si richiama a un generico «diritto all'identità culturale», un «nuovo diritto» che è ormai sancito in varie convenzioni internazionali e legislazioni nazionali, ed in effetti questo nuovo diritto appare in alcuni casi un riferimento necessario. Tuttavia gran parte di queste misure e provvedimenti giuridici possono essere ricondotti alla nozione di eguaglianza intesa in modo non soltanto da ammettere, ma, in determinate circostanze, da richiedere per realizzarsi la predisposizione di regimi giuridici differenziati. Alcuni brevi cenni alla formazione di questa nozione di eguaglianza mi sembrano opportuni per

introdurre una schematizzazione degli interventi giuridici connessi alle società multiculturali europee, che proporrò facendo particolare riferimento al diritto italiano.

Il principio di eguaglianza ha notoriamente una storia lunga può avere differenti interpretazioni, ma il dibattito che si è svolto intorno ad esso nella teoria politica e giuridica degli ultimi decenni deriva in gran parte proprio dalla necessità di verificarne la compatibilità con le politiche della differenza. La revisione della nozione di eguaglianza, in primo luogo alimentata dalle analisi femministe, si fonda sull'idea che il trattamento eguale di tutti gli individui «senza distinzioni di razza, sesso, appartenenza religiosa» si sia spesso tradotto in discriminazioni sostanziali di individui appartenenti a gruppi sociali oppressi e/o minoritari. Le critiche all'eguaglianza intesa come identità di trattamento sottolineano come essa ignori le differenze esistenti tra le persone riconducibili alla loro appartenenza di gruppo e come, di conseguenza, le teorie, riforme e provvedimenti giuridici che ad essa si ispirano siano costruiti con riferimento a caratteri astratti attribuiti a un soggetto universale, in realtà corrispondenti a quelli dei gruppi dominanti all'interno delle società occidentali.

Da parte delle teorie della differenza è stato rilevato che l'eguaglianza come identità di trattamento può assumere una portata assimilazionista: essa tratta in modo eguale solo coloro che diventano eguali e costituisce il presupposto di politiche che permettono di raggiungere obiettivi e stili di vita del gruppo dominante solo a quegli individui disposti e in grado di rinunciare, almeno parzialmente, alla propria identità culturale. Il movimento delle donne per primo ha dunque rivendicato la necessità di trattamenti speciali che tenessero conto delle loro esigenze, valori, stili di vita e non li assimilassero a quelli maschili. Queste richieste hanno trovato riscontro in numerose riforme giuridiche e sono poi state fatte proprie da altri movimenti sociali estendendosi in una più ampia richiesta di politica delle differenze.

Ma il complesso di misure che esprimono una considerazione delle differenze di gruppo e istituiscono trattamenti speciali può essere ricondotto al principio di eguaglianza? In altri termini, le politiche della differenza e la tutela del pluralismo culturale possono fondarsi sul principio di eguaglianza e non discriminazione? Secondo vari autori ciò non solo è possibile, ma è il solo modo corretto di intendere la nozione di eguaglianza giuridica, che viene da essi riformulata in modo da comprendere le differenze o almeno da essere compatibile con esse. Per poter realizzare l'eguaglianza diventa necessario basarsi sulla consapevolezza delle differenze e delle disparità originarie. L'eguaglianza che tiene conto delle differenze si presenta dunque come una derivazione dell'eguaglianza sostanziale in quanto si fonda sulla rilevanza delle posizioni originarie, in particolare sull'appartenenza a determinati gruppi sociali. In questo senso l'eguaglianza va intesa come un obiettivo che ammette trattamenti differenziati finalizzati a realizzarlo, e non come uno stato di fatto, né come eguale trattamento. L'eguaglianza sostanziale tradizionalmente invocata per ovviare a differenze socio-economiche si applica dunque anche alle differenze culturali. Insomma gli uomini nascono diversi e per trattarli «da eguali» bisogna ammettere trattamenti differenziati.

Deroghe all'eguaglianza di trattamento sono necessarie anche perché il trattamento formalmente eguale era costruito sui bisogni e i valori dei gruppi dominanti: l'attivazione dello Stato è finalizzata a bilanciare le diseguaglianze passate e presenti. Le rivendicazioni dei movimenti sociali e i principi del multiculturalismo richiedono tuttavia spesso un passo ulteriore: le differenze vanno tenute in conto non soltanto per combatterle o attenuare le diseguaglianze di fatto, ma per difenderle e valorizzarle a fronte della cultura dominante. Ciò, a mio parere, può giustificarsi alla luce dell'eguaglianza sostanziale solo in quanto le culture destinatarie siano considerate oppresse e discriminate, non semplicemente in quanto differenti, e dunque può dare luogo a trattamenti di promozione e tutela solo in quanto questi vengano considerati transitori. L'appartenenza a una religione o a una cultura minoritaria non dovrebbe richiedere particolari sostegni, ma solo la possibilità di essere vissuta pubblicamente, così come la religione e la cultura della maggioranza.

Nella maggior parte dei casi, tuttavia, le misure richieste non implicano una speciale protezione o promozione, ma solo interventi di riequilibrio della situazione esistente che traducono una visione pluralista della società e vanno considerati stabili fintanto che esistono le componenti sociali che rispecchiano.

L'eguaglianza aperta alle differenze crea comunque molte più difficoltà di applicazione dell'eguaglianza intesa come identità di trattamento, sia nell'identificazione delle misure necessarie e dei soggetti destinatari, sia perché essa può implicare il riconoscimento di norme e pratiche che non rispettano l'eguaglianza, formale e sostanziale, e la libertà individuale.

Nel panorama delle politiche europee due diverse interpretazioni del principio di eguaglianza emergono chiaramente nei modelli francese e inglese nei confronti del pluralismo culturale degli immigrati e nelle politiche giuridiche da essi adottate. I governi francesi si sono ispirati a un'eguaglianza formale che non riconosce giuridicamente differenze di gruppo e non ammette trattamenti differenziati, siano essi

discriminazioni negative o positive. I governi inglesi invece si richiamano a un modello di eguaglianza fondato sull'esistenza di differenze di gruppo e sul riconoscimento di trattamenti speciali, di deroghe al diritto comune in relazione all'appartenenza etnica degli individui.

Eguaglianza di fronte alla legge e regimi differenziati

[…]

Il riconoscimento di norme e pratiche tradizionali, in deroga al diritto comune, delle comunità di immigrati da parte degli ordinamenti statali è invece avvenuto sia sul piano legislativo, sia su quello giudiziario e amministrativo. Atti legislativi possono essere esenzioni da norme valide per il resto della comunità — come nel già citato caso del permesso accordato in Gran Bretagna ai sikh di indossare il turbante invece del casco in moto e nelle attività edilizie — e anche tradursi in regimi giuridici speciali, come nel caso delle leggi sulle mutilazioni genitali.

L'adozione di provvedimenti relativi alle differenze culturali avviene comunemente sul piano giudiziario e amministrativo. Può essere fondata su norme generali, come nel caso della concessione di maggiore autonomia alle parti se concordi nel seguire le norme della propria comunità, o in quello della previsione di una discriminante culturale da valutare da parte del magistrato o del funzionario nel singolo caso". La maggior parte delle trasformazioni giuridiche inerenti al pluralismo culturale e normativo si produce tuttavia attraverso la libera valutazione del magistrato, e si traduce nella formazione progressiva di particolari fattispecie o procedure, nella predisposizione di attenuanti, nella comminazione di sanzioni o nella disposizione di misure particolari. Nella situazione di indeterminatezza e precarietà del pluralismo normativo che concerne le comunità immigrate, la giurisprudenza assume un ruolo molto ampio e molteplici funzioni, anche in sostituzione di altri poteri e servizi.

La cultura e il diritto del paese di provenienza possono avere rilevanza sul piano del diritto sostanziale e procedurale, in particolare nel regime delle prove. Ad esempio si è constatato che i tribunali francesi nelle cause tra nord-africani, in particolare algerini, hanno progressivamente accettato di attribuire alla testimonianza e al giuramento come mezzi di prova un rilievo più forte di quello ammesso dai codici francesi. Il carattere vincolante di questi due mezzi di prova è sancito dal diritto islamico classico, ma da una lettura del codice di procedura penale algerino emerge come di essi si tenga conto, se pur in forme non automatiche, anche nel diritto vigente. Non va però dimenticato che nel diritto islamico la testimonianza di un uomo vale come quella di due donne.

In Italia i casi giudiziari in cui sia rilevante l'identità culturale dei soggetti coinvolti sono ancora molto limitati. L'ambito della giustizia minorile è forse quello in cui più frequentemente si sono manifestate questioni legate alle diversità di diritti e di culture e l'esigenza di conoscere norme della comunità di appartenenza anche per applicare adeguatamente i principi del diritto italiano. Non a caso è l'ambito in cui maggiore è la discrezionalità dei magistrati nell'applicazione della legge in relazione alle situazioni particolari e maggiore è l'intervento e il peso degli esperti non giuristi. La situazione dei minori nelle popolazioni immigrate presenta caratteri particolarmente complessi, alle questioni etico-giuridiche poste in generale dalla convivenza multiculturale si aggiunge la necessità di tutelare l'«interesse del minore». Ma a chi spetta definire e tutelare l'«interesse del minore»? Alla famiglia, alla comunità o allo Stato? Con quali limiti per ciascuno di questi soggetti? Quali parametri si devono seguire, quelli dettati da una vita «felice» secondo la propria comunità o secondo la maggioranza nella società di residenza? Quale influenza deve avere l'opinione del minore stesso?

La magistratura minorile italiana ha mostrato più volte di tener conto delle differenze culturali, soprattutto quando queste incidevano sugli interessi concreti dei bambini. Non si può tuttavia rintracciare una linea comune: ad esempio due tribunali hanno deciso in modo opposto sull'allontanamento dalla famiglia di minori che subivano trattamenti da considerarsi lesivi dell'integrità fisica e psichica, ma giustificati dai genitori come pratiche abituali e non riprovevoli nella loro comunità".

In situazioni di vita stabile e radicata di donne e uomini stranieri gli ambiti in cui è più frequente l'emergere di comportamenti con valenze culturali che si pongono in conflitto con norme giuridiche, oltre che con diritti fondamentali, sono quelli del diritto di famiglia e del diritto penale. Peraltro questi due ambiti si trovano frequentemente collegati nel senso che i conflitti, compresi quelli qualificabili come reati, con una componente culturale, reale o invocata, attengono il più delle volte all'ambito familiare, o comunque a rapporti tra uomo e donna, in cui la variabile di genere è essenziale, o a rapporti tra adulti e minori.

[…]

Eguaglianza nei diritti e diritto all'identità culturale

L'eguaglianza nei diritti, o eguaglianza positiva, è espressa tipicamente dalla formula «Tutti hanno diritto agli stessi diritti fondamentali». Con essa si intende che nessuno deve essere discriminato nell'attribuzione o nel godimento di diritti liberali o sociali considerati «fondamentali» dall'ordinamento giuridico nazionale ed internazionale. Non istituire trattamenti differenziali in senso sostanziale può richiedere interventi dello Stato per eliminare quelle discriminazioni che di fatto si sono create e talvolta istituzionalizzate. Il fine non è quello di istituire trattamenti di favore, ma di attenuare quelli di sfavore. In vari casi ciò richiede una deroga alla disciplina comune, dunque questi interventi si presentano anche come un'applicazione dell'eguaglianza di fronte alla legge, o meglio come una sua specificazione. All'eguaglianza nei diritti si possono ricondurre tutte quelle misure dirette ad assicurare la possibilità di osservare prescrizioni della propria cultura o religione in luoghi pubblici e privati. L'esempio più noto e diffuso concerne gli interventi necessari per permettere ai musulmani nei luoghi della vita sociale, dalle scuole alle carceri, dagli ospedali alle aziende, di seguire le prescrizioni religiose sull'alimentazione, l'abbigliamento, le pause di preghiera e le festività islamiche.

Misure di questo tipo richiedono generalmente un'attivazione dello Stato e si traducono sia in impegni diretti della pubblica amministrazione, sia in prescrizioni vincolanti per i privati. Esse non configurano soltanto un diritto all'identità culturale, ma sono necessarie in attuazione della parità di trattamento nel godimento di diritti fondamentali, liberali e sociali, come il diritto di libertà religiosa, il diritto alla salute e all'istruzione. Per realizzare l'eguaglianza tra cittadini e stranieri o tra maggioranza e minoranze non è sufficiente riconoscere a tutti la titolarità di diritti fondamentali, ma è necessario che essi siano garantiti in forme compatibili con i caratteri religiosi e culturali degli individui. Diritti che si traducono in misure eguali per tutti a prescindere dalle caratteristiche culturali non possono sottrarsi alla critica di assimilazionismo e, in definitiva, di discriminazione. Essi infatti, nel migliore dei casi, pongono la persona di fronte alla scelta se derogare a pratiche comunitarie, soffocare una parte della propria personalità, oppure rinunciare a un servizio pubblico, talvolta a un diritto sociale, mentre ciò non avviene per gli appartenenti alla cultura o religione dominante.

Gli interventi di adeguamento dei diritti individuali alle identità comunitarie hanno la funzione di realizzare un'eguaglianza sostanziale attraverso la tutela e la valorizzazione delle differenze, ma anche quella di promuovere la partecipazione e l'integrazione socio-economica degli immigrati. Le due dimensioni sono strettamente connesse: infatti, come è ormai da tempo riconosciuto, il godimento di diritti sociali non solo facilita la realizzazione dei diritti liberali, ma agevola anche la conservazione delle identità culturali, perché la conservazione della cultura di una minoranza si appoggia anche su condizioni di vita dignitose.

Un diritto al mantenimento della propria identità culturale può apparire peraltro necessario come fondamento di quegli interventi di sostegno che richiedono un'attivazione e un investimento pubblico: ad esempio il finanziamento di associazioni e attività a carattere etnico o religioso, di promozione dei caratteri culturali, di scuole confessionali, di luoghi di culto. Trattandosi, in alcuni casi, di misure finalizzate alla sopravvivenza della comunità, di cui la comunità stessa è destinataria, si rientra nella categoria dei diritti collettivi, così come sopra definiti.

Naturalmente la realizzazione di questi diritti può avvenire secondo modalità e gradi differenti. Ad esempio, rimane in dubbio se realizzi più adeguatamente la parità di trattamento in un modello multiculturale l'accesso alle scuole pubbliche di tutti a parità di condizioni, che comprendano il riconoscimento delle norme rituali di ogni culto ed eventualmente l'istituzione di corsi secondo la cultura e nella lingua della comunità d'appartenenza, oppure il finanziamento di scuole confessionali o comunque di scuole speciali che valorizzino la cultura d'origine. Certamente per dare effettività al diritto all'istruzione ed evitare discriminazioni non è sufficiente prevedere per i minori stranieri l'obbligo scolastico: è necessario evitare loro il conflitto e, in alcuni casi, la scelta tra istruzione e appartenenza religiosa.

L'ordinamento giuridico italiano non ricollega esplicitamente a un esercizio effettivo di diritti sociali la considerazione delle differenze culturali. Tuttavia questo collegamento è implicitamente contenuto in alcuni articoli della recente legge sull'immigrazione e sulla condizione dello straniero, così come in altre normative vigenti. La legge n. 40 del 1998 ha disposto che «allo straniero comunque presente alla frontiera o nel territorio dello Stato sono riconosciuti i diritti fondamentali della persona umana previsti dalle norme di diritto interno, dalle convenzioni internazionali e dai principi di diritto internazionale generalmente riconosciuti»29 sancendo in primo luogo che un complesso di diritti fondamentali, liberali e sociali, va riconosciuto al di là della cittadinanza3° e spetta a tutti gli stranieri indipendentemente dalla loro posizione di regolarità sul territorio italiano. Si è affrontata così la situazione di quegli immigrati ignorati dal diritto, eccetto che dalla normativa sulla regolarizzazione o l'espulsione, ma che in realtà lavorano, hanno famiglie,

fanno figli e comunque vivono stabilmente nel territorio italiano.

La legge si è inserita, stabilendo un punto fermo attraverso la precisazione delle misure che danno concretezza ai diritti, in un percorso di progressivo ampliamento del numero dei diritti da garantire agli stranieri tracciato dalla Corte costituzionale. La Corte infatti in varie pronunce ha esteso il gruppo di diritti fondamentali che notoriamente secondo l'art. 2 della Costituzione italiana sono «diritti inviolabili dell'uomo» dai diritti di libertà ad alcuni diritti sociali, tipicamente il diritto alla salute, dunque all'assistenza sanitaria, il diritto alla famiglia, dunque al raggruppamento familiare.

La nozione di integrazione a cui fa riferimento la legge comprende la valorizzazione delle differenze culturali, riprendendo dunque l'impostazione dell'Unione europea, e la preoccupazione di tutelare l'identità culturale degli immigrati emerge in vari articoli.

Al di là delle disposizioni normative, la situazione di fatto è molto più complessa e non si può certo parlare di effettivo godimento dei diritti fondamentali a parità di condizioni con i cittadini. Né è possibile configurare ogni diritto in modo rispondente alla concezione che di quel diritto hanno le varie comunità di immigrati. Il problema fondamentale, a cui si è accennato sopra, della diversa interpretazione che le differenti culture forniscono ai diritti si manifesta con evidenza nella predisposizione di misure concrete.

Prendiamo l'esempio del «diritto all'unità familiare», previsto dalla legge del '98: a quale nozione di famiglia fa riferimento? Il problema emerge frequentemente nella prassi amministrativa e giudiziaria in riferimento alla famiglia musulmana dal momento che, com'è noto, il diritto islamico prevede che un uomo possa avere fino a quattro mogli. Questo diritto, dunque, nell'interpretazione musulmana implicherebbe riconoscere non solo il ricongiungimento familiare, ma anche altre forme di assistenza e servizi — come gli assegni familiari, l'assistenza sanitaria, ecc. — a tutte le mogli e rispettivi figli. Ma la poligamia appare in conflitto con la concezione occidentale di questo stesso diritto e con il principio d'eguaglianza tra coniugi, oltre che con il codice penale, che prevede il reato di bigamia. La giurisprudenza italiana ha più volte negato il ricongiungimento familiare di una moglie in caso di matrimonio poligamico, considerandolo contrario all'ordine pubblico. Il rischio è che decisioni di questo tipo finiscano per danneggiare proprio il soggetto che si vorrebbe proteggere, cioè la donna, che si ritrova così isolata dal marito, talvolta anche dai figli, senza alcuna forma di riconoscimento giuridico di uno status in base al quale, secondo il diritto del proprio paese, si era creata delle legittime aspettative. Anche in questo caso le posizioni di principio andrebbero bilanciate con le situazioni concrete.

La legge del '98 amplia le possibilità di ricongiungimento familiare soprattutto in considerazione del «superiore interesse del fanciullo». Una previsione esplicita di ricongiungimento è fatta da un lato per i figli naturali dello straniero regolarmente residente, dall'altro per i genitori naturali di figli minori regolarmente soggiornanti. Questa disposizione può essere particolarmente significativa per quelle madri che sono mogli musulmane non riconosciute dall'ordinamento italiano. Rimane tuttavia molto discutibile che sia solo l'interesse del minore, e non anche quello della donna, a giustificare una disposizione che può tradursi in una deroga al divieto di riconoscimento di effetti al matrimonio poligamico.

5) "L' *affaire du foulard*"

Seyla Benhabib, *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, 2006, Il Mulino 2008, pp. 71-92

Seyla Benhabib prende in esame il celebre caso del conflitto che si aprì in Francia tra lo Stato con il suo rigoroso laicismo e alcune studentesse liceali che portavano il "foulard" come segno di identità e che portò al avaro di una legge che proibisce l'ostentazione di simboli religiosi. Il è esemplare di come l'immigrazione sottopone a tensione alcuni principi fondamentali della cultura laica che sono a fondamento delle costituzioni liberal-democatiche (almeno in linea di principio) degli stati europei. Ancora una volta si pone il problema se questa tensione abbia solo effetti distruttivi o se invece possa ampliare l'applicazione dei principi delle liberal-democrazie.

Una conseguenza delle trasformazioni della cittadinanza è la coesistenza a breve e lungo termine all'interno dello stesso spazio pubblico di individui e gruppi che fanno riferimento a culture, costumi e norme diversi e spesso molto contraddittori. Se la globalizzazione implica il movimento sempre più rapido di persone e beni, informazioni e mode, germi e notizie attraverso i confini degli Stati, una conseguenza di queste tendenze è la loro multidirezionalità. Globalizzazione non significa semplicemente diffusione in tutto il globo di imprese multinazionali, in genere a guida americana, britannica o nipponica. L'espressione di Benjamin Barber, «Guerra santa contro McMondo» coglie di certo una verità. Esiste anche il fenomeno della «globalizzazione inversa», che porta le popolazioni delle regioni più povere del mondo provenienti dal Medio Oriente, l'Africa e il Sud-Est asiatico nelle città globali, come Londra e Parigi, Toronto e Roma, Madrid e Amsterdam. Questi

gruppi, in buona parte giunti nei paesi occidentali in veste di lavoratori ospiti e immigranti, hanno visto i loro membri moltiplicarsi negli ultimi decenni grazie ai figli, nati durante la migrazione, ma anche per l'arrivo di rifugiati e richiedenti asilo provenienti da altre regioni del mondo. Gli esempi più spettacolari di conflitto multiculturale che hanno recentemente investito la coscienza pubblica, come per esempio il caso di Salman Rushdie in Gran Bretagna, la questione del velo nelle scuole francesi e gli scandali legati alla pratica della circoncisione femminile hanno riguardato nuovi gruppi etnoculturali, che hanno cercato di adattare le loro credenze religiose e culturali all'ambiente giuridico e culturale di Stati liberaldemocratici secolarizzati ma per lo più protestanti, cattolici, o anglicani.

L'*affaire du foulard*[1] ebbe inizio in Francia nel 1989 con un lungo dibattito pubblico seguito all'espulsione dalla scuola di Creil (Oise) di tre ragazze musulmane che indossavano il velo. Sette anni più tardi, nel novembre del 1996, vi fu l'espulsione di massa di ventitrè ragazze musulmane dalle rispettive scuole in seguito a una decisione del Consiglio di Stato. Per tutta la fine degli anni novanta e i primi anni del XXI secolo i conflitti tra le autorità scolastiche e le giovani donne musulmane sono continuati.

La vicenda, definita come un «dramma nazionale» o persino come un «trauma nazionale», si verificò in concomitanza con le celebrazioni del secondo centenario della Rivoluzione francese e sembrò mettere in discussione le basi del sistema educativo francese e il principio filosofico della *laïcité*. Questo concetto è reso in modo insoddisfacente da espressioni del tipo «separazione tra Stato e chiesa» o «secolarizzazione»: è da intendersi piuttosto come una neutralità pubblica e dichiarata dello Stato verso tutti i tipi di pratiche religiose, che si concretizza in una attenta rimozione dallo spazio pubblico di simboli, segni, icone e capi di abbigliamento di carattere religioso e settario. Ma all'interno della Repubblica francese l'equilibrio tra il rispetto del diritto individuale alla libertà di coscienza e di religione da un parte, e il mantenimento di una sfera pubblica libera da qualsiasi simbolo religioso dall'altra, era così precario che sono bastate le azioni di un drappello di ragazze per dimostrare questa fragilità. Il dibattito che ne seguì andò molto oltre la disputa iniziale e investì argomenti come l'identità del repubblicanesimo francese sia a destra che a sinistra, il significato dell'uguaglianza sessuale e sociale, il contrasto fra liberalismo, repubblicanesimo e multiculturalismo nella vita pubblica francese.

La vicenda ebbe inizio il 19 ottobre 1989 quando Ernest Chenière, preside del collegio Gabriel-Havez di Creil, proibì a tre ragazze — Fatima, Leila e Samira — di frequentare le lezioni con la testa coperta. Le tre ragazze quella mattina erano arrivate in classe indossando il velo nonostante un accordo raggiunto tra la direzione della scuola e i loro genitori, in base al quale sarebbero dovute andare a scuola a capo scoperto. Pare che le tre ragazze avessero deciso di tornare a indossare il velo su consiglio di Daniel Youssouf Leclerq, capo di una organizzazione chiamata *Integrité* ed ex presidente della Federazione nazionale dei musulmani in Francia (Fnmf). Sebbene non sia stato affatto messo in risalto dalla stampa, il fatto che le ragazze fossero state in contatto con Leclerq indica che la decisione di indossare il velo aveva per loro un significato di appartenenza politica, cioè era un atto complesso di identificazione e di sfida. Agendo in questa maniera, Fatima, Leila e Samira pretendevano da una parte di esercitare la loro libertà religiosa in quanto cittadine francesi; dall'altra esibivano le proprie origini musulmane e nordafricane all'interno di un contesto che premeva per coinvolgerle in un ideale egualitario secolarizzato di cittadinanza repubblicana in veste di studentesse della nazione.

Negli anni successivi le ragazze e i loro seguaci e sostenitori introdussero nella sfera pubblica ciò che lo Stato francese voleva considerare come un simbolo privato — un capo di abbigliamento individuale —, mettendo così in discussione i confini tra pubblico e privato. Paradossalmente, esse usarono la libertà of-

[1] Innanzi tutto una nota di chiarificazione terminologica: la pratica del velo fra le donne musulmane è una istituzione complessa che si declina in una molteplicità di modi nei diversi paesi musulmani. I termini *chador*, *hijab*, *niqab*, e *foulard* si riferiscono a capi d'abbigliamento differenti che sono indossati da donne musulmane provenienti da differenti comunità musulmane: per esempio, il *chador*, essenzialmente iraniano, si riferisce alla lunga veste con velo che si indossa in modo da formare un rettangolo intorno al viso; il *niqab* è un velo che copre gli occhi e la bocca e lascia esposto solo il naso: può essere indossato o meno assieme al *chador*. La maggior parte delle donne musulmane che provengono dalla Turchia tendono a indossare lunghi soprabiti e un foulard (un velo), oppure un *carsaf* (un abito nero che assomiglia molto al *chador*). Questi capi d'abbigliamento hanno una funzione simbolica all'interno della comunità musulmana: le donne che provengono da paesi diversi si segnalano a vicenda le loro origini etniche e nazionali attraverso il modo di vestire, e così facendo esprimono anche la propria distanza dalla tradizione o la loro vicinanza ad essa. Più i colori dei loro soprabiti e dei loro veli sono sgargianti — azzurro chiaro, verde, beige, lillà, anziché marrone, grigio, blu scuro e, naturalmente, nero — e più i tagli e i materiali sono alla moda secondo i criteri occidentali, maggiore è la distanza dall'ortodossia islamica delle donne che li indossano. Vista dal di fuori, tuttavia, questa complessa semiotica di codici di abbigliamento si riduce a uno o due capi di vestiario, che assumono poi la funzione di simboli cruciali nella complessa negoziazione fra le identità religiose e culturali musulmane e le culture occidentali.

ferta loro dalla società e dalle tradizioni politiche francesi, fra le quali non ultima la possibilità dell'istruzione gratuita e obbligatoria per tutti i bambini che vivono sul territorio francese, per proiettare un aspetto della loro identità privata nella sfera pubblica. Con ciò esse mettevano in discussione sia il contesto scolastico sia quello privato: non volevano più considerare la scuola uno spazio neutrale di acculturazione francese, ma portavano allo scoperto le loro differenze culturali e religiose. Esse usavano un simbolo privato per guadagnare l'accesso alla sfera pubblica osservando, con l'uso del velo, il precetto islamico della modestia; e tuttavia, allo stesso tempo, uscivano dalla sfera privata per diventare protagoniste pubbliche in uno spazio civile, nel quale sfidavano lo Stato. Coloro che videro nelle azioni delle ragazze semplicemente un indice della loro oppressione furono tanto ciechi di fronte al significato simbolico di quelle azioni quanto coloro che ne difesero i diritti semplicemente sulla base della libertà di religione.

I sociologi francesi Gaspard e Khosrokhavar colgono questo insieme di complesse negoziazioni simboliche nel modo seguente:

> *agli occhi dei genitori e dei nonni (il velo) rispecchia le illusioni di continuità, mentre in realtà è un fattore di discontinuità; esso rende possibile la transizione all'alterità (modernità), dietro il pretesto dell'identità (tradizione); crea un sentimento di identità con la società d'origine, mentre il suo significato è inscritto nella dinamica relazionale della società ospite [...1 È il veicolo del passaggio alla modernità all'interno di una commistione che confonde le distinzioni tradizionali, dell'accesso alla sfera pubblica negato alle donne tradizionali come spazio di azione e di costituzione dell'autonomia individuale*[2].

La complessità delle negoziazioni sociali e culturali nascoste dietro la semplice azione di indossare il velo provocò una decisione parimenti ambigua e complessa da parte del Consiglio di Stato francese. Il 4 novembre 1989 il ministro dell'Istruzione francese, Lionel Jospin, portò la questione davanti al Consiglio di Stato. Il Consiglio rispose facendo riferimento al rispetto della Costituzione, delle leggi e delle convenzioni internazionali, e invocò sin dall'inizio la necessità di rendere giustizia a due principi: la conferma della la conferma della lazcité e della neutralità dello Stato nell'erogazione dei servizi pubblici, e il rispetto della libertà di coscienza degli studenti. Qualsiasi discriminazione basata su convinzioni o credenze degli studenti sarebbe stata inammissibile. Il Consiglio concludeva quindi che

> *il fatto che a scuola gli studenti indossino simboli attraverso i quali pensano di manifestare la propria adesione ad una religione non è di per sé incompatibile con il principio della laicità, giacché costituisce l'esercizio della loro libertà di espressione e manifestazione delle loro convinzioni religiose; ma tale libertà non consente agli studenti di esibire (d'arborer) segni di appartenenza religiosa che per la loro natura, date le circostanze in cui sono indossati individualmente o collettivamente, oppure per il loro carattere di ostentazione o di rivendicazione, possano rappresentare un atto di pressione, provocazione, proselitismo o propaganda, minacciando la dignità o la libertà dello studente o degli altri membri della comunità educativa, compromettendo il loro benessere o la loro sicurezza, turbando la continuità delle attività di istruzione o l ruolo educativo degli insegnanti, o, in breve, disturbando il buon ordine dell'istituto o il normale funzionamento del servizio pubblico*[3].

Questo giudizio salomonico tentava di bilanciare i principi della *laïcité* e della libertà di religione e di coscienza. Tuttavia, invece di delineare alcune linee guida chiare, il Consiglio lasciò l'interpretazione corretta del significato dell'adozione di questi simboli alla discrezionalità delle autorità scolastiche. In questo modo, a giocare un ruolo decisivo nella possibile restrizione della libertà religiosa non sarebbero state le credenze del singolo studente circa il significato del velo o del copricapo indossato dagli ebrei ortodossi, bensì l'interpretazione che dei simboli e della loro capacità di costituire veicoli di provocazione, scontro o rivendicazione avrebbero offerto le autorità scolastiche. Non è difficile capire perché questa decisione spinse entrambe le parti coinvolte nel conflitto a persistere nei propri obiettivi, portando ad un'ulteriore repressione attraverso la promulgazione, il 10 settembre 1994, delle disposizioni emanate dal ministro dell'Istruzione Francois Bayrou. Deplorando le ambiguità della decisione del Consiglio, che dava un'immagine di «debolezza» nei confronti dei movimenti islamici, il ministro dichiarò che gli studenti avevano il diritto di indossare simboli religiosi discreti, ma che il velo non era tra questi.

---

[2] F. Gaspard e F Khosrokhavar, *Le foulard e la Répubblique*, Paris, La Découverte, 1995

[3] Sentenza del Conseil d'Etat, 27 novembre 1989

L'*affaire du foulard* alla fine giunse a rappresentare tutti i dilemmi dell'identità nazionale francese nell'era della globalizzazione e del multiculturalismo: come è possibile tenere fede alle tradizioni francesi di laicità, uguaglianza repubblicana e cittadinanza democratica alla luce di una integrazione della Francia nell'Unione Europea da un parte, e delle pressioni multiculturali originate dalla presenza di seconde e terze generazioni di immigrati da paesi musulmani sul suolo francese dall'altra? Le prassi e le istituzioni della cittadinanza francese sarebbero state sufficientemente flessibili e liberali da includere le differenze multiculturali all'interno di un ideale di uguaglianza repubblicana? Poiché l'integrazione europea e le pressioni multiculturali continuano, la Francia sarà chiamata a elaborare nuovi modelli di istituzioni giuridiche, pedagogiche, sociali e culturali per affrontare il duplice mandato delle democrazie liberali: difendere la libertà di espressione religiosa e i principi della secolarizzazione.

Sembra dunque che ci troviamo di fronte ad una situazione paradossale, nella quale lo Stato francese interviene per imporre un'autonomia e un'uguaglianza nella sfera pubblica maggiori di quelle che le stesse ragazze che indossano il velo sembrano pretendere. Ma qual c precisamente il senso delle azioni delle ragazze? Si tratta di un atto di ribellione e di osservanza religiosa, di una sfida culturale, o di una provocazione tipica di adolescenti che cercano di ottenere spazio e attenzione? Le azioni delle ragazze scaturiscono dalla paura, dalla convinzione, o dal narcisismo? Non è difficile immaginare come tali azioni implichino tutti questi elementi e questi motivi. Le voci delle ragazze riemergono inascoltate in questo dibattito appassionato; sebbene nella sfera pubblica francese ci sia stato un confronto sincero e una grande attenzione intorno ai problemi della democrazia e della differenza all'interno di una società multiculturale, come hanno messo in evidenza i sociologi Gaspard e Khosrokhavar, fino a che essi non portarono a termine le loro interviste, i punti di vista personali delle ragazze sono rimasti inascoltati. Se le loro voci fossero state ascoltate", sarebbe stato chiaro che l'atto di portare il velo si stava trasformando da semplice gesto religioso in una sfida culturale sempre più carica di implicazioni politiche. Paradossalmente, furono proprio le norme egualitarie del sistema educativo francese a indurre queste ragazze ad uscire dalla struttura patriarcale domestica per entrare nella sfera pubblica francese, e a dare loro la fiducia e la capacità di attribuire un nuovo significato al portare il velo. Invece di penalizzare e criminalizzare le loro azioni, non sarebbe stato meglio chiedere a queste ragazze di rendere conto delle loro azioni almeno alle loro comunità scolastiche, e promuovere discussioni tra i giovani su che cosa significhi essere un cittadino musulmano in una Repubblica francese laica? Disgraziatamente, le opinioni di coloro i cui interessi erano più profondamente colpiti dalle norme che proibivano di portare il velo in determinate circostanze furono zittite. Non sto insinuando che le norme giuridiche debbano scaturire da discussioni collettive e al di fuori del sistema delle istituzioni giuridiche: la legittimità del diritto non è in discussione in questo caso; piuttosto, è la legittimità democratica di una decisione conforme alla legge, ma secondo me incauta e scorretta, ad essere in discussione. Sarebbe stato certamente più giusto e più democratico se il significato delle loro azioni non fosse stato semplicemente imposto alle ragazze dalle autorità scolastiche, e se fosse stato consentito loro di prendere pubblicamente la parola circa l'interpretazione delle loro azioni personali. Questo avrebbe potuto o dovuto cambiare la decisione del Consiglio di Stato? Forse no, ma la clausola che consentiva di proibire simboli religiosi esibiti per il loro carattere di ostentazione o di «rivendicazione» avrebbe potuto essere riesaminata. Nella letteratura sociologica vi sono prove sufficienti che dimostrano come anche in altre parti del mondo le donne musulmane usano il velo o anche il *chador* per nascondere i paradossi impliciti nella loro emancipazione dalla tradizione. Assumere che le loro intenzioni siano semplicemente una sfida religiosa allo Stato secolarizzato mortifica la loro capacità di fissare il significato delle proprie azioni personali e, paradossalmente, le imprigiona di nuovo tra le mura patriarcali dalle quali tentano di scappare.

Ma alcuni processi di apprendimento dovrebbero avvenire anche da parte delle ragazze musulmane: mentre la società francese nel suo insieme dovrebbe imparare a non stigmatizzare e ridurre a stereotipi di «persone oppresse e arretrate» tutte coloro che accettano di indossare ciò che sembra essere un capo di abbigliamento religiosamente imposto, anche le ragazze e i loro sostenitori, all'interno delle comunità musulmane e altrove, dovrebbero imparare a fornire una giustificazione delle proprie azioni attraverso «buone ragioni nella sfera pubblica». Nel pretendere rispetto ed eguale trattamento per le proprie convinzioni religiose, devono chiarire come intendono trattare le credenze degli altri che hanno fedi diverse, e come, nei fatti, vorrebbero istituire la separazione fra Stato e religione all'interno della tradizione islamica.

A dispetto della severità della recente legislazione contro il velo emanata dall'Assemblea nazionale francese, si fanno molti sforzi per integrare l'islam all'interno della società francese. I1 14 aprile 2003 il «New York Times» dava la notizia della formazione di un Consiglio islamico in grado di rappresentare i cinque milioni di musulmani francesi. Tra i diversi problemi, il Consiglio dovrà affrontare quello dei diritti delle donne musulmane sul posto di lavoro. Karima Debza, nata in Algeria e madre di tre bambini, ha

affermato: «Non posso trovare lavoro qui a causa del velo [...] ma il mio velo è parte di me. Non voglio togliermelo. Noi dobbiamo insegnare allo Stato la ragione per la quale il velo è così importante [...] e il motivo per cui non si deve averne paura».

Ciò che Debza chiede non è altro che un processo di iterazione democratica e di risignificazione culturale. Mentre sollecita i concittadini francesi a riconsiderare la dottrina rigorosa del laicismo, che non le consente di comparire nei luoghi pubblici con un simbolo che reca un significato religioso, essa stessa attribuisce un nuovo significato al fatto di portare il velo in termini definiti da alcuni come «protestantizzazione» dell'Islam. Coprirsi il capo, che nell'Islam e nell'ebraismo è una manifestazione di modestia della donna e, più oscuramente, un aspetto della repressione della sessualità femminile vista come una minaccia, viene ora reinterpretato come un atto privato di fede e consapevolezza piuttosto che come un atto pubblico di fede e appartenenza. Nel presentare l'atto di velarsi come un aspetto della propria identità e della propria autocomprensione in quanto musulmana, Debza trasforma un comportamento tradizionale e chiede viceversa un riconoscimento del suo diritto di indossare il velo, fintanto che far questo non calpesta i diritti degli altri. «Poiché indossare il velo», dice Debza, «è così determinante per ciò che sono» (le parole da lei impiegate sono «è parte di me»), «dovreste rispettarlo fintanto che esso non viola i vostri diritti e le vostre libertà». Il portare il velo viene ridefinito come l'espressione di un atto di consapevolezza e di libertà morale.

La sua idea può essere riassunta in questa maniera: la protezione dell'uguale diritto alla libertà religiosa di tutti i cittadini e i residenti della Francia (un diritto sostenuto anche dalla Convenzione europea per la protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali) dovrebbe essere considerata più fondamentale della prescrizione relativa alla separazione tra Stato e religione che la Francia mette in pratica, e cioè la laicità dovrebbe «avere la precedenza» — per citare Ronald Dworkin — su tale prescrizione. In questo processo, afferma Debza, «dobbiamo educare lo Stato a non avere paura di noi» — un pensiero meraviglioso proveniente da una donna musulmana immigrata nei confronti delle temibili tradizioni del repubblicanesimo francese!

La sfida portata alle tradizioni francesi della *laïcité* non può essere sottovalutata e, chiaramente, il rapporto Stasi, così come la decisione dell'Assemblea nazionale francese di proibire l'ostentazione di tutti i simboli religiosi, eccetto quelli molto piccoli e poco visibili pubblicamente, segnala la ferma decisione delle autorità e dei legislatori francesi di mantenere «laici» gli spazi pubblici svuotandoli da tutti i simboli settari. Ma la clausola della separazione dello Stato dalla religione, pur essendo una pietra angolare delle democrazie liberali, consente anche alcune significative declinazioni democratiche, Così, il Regno Unito ha una Chiesa di Inghilterra, mentre la Germania sovvenziona le tre Chiese ufficialmente riconosciute — protestante, cattolica ed ebraica — attraverso un'imposta indiretta, la «tassa per la chiesa» nota come *Kirchensteuer*. Non sarebbe esagerato dire che il Primo emendamento della Costituzione degli Stati Uniti, concernente la separazione tra Stato e chiesa, è stato periodicamente contestato e democraticamente iterato fin dalla sua ratifica nel 1791. Il suo significato non è mai rimasto congelato nel tempo; piuttosto, è stato più volte oggetto di accese dispute pubbliche. Al contrario, provenendo dall'esperienza storica di un forte anticlericalismo e dell'antagonismo nei confronti delle istituzioni della chiesa cattolica, la tradizione repubblicana francese si trova oggi a fronteggiare una sfida senza precedenti: come rispondere alle richieste di pluralismo religioso nel contesto di tendenze globali verso società sempre più multiculturali e plurireligiose? La sfera pubblica repubblicana, tenuta in gran conto dalle tradizioni francesi, è dunque deturpata quando individui di razze, etnie e fedi diverse vogliono agire all'interno di quello spazio pubblico portandovi i segni e i simboli delle loro fedi e identità private? La loro autorappresentazíone attraverso le loro particolari identità dovrebbe essere vista come una minaccia all'idea francese di cittadinanza?

Nell'agosto del 2003, con un atto di esplicito riconoscimento del «volto della Francia che cambia», in senso sia letterale sia figurato, tredici donne, otto delle quali musulmane di origine nordafricana e le altre immigrate africane o figlie di immigrati, furono scelte per rappresentare «Marianne», l'icona della Rivoluzione, dipinta nel 1830 da Eugène Delacroix a seno nudo sulle barricate. Alimentando l'animato dialogo nazionale sulla separazione tra Stato e chiesa, queste donne indossavano il berretto frigio, un simbolo della Rivoluzione francese, anziché il velo islamico o altri copricapi etnici o nazionali. Paradossalmente, però, i politici che hanno scelto di onorare queste donne quali controsimboli rispetto ad altre che, come Debza, insistono nel portare il velo hanno conferito loro il potere di sfidare l'Assemblea nazionale francese, composta per la stragrande maggioranza da bianchi, maschi, di mezza età, e in cui solamente il dodici per cento dei membri sono donne. Fonti di stampa hanno riferito che una delle nuove Marianne avrebbe affermato: «Queste Marianne hanno reso evidente la realtà degli ultimi vent'anni. Osservate l'Assemblea nazionale. È solo bianca, ricca e ben istruita. Ora noi siamo entrate nel loro spazio. Noi esistiamo»".

La cultura conta: valutazioni culturali sono profondamente connesse con le nostre interpretazioni dei

bisogni, le nostre concezioni di ciò che è una vita buona e i nostri sogni per il futuro. Poiché queste valutazioni si spingono in profondità, in quanto cittadini di comunità politiche liberaldemocratiche dobbiamo imparare a misurarci con quello che Michael Walzer ha definito «liberalismo come arte della separazione»'-'. Dobbiamo imparare a convivere con l'alterità degli altri, i cui modi di essere potrebbero essere profondamente minacciosi per il nostro. In quale altro modo si può dare un apprendimento politico e morale, se non attraverso confronti di questo genere all'interno della società civile? La legge fornisce la cornice all'interno della quale si sviluppa il lavoro culturale e politico, Le leggi, come sapevano gli antichi, sono le mura della città, ma l'arte e la passione della politica si diffondono all'interno di queste mura e molto spesso la politica conduce all'abbattimento di queste barriere o almeno ad assicurare la loro permeabilità.

Esiste una dialettica tra i fondamenti costituzionali e la dimensione politica concreta del liberalismo politico. I diritti e i principi dello Stato liberaldemocratico devono essere periodicamente messi in discussione e riformulati all'interno della sfera pubblica, affinché il loro significato originario possa conservarsi e arricchirsi. Solamente quando nuovi gruppi chiedono di entrare a far parte della cerchia dei destinatari di un diritto dal quale inizialmente essi erano stati esclusi, comprendiamo la sostanziale limitatezza di ogni affermazione di diritti all'interno della tradizione costituzionale, e allo stesso tempo la sua validità trascendente. Il dialogo democratico e l'ermeneutica giuridica si alimentano grazie ad un riposizionamento e una riarticolazione dei diritti nelle sfere pubbliche delle democrazie liberali. A volte il diritto può guidare questo processo, giacché la riforma giuridica può anticipare la coscienza popolare ed elevarla al livello della costituzione; ma il diritto può anche essere arretrato rispetto a tale coscienza e avere bisogno di stimoli per allinearsi ad essa. In una liberal-democrazia multiculturale vivace, il conflitto politico-culturale e i processi di apprendimento che ne derivano non dovrebbero essere soffocati con espedienti di tipo legale. Gli stessi cittadini democratici devono imparare l'arte della separazione mettendo alla prova i limiti del loro «consenso per intersezione» (per Rawls, il consenso minimo necessario nelle società democratiche).

Se in un primo momento l'intervento delle autorità francesi per proibire il velo nelle scuole sembrava il tentativo della burocrazia di uno Stato progressista di modernizzare i costumi «arretrati» di un gruppo, quel tipo di azione ha prodotto effetti a cascata di iterazioni democratiche: un intenso dibattito nella società francese sul significato del velo, l'auto-difesa delle ragazze coinvolte, la nuova definizione del significato delle loro azioni, l'esortazione rivolta ad altre donne immigrate perché indossassero il velo sul posto di lavoro, il gesto pubblico di risignificare in maniera nuova il volto della «Marianne», facendola rappresentare da donne immigrate provenienti da paesi arabi e africani.

Non voglio sottovalutare, tuttavia, il malcontento e il forte rancore xenofobo nei confronti della popolazione islamica francese. Le iterazioni democratiche possono portare tanto a processi di autoriflessione pubblica, quanto a forme di pubblica chiusura. La mobilitazione di molti partiti di destra in tutta l'Europa si sta intensificando: in Francia, nei Paesi Bassi, nel Regno Unito, Danimarca, in Germania, Austria e altrove la condizione degli immigrati d'Europa, e particolarmente dei musulmani, resta una questione molto accesa. E però chiaro che tutte le lotte future per i diritti dei musulmani e di altri immigrati si svolgeranno all'interno della cornice creata dai principi universalistici e dall'impegno europeo a favore dei diritti umani da una parte, e dalle esigenze di autodeterminazione democratica dall'altra.

6) Rispetto delle differenze e diritti

Alessandra Facchi, *I diritti nell'Europa multiculturale,* Laterza 2001, 2006, pp. 26-35

La formazioni di comunità di stranieri portatori di culture diverse da quella occidentale pone il problema dei cosiddetti "diritti collettivi" e della loro compatibilità con i diritti individuali di libertà ed eguaglianza. L'A. conviene che il riconoscimento di diritti alla collettività conduca sovente a comprimere i diritti degli individui che vi appartengono. Tuttavia, è anche convinta che su questo problema si sia creato un eccessivo allarme sociale. D'altra parte il problema posto dal esistenza di diverse cultura sta nei fatti. Ne consegue che "per arrivare ad essere veramente universali i diritti dell'uomo costruiti nella storia occidentale devono confrontarsi con altre culture e adattarsi ad altri uomini".

[…] ci si può chiedere quali di questi tipi di diritti siano richiesti dagli immigrati e dai loro discendenti. Come vedremo, raramente si tratta di diritti collettivi, cioè di quei diritti che nel dibattito multiculturalista più sembrano minacciare l'autonomia individuale. I casi in cui un individuo (o l'associazione che si presenta come rappresentante di un insieme di individui) chiede di essere trattato diversamente in ragione della sua appartenenza culturale sono numerosi ed eterogenei, ma quasi mai traducibili in diritti collettivi.

Il pluralismo multietnico europeo richiede principalmente, oltre ai tradizionali diritti liberali, politici e sociali, *diritti culturali individuali*. Le principali e più frequenti rivendicazioni riguardano infatti la

possibilità di esercitare comportamenti legati alla propria tradizione, religione, diritto. Essi presuppongono generalmente prestazioni pubbliche, l'imposizione di obblighi in capo a soggetti privati perché tengano conto nell'organizzazione istituzionale di questi comportamenti, deroghe alla normativa comune.

I due noti casi della libertà per le ragazze musulmane di indossare lo *chador* a scuola o per gli indiani *sikh* di portare il turbante in moto, invece del casco, possono dirsi diritti culturali, ma non collettivi. Tuttavia anche i diritti individuali con fondamento culturale sono generalmente rivendicati da gruppi minoritari presenti nella vita politica e sociale nazionale. Se dal punto di vista della titolarità è sufficiente riconoscere ai singoli il diritto di indossare abiti richiesti dalla propria religione, la funzione del gruppo è quella di influire sulla definizione e sul riconoscimento pubblico di questi diritti. Questa funzione può essere svolta sia in modo indiretto, attraverso varie forme di pressione sociale, sia in forme istituzionali, attraverso la partecipazione alle procedure decisionali pubbliche come interlocutori riconosciuti.

È in quest'ambito che entrano in gioco diritti collettivi sotto forma di diritti di partecipazione e rappresentanza politica. La realizzazione di una politica multiculturale non può prescindere dalla partecipazione delle associazioni comunitarie, attraverso i loro rappresentanti, alla formulazione di scelte politiche e norme giuridiche, almeno di quelle che li riguardano direttamente, siano leggi nazionali, normative locali, regolamenti scolastici o aziendali, ecc. L'ambito dei diritti collettivi attribuibili alle — e richiesti dalle — comunità etniche sembra dunque coincidere soprattutto con diritti politici, come quelli riconosciuti in Gran Bretagna, dove in vari consigli comunali sono presenti rappresentanti di associazioni di immigrati delle comunità più numerose della zona; dove è previsto che queste associazioni siano destinatarie di finanziamenti pubblici; dove, sia a livello locale, sia in importanti scelte operate sul piano nazionale, le associazioni etniche costituiscono interlocutori istituzionali, portavoce degli interessi collettivi delle comunità più numerose.

Altri tipi di diritti collettivi — in particolare quelli che si traducono in spazi di autogoverno, parziale autonomia legislativa, giudiziaria e finanziaria, territori collettivi — riguardano soprattutto le minoranze autoctone, ed è infatti in riferimento alla tutela di gruppi di questo tipo che sono stati sostenuti da vari esponenti del multiculturalismo. Non va tuttavia trascurato che più la comunità è numerosa, organizzata e radicata da tempo più è probabile che, anche se la sua origine è l'immigrazione ed è composta da persone sparse sul territorio nazionale, arrivi a rivendicare diritti di autogoverno, come è avvenuto da parte di alcuni gruppi musulmani in Gran Bretagna.

Sul piano fattuale va tuttavia rilevato che, anche se non ufficialmente riconosciuto, un diritto collettivo di autogestione può derivare implicitamente dalla costituzione di sfere di rapporti interni alle comunità in cui lo Stato non si intromette, di comportamenti che sono illeciti, ignorati, o «tollerati» dalle autorità pubbliche. Questa situazione è abbastanza frequente nell'ambito delle comunità immigrate; essa riflette sul piano della teoria politica una posizione antipaternalista che giustifica l'intervento pubblico verso pratiche illiberali solo se richiesto dagli individui direttamente coinvolti.

[…]

Così precisato l'ambito dei diritti collettivi e culturali, rimane comunque aperta la questione della loro compatibilità con i diritti individuali di libertà ed eguaglianza. I limiti al riconoscimento di diritti culturali e collettivi posti dalle teorie multiculturaliste sono generalmente riconducibili a tre funzioni: proteggere l'individuo nei confronti del gruppo di appartenenza, proteggere altri gruppi sociali da posizioni di intolleranza e sopraffazione di un gruppo, garantire la possibilità dell'individuo di prendere le distanze dalla propria comunità. Quest'ultima concretezza il cosiddetto *diritto d'uscita*, concordemente ritenuto condizione necessaria per permettere il riconoscimento di diritti culturali e collettivi, mantenendo fermo il valore fondamentale dell'autonomia dell'individuo.

Questi limiti sono nel loro complesso di difficile attuazione. Essi richiederebbero di non riconoscere alcuna misura che possa tradursi in forme di oppressione o discriminazione interna o esterna e di non riconoscere diritti a quei gruppi che non presentano caratteri di democraticità interna o che rivelano un'attitudine intollerante verso altri gruppi. Ma questi caratteri non sono immediatamente riscontrabili e comunque implicano giudizi spesso discrezionali. Ancora più difficile è dare contenuto al diritto d'uscita: in quali misure esso si concreti rimane un problema largamente inesplorato. A me sembra un «diritto di carta velina»: cosa significa che un individuo cresciuto in una rete di rapporti, da cui spesso dipende non solo psicologicamente, ma anche economicamente, ha il diritto di dire «io me ne vado»? E dove vado? Oppure addirittura di dire «non accetto questa regola, ma non ne devo avere alcuna conseguenza perché sto esercitando il mio diritto d'uscita»? Nella maggior parte dei casi queste garanzie a tutela dell'individuo non esistono, proprio perché culture diverse da quelle liberali non le prevedono, né vi annettono particolare importanza. Non necessariamente ciò significa che gli individui siano più infelici, ma la loro felicità non

dipende dal rispetto della loro autonomia.

Un criterio per valutare l'ammissibilità delle singole misure richieste dai gruppi minoritari si riallaccia, secondo Kymlicka, alla distinzione tra due tipi di rivendicazioni, che vengono accomunate nella formula "diritti collettivi": quelle che si traducono in «restrizioni interne», cioè in misure «dirette a proteggere il gruppo dall'effetto destabilizzante del dissenso interno» e che comportano limitazioni della libertà dei membri della comunità di seguire o no comportamenti tradizionali, e quelle che si traducono in «tutele esterne», cioè in misure finalizzate a proteggere il gruppo da decisioni prese senza la sua partecipazione o contro i suoi interessi.

Mentre «le restrizioni interne imposte per legge sono quasi sempre inique», le tutele esterne — come la rappresentanza degli immigrati in diversi organismi consultivi, il finanziamento pubblico di attività culturali, il permesso di derogare a regimi comuni (ad esempio il giorno di chiusura delle attività commerciali) — non solo non ledono alcun diritto, ma sono fondamentali in uno Stato democratico in quanto concorrono a ridurre la diseguaglianza.

Questo criterio non è tuttavia di semplice applicazione: infatti può accadere che una misura produca effetti di restrizione interna anche se predisposta con il solo scopo manifesto di «tutela esterna». Il finanziamento pubblico di scuole confessionali, la possibilità di indossare lo *chador* a scuola, la poligamia potrebbero apparire come tutele esterne, ma tradursi nell'imposizione di pratiche discriminatorie. È raro che vi siano rivendicazioni di provvedimenti che si presentano ufficialmente come limitazioni della libertà individuale; è raro che vi siano «restrizioni interne imposte per legge», cioè obblighi giuridici dichiaratamente limitativi della libera scelta individuale a favore della tutela o della promozione di un carattere culturale come nel caso dell'obbligo di frequentare scuole francesi per i francofoni e per gli immigrati in Québec. È più frequente che queste limitazioni derivino come effetti secondari e non sempre ammessi dal riconoscimento di pratiche o dal finanziamento di istituzioni legittimate dalla protezione dell'identità comunitaria rispetto alla cultura dominante. Dunque se è vero, come sostiene Kymlicka, che «il carattere multiculturale delle politiche pubbliche è basato quasi esclusivamente sulla concessione di tutele esterne, non di restrizioni interne» è anche vero che le prime possono produrre le seconde.

Se consideriamo il caso di diritti collettivi di autogestione, che traducono la richiesta di spazi di libertà dall'ordinamento statale, il rischio di lesioni dei diritti della persona, così come sono concepiti attualmente nella cultura occidentale, è alto. È evidente se il riconoscimento verte su norme manifestamente discriminatorie, come nel caso del diritto di famiglia islamico, ma anche se si limita a legittimare giurisdizioni speciali o esenzioni dal diritto comune che non forniscono garanzie di rispetto di diritti individuali. Tale rischio esiste peraltro anche nell'attribuzione di diritti collettivi di partecipazione politica che sembrano il tipo puro di tutele esterne, in quanto proteggono il gruppo da decisioni prese senza tener conto dei loro interessi. Anche questi comportano un potenziale pregiudizio per l'individuo appartenente alla comunità quando non vi è una paritaria partecipazione alle decisioni interne che diventeranno poi rivendicazioni esterne. Né può del tutto escludersi anche nel caso di finanziamenti pubblici a istituzioni scolastiche o religiose qualora queste trasmettessero un'educazione oppressiva o discriminatoria.

Il riconoscimento di diritti alla collettività porta frequentemente alla compressione dell'autonomia e dei diritti delle persone che vi appartengono. È difficile negare che vi siano casi di incompatibilità tra diritti di libertà individuale e diritti culturali collettivi. Se, invece, si tratta di diritti esercitati dall'individuo, il superamento del conflitto, più che la sua soluzione, viene formalmente lasciato alla sua decisione. I diritti culturali individuali sono apparentemente compatibili con l'autonomia della persona perché spetta all'individuo scegliere se ricorrervi o no e in ultima analisi a quale comunità appartenere. Ma su un piano sostanziale questa scelta è in genere fortemente influenzata dalle pressioni del gruppo di appartenenza e dunque dipende dalle risorse della persona e dalla sua collocazione di ruolo nelle strutture sociali comunitarie. Quelli che possono essere chiamati «diritti culturali negativi», che implicano l'astensione dello Stato, si possono tradurre in concreto in violazioni gravi dei diritti di libertà ed eguaglianza. Quelli denominabili «diritti culturali positivi», che implicano l'attivazione dello Stato e possono tradursi in limitazioni dell'autonomia delle persone, comprendono però anche i diritti sociali attuati in forme compatibili con le differenze. Questi ultimi raramente rivelano incompatibilità con i diritti individuali, e ne costituiscono piuttosto una piena attuazione.

Le incompatibilità più frequenti tra differenti culture sorgono comunque nell'interpretazione dei diritti stessi, tra i diversi contenuti che vengono loro attribuiti. Al lessico comune dei diritti ormai ufficialmente accettato da quasi tutti gli Stati e i popoli, non corrisponde un'eguale interpretazione del contenuto degli stessi. È difficile parlare di diritti dell'uomo universali guardando alle situazioni effettive: l'universalità dei diritti è un obiettivo, non una realtà. Nell'ambito delle comunità di immigrati l'esempio più

chiaro riguarda le associazioni islamiche, la cui interpretazione dei diritti dell'uomo, in particolare di quelli della donna, è spesso diversa da quella occidentale.

D'altronde gli studi antropologici hanno messo in evidenza da tempo come la stessa nozione di diritti individuali non trovi riscontro in molte culture non occidentali. È noto come in generale nei paesi africani e asiatici i legami di appartenenza con la fa miglia e con altre comunità influenzino la vita degli individui molto più che in Europa. L'uomo in quanto cittadino isolato a fronte del potere statale non esiste, ma è sempre collocato in una rete di rapporti familiari, di classe, di clan, di casta e i suoi «diritti» variano spesso, anche per i poteri pubblici, in relazione a queste posizioni. D'altronde anche la *Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli* assegna alla comunità un ruolo rilevante nella conservazione della morale e dei valori tradizionali e allo Stato il dovere di proteggerli, contemporaneamente a quello di controllare l'eliminazione di ogni discriminazione verso la donna. Il rispetto dei diritti dell'uomo non costituisce comunque la principale preoccupazione di molti governi, che frequentemente ne hanno ammesso la limitazione e la violazione in nome dell'unità politica, della religione, dello sviluppo economico, dell'ordine sociale.

Per arrivare ad essere veramente universali i diritti dell'uomo costruiti nella storia occidentale devono confrontarsi con altre culture e adattarsi ad altri uomini. Il loro contenuto dovrà in alcuni casi staccarsi dalle formulazioni tradizionali, passando attraverso un lavoro di reinterpretazione e riformulazione di principi e norme che tenga conto del sistema di relazioni in cui l'individuo si colloca e non si riferisca a un uomo astratto.

L'universalismo (dei diritti fondamentali) è un valore, il relativismo è un fatto, così come l'eguaglianza è un valore, la diversità un fatto. Per realizzare i primi bisogna conoscere i secondi. La presa di coscienza della differenza come fatto — ma anche, entro certi limiti, come valore da tutelare — si pone come un presupposto essenziale per dare contenuto ai diritti fondamentali.

Complessivamente penso sia corretto ridimensionare l'allarmismo sociale, ma anche intellettuale, sulle società multiculturali e sui provvedimenti richiesti a tutela delle culture che vi abitano, così come non esagerare il rilievo degli aspetti culturali rispetto a quelli economici e sociali. La maggior parte delle politiche multiculturaliste richiede sostegno pubblico, finanziamenti, impegno educativo, ma non tocca la sfera delle libertà individuali. Così è per il sostegno a iniziative di valorizzazione della cultura minoritaria, di corsi di lingua, per l'introduzione di regole che permettano l'esercizio di prescrizioni religiose, di concessione di spazi di culto, ecc. Questo tipo di multiculturalismo incide sulla distribuzione delle risorse e può incontrare ostacoli di matrice economica o sociale, di organizzazione politica e istituzionale, ma è tutto sommato quello meno difficile da affrontare sul piano etico e politico, anche restando all'interno delle categorie fondanti del liberalismo opportunamente riformulate. Né può essere contrapposto alle esigenze del pluralismo religioso il principio della laicità dello Stato, dal momento che la laicità è una visione del bene come le altre e non assicura affatto la neutralità e l'eguaglianza di trattamento.

E tuttavia scorretto, e controproducente, negare, o sottovalutare, che in alcune circostanze si creino conflitti sia tra norme e valori delle popolazioni autoctone e delle popolazioni immigrate, sia all'interno dei sistemi normativi della cultura liberale occidentale. Che alcune pratiche comunitarie possano produrre dei danni agli individui, almeno secondo la visione liberale dei loro diritti, dunque che si propongano tensioni e incompatibilità tra diritti individuali e collettivi, e più comunemente tra differenti interpretazioni dei diritti individuali date dalle differenti culture.

I casi difficili del multiculturalismo in Europa non sono la valorizzazione delle feste o dei costumi tradizionali, o quello di un'alimentazione che rispetti le prescrizioni religiose. Sono invece proprio quelli in cui i gruppi immigrati chiedono di applicare norme o di tollerare comportamenti che per la cultura liberale occidentale sono contrari ai diritti fondamentali degli individui. Due di questi sono creati dalle norme giuridico-religiose che reggono la famiglia musulmana e dalla norma sociale consuetudinaria che impone le mutilazioni genitali femminili: due situazioni che possono essere ricondotte alla prospettiva di ricerca socio-antropologica del pluralismo giuridico.

In generale è la conoscenza empirica che permette di impostare correttamente le questioni del multiculturalismo. Ad esempio, quali sono i caratteri effettivi delle norme e delle pratiche vigenti all'interno delle comunità di immigrati? Quali sono le richieste delle associazioni e dei gruppi etnici? Quali casi di norme comunitarie emergono nella prassi giudiziaria e istituzionale? Quali misure sono necessarie in una prospettiva di multiculturalismo liberale? Che riscontro hanno i limiti ai diritti collettivi e culturali proposti nelle varie versioni? In altri termini le richieste degli appartenenti a gruppi etnici, o dei gruppi stessi, vertono su pratiche che rispettano la libertà e l'eguaglianza interna? Quali forme di riconoscimento e tutela possono tradursi in lesioni dei diritti individuali? Le singole comunità hanno quei requisiti di democraticità interna che permettono a tutti gli individui, almeno formalmente, di partecipare alle decisioni? Quali sono i vincoli

che impediscono alle persone di allontanarsi dalla comunità anche quando questa provoca loro sofferenza?

7) I diritti dei migranti nella Carte dei diritti e nelle convenzioni internazionali

In questo documento si forniscono i testi dei diritti dei migranti così come vengono enunciati in alcuni documenti che sono a fondamento del diritto internazionale. Per quanto riguarda la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo e la Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea (documenti reperibili con estrema facilità) si riportano solo gli articoli che riguardano i diritti dei migranti, nel primo caso, e l'enunciazione del principio del rispetto delle differenze nel secondo caso. Gli articoli 13, 14 e 15 della D. U. sono il riferimento normativo dei testi di Seyla Benhabib quando si misura con la nozione di diritto all'ospitalità di I. Kant. Gli articoli 81-83 del Titolo III /Uguaglianza/ della Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea sono invece il punto di riferimento ideale e normativo nel dibattito posto dal pluralismo giuridico (si vedano i testi di Alessandra Facchi). Degli altri testi (La Convenzione di Ginevra del 1951 sui rifugiati e la Convenzione internazionale per la protezione dei diritti di tutti i lavoratori immigrati e delle loro famiglie, adottata dalle N. U. nel 1990) si riportano qui due brevi schede di presentazione, mentre i testi in versione integrale sono disponibili nella sotto-sezione "Biblioteca". Nella stessa sotto-sezione è disponibile anche un articolo dell'associazione "unimondo" che denuncia la mancata applicazione della Convenzione del 1990.

1) Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo
adottata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite il 10 Dicembre 1948

Articolo 13
1. Ogni individuo ha diritto alla libertà di movimento e di residenza entro i confini di ogni Stato.
2. Ogni individuo ha diritto di lasciare qualsiasi Paese, incluso il proprio, e di ritornare nel proprio Paese.
Articolo 14
1. Ogni individuo ha diritto di cercare e di godere in altri Paesi asilo dalle persecuzioni.
2. Questo diritto non potrà essere invocato qualora l'individuo sia realmente ricercato per reati non politici o per azioni contrarie ai fini e ai principi delle Nazioni Unite.
Articolo 15
1. Ogni individuo ha diritto ad una cittadinanza.
2. Nessun individuo potrà essere arbitrariamente privato della sua cittadinanza, nè del diritto di mutare cittadinanza.

---

2) Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea (2000) Titolo III /Uguaglianza

Articolo II- 80 Uguaglianza davanti alla legge
Tutte le persone sono uguali davanti alla legge.
Articolo II- 81 Non discriminazione
1. È vietata qualsiasi forma di discriminazione fondata, in particolare, sul sesso, la razza, il colore della pelle o l'origine etnica o sociale, le caratteristiche genetiche, la lingua, la religione o le convinzioni personali, le opinioni politiche o di qualsiasi altra natura, l'appartenenza ad una minoranza nazionale, il patrimonio, la nascita, la disabilità, l'età o l'orientamento sessuale.
2. Nell'ambito d'applicazione della Costituzione e fatte salve disposizioni specifiche in essa contenute, è vietata qualsiasi discriminazione in base alla nazionalità.
Articolo II- 82 Diversità culturale, religiosa e linguistica
L'Unione rispetta la diversità culturale, religiosa e linguistica.
Articolo II- 83 Parità tra donne e uomini
La parità tra donne e uomini deve essere assicurata in tutti i campi, compreso in materia di occupazione, di lavoro e di retribuzione.
Il principio della parità non osta al mantenimento o all'adozione di misure che prevedano vantaggi specifici a favore del sesso sottorappresentato.

---

3) Convenzione di Ginevra 1951 sui rifugiati

UNHCR - The UN Refugee Agency
La Convenzione di Ginevra del 1951 relativa allo status dei rifugiati e il protocollo del 1967
Il rifugiato è colui "che temendo a ragione di essere perseguitato per motivi di razza, religione, nazionalità, appartenenza ad un determinato gruppo sociale o per le sue opinioni politiche, si trova fuori del Paese di cui è cittadino e non può o non vuole, a causa di questo timore, avvalersi della protezione di questo Paese; oppure che,non avendo cittadinanza e trovandosi fuori del Paese in cui aveva residenza abituale a seguito di tali avvenimenti, non può o non vuole tornarvi per il timore di cui sopra" [Articolo 1A della Convenzione di Ginevra del 1951 relativa allo status dei rifugiati].

Il 28 luglio del 1951, una conferenza speciale dell'ONU approvò, a Ginevra, la Convenzione relativa allo Status dei Rifugiati. La Convenzione detta in chiare lettere chi può essere considerato un rifugiato e le forme di protezione legale, altra assistenza e diritti sociali che il rifugiato dovrebbe ricevere dagli Stati aderenti al documento. Al contempo, la Convenzione definisce anche gli obblighi del rifugiato nei confronti dei governi ospitanti e alcune categorie di persone, ad esempio i criminali di guerra, che non possono accedere allo status di rifugiati.

Alcuni mesi prima dell'approvazione della Convenzione, il 1° gennaio 1951, aveva cominciato ad operare l'appena costituito Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati. Nei decenni che seguirono la Convenzione è rimasta il pilastro normativo sul quale si è basata l'opera intrapresa dall'agenzia per assistere e proteggere circa 50 milioni di rifugiati.

Questo primo strumento era inizialmente limitato a proteggere i rifugiati perlopiù europei provocati dalla seconda guerra mondiale, ma un Protocollo del 1967 ne ha esteso il raggio dazione sulla spinta delle dimensioni globali assunte dal problema dell'esodo forzato. Il documento originario ha anche ispirato la stesura di strumenti regionali quali la Convenzione africana sui rifugiati del 1969 e la Dichiarazione di Cartagena del 1984 nell'ambito dell'America Latina.

Complessivamente, sono 146 gli Stati che hanno aderito ad uno o ambedue gli strumenti normativi dell'ONU. Ma con il mutare delle tendenze globali della migrazione e con l'aumento drammatico dei flussi di popolazione verificatisi negli ultimi anni sono emersi alcuni dubbi sull'attualità ed efficacia della Convenzione del 1951, in particolar modo in Europa, per ironia della sorte il luogo di nascita della stessa Convenzione.

L'UNHCR attualmente assiste milioni di persone e la Convenzione, che si è dimostrata eccezionalmente flessibile di fronte ad un mondo in rapida evoluzione, continua ad essere l'architrave dell'attività di protezione dei rifugiati.
(il testo completo è scaricabile nella sotto-sezione *Biblioteca* o il seguente sito:
http://www.unhcr.it/news/dir/13/convenzione-di-ginevra.html

---

4) Convenzione internazionale per la protezione dei diritti di tutti i lavoratori immigrati e delle loro famiglie.
Adotta dall'Assemblea generale delle Nazioni Unite con la risoluzione 45/158 del 18 dicembre 1990
[*Le informazioni contenute in questo documento informativo sono tratte dal "Manuale sulla ratifica", prodotto dal "Comitato direttivo internazionale per la campagna per la ratifica della Convenzione sui diritti dei migranti"*]
"La Convenzione è la prima codifica universale dei diritti dei lavoratori migranti e dei membri delle loro famiglie. Essa prevede una serie di norme fondamentali e vincolanti per il trattamento, il benessere ed i diritti umani sia dei migranti regolari che di quelli irregolari, nonché gli obblighi e le responsabilità incombenti sui paesi di invio, di ricezione e di transito. Questo strumento internazionale è ufficialmente conosciuto come la Convenzione internazionale sulla protezione dei diritti di tutti i lavoratori migranti e dei membri delle loro famiglie.

L'obiettivo della Convenzione è quello di garantire che tutti i lavoratori migranti abbiano accesso ad un livello minimo di protezione, come la parità di trattamento e di condizioni di lavoro rispetto ai cittadini. Anche se la Convenzione fa una distinzione tra lavoratori migranti regolari e irregolari, stabilisce che ogni lavoratore migrante soggetto alle sua disposizioni debba godere di tutti i diritti umani fondamentali, a prescindere dal suo status giuridico. Inoltre, la Convenzione:

- riconosce i migranti non solo come lavoratori o soggetti puramente economici, ma come esseri umani con famiglie e quindi titolari di diritti tra i quali quello di vivere con la propria famiglia nel paese in cui lavorano;

- funge da salvaguardia, quando vi sono delle lacune nella legislazione nazionale per proteggere i lavoratori migranti. Incoraggia inoltre gli Stati a portare la loro legislazione in linea con le norme riconosciute dalle Nazioni Unite;
- fornisce la prima definizione universale di "lavoratore migrante" e individua i diversi tipi di lavoratori migranti (come ad esempio: "lavoratore frontaliero", "lavoratore stagionale", "lavoratore itinerante", ecc.) al fine di rendere più chiara l'attribuzione di diritti e dei doveri corrispondenti;
- mira a contrastare ogni forma di abuso e sfruttamento, cercando di porre fine all' immigrazione e al reclutamento clandestini o irregolari.

Alla fine del 2009, **42 paesi*** hanno ratificato la Convenzione. Finora, i paesi ratificanti sono soprattutto i paesi di origine e / o di transito. Purtroppo, la maggior parte degli Stati di ricezione dei migranti non ha ratificato la Convenzione. Questo è principalmente dovuto al loro timore che la Convenzione possa fornire troppi diritti ai lavoratori migranti irregolari. Essi, inoltre, sostengono che i diritti dei lavoratori migranti siano già sufficientemente garantiti da altri trattati internazionali o regionali. Infine, molti Stati sostengono che la migrazione è una questione interna e non dovrebbe essere soggetta al controllo internazionale.

L'attuazione della Convenzione è monitorato dal "Comitato sui lavoratori migranti", che si riunisce due volte l'anno. Dalla sua formazione, il Comitato è composto da dieci esperti di alta autorità morale, imparzialità e riconosciuta competenza nel settore oggetto della Convenzione. Tuttavia, con la quarantunesima ratifica della Convenzione nel marzo 2009, il loro numero sarà incrementato a quattordici. Così come per gli altri organismi di controllo dei trattati, i membri del Comitato sono nominati ed eletti dagli Stati parte alla Convenzione.

Il compito principale del Comitato è quello di studiare le relazioni, presentate dagli Stati che hanno ratificato la Convenzione, sulle misure legislative giudiziarie, amministrative e altre da essi adottate per dare attuazione alle disposizioni della Convenzione. Il Comitato sollecita inoltre il contributo delle organizzazioni della società civile, come pure delle istituzioni internazionali, con l'obiettivo di sviluppare una valutazione corretta. La Piattaforma Internazionale di ONG per la Convenzione sui lavoratori migranti (IPMWC) riunisce molte delle principali ONG internazionali che lavorano in questo campo. Il suo obiettivo è quello di garantire l'effettiva applicazione della Convenzione e di incoraggiare e sostenere le organizzazioni a livello nazionale nella preparazione dei loro contributi "alternativi" alle Nazioni Unite.

Sebbene la Convenzione rappresenti indubbiamente un traguardo positivo, il basso numero di ratifiche e i tempi necessari per le procedure di verifica – occorrono circa 12 mesi per il completo esame di un rapporto da parte del Comitato – inducono molti a chiedersi quali sia il reale impatto sulla vita dei migranti. Merita ricordare che simili strumenti si sono dimostrati molto utili in anni passati, ad esempio riguardo a temi come la discriminazione contro le donne, il rispetto dei diritti dei bambini o la tutela della bio-diversità ed essendo la Convenzione per i diritti dei lavoratori migranti uno strumento relativamente recente, è opportuno attendere prima di poterne giudicare appieno le conseguenze effettive. Tuttavia è soprattutto necessario che aumenti il numero delle ratifiche da parte dei principali Paesi di destinazione perché la Convenzione possa essere realmente efficace nella protezione dei lavoratori migranti.

***Ratifiche alla Convenzione - Ottobre 2009**

Albania (05.06.07), Algeria (21.04.05), Argentina (23.02.07), Azerbaijan (11.01.99), Belize (14.11.01), Bolivia (12.10.00), Bosnia & Herzegovina (13.12.96), Burkina Faso (26.11.03), Capo Verde (16.09.97), Chile (21.03.05), Colombia (24.05.95), Ecuador (05.02.02), Egitto (19.02.93), El Salvador (14.03.03), Ghana (08.09.00), Guatemala (14.03.03), Guinea (08.09.00), Honduras (11.08.05), Jamaica (25.09.2008), Kyrgyzstan (29.09.03), Lesotho (16.09.05), Libia (18.06.04), Mali (05.06.03), Mauritania (22.01.2007), Messico (08.03.99), Marocco (21.06.93), Nicaragua (26.10.05), Niger (18.03.09), Nigeria (27.07.09), Paraguay (23.09.2008), Perù (14.09.05), Filippine (05.07.95), Rwanda (15.12.08), Senegal (09.06.99), Seychelles (15.12.94), Sri Lanka (16.03.96), Siria (02.06.05), Tajikistan (08.01.02), Timor Leste (30.01.04), Turchia (27.09.04), Uganda (14.11.95), Uruguay (15.02.01).

La lista aggiornata delle ratifiche disponibile anche in questa pagina:
http://www2.ohchr.org/english/bodies/ratification/13.htm
Vedi anche il sito dell'UNESCO :
http://portal.unesco.org/shs/en/ev.php-URL_ID=1211&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Per un'introduzione si possono consultare diversi siti tra cui si segnala:
http://www.onuitalia.it/diritti/lavmigr/migr.htm

Bibliografia

1. Amnesty International, *Italia: presenza temporanea, diritti permanenti. Il trattamento dei cittadini stranieri detenuti nei Cpt,* www.amnesty.it , 2005
2. Benhabib, Seyla, *I diritti degli altri,* 2004, Cortina tr. it 2006
3. Benhabib, Seyla, *Cittadini globali,* 2006, Il Mulino tr. it 2008
4. Bonifazi Corrado, *L'Immigrazione straniera in Italia,* Il Mulino, 1998, 2007
5. Costa P., *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa,* 4 voll., Laterza, 1999-2002
6. Einaudi, Luca, *La porta stretta: politiche migratorie dal 1861 a oggi,* In "in "Limes. Rivista italiana di geopolitica", n. 4, , 2007
7. Einaudi, Luca, *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità a oggi,* Laterza, 2007
8. Facchi, Alessandra, *I diritti nell'Europa multiculturale,* Laterza, 2001, 2006
9. Facchi, A., *Immigrati, diritti e conflitti. Saggi sul pluralismo normativo,* Clueb, 1999
10. Galeotti, A. E., *Immigrazione e legittimità democratica*, in Elena Gramaglia, *I dilemmi dell'immigrazione. Questioni etiche, economiche e sociali*, F. Angeli 1993
11. Galeotti, A. E., *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario,* Liguori, 1999
12. Gozzini G., *Le migrazioni di ieri e oggi. Una storia comparata,* B. M., 2005
13. Gramaglia, Elena, e altri, *I dilemmi dell'immigrazione. Questioni etiche, economiche e sociali*, F. Angeli 1993
14. ISMU, *Quindicesimo rapporto sulle migrazioni 2009,* F. A., 2009
15. ISMU, *Quattordicesimo rapporto sulle migrazioni 2008,* F.A. 2008
16. Lonni, Ada, *Immigrati,* B. Mondadori, 2003
17. Maffettone, Sebastiano, *Etica pubblica per immigrati* in E. Gramaglia e altri, *I dilemmi dell'immigrazione. Questioni etiche e sociali*, Franco Angeli, 1993
18. Medici senza frontiere, a cura di, *Centri di permanenza temporanea e assistenza. Anatomia di un fallimento,* Sinnos, Roma, 2005
19. Mezzadra, Sandro, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione,* Ombre Corte, 2001, 2006
20. Pallida, Salvatore, *Mobilità umane. Introduzione alla sociologia delle migrazioni,* Cortina, 2008
21. Pighi, Giorgio, *Le migrazioni negate. Clandestinità, rimpatrio, espulsioni, trattenimento,* F.A. , 2008
22. Ponzo, Irene, *Conoscere l'immigrazione. ,* Carocci, 2009
23. Sassen, Saskia, *Le migrazioni nei processi di globalizzazione. Una conversazione con Saskia Sassen,*
24. a cura di Federico Oliveri *,* "Jura Gentium. Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale", IV, (2008), www.juragentium.unifi.it, Centro di Filosofia del diritto internazionale e della politica globale
25. Sassen, Saskia, *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa,* 1996, Feltrinellli tr. It. 1999
26. Sibhatu, Ribka, *Il cittadino che non c'è. L'immigrazione nei media italiani,* EDUP, 2004
27. Turco L. e Tavella P., *I nuovi italiani. L'immigrazione, i pregiudizi, la convivenza,* Mondadori, 2005
28. Urbinati, Nadia, *Ai confini della democrazia. Opportunità e rischi dell'universalismo democratico*, in particolare *Immigrazione e confini democratici,* Donzelli , 2007
29. Vassallo Paleologo, Fulvio, *I centri di permanenza temporanea, ovvero l'illusione securitaria,* documento elaborato per il forum "Mare aperto", 2005
30. Walzer, Michael, *Sfere di giustizia*, in particolare *Appartenenze,* 1983, Laterza tr. it 1987, 2008
31. Zincone, Giovanna, *Da sudditi a cittadini*, in particolare cap. VI, *Immigrati: antichi sudditi o moderni pluricittadini?,* Il Mulino, 1992
32. Zincone, Giovanna, *Familismo legale,* Laterza , 2006
33. Zincone, Giovanna, *Uno schermo contro il razzismo,* Donzelli, 1994
34. Zincone, Giovanna, *Immigrazione: segnali di integrazione,* Il Mulino, 2009
35. Zincone, Giovanna, a cura di, *Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia,* Il Mulino, 2000
36. Zincone, Giovanna, a cura di, *Secondo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia / Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati,* Il Mulino, 2001

Sitografia

1. www.istat.it/popolazione/stranieri/ : Il sito dell'ISTAT contiene numerosi rapporti sugli stranieri in Italia
2. www.fieri.it/ : FIERI (Forum internazionale ed europeo di ricerche sull'immigrazione) è un centro studi sulle migrazioni che vuole creare un ponte tra le attività di ricerca, da una parte, e i decisori politici, gli operatori del sociale, i media e l'opinione pubblica, dall'altra. L'oggetto principale di ricerca sono i fenomeni migratori e l'inclusione delle comunità di origine immigrata. Decisioni efficaci richiedono un valido supporto di conoscenze basate su ricerche comparate.
3. www.meltingpot.org/ : Progetto Melting Pot Europa per la promozione dei diritti di cittadinanza. Si tratta del sito (2003) collegato a progetto di sportello radiofonico in 5 lingue (nato nel 1996) che segue il fenomeno migratorio e fornisce anche servizi
4. www.enar-eu.org/ : La Rete europea contro il razzismo (ENAR) è una rete di 600 ONG europee che operano contro il razzismo in tutti gli stati membri dell'U.E. e danno voce al movimento antirazzista in Europa. E' nata nel 1998 e rappresenta una delle realizzazione maggiori dell'Anno Europeo contro il razzismo (1997).
5. www.amnesty.it/index.html : *Amnesty International* è un'organizzazione non governativa indipendente, una comunità globale di difensori dei diritti umani che si riconosce nei principi della solidarietà internazionale. L'associazione è stata fondata nel 1961 dall'avvocato inglese Peter Benenson, che lanciò una campagna per l'amnistia dei prigionieri di coscienza. Oltre al sito di *Amnesty International* sezione Italia si consiglia anche di visitare il sito centrale (www.amnesty.org/) su cui è disponibile, tra le altre cose, anche un archivio dei rapporti molto più esteso.
6. www.stranieriinitalia.it/briguglio/immigrazione-e-asilo/articoli.htm : Si tratta dell'Archivio Brusuglio che raccoglie la ricca documentazione prodotta sulle migrazioni: documenti ufficiali, rapporti di enti locali e di associazioni e sindacati, articoli, studi e ricerche
7. www.unhcr.it/ : L'agenzia ONU per i rifugiati (United Nations High Commissioner for Refugees – Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati) creata dall'Assemblea Generale delle Nazioni Unite nel 1950, di fatto, incominciò ad operare il 1° gennaio 1951.

Maggioranza e minoranza, ovvero i problemi della democrazia

Presentazione 199
Democrazia: un problema? 199
L'impegno per la ricerca di una definizione della democrazia è un processo di educazione alla democrazia 200

Obiettivi radicali e dubbi ragionevoli
"La democrazia è violenza dei peggiori sui migliori" 201
Democrazia e libertà: un conflitto originario e permanente 202
Aristotele: Democrazia: "potere di uomini liberi e poveri che sono maggioranza" 203

Antinomie e paradossi
Gesù e la democrazia, Hans Kelsen 204
Per una visione critica della democrazia 204
I paradossi della democrazia 209
Democrazia da pirati: un modello perfetto di società egualitaria 212

Il binomio libertà e democrazia: l'elaborazione teorica in età moderna
Le condizioni della libertà: divisione dei poteri e rappresentanza politica 213
Quale specie di dispotismo devono temere le nazioni democratiche 215

Distinzioni e condizioni
La costituzione ai tempi della democrazia autoritaria 216
Le condizioni soggettive della democrazia 218

Alla ricerca di una definizione
Norberto Bobbio: Democrazia, ossia potere "regolato" 220
La democrazia come ideale 223
Il governo della maggioranza 225

Oltre la democrazia formale?
Dalla volontà generale alla società senza Stato 227
Democrazia formale e democrazia sociale 228

Bibliografia 230

Presentazione

> "Prendo alla lettera la proposta di andare «alla ricerca della politica», con l'invito a scrivere una delle «voci per un dizionario». [...]. Un buon dizionario comincia dalla etimologia.
> *Democrazia*, dal greco *demos* (popolo) e *crazia* (potere), significa «potere del popolo».
> Dopodiché, la prima operazione da fare è quella di andare a vedere che cosa significhino «potere» e «popolo»."
>
> Norberto Bobbio

Democrazia: un problema?

Apparteniamo a una generazione che non si è dovuta conquistare né la libertà né la democrazia: valori e istituzioni che le sottendono ci sono state offerte dai "padri fondatori" della Repubblica e sono codificati nella Costituzione.
Assumiamo quindi la democrazia come un fatto assiomatico e alla domanda cos'essa sia rispondiamo senza esitazione "il potere del popolo" aggiungendo, ancora senza nutrire dubbi, che "in democrazia le decisioni si prendono a maggioranza".
Frasi pronunciate come un catechismo che non richiede ulteriori approfondimenti, ma che si rivelano, a un'analisi appena un poco meno superficiale, un groviglio di vipere tutt'altro che semplice da trattare.
Sta forse nel carattere acritico e fideistico delle opinioni diffuse sui "dogmi" della democrazia contemporanea la sua "*costituzionale*" debolezza, che nella storia del Novecento non l'ha difesa dai germi del populismo e del totalitarismo.
Una definizione matura della democrazia deve allora passare attraverso la revoca in dubbio degli "assiomi" che la fondano e la discussione critica del suo stesso concetto; una sorta di prova del fuoco che la teoria deve superare per giustificare se stessa rispetto alle obiezioni radicali che in tutti i tempi le sono state opposte.
Il percorso qui suggerito parte da lontano, là dove la democrazia fu inventata e realizzata pienamente, nella sua forma assembleare, per la prima volta nella storia.
É un "Anonimo" ateniese a porre la prima e radicale obiezione: "*perché mai dovrebbe governare la canaglia, e non i migliori (aristòi)*"? Sia il sistema della democrazia assembleare sia quello rappresentativo, non escludono che il popolo, nel legittimo esercizio del suffragio, elegga tra i suoi rappresentanti e/o tra i suoi governanti affaristi corrotti o corruttibili, avventurieri tutt'altro che votati al bene comune. Di qui le diffidenze degli autori classici (Platone e Aristotele) che nella democrazia ateniese hanno vissuto. In particolare Platone, alla domanda "chi debba governare", non esita a rispondere che tale compito non è da tutti e che in uno "stato giusto" solo i sapienti hanno titolo ad assumere incarichi di governo.
La storia si è incaricata di dimostrare da un lato come l'utopia platonica abbia favorito i germi del totalitarismo, dall'altro quanto sia facile in un regime democratico la carriera politica delle "canaglie". Ma l'obiezione dell'Anomimo di Atene appare, pur nella sua radicalità, ben poca cosa rispetto ai più sostanziali paradossi e alle ben più profonde antinomie che il principio di maggioranza comporta.
In primo luogo non esiste (lo vedremo) nessun sistema di votazione per maggioranza che prevenga il rischio che l'esito finale del voto possa essere lontano dalla reale volontà della maggioranza effettiva. Non si tratta tanto della possibilità della retorica antica o dei mass-media contemporanei di condizionare gli elettori; siamo piuttosto di fronte a un sistema di formazione delle maggioranze (sia nelle elezioni generali, sia nelle votazioni assembleari) che dipende da variabili statistico-matematiche e procedurali tali che il risultato non è determinato solo dalla somma oggettiva delle singole volontà, e quindi dalla volontà generale, ma è fortemente influenzato dalle procedure stesse.
É a tutti noto come nelle elezioni presidenziali negli Stati Uniti la somma dei voti dei singoli elettori si sia in alcuni casi rivelata diversa nell'esito finale dalla somma dei voti dei "grandi elettori". Oppure dovrebbe essere noto come in un sistema elettorale a collegio uninominale puro un partito possa ottenere a livello nazionale la maggioranza assoluta dei seggi in Parlamento nonostante abbia ottenuto un minior numero di voti nell'insieme di tutti collegi elettorali.

Ciò non vuol dire che le società che vivono simili paradossi siano meno democratiche di altre dove tali esiti sono corretti da sistemi più rispettosi della volontà generale, quali quelle dove si adotta il sistema proporzionale puro.
Ma il paradosso ci è utile per prendere le distanze dai luoghi comuni che identificano la democrazia semplicemente con il governo della maggioranza.
Tale distanza potrebbe divenire baratro quando si entri nel merito dell'antinomia che il sistema democratico presenta nella sua stessa costituzione: se in democrazia l'unico sistema per prendere decisioni è il voto di maggioranza, allora una maggioranza occasionalmente vincente può prendere qualunque decisione, compresa quella di abrogare la democrazia.
Non si tratta di un astratto "caso di studio": Hitler vinse le elezioni e trasformò la debole democrazia di Weimar in uno stato totalitario utilizzando il voto di maggioranza; nel 1992 in Algeria il partito islamico avrebbe vinto le elezioni con un programma che prevedeva di fatto l'abrogazione della nascente e debole democrazia; allo scopo di scongiurare tale evento, il governo in carica sospese le elezioni, ossia negò la democrazia.

L'impegno per la ricerca di una definizione della democrazia è un processo di educazione alla democrazia.

L'insistenza sui paradossi e sulle antinomie del sistema democratico nasce dalla convinzione che la causa non ultima della debolezza delle democrazie contemporanee stia proprio nell'assunzione acritica di comodi luoghi comuni che finiscono per vanificare le conquiste di civiltà che le democrazie moderne hanno costruito nella fase della loro affermazione.
Il percorso proposto è quindi una faticosa ricerca di una ridefinizione della democrazia e delle condizioni che la rendono tale e ha un intento dichiaratamente pedagogico finalizzato a mobilitare la coscienza civile nel vigilare che i meccanismi della democrazia non nascondano derive antidemocratiche.
Il nostro punto di partenza sarà la riflessione del pensiero moderno che i principi della democrazia contemporanea ha elaborato, il quale addita nell'assenza di un limite al potere delle maggioranze il pericolo maggiore per la democrazia stessa:

> Quando si stabilisce che la sovranità del popolo è **illimitata**, si crea e si getta a caso nella società umana un grado di potere troppo grande di per sé, e che è un male nelle mani di chiunque sia posto.
> Affidatelo pure a una sola persona, a parecchi, a tutti, voi scoprirete egualmente che è un male. Ve la prenderete con i depositari di questo potere, e, secondo i casi, accuserete di volta in volta la monarchia, l'aristocrazia, la democrazia, i governi misti, il sistema rappresentativo. Avrete torto; è il grado della forza e non i depositari di questa forza che bisogna accusare. È contro l'arma e non contro il braccio che si deve combattere. Ci sono masse troppo pesanti per la mano dell'uomo.
> Benjamin Constant, *Cours de politique constitutionnelle*

Il dilemma della democrazia sta quindi nel comprendere chi è il "popolo" che esercita il potere e quali sono le caratteristiche e *i limiti* del potere che il popolo può esercitare. Infatti il popolo, insieme quanto mai composito, non esprime un'unica volontà, non si riconosce in un unico disegno, non formula scelte univoche: anzi la pretesa che talvolta ciò avvenga spesso è stata l'origine di tragedie storiche indimenticabili.

Il "popolo" nella dinamica politica e sociale si divide in maggioranza e minoranza/e. La dialettica della democrazia è fondata sul principio del diritto della maggioranza a decidere per tutti (e quindi a governare) ma, soprattutto, su quello della minoranza ad essere rispettata, ad esprimersi, ad organizzarsi per cercare di diventare a sua volta maggioranza.
È quest'ultimo aspetto a distinguere le democrazie compiute dalle false democrazie che si appellano alla volontà generale semplicemente per giustificare, sulla forza del consenso e dei numeri, poteri personali o di parte.
La democrazia si rivela allora un insieme di regole formali il rispetto delle quali richiede valori sedimentati nel cultura collettiva di una società.

E richiede la consapevolezza che il problema della democrazia non è quello di stabilire chi deve governare. ma ... lasciamo la parola per una conclusione provvisoria a Karl Popper, il quale in un'intervista televisiva del 1982 così si esprimeva:

> DOMANDA: Di recente, in un Suo discorso, Lei si è espresso su questo punto con molta chiarezza. Non dobbiamo porci la domanda «Chi deve comandare?», quanto piuttosto la domanda - e cito -: «Come possiamo organizzare le nostre istituzioni politiche in modo tale che governanti cattivi o incapaci (che noi cerchiamo di evitare, ma che tuttavia possono molto facilmente capitarci) arrechino il minor danno possibile e che noi possiamo rimuoverli senza spargimento di sangue?».
> POPPER: Sì, questo mi pare il problema fondamentale. Il problema fondamentale di tutta la politica, una domanda fondamentale critica e modesta e una domanda sulla quale si può erigere una teoria della democrazia, mentre sull'idea della sovranità, anche della sovranità popolare, non può venir eretta nessuna teoria della democrazia, cioè nessuna teoria consistente.
> In Dario Antiseri, *Società aperta universo aperto*, Borla, Roma 1984, pag. 20.

Obiezioni radicali e dubbi ragionevoli

"La democrazia e' violenza dei peggiori sui migliori"

Un libretto anonimo, giunto fortunosamente fino a noi, espone la critica più radicale nei confronti della democrazia: un sistema che pone tutti sullo stesso piano, per l'anonimo scrittore, consente alla parte peggiore del popolo di far prevalere i suoi interessi, proprio sfruttando il principio democratico, in base al quale le decisioni vengono prese a maggioranza.
Si tratta di un dialogo tra due interlocutori, il primo dei quali può essere definito un "**oligarca intelligente**"; il secondo è invece un "detrattore tradizionalista" della democrazia.
La tesi di A: il "*demo*" comprende benissimo il proprio interesse ed ha costituito un sistema di governo coerente. La sua analisi non ha quindi lo scopo di denigrare la democrazia, sistema comunque odiato e rifiutato, quanto di **comprenderne la struttura e la dinamica per abbatterlo** e sostituirvi il governo dei "migliori".
Le tesi di B: partono invece da disprezzo e rifiuto: disprezzo nei confronti del volgo rozzo, stolto e bestiale, al quale viene consentito di prendere la parola in assemblea e di contare nelle decisioni.
Entrambi convengono nel progetto di restaurare l'"eunomia", ossia un sistema di buone leggi e di "buon governo".

> "A me non piace che gli Ateniesi abbiano scelto un sistema politico che consenta alla canaglia di star meglio della gente per bene. Poiché però l'hanno scelto, voglio mostrare che lo difendono bene il loro sistema, e che a ragion veduta fanno tutto quello che gli altri greci disapprovano.
> Dirò subito che è giusto che lì i poveri e il popolo contino più dei nobili e dei ricchi: giacché è il popolo che fa andare le navi e ha reso forte la città. E lo stesso vale per i timonieri, i capi rematori, i comandanti in seconda, i manovratori, i carpentieri: è a tutta questa gente che la città deve la sua forza, molto più che agli opliti, ai nobili, alla gente per bene. Stando così le cose, sembra giusto che le magistrature siano accessibili a tutti - sia quelle sorteggiate che quelle elettive -, e, che sia lecito, a chiunque lo voglia, di parlare in assemblea. [...]
> C'è chi si meraviglia che gli Ateniesi diano, in tutti i campi, più spazio alla canaglia, ai poveri, alla gente del popolo, anziché alla gente per bene: ma è proprio così che tutelano - come vedremo - la democrazia.
> Giacché appunto, se stanno bene e si accrescono i poveri, le gente del popolo, i peggiori, allora si rafforza la democrazia.
> Quando invece il popolo consente che prosperino i ricchi e la gente per bene, non fa che rafforzare i propri nemici.
> Dovunque, sulla faccia della terra i migliori sono nemici della democrazia: giacché nei migliori c'è il minimo di sfrenatezza e di ingiustizia, e il massimo di inclinazione al bene; nel popolo invece c'è il massimo di ignoranza, di disordine, di cattiveria: la povertà li spinge all'ignominia, e così la mancanza di educazione e la rozzezza, che in alcuni nasce dall'indigenza."
>
> (Anonimo ateniese, *La democrazia come violenza*; Sellerio, Palermo 1982)

Democrazia e libertà: un conflitto originario e permanente

Lo storico Tucidide affida a Pericle il compito di esporre i valori della democrazia ateniese. Il contesto è la cerimonia delle esequie che nell'inverno la città di Atene tributava ai caduti in guerra dell'anno precedente; si ricordi che siamo nel pieno della guerra del Peloponneso. Le traduzioni di questo testo greco sono necessariamente condizionate dall'ideologia. Per questo motivo facciamo seguire ad una classica traduzione (quella pubblicata nella Biblioteca Universale Rizzoli) una lettura proposta dal filologo e storico Luciano Canfora.

> «Il nostro ordine politico non si modella sulle costituzioni straniere. Siamo noi d'esempio ad altri, piuttosto che imitatori. E il nome che gli conviene è **democrazia**, governo nel pugno non di pochi, ma della cerchia più ampia di cittadini: vige anzi per tutti, da una parte, di fronte alle leggi, l'assoluta equità di diritti nelle vicende dell'esistenza privata; ma dall'altra si costituisce una scala di valori fondata sulla stima che ciascuno sa suscitarsi intorno, per cui, eccellendo in un determinato campo, può conseguire un incarico pubblico, in virtù delle sue capacità reali, più che nell'appartenenza a questa o a quella fazione politica.
> Di contro, se si considera il caso di un cittadino povero, ma capace di operare un ufficio utile allo Stato, non gli sarà d'impedimento la modestia della sua condizione.
> Nella nostra città, non solo le relazioni pubbliche s'intessono in **libertà** e scioltezza, ma anche riguardo a quel clima di guardinga, ombrosa diffidenza che di solito impronta i comuni e quotidiani rapporti, non si va in collera con il vicino, se fa un gesto un po' a suo talento, e non lo si annoia con visi duri, sguardi lividi, che senza voler esser un castigo, riescono pur sempre molesti.
> La tollerante urbanità che ispira i contatti tra persona e persona diviene, nella sfera della vita pubblica, condotta di rigorosa aderenza alle norme civili dettata da un profondo, devoto rispetto: seguiamo le autorità di volta in volta al governo, ma principalmente le leggi e più tra esse quante tutelano le vittime dell'ingiustizia e quelle che, sebbene non scritte, sanciscono per chi le oltraggia un'indiscutibile condanna: il disonore.
> (Tucidide, *Guerra del Peloponneso*, II, 37)

L'interpretazione tradizionale dell'elogio del sistema democratico ateniese che Tucidide attribuisce a Pericle è messa in discussione da Luciano Canfora, acuto filologo ed esperto della cultura e della civiltà dei greci. L'autore in un ampio saggio esamina l'evoluzione storica dell'idea di democrazia, partendo dal mondo classico fino ai nostri giorni. La sui tesi è che, sin dalla Grecia antica, i concetti di **democrazia** e **libertà** si siano trovati **in conflitto** e che in ogni sistema democratico, a partire da quello ateniese, sia prevalsa la seconda sulla prima. Ciò è ancor più vero, a suo avviso, nel mondo attuale, in cui al trionfo della libertà individuale corrisponderebbe un grave deperimento dei principi democratici. Leggiamo l'apertura del saggio sul significato della parola democrazia nell'Atene di Pericle e la conclusione che a quel brano direttamente si ricollega.

Che la democrazia sia un'invenzione greca è opinione piuttosto radicata. Un effetto di tale nozione approssimativa si è visto quando è stata elaborata la bozza del preambolo della Costituzione europea (diffusa il 28 maggio del 2003).
Coloro che, dopo molte alchimie, hanno elaborato quel testo — tra i più autorevoli, l'ex presidente francese Giscard d'Estaing — hanno pensato di imprimere il marchio greco-classico alla nascente Costituzione anteponendo al preambolo una citazione tratta dall'epitaffio che Tucidide attribuisce a Pericle (430 a. C.).
Nel preambolo della Costituzione europea le parole del Pericle tucidideo si presentano in questa forma: «La nostra Costituzione è chiamata democrazia perché il potere è nelle mani non di una minoranza ma del popolo intero».
È una falsificazione di quello che Tucidide fa dire a Pericle. E non è per nulla trascurabile cercar di capire perché si sia fatto ricorso ad una tale «bassezza» filologica.
Dice Pericle, nel discorso assai impegnativo che Tucidide gli attribuisce: «La parola che adoperiamo per definire il nostro sistema politico (ovviamente è modernistico e sbagliato rendere la parola politèia con «costituzione») è democrazia per il fatto che, nell'amministrazione (la parola adoperata è appunto oikèin), esso si qualifica non rispetto ai pochi ma rispetto alla maggioranza (dunque non c'entra il «potere», e men che meno «il popolo intero»)».

Pericle prosegue: «Però nelle controversie private attribuiamo a ciascuno ugual peso e comunque nella nostra vita pubblica vige la libertà» (II, 37).

Si può sofisticare quanto si vuole, ma la sostanza è che Pericle pone in antitesi «democrazia» e «libertà».
Pericle fu il maggior leader politico nell'Atene della seconda metà del V secolo a. C. Non ha conseguito successi militari, semmai ha collezionato sconfitte in politica estera, ad esempio nella disastrosa spedizione in Egitto, dove Atene perse una flotta immensa.
Però fu talmente abile nel conseguire e consolidare il consenso, da riuscire a guidare quasi ininterrottamente per un trentennio (462- 430) la città di Atene retta a «democrazia».
Democrazia era il termine con cui gli avversari del governo «popolare» definivano tale governo, intendendo metterne in luce proprio il carattere violento (kràtos indica per l'appunto la forza nel suo violento esplicarsi). Per gli avversari del sistema politico ruotante intorno all'assemblea popolare, democrazia era dunque un sistema liberticida.
Ecco perché Pericle, nel discorso ufficiale e solenne che Tucidide gli attribuisce, ridimensiona la portata del termine, ne prende le distanze, ben sapendo peraltro che non è parola gradita alla parte popolare, la quale usa senz'altro popolo (dèmos) per indicare il sistema in cui si riconosce. Prende le distanze, il Pericle tucidideo, e dice: si usa democrazia per definire il nostro sistema politico semplicemente perché siamo soliti far capo al criterio della «maggioranza», nondimeno da noi c'è libertà.
Pag. 365:
(...) Quella che alla fine — o meglio allo stato attuale delle cose — ha avuto la meglio è la «libertà». Essa sta sconfiggendo la democrazia. La libertà beninteso non di tutti, ma quella di coloro che, nella gara, riescono più «forti» (nazioni, regioni, individui): la libertà rivendicata da Benjamin Constant con il significativo apologo della «ricchezza» che è «più forte dei governi» ; o forse anche quella per la quale ritengono di battersi gli adepti dell'associazione neonazista newyorkese dei «Cavalieri della libertà». Né potrebbe essere altrimenti, perché la libertà ha questo di inquietante, che o è totale — in tutti i campi, ivi compreso quello della condotta individuale — o non è; ed ogni vincolo in favore dei meno «forti» sarebbe appunto limitazione della libertà degli altri.
(...) Per ritornare dunque al punto da cui siamo partiti, i bravi costituenti di Strasburgo, i quali si dedicano all'esercizio di scrittura di una «costituzione europea», una sorta di mansionario per un condominio di privilegiati del mondo, mentre pensavano, tirando in ballo il Pericle dell'epitaffio, di compiere non più che un esercizio retorico, hanno invece, senza volerlo, visto giusto.
Quel Pericle infatti adopera con molto disagio la parola democrazia e punta tutto sul valore della libertà. Hanno fatto ricorso — senza saperlo — al testo più nobile che si potesse utilizzare per dire non già quello che doveva servire come retorica edificante, bensì quello che effettivamente si sarebbe dovuto dire. Che cioè ha vinto la libertà — nel mondo ricco — con tutte le terribili conseguenze che ciò comporta e comporterà per gli altri.
La democrazia è rinviata ad altre epoche, e sarà pensata, daccapo, da altri uomini. Forse non più europei.
[Luciano Canfora, La democrazia. S*toria di un'ideologia*, Laterza, Bari 2005]

Aristotele: Democrazia: "potere di uomini liberi e poveri che sono maggioranza"

Politica, 1290 a - 1291 b., trad. R. Laurenti, Laterza, Bari 1989
Non bisogna supporre però, come di solito fanno alcuni adesso, che c'è senz'altro democrazia dove il popolo è sovrano (anche nelle oligarchie e dappertutto la maggioranza è sovrana) e oligarchia dove pochi sono sovrani del governo.
Se ci fosse una massa di milletrecento persone e di costoro mille fossero i ricchi e non ammettessero alle magistrature i trecento, di povera condizione ma liberi e per ogni altro rispetto uguali, nessuno affermerebbe che costoro sono retti a democrazia: parimenti se i pochi fossero poveri, ma tuttavia più forti dei ricchi, di numero maggiore, nessuno chiamerebbe oligarchia siffatta forma di governo, se gli altri cittadini, che sono ricchi, non avessero parte negli onori.
Quindi bisogna piuttosto dire che

- c'è <u>democrazia</u> quando i liberi sono sovrani,
- <u>oligarchia</u> quando lo sono i ricchi:

succede però che quelli sono molti, questi pochi, perché di liberi ce ne sono molti, di ricchi pochi.

Se distribuissero le cariche in rapporto all'altezza, come, secondo alcuni, si fa in Etiopia, o alla bellezza, ci sarebbe oligarchia, perché è esiguo il numero e dei belli e degli alti. E tuttavia non è sufficiente definire queste costituzioni solo con queste proprietà, ma poiché molteplici sono gli elementi e della democrazia e dell'oligarchia, bisogna ulteriormente stabilire che non si ha democrazia se i liberi, pochi di numero, dominano i più, che non sono liberi, come ad Apollonia sul golfo Ionico e a Tera (in entrambe queste città avevano gli onori individui segnalati per nobiltà di nascita, quelli cioè che per i primi avevano fondato le colonie e che erano pochi tra molti) né si ha oligarchia se dominano i ricchi in forza della superiorità numerica, come un tempo a Colofone (ivi infatti i più possedevano grandi sostanze prima che scoppiasse la guerra contro i Lidi)

- ma si ha democrazia quando stanno al potere uomini liberi e poveri, che sono in maggioranza,
- oligarchia quando vi stanno uomini ricchi e nobili, che sono in minoranza. [...]

Ci sono più classi del popolo e dei cosidetti notabili: classi di popolo sono una gli agricoltori, un'altra quella impiegata nei mestieri, un'altra dei mercanti occupata a vendere e comprare, un'altra è impiegata sul mare ...

Antinomie e paradossi

Hans Kelsen, Gesù e la democrazia

Foundations of democracy, in "Ethics", LXVI(1955-56)], in *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1995, pag 272-274

Nel Capitolo 18 del Vangelo di S. Giovanni è descritto il processo a Gesù. Questa semplice storia, espressa con parole ingenue, è uno dei più sublimi brani della letteratura mondiale e, senza averne l'intenzione, diviene un tragico simbolo dell'antagonismo tra assolutismo e relativismo.
Era il tempo della Pasqua degli Ebrei quando Gesù, accusato di pretendere di essere il figlio di Dio e re dei Giudei, fu condotto dinanzi al procuratore romano Pilato.
Pilato chiese ironicamente a Gesù, che agli occhi dei romani altri non era che un povero pazzo: «Dunque, tu sei il re dei Giudei?». Ma Gesù prese sul serio questa domanda; bruciando dell'ardore della sua missione divina, rispose: «Tu lo hai detto. Io sono un re. Per questo scopo sono nato, per questa ragione sono venuto al mondo, per testimoniare della verità. Chiunque è dalla parte della verità ascolta la mia voce». Allora Pilato chiese: «Cos'è la verità?». E poiché egli, relativista scettico, non sapeva cosa fosse la verità, la verità assoluta in cui quell'uomo credeva, agì in modo democratico — con assoluta coerenza — rimettendo la decisione del caso al voto del popolo. Il Vangelo riferisce che egli andò di nuovo fuori dai Giudei e disse loro: «Non trovo in lui colpa alcuna. Ma da voi vige l'usanza che io rilasci un uomo a Pasqua. Volete che liberi questo re dei Giudei?». Allora essi gridarono di nuovo tutti assieme dicendo: «Non quest'uomo, ma Barabba ». Il Vangelo soggiunge: « Ma Barabba era un ladro».
Per coloro che credono nel figlio di Dio e re dei Giudei come testimone della verità assoluta, questo plebiscito è certamente un serio argomento contro la democrazia. Noi scienziati politici dobbiamo accettare questo argomento, ma solo ad una condizione: di essere tanto sicuri della nostra verità politica da imporla, se necessario, con lacrime e sangue; di essere tanto sicuri della nostra verità quanto il Figlio di Dio era sicuro della propria.

Per una visione critica della democrazia

Il processo e la passione di Gesù riletti alla luce dell'attuale crisi delle istituzioni e delle regole democratiche.

Gustavo Zagrebelsky

Zagrebelsky, in questo saggio, prende spunto dal passo di Hans Kelsen qui sopra riportato. L'autore non condivide la conclusione che Kelsen trae dalla sua breve riflessione e propone una diversa lettura del

rapporto tra democrazia da un lato e dogma/scepsi o assolutismo/relativismo dall'altro, mostrando come le due posizioni concettuali usino entrambe le procedure della democrazia a scapito della democrazia stessa.

Nel capitolo 18 del Vangelo di S. Giovanni è descritto il processo a Gesù. Questa semplice storia, espressa con parole ingenue, è uno dei più sublimi brani della letteratura mondiale e, senza averne l'intenzione, diviene un tragico simbolo dell'antagonismo tra assolutismo e relativismo.
Era il tempo della Pasqua degli Ebrei quando Gesù, accusato di pretendere di essere il figlio di Dio e re dei Giudei, fu condotto dinanzi al procuratore romano Pilato.
Pilato chiese ironicamente a Gesù, che agli occhi dei romani altri non era che un povero pazzo: «Dunque, tu sei il re dei Giudei?». Ma Gesù prese sul serio questa domanda; bruciando dell'ardore della sua missione divina, rispose: «Tu lo hai detto. Io sono un re. Per questo scopo sono nato, per questa ragione sono venuto al mondo, per testimoniare della verità. Chiunque è dalla parte della verità ascolta la mia voce». Allora Pilato chiese: «Cos'è la verità?». E poiché egli, relativista scettico, non sapeva cosa fosse la verità, la verità assoluta in cui quell'uomo credeva, agì in modo democratico — con assoluta coerenza — rimettendo la decisione del caso al voto del popolo. Il Vangelo riferisce che egli andò di nuovo fuori dai Giudei e disse loro: «Non trovo in lui colpa alcuna. Ma da voi vige l'usanza che io rilasci un uomo a Pasqua. Volete che liberi questo re dei Giudei?». Allora essi gridarono di nuovo tutti assieme dicendo: «Non quest'uomo, ma Barabba». Il Vangelo soggiunge: «Ma Barabba era un ladro».
[…]
Si era determinato un conflitto tra Pilato, il procuratore romano della Giudea, e il Sinedrio, la massima autorità ebraica. La posta in gioco era la vita di Gesù. Per uscirne Pilato si appellò al popolo. Tra l'imposizione di una decisione unilaterale, la liberazione cioè di Gesù con un atto d'imperio, che al procuratore di Roma era certamente consentito, e la resa ai notabili del Sinedrio, Pilato scelse un'altra possibilità: apri una procedura «democratica» appellandosi al popolo. La decisione finale fu presa nel crescendo impressionante di fanatismo che Marco, fra tutti gli evangelisti, racconta nel modo più vivido: «La moltitudine gridando cominciò a domandare che facesse come sempre aveva fatto (allusione alla presunta consuetudine di liberare un condannato a morte in occasione della Pasqua, il cosiddetto *privilegium paschale* del procuratore, *n.da.)* e Pilato rispose loro dicendo: «Volete voi che io vi liberi il re dei Giudei? ». Riconosceva infatti bene che i principali sacerdoti lo avevano messo nelle sue mani per invidia. Ma i principali sacerdoti incitarono la moltitudine a chiedere che piuttosto liberasse loro Barabba. E Pilato, rispondendo, da capo disse loro: «Che volete dunque che io faccia di colui che voi chiamate il re dei Giudei?». Ed essi gridarono di nuovo: «Crocifiggilo!». E Pilato disse loro: «Ma pure, che male vi ha fatto?». Ed essi vieppiù gridavano: «Crocifiggilo! ».
Che cosa si può vedere in questo grido della folla? A prima vista un argomento contro la democrazia. Per allontanare lo scandalo di questo grido, possiamo solo rifiutare il contenuto di valore del dilem-ma che la narrazione evangelica ci presenta. In breve, dobbiamo trovare equivalenti Gesù e Barabba, e indifferente la vita dell'uno o dell'altro. È quanto ha fatto Hans Kelsen nell'ambito della sua riflessione sulla democrazia. In un breve paragrafo dal titolo «*Gesù e la democrazia*», che chiude il saggio famoso su *Essenza e valore della democrazia,* egli vede in questo evento l'incontro tra la verità, impersonata da Gesù, e la democrazia, impersonata da Pilato, e prende posizione con queste parole: «*Per coloro che credono il Figlio di Dio e re dei Giudei come testimone della Verità assoluta, questo plebiscito è certamente un serio argomento contro la democrazia. Noi scienziati della politica dobbiamo accettare questo argomento, ma solo a una condizione. Di essere tanto sicuri della nostra verità politica da imporla, se necessario, con lacrime e sangue. Di essere tanto sicuri della nostra verità quanto il Figlio di Dio era sicuro della propria*». In breve la condanna di Gesù potrebbe essere un argomento solo per chi è certo della verità ed è disposto a imporla ad ogni costo. Essa allora sarebbe la riprova storica più eloquente dell'insensatezza di rimettere al numero e alle opinioni la decisione di ciò che è vero o falso. Altrimenti sarebbe solo uno pseudoargomento che non prova nulla, né a favore né contro la democrazia.
In questo modo si finisce per oscillare tra due estremi, dal dogma alla scepsi, dall'assolutismo al relativismo. La democrazia - inammissibile per lo spirito dogmatico, in quanto si rivolge alle oscillazioni e alle decisioni del numero - si giustificherebbe solo in un contesto spirituale scettico. Democrazia e scetticismo verrebbero così intimamente collegati, essendo la prima la conseguenza del secondo.
È una conclusione che non mi pare accettabile. La tesi che mi pare si possa sostenere a partire dalla narrazione evangelica è diversa. E cioè che sia il dogma che la scepsi possono convivere con la democrazia. Ma entrambi strumentalizzandola. Sia il dogmatico che lo scettico possono apparire amici della democrazia,

ma solo come falsi amici, in quanto se ne servono. Il dogmatico può accettare la democrazia se essa e fino a quando essa serve alla verità. Lo scettico, a sua volta, siccome non crede in nulla, può accettarla quanto ripudiarla. Dal punto di vista dei principi, se è davvero scettico, non troverà nessuna ragione per preferire la democrazia all'autocrazia. Troverà invece questa ragione non nella fede in quanto principio ma nella convenienza particolare. Egli potrà essere democratico, fino a quando lo sarà, non per idealismo, ma per realismo.

[…]

3. Sono così abbozzati due mentalità, due modi di pensare. Il primo si rifà alla verità, alla quale si aderisce. Il secondo si rifà alla realtà, cui ci si piega. Avremo nel primo caso una concezione dogmatica, nel secondo una concezione scettica della democrazia. Il processo di Gesù ci dimostra che l'una e l'altra sono possibili. Manca la concezione che a me pare sola assumere la democrazia non semplicemente come mezzo ma anche come fine, che è la concezione critica. Su di essa ritornerò alla fine dell'esame del processo di Gesù. Un esame necessariamente ridotto ai minimi termini, agli aspetti rilevanti per il nostro discorso.

Gesù innanzitutto. La sua figura è presentata in antitesi radicale a quella di Barabba. Barabba non è un nome proprio, è un patronimico. Barabba, figlio del padre: c'è un significato simbolico in questo. Gesù Figlio di Dio contro Barabba figlio del padre, cioè di nessuno (di N.N. diremmo oggi). Gesù come la personificazione della Verità, Gesù come il Sommo Giusto, il Sommo Bene; Barabba come rappresentazione del malvagio, del delinquente.

Possiamo trascurare tutte le raffigurazioni correnti su Barabba come capopopolo, come animatore di un moto sedizioso di tipo nazionalistico. La contrapposizione fra Gesù e Barabba risulterebbe anche più evidente se , si accettasse quanto si trae da manoscritti estranei al corpo degli Evangeli, e cioè che il nome completo di Barabba sarebbe stato Gesù Barabba: quindi due Gesù uno di fronte all'altro, uno Figlio di Dio l'altro figlio di nessuno. Nel racconto evangelico questa contrapposizione serve a illustrare nel modo più evidente e radicale il disconoscimento di Gesù operato dal suo popolo. In una discussione sulla democrazia quella contrapposizione sta a indicare la perversione del contenuto della decisione presa dalla folla.

[…]

Il secondo grande attore del processo di Gesù è il Gran Sinedrio di Gerusalemme. Esso era un collegio tripartito. In primo luogo i massimi sacerdoti, rappresentanti il potere politico-religioso in Israele; in secondo luogo gli anziani, rappresentanti i possidenti, i proprietari terrieri; in terzo luogo gli scribi, i custodi dell'ortodossia della fede. Sono dunque rappresentati nel Sinedrio i tre poteri fondamentali: quello politico, quello economico e quello culturale - ideologico.

Sappiamo che nei territori sottoposti alla dominazione romana venivano in qualche misura preservate forme di organizzazione dell'autorità locale, cui si sovrapponeva il potere dirimente del procuratore, rappresentante dell'imperatore. Il quale rispettava l'autonomia del potere locale fintanto che questo non interferisse con gli interessi dì Roma. Questo era anche il caso della Palestina ai tempi di Pilato.

[…]

Di fronte al Sinedrio si pone Pilato. In Filone Alessandrino e in Flavio Giuseppe, Pilato è rappresentato come un uomo crudele e corrotto. Ciò che rende difficilmente attendibile il racconto evangelico centrato sulle perplessità e gli scrupoli di Pilato durante il processo a Gesù. Del resto si può pensare che la «rivalutazione» del procuratore sia voluta dagli evangelisti per accentuare le ombre che circondano le autorità religiose ebraiche. Facendo così ricadere su di loro e sul popolo d'Israele tutto l'accusa terribile di deicidio. In ogni caso noi dobbiamo prendere Pilato per quello che ci è descritto dai Vangeli e secondo l'immagine che è diventata paradigmatica.

Davanti a Pilato si svolge la seconda parte del processo di Gesù. La prima, di fronte al Sinedrio, aveva avuto uno svolgimento legato al significato teologico della figura di Gesù; questa seconda parte riguarda l'aspetto politico della vicenda. Mentre presso il Sinedrio l'accusa era di aver sedotto il popolo, di fronte a Pilato l'accusa è di sedizione, *crimen lesae majestatis.* Gesù come fautore di disordini, come istigatore a non pagare il tributo a Cesare. Soprattutto nel Vangelo di Giovanni risulta chiara l'incredulità di Pilato di fronte all'accusa. Un pover'uomo in ceppi, ridotto in uno stato pietoso, non poteva immaginarsi come un pretendente al trono. Si sarebbe potuto dire che la non colpevolezza di Gesù si mostrava dall'impossibilità di commettere il crimine di cui era accusato.

Ma invece di liberarlo, usando dell'autorità di cui disponeva, Pilato segue una via diversa. Dapprima egli cerca di sbarazzarsi del problema, invitando gli accusatori di Gesù a occuparsene loro. Con questo dando implicitamente via libera a coloro che, sul versante dell'autorità religiosa giudaica, agivano per la morte del Cristo. Tale indicazione tuttavia non ha seguito, perché gli uomini del Sinedrio non vogliono essi stessi farsi carico dell'esecuzione della sentenza di condanna di Gesù. Si può spiegare questo timore in vario modo, e si

può ritenere che l'autorità ebraica volesse coinvolgere Pilato per non assumersi direttamente la responsabilità della morte del Cristo di fronte alle masse dei giudei. Ecco che Pilato tenta allora una mediazione. Così spera di accontentare il Sinedrio facendo flagellare Gesù. E lo presenta poi alla folla, credendo che essa fosse così soddisfatta. Non aveva capito che all'autorità ebraica non interessava la punizione di Gesù ma la sua morte. La mediazione dunque non poteva riuscire.
Pilato tenta allora un'altra strada, lo scambio con Barabba. Egli spera che la folla salvi Gesù a scapito di Barabba, con il che metterebbe il Sinedrio con le spalle al muro, di fronte alla forza scatenata della folla; o, nel caso invece in cui la folla si pronunci in favore di Barabba, si metterebbe egli stesso con le spalle al muro, e in tal modo taciterebbe la propria coscienza di fronte alla forza della realtà alla quale ci si deve piegare. E quando il Sinedrio lo minaccia, sostenendo che se avesse salvato Gesù si sarebbe per ciò stesso ribellato al suo Cesare, Pilato rompe gli indugi. Perché piegandosi alla volontà manifestata dalla folla davanti al Sinedrio Pilato considera di garantirsi il potere.
Noi possiamo pensare che la decisione finale di Pilato corrispondesse al suo dovere di funzionario. È difficile pensare che il dovere principale del rappresentante della potenza occupante fosse la giustizia. Il suo compito fondamentale era il mantenimento dell'ordine. E la sua scelta è conforme a questa esigenza. Ma la figura di Pilato come colui che si piega alla forza delle cose è caratterizzata ulteriormente dal dialogo con Gesù sulla Verità e dalla scena della lavanda delle mani di fronte alla folla. Il primo, narrato da Giovanni, ci mostra Pilato come uno scettico (lo «scettico relativista» di cui parla anche Hans Kelsen), un uomo per il quale la parola «verità» non ha alcun significato. Di fronte alla proclamazione di Gesù che si dice venire dalla Verità, Pilato replica con la domanda retorica «che cosa è la verità», e senza attendere risposta lascia Gesù e si rivolge alla folla.
Egli resta così in una zona d'indifferenza teoretica (rispetto alla Verità) e pratica (rispetto alla verità). Questa indifferenza, ch'egli avrebbe voluto fosse la neutralità dell'uomo superiore, lo rende esposto senza difesa all'intensità del dramma. Avendo mancato di ascoltare la verità (maiuscola o minuscola che sia) e di decidersi a suo favore, egli - come tutti quelli che lo imitano - finisce inevitabilmente per subire la pressione degli eventi, per piegarsi alla forza della realtà. Questa filosofia della vita è che, di fronte alla realtà, non c'è da fare nient'altro che «lasciarsi portare». Questa è forse la comprensione profonda di Pilato secondo Giovanni: la tragedia di una storia d'indecisione.
Lasciarsi portare: Pilato non era semplicemente un succubo, un rassegnato. Era anche un approfittatore. Come nella decisione popolare il Sinedrio aveva un interesse (il dogma da difendere), così anche Pilato aveva il suo: il potere da salvaguardare. Egli ci appare allora non solo come il realista che si rassegna di fronte alla necessità, ma anche come l'opportunista che cerca di trarne il proprio vantaggio. Con un'aggravante: il rifiuto di ogni responsabilità. La scena della lavanda delle mani davanti alla folla aggiunge un dettaglio psicologico pertinente. Molti e in ogni circostanza sono coloro che si possono riconoscere in questo atteggiamento che si piega al flusso degli avvenimenti, rinunciando a determinarli e convincendosi che non c'è altro da fare, e cerca piuttosto, conformandosi, di trarne i possibili vantaggi, facendo ricadere su altri la responsabilità degli accadimenti.
Dal punto di vista non della rassegnazione ma dell'opportunismo, Pilato è un simbolo dell'adattamento interessato, un simbolo altamente rappresentativo di una fauna politica molto diffusa, sempre capace del più spregiudicato camaleontismo per restare sulla cresta dell'onda.

La questione che a questo punto ci interessa in un discorso sulla democrazia è come due autorità - quella del Sinedrio e quella di Pilato, l'una ancorata al dogma, l'altra all'opportunismo -abbiano potuto rivolgersi al popolo e riconoscerne la decisione. Una convergenza nella folla e partire da posizioni radicalmente opposte.
Per analizzare questo paradosso, conviene dunque spostare l'attenzione sui caratteri della folla decidente. Il primo aspetto che spiega questa sorta di *coincidentìa oppositorum* consiste nel fatto che alla folla non è stata riconosciuta un'autorità; essa è stata usata da una parte e dall'altra e ne è stata sfruttata piuttosto la forza. Per entrambe le parti, Sinedrio e Pilato, si trattava di scatenare il popolo per vincere gli ostacoli. Il Sinedrio intendeva superare i dubbi di Pilato. Il quale invece cercava di salvare Gesù a danno di Barabba, mettendo il Sinedrio di fronte all'evidenza della scelta imposta dalla folla. Fallito questo tentativo, lo scopo di Pilato era semplicemente quello di capire che cosa volesse il popolo per potersi poi conformare alla sua decisione. Il fine ultimo restando quello di mantenere l'ordine e conservarsi al potere. Insomma, Pilato ha tentato una sorta di sondaggio, per adeguarsi e rimanere in sella.
[…]
In più conviene notare che il processo di Gesù si svolge di fronte a una folla che costituisce una parte e. per quanto potesse essere numerosa, una parte infima del popolo tutto intero. Se la sua voce si intende come

quella dell'insieme, è solo perché a essa si attribuisce il valore di un «campione rappresentativo». In effetti, è nella logica del popolo reagente, nell'impossibilità di suscitarlo nel suo insieme, che ci si rimetta a una parte per il tutto, attraverso tecniche che oggi denomineremmo demoscopiche. Ma quella parte è determinata in che modo? E riunita da chi? Sulla base di quali informazioni? Tutte questioni che mettono in luce la posizione di oggetto, non di soggetto del popolo, o della parte dì popolo cui viene data la parola.
C'è un secondo aspetto della convergenza Pilato-Sinedrio: l'appello al popolo viene concepito come istanza decisiva. *Vox populi, vox Dei:* era come se ad essa si fosse riconosciuta l'infallibilità. Questa folla era dunque adulata. Ogni volta che al popolo viene attribuita la facoltà della decisione in ultima istanza, si può essere sicuri che esso viene usato. Infatti, se al popolo si dicesse: «Puoi decidere, ma la tua scelta può non essere la migliore», allora e solo allora il popolo si vedrebbe riconosciuta la sua autonomia di decisione.
In terzo luogo, quella folla era sobillata dal Sinedrio. Era dunque una folla guidata, sotto tutela. Quella era poi una folla ondivaga, passata nel giro di pochi giorni dagli osanna ai *crucifige*. Era così perché incapace di un orientamento proprio, e dunque era esposta alle influenze esterne. Di fronte al miracolo, vuole proclamare Gesù re; quando Gesù rifiuta di compiere miracoli ed è ridotto a una larva umana, si ritorce contro di lui e lo vuole crocifiggere.
Quarto punto: la folla che decide opera senza procedure, senza dibattito, oggi diremmo: in tempo reale. E infine, la folla si pronuncia senza dissenso, come corpo unitario, come massa omogenea che ha «un'anima sola» (secondo la formula di Le Bon). In mancanza di regole e di tempo che potessero consentire un distacco dello spirito e una trattazione adeguata dei «pro» e dei «contro» presenti nel caso da decidere, prevalse l'umore emozionale sulla valutazione razionale.
Ci si può chiedere se la sorte di Gesù sarebbe stata diversa nel caso fosse stato possibile esprimere un dissenso. Dissidenti potenziali esistevano: Nicodemo, Giuseppe di Arimatea, e gli stessi discepoli di Gesù. Ma tutti furono indotti al silenzio dalla paura della folla.
La conclusione è dunque che la folla è stata usata perché aveva queste caratteristiche. Non un popolo decidente, ma una massa messa in movimento. Credeva di decidere, ma in realtà decideva quello che altri avevano disposto per lei.
[…]
A queste due concezioni si deve opporre la visione critica della democrazia. Essa è quella di coloro che non si ispirano né alla verità né allo scetticismo. La loro etica è semmai quella della possibilità. In ogni situazione esistono possibilità positive e altre negative. Chi si ispira a una versione critica della democrazia abbandona tanto la sicurezza di chi crede di disporre della verità quanto l'indifferenza di chi crede che una cosa valga l'altra. La democrazia critica non guarda avanti ma si guarda attorno, è sempre pronta a tornare sulle proprie decisioni, per migliorarle. Per questo non accetterebbe mai la massima *vox populi, vox Dei.* E rifiuta le decisioni irreversibili, perché non ammettono di essere migliorate.
In ogni decisione c'è infatti sempre necessariamente anche un difetto, qualcosa che manca e che può essere vantaggiosamente corretto per andare più in là e, per questo, l'infallibilità - che impedisce i ripensamenti e quindi, alla fine, esautora chi si lascia adulare credendosi infallibile - come non appartiene alla politica, non riguarda nemmeno la democrazia. Si può dunque - anzi si deve, per non cadere nell'adulazione - criticare la democrazia, in nome della democrazia stessa. Non brandendo la verità, perché ciò sarebbe una contraddizione, un atteggiamento da falso amico; ma prospettando possibilità preferibili.
L'esigenza della correggibilità rende manifesto il fatto che, nella democrazia critica e solo in essa, vi sono decisioni da evitare: quelle irrimediabili, rispetto alle quali, per l'appunto, è impossibile il ripensamento. Il processo di Gesù ci parla di una risoluzione sulla morte di un uomo. Questo è un caso incompatibile con *l'ethos* della possibilità e non è senza significato che le forme di governo che si ispirano a qualcosa di simile a ciò di cui si sta trattando, come le democrazie liberali, sono per lo più orientate contro la pena di morte. Ma, a questo esempio, altri si possono aggiungere: le decisioni che comportano eventi senza ritorno, come la guerra, la distruzione di risorse della natura non rinnovabili eccetera. In certe circostanze della vita collettiva, ci si può trovare a dover prendere decisioni su queste materie e di questo tipo; ma il buon governo e la prudenza richiedono che si agisca a oltranza affinché a tali circostanze non si arrivi.
Affinché la democrazia critica si renda possibile occorre in concreto che il popolo decidente assuma caratteristiche opposte a quelle della folla protagonista del processo a Gesù.
Primo: il popolo non sia usato. Il che significa combattere tutti i poteri separati, palesi o occulti, che possono rivolgersi alla folla come massa di manovra.
Secondo: occorre che la volontà popolare non sia assunta come definitiva, ma sia sempre sottoponibile a verifica, a controllo.

Terzo: la folla non deve essere sotto tutela, sobillabile, manipolabile, e quindi ondivaga e instabile. A questo fine occorre che sia capace di autoorganizzazione intorno a progetti politici.
Quarto: non deve trattarsi di una folla reagente ma agente, capace di iniziativa propria.
Quinto: bisogna garantire il diritto al dissenso, e quindi combattere ogni forma di omologazione.
Infine, la decisione popolare non può essere l'urlo immediato, senza dibattito. Essa deve seguire le sue procedure, in cui sia garantito il diritto di tutti di esprimersi, in un confronto di posizioni destinato a non terminare mai.
In questo senso, la visione critica della democrazia potrebbe essere interpretata, non tanto paradossalmente, dal silenzio di Gesù, inteso come l'atteggiamento di colui che è sempre disposto a riprendere il dialogo non appena gli altri gliene diano la possibilità.
[…]
Chi allora saprà far crescere una democrazia critica? La risposta è che forse tocca a coloro che non vivono di politica e sono interessati alla democrazia. Ad essi spetta il compito di tenere le mani su di essa. Perché occorre essere consapevoli che solo nella democrazia critica può valere ciò che Aristotele, rispetto alla sua politica, rimproverava ad Alessandro il Macedone di non considerare. E cioè doversi garantire che la democrazia è quella forma di governo in cui tutti sono trattati come uomini, e non alcuni come uomini e altri come animali e piante, come oggetti da usare a piacimento. Il che vuol dire che la democrazia critica è quella forma di governo in cui gli uomini sono fini e non mezzi.

I paradossi della democrazia

Piergiorgio Oddifreddi, *C'era una volta il paradosso*, Einaudi, Torino 2001, pag. 205-221

Il paradosso di Condorcet
Per trovare un vero paradosso dobbiamo risalire a Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat, meglio noto come marchese di Condorcet (1743-1794). Vissuto al tempo della Rivoluzione Francese, il marchese era stato dapprima enciclopedista e poi girondino. Con l'arrivo al potere dei giacobini, si nascose per vari mesi. Quando finalmente si decise a scappare travestito per le campagne, si tradì ordinando, da buon aristocratico, un'omelette con un numero spropositato di uova. morì in cella tre giorni dopo; forse suicida, visto che portava sempre del veleno con sé.
Nel 1785, pochi anni prima che la rivoluzione pretendesse paradossalmente di instaurare un sistema democratico con la ghigliottina, il marchese aveva scoperto il seguente problema.
Egli sapeva, anche senza la dimostrazione di May, che la votazione a maggioranza era un efficiente metodo di scelta fra due alternative. In presenza di più alternative, un'idea ovvia era votarle due a due, e scegliere quella che avesse riportato la maggioranza contro tutte le rimanenti. Condorcet mostrò che, purtroppo, non è detto che una tale alternativa ci sia: anche se le preferenze dei singoli votanti rispetto alle varie alternative sono ordinate linearmente, la votazione può in-fatti produrre un ordine sociale circolare.
Per illustrare il paradosso, consideriamo un'altra delle elezioni presidenziali statunitensi: quella del 1976. Allora Jimmy Carter vinse su Gerald Ford, che aveva ottenuto la nomination repubblicana vincendo su Ronald Reagan. Ma i sondaggi dicevano che Reagan avrebbe vinto su Carter (come poi successe effettivamente, benché con un diverso elettorato, nel 1980).
Una situazione circolare, in cui tre candidati sono in grado di vincere uno sull'altro, è ovviamente imbarazzante per un sistema in cui i candidati vengono selezionati in elezioni successive, due a due. Il vincitore dipende infatti soltanto dall'ordine in cui vengono effettuate le votazioni. Ad esempio, per far vincere Ford nel 1976 sarebbe bastato far prima la votazione tra Carter e Reagan, e poi la votazione tra il vincitore (Reagan) e Ford.
Il paradosso di Condorcet non lascia scelta. O si votano tutte le alternative una contro l'altra, e allora può ovviamente succedere che nessuna ottenga la maggioranza. Oppure si votano le varie alternative in un certo ordine, e allora la vincitrice dipende dall'ordine scelto. Come se ciò non bastasse, un particolare ordine di votazioni può permettere a un'alternativa di vincere anche quando ne esista un'altra che le è unanimemente preferita.
Poiché la votazione a maggioranza su più di due alternative è un sistema largamente applicato in assisi locali, nazionali e sovranazionali, l'interesse del paradosso è evidente. Fra l'altro, esso spiega le cosiddette battaglie procedurali, a volte furiose, sull'ordine delle votazioni. Lungi dall'essere bizantinismi, come potrebbero apparire, esse sono in realtà essenziali per pilotare il risultato finale nella direzione voluta, relegando le votazioni al ruolo di copertura democratica di veri e propri colpi di mano.

Vale la pena sottolineare che, affinché il paradosso di Condorcet sia possibile, non può esserci un'alternativa che nessuno considera la peggiore. Infatti, se A vince su B per maggioranza, almeno la metà più uno dei votanti preferisce A a B. Se B vince su C per maggioranza, almeno la metà più uno dei votanti preferisce B a C.
Dunque, almeno uno dei votanti preferisce A a B e B a C, e C è considerata l'alternativa peggiore da qualcuno. Per simmetria, lo stesso vale per A e B. Affinché l'ordine sociale generato dalla votazione per maggioranza possa essere circolare, è dunque necessario che ogni alternativa sia considerata la peggiore da qualcuno.
Questo espone un'incompatibilità fra libertà individuale, che permette a ciascuno di scegliere un qualunque ordine di preferenze, e armonia sociale, che richiede invece una certa uniformità fra gli ordini individuali. E spiega anche sia l'adeguatezza della votazione a maggioranza nei momenti di stabilità politica, che la sua impotenza nei momenti di rivolgimento. Nei primi esistono alternative che nessuno considera le peggiori: quelle di centro. Nei secondi la radicalizzazione delle preferenze crea invece le condizioni per il paradosso.

Problemi di peso

La votazione a maggioranza proposta nel paragrafo precedente non è, ovviamente, l'unica soluzione possibile alla scelta fra più alternative. Un'altra è la votazione a pluralità: si presentano tutte le alternative simultaneamente, ciascun votante ne sceglie una, e vince quella che riceve il maggior numero di voti.
Nel 1781 Jean-Charles de Borda (1733-1799) scoprì che si imponeva però una scelta fra i due metodi, visto che pluralità e maggioranza sono fra loro incompatibili. Ad esempio, si considerino quindici votanti, che debbano scegliere rispetto alle alternative A, B e C. Supponiamo che gli ordini di preferenze individuali siano i seguenti:

- 6 votanti preferiscono A a B, e B a C
- 4 votanti preferiscono B a C, e C ad A
- 5 votanti preferiscono C a B, e B ad A.

Quando si pongano in votazione le alternative a pluralità, A vince su C per 6 a 5, e C vince su B per 5 a 4. Quando invece si pongano in votazione le alternative a maggioranza, allora B vince su C per 10 a 5, e C vince su A per 9 a 6. I due sistemi di votazione producono dunque ordini sociali contrapposti.
Borda non si accorse che la votazione a maggioranza poteva non essere transitiva, anche perché nell'esempio precedente lo è: B vince su A per 9 a 6. Egli individuò invece un problema nel fatto che nella votazione a pluralità si considera soltanto una parte dell'informazione contenuta nei vari ordini di preferenza individuali: precisamente, la prima alternativa.
La cosa si può rimediare con sistemi di voto pesato, in cui i votanti associano, direttamente o indirettamente, dei pesi numerici alle varie alternative. Ad esempio, nell'assegnamento canonico si danno n punti alla prima di n alternative, n - r punti alla seconda, e via scalando. La costruzione dell'ordine sociale si effettua, in questo caso, sommando i pesi delle alternative nei vari ordini individuali. Ma, come già nel caso della votazione a maggioranza, anche i sistemi di voto pesato presentano situazioni paradossali.
Stabilire l'assegnamento dei pesi presenta immediatamente varie difficoltà. In primo luogo, psicologiche: come misurare le intensità delle preferenze per ciascun individuo? In secondo luogo, sociologiche: come paragonare fra loro i vari sistemi di misura individuali? In terzo luogo, e soprattutto, logiche: il risultato può infatti dipendere dall'assegnazione dei pesi.
Ad esempio, si considerino cinque votanti, che debbano scegliere rispetto alle alternative A, B e C. Supponiamo che gli ordini di preferenze individuali siano i seguenti:

- 3 votanti preferiscono A a B, e B a C
- 2 votanti preferiscono B a C, e C ad A.

Se si assegna un punto alla prima di ogni lista e nessuno alle altre, come nella votazione a pluralità, A vin-ce su B per 3 a 2. Se invece si assegnano due punti alla prima, uno alla seconda e nessuno alla terza di ogni lista, allora B vince su A per 7 a 6.
Comunque, quand'anche si siano fissati l'assegnamento dei pesi e gli ordinamenti individuali, l'ordine sociale fra due alternative dipende dalla presenza o meno di altre alternative in gara.
Ad esempio, se l'assegnamento è quello canonico e gli ordini individuali sono quelli dell'esempio precedente, allora A perde su B per 11 a 12. Poiché l'alternativa C non solo è l'ultima in assoluto, con 7 punti, ma non è preferita da nessun votante a B, che è la prima in assoluto, si potrebbe pensare che la presenza di C sia irrilevante per la vittoria di B. Essa risulta invece determinante. Se infatti l'alternativa C viene eliminata, allora si rimane con tre votanti che preferiscono A a B e due che preferiscono B ad A. Questa volta, dunque, A vince su B per 8 a 7.

Problemi di questo genere hanno reso i sistemi di voto pesato, che in ogni caso sono più complicati di quelli a maggioranza, poco praticabili. Oggi essi sono usati quasi esclusivamente in multicompetizioni sportive, quali il decatlon. In questo caso le alternative sono gli atleti in gara, i votanti le varie competizioni, le preferenze gli ordini di arrivo, e i pesi i punteggi assegnati.

Il teorema di Arrow

I paradossi di Condorcet e Borda esposero alcune difficoltà dei sistemi di votazione allora noti, senza peraltro fermare la storia. La ghigliottina era infatti un argomento ben più tagliente dei paradossi, e la democrazia si dimostrò storicamente ineluttabile, benché logicamente inconsistente.
L'argomento di Condorcet cadde nell'oblio, venne riscoperto periodicamente, da Lewis Carroll nel 1876 a Duncan Black nel 1948, e fu puntualmente ridimenticato. Esso fu infine ritrovato nel 1951 da Kenneth Arrow, un giovane economista che aveva studiato logica matematica con Alfred Tarski. La sua formazione lo stimolò a non fermarsi al paradosso e ad andare oltre, facendogli domandare se esso fosse frutto del caso o della necessità.
In altre parole, Arrow si pose il problema se si possa trovare almeno un sistema di votazione che permetta di estendere la transitività dalle preferenze individuali a quelle sociali. Fino ad allora, sia gli idealisti alla Kant che i razionalisti alla Bentham avevano supposto che l'ordine sociale esistesse, e differivano soltanto nel credere che esso fosse, rispettivamente, indipendente o deducibile dagli ordini individuali.
Il realista Arrow scoprì invece che entrambi avevano torto, perché l'ordine sociale non esiste. Più precisamente, egli dimostrò che nessun sistema di votazione che soddisfi le seguenti condizioni preserva la transitività delle preferenze:
1) Libertà di scelta: ogni ordine transitivo di preferenze individuale è accettabile.
2) Dipendenza dal voto: il risultato della votazione fra due alternative è determinato univocamente dai voti dati a esse.
3) Monotonicità: se un'alternativa vince in una votazione, continua a vincere in ogni votazione in cui prenda piú voti.
4) Rifiuto della dittatura: non esiste nessuno le cui preferenze individuali dettino il risultato di ogni votazione, indipendentemente dalle preferenze degli altri votanti.

L'analogia con le condizioni di May salta agli occhi. In particolare, poiché l'anonimato implica il rifiuto della dittatura, il teorema di Arrow mostra che il teorema di May non si può estendere a più di due alternative.
Benché questo risultato sia appunto un teorema, per esorcizzarlo lo si chiama spesso paradosso. In inglese la cosa suona bene, perché *Arrow's paradox* si traduce come «paradosso della Freccia», e ne richiama un altro omonimo: quello di Zenone che dice che una freccia in volo non può muoversi, perché in ogni istante è ferma. Ciò non ha impedito che il teorema di Arrow fosse oggetto di studi approfonditi, che ora formano la cosiddetta teoria delle scelte sociali. Né ha distratto il comitato di Stoccolma, che nel 1972 assegnò ad Arrow il premio Nobel per l'economia (paradossalmente, con una votazione).
Il fatto che un teorema di scienze politiche come quello di Arrow, sull'impossibilità di un sistema democratico di votazione, gli abbia fruttato un premio Nobel per l'economia, non deve stupire. A parte le di per sé ovvie, e oggi lampanti, connessioni e collusioni fra economia e politica, per la sua natura astratta il risultato si applica a qualunque situazione in cui sia necessaria una scelta collettiva fra un insieme limitato di alternative. Ad esempio: di prodotti in un mercato, di politiche aziendali in un consiglio di amministrazione, di rappresentanti in un'assemblea di azionisti... Il teorema di Arrow rende dunque manifesta una difficoltà nel passaggio dalla microeconomia dei soggetti individuali, quali produttori e consumatori, alla macroeconomia dei gruppi, quali i mercati. più in generale, richiama alla mente tutta una serie di situazioni analoghe, in cui risulta difficile, o impossibile, giustificare il comportamento globale di un sistema sulla base dei comportamenti individuali delle sue componenti.
Quanto alle conseguenze filosofiche del teorema di Arrow, non si possono enunciare meglio di quanto abbia fatto Paul Samuelson, premio Nobel per l'economia nel 1970. In primo luogo, egli ammette candidamente che «la ricerca della democrazia perfetta da parte delle grandi menti della storia si è rivelata la ricerca di una chimera, di un' autocontraddizione logica». Con buona pace di quei politici e di quei mezzi di informazione mondiali che oggi non fanno che cantare incessantemente il mantra del supposto trionfo di quella chimera.
In secondo luogo, Samuelson traccia un parallelo che per noi è estremamente significativo: «La devastante scoperta di Arrow è, per la politica, ciò che il teorema di Gödel è per la matematica». In particolare, entrambi i risultati mostrano limitazioni intrinseche dei rispettivi campi in maniera semplice ed inequivocabile, distruggendo così ingenue illusioni.

Neppure il teorema di Arrow è, comunque, l'ultima parola in termini di limitazioni della democrazia. Un risultato altrettanto sconvolgente, se non di più, è stato ottenuto nel 1970 da Amartya Sen, premio Nobel per l'economia nel 1998. Partendo da ipotesi analoghe a quelle di Arrow, Sen ha infatti dimostrato che in una società al massimo un individuo può avere dei diritti!

Democrazia da pirati: un modello perfetto di società egualitaria

Tra Seicento e Settecento, età d'oro della pirateria, per un uomo di mare fare il pirata era indubbiamente una prospettiva più allettante che non prestare servizio come marinaio nella flotta di una qualsiasi delle "loro maestà" regnanti in Europa. Nella Royal Navy, ad esempio (si ricordi *Gli ammutinati del Bounty*), vigeva una disciplina ferrea niente affatto compensata dalla paga o da possibilità di carriera. Non deve quindi destare meraviglia se leggiamo che molti marinai, i migliori di solito, decidessero di rompere i legami con il proprio paese e fare tutt'uno con i rinnegati e i fuorilegge che da sempre avevano infestato i mari.
"*La libertà, il cameratismo, la profusione di cibi e di vino, la vita licenziosa - ecco alcune lusinghe che inducevano un marinaio assetato di avventura a imbarcarsi su una nave pirata. E tuttavia l'attrazione principale eran le ruberie*" (Clive M. Senior, *Una nazione di pirati, Storia della pirateria inglese nel XVII secolo*, Mursia, Milano 1980)

Nulla di strano in queste note se non venissimo a scoprire che, una volta imbarcata, la ciurma si governa con **sistema perfetto di democrazia egualitaria,** cosa che si aggiungeva ai motivi meno nobili che "consigliavano" un abile marinaio dell'età moderna a preferire una vita da pirata alla tranquillità della vita tutelata dalle leggi dello stato moderno. È questa un'idea, certo provocatoria, che il filosofo della scienza Giulio Giorello sostiene nella prefazione del libro **Sulle tracce dei pirat**i: «*nella cultura della pirateria* - egli scrive - *[... si rintraccia] un sistema di garanzie e un meccanismo di decisione democratica, che all'epoca in cui si svolgono i fatti, erano introvabili in qualunque contrada dell'Europa*».

L'idea che una società di "fuorilegge" possa essere governata da buone leggi non è affatto né nuova né illogica; Platone aveva scritto nel primo libro della Repubblica [351 C] «*una banda di delinquenti o di ladri o qualsiasi altra associazione che si formi allo scopo di delinquere, potrebbe combinare qualcosa se al suo interno si comportasse al di fuori di ogni principio di giustizia*?». E in effetti, nel percorso che egli intraprende per definire il concetto di giustizia fa notare come anche una associazione per delinquere deve darsi una forma interna di "giustizia", ossia un sistema di rapporti ordinato e armonico, altrimenti sarebbe incapace di perseguire il suo stesso fine: delinquere, appunto.

Meno ovvio e da spiegare è il fatto che la forma di società governata dalle leggi che si costituisce sulla tolda della nave pirata possa essere democratica e rigorosamente egualitaria.
[…]
Leggiamo la pagina del libro di Rediker nella quale l'autore descrive il modello di democrazia egualitaria che vigeva tra i pirati in età moderna. Non ha molta importanza stabilire se questo modello fosse generalizzato o se funzionasse sempre senza smagliature. L'esperimento mentale è assai più interessante del dettaglio storiografico e ci porta a suggerire un nuovo dubbio sul percorso che abbiamo intrapreso nella definizione della democrazia: la definizione delle regole "costituzionali" è meglio che sia demandata a un'assemblea di "angeli" o di delinquenti? La risposta non è così ovvia e Machiavelli insegna.

> La ciurma conferiva al capitano autorità indiscussa nel combattimento, nell'inseguimento o nella fuga, ma in tutte le altre questioni, di qualsiasi cosa si trattasse, egli era sottoposto alla maggioranza. La maggioranza lo eleggeva, ma lo poteva anche deporre. Ai capitani veniva tolta la carica per codardia, crudeltà o rifiuto di assalire e depredare vascelli inglesi. [...] La scelta democratica degli ufficiali riecheggiava pretese simili a quelle avanzate nel New Model Army durante la rivoluzione inglese e contrastava nettamente e significativamente con la struttura quasi dittatoriale dell'autorità nel sevizio commerciale e nella Royal Navy.
> Per prevenire l'abuso di autorità i pirati delegavano al quartiermastro, eletto per rappresentare e proteggere gli interessi della ciurma, poteri di bilanciamento. [...] Aveva le funzioni di "magistrato civile, e distribuiva le cose necessarie "a tutti con eguaglianza", prendendo attente

precauzioni contro l'uso irritante e foriero di divisione del privilegio e delle preferenze. [...] Questo contenimento dell'autorità entro un esecutivo duplice e rappresentativo era un tratto distintivo dell'organizzazione sociale dei pirati.
Le decisioni più rilevanti per il benessere della ciurma erano in genere riservate al consiglio, l'autorità suprema a bordo delle navi dei pirati, i quali si basavano su una tradizione antica, secondo la quale, nel momento di prendere decisioni importanti, il capitano doveva consultarsi con l'intero equipaggio.[...] Ma i pirati democratizzarono queste tradizioni. In genere i loro consigli includevano tutti gli uomini della nave. Il consiglio decideva dove si potevano trovare i bottini più ricchi o come risolvere i dissensi più distruttivi. Alcune ciurme si servivano costantemente del consiglio, decidendo ogni cosa a maggioranza; altri lo attrezzavano come una corte di giustizia. Le decisioni di questo corpo erano sacrosante; anche il più audace capitano non osava disobbedire a un mandato del consiglio. [...]
La distribuzione della preda veniva regolata esplicitamente dagli articoli della nave, che distribuivano il bottino secondo le abilità e i doveri. I pirati usavano il sistema precapitalistico dei dividendi per ripartire le spoglie. Il capitano e il quartiermastro ricevevano da un dividendo e mezzo a due; i capicannonieri, i nostromi, gl;i ufficiali, i maestri d'ascia e i medici da uno e un quarto a uno e mezzo; tutti gli altri ne avevano uno. Questo sistema di paga differiva radicalmente dalle pratiche adottate dal servizio commerciale, nella Royal Navy o persino nella guerra di corsa. Rappresentava un livellamento dell'elaborata gerarchia dei ranghi di paga e riduceva decisamente la disparità tra la cima e il fondo della scala. Anzi doveva probabilmente trattarsi di uno dei più egualitari piani di distribuzione delle risorse del primo Settecento. [...]
Ma non tutto il bottino veniva distribuito in questo modo. Una porzione andava in un "fondo comune" per gli uomini che subivano lesioni permanenti. La perdita della vista o di un arto meritava una ricompensa. Con questo sistema di previdenza i pirati tentavano di tutelarsi contro i danni causati dagli incidenti, di proteggere le competenze, di incoraggiare il reclutamento e di promuovere la fedeltà di gruppo.
(Marcus Rediker Sulle tracce *dei pirati, La storia affascinante della vita sui mari del '700*, Piemme. Alessandria 1996, pag. 313-315)

Il binomio libertà e democrazia: l'elaborazione teorica in età moderna

Le condizioni della libertà: divisione dei poteri e rappresentanza politica

Ch. de Montesquieu**,** *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1967, pp. 204-218

"Libertà è il diritto di fare ciò che le leggi permettono"

Non vi è parola che abbia ricevuto maggior numero di significati diversi, e che abbia colpito la mente in tante maniere come quella di libertà. Gli uni l'hanno intesa come la felicità di deporre colui a cui avevano conferito un potere tirannico; gli altri, come la facoltà di eleggere quelli a cui dovevano obbedire; altri ancora, come il diritto di essere armati e di poter esercitare la violenza; altri infine come il privilegio di non essere governati che da un uomo della propria nazione, o delle proprie leggi.
Certo popolo ha perso per molto tempo la libertà per l'uso di portare una lunga barda. Alcuni hanno dato questo nome a una forma di governo e ne hanno escluso le altre. Coloro che avevano gradito il governo repubblicano, l'hanno messa nella repubblica; quelli che avevano goduto del governo monarchico, nella monarchia [...]. Infine, siccome nella democrazia sembra che il popolo faccia più o meno quello che vuole, la libertà è stata collocata in questo genere di governo, e si è confuso il potere del popolo con la libertà del popolo.
È vero che nelle democrazie sembra che il popolo faccia ciò che vuole; ma la libertà politica non consiste affatto nel fare ciò che si vuole. In uno Stato, vale a dire in una società dove ci sono delle leggi, la libertà può consistere soltanto nel poter fare ciò che si deve volere, e nel non essere costretti a fare ciò che non si deve volere. Bisogna fissarsi bene nella mente che cosa è l'indipendenza, e che cosa è la libertà? La libertà è il

diritto di fare tutto quello che le leggi permettono; e se un cittadino potesse far quello che esse proibiscono, non vi sarebbe più libertà, perché tutti gli altri avrebbero del pari questo potere.
La democrazia e l'aristocrazia non sono Stati liberi per loro natura. La libertà politica non si trova che nei governi moderati. Tuttavia non sempre è negli Stati moderati; vi è soltanto quando non si abusa del potere; ma è una esperienza eterna che qualunque uomo che ha un certo potere è portato ad abusarne; va avanti finché trova dei limiti. Chi lo direbbe! Perfino la virtù ha bisogno di limiti.
Perché non si possa abusare del potere bisogna che, per la disposizione delle cose, il potere arresti il potere. Una costituzione può esser tale che nessuno sia costretto a fare le cose alle quali la legge non lo obbliga, e a non fare quelle che la legge permette [...].

La divisione dei poteri

In ogni Stato vi sono tre generi di poteri: il potere legislativo, il potere esecutivo delle cose che dipendono dal diritto delle genti, e il potere esecutivo di quelle che dipendono dal diritto civile.

- In forza del primo, il principe, o il magistrato, fa le leggi per un certo tempo o per sempre, e corregge o abroga quelle che sono già state fatte.
- In forza del secondo, fa la pace o la guerra, invia o riceve ambasciate, stabilisce la sicurezza, previene le invasioni.
- In forza del terzo, punisce i delitti o giudica le controversie dei privati.

Chiameremo quest'ultimo il potere giudiziario, e l'altro semplicemente il potere esecutivo dello Stato.

Le condizioni della libertà politica

La libertà politica per un cittadino consiste in quella tranquillità di spirito che proviene dall'opinione che ciascuno ha della propria sicurezza; e perché si abbia questa libertà, bisogna che il governo sia tale che un cittadino non possa temere un altro cittadino.
Quando nella stessa persona o nello stesso corpo di magistratura il potere legislativo è unito al potere esecutivo, non vi è libertà, poiché si può temere che lo stesso monarca, o lo stesso senato, facciano leggi tiranniche per eseguirle tirannicamente. Non vi è nemmeno libertà se il potere giudiziario non è separato dal potere legislativo e dall'esecutivo. Se fosse unito al potere legislativo, il potere sulla vita e la libertà dei cittadini sarebbe arbitrario: infatti il giudice sarebbe legislatore. Se fosse unito al potere esecutivo, il giudice potrebbe avere la forza di un oppressore.
Tutto sarebbe perduto se lo stesso uomo, o lo stesso corpo di maggiorenti, o di nobili, o di popolo, esercitasse questi tre poteri: quello di fare le leggi, quello di eseguire le decisioni pubbliche, e quello di giudicare i delitti o le controversie dei privati. Il potere giudiziario non dev'essere affidato a un senatore permanente, ma dev'essere esercitato da persone tratte dal grosso del popolo, in dati tempi dell'anno, nella maniera prescritta dalla legge, per formare un tribunale che duri soltanto quanto lo richiede la necessità.
In tal modo il potere giudiziario, così terribile fra gli uomini, non essendo legato né a un certo stato né a una certa professione, diventa, per così dire, invisibile e nullo. Non si hanno continuamente dei giudici davanti agli occhi, e si teme la magistratura e non i magistrati.
Bisogna inoltre che, nelle accuse gravi, il colpevole, d'accordo con le leggi, si scelga i giudici; o per lo meno che possa rifiutarne un numero tale che quelli che rimangono siano reputati essere di sua scelta. Gli altri due poteri potrebbero esser conferiti piuttosto a magistrati o ad organismi permanenti, poiché non vengono esercitati nei riguardi di alcun privato: non essendo, l'uno, che la volontà generale dello Stato, e l'altro che l'esecuzione di questa volontà. Ma se i tribunali non devono essere fissi, i giudizi devono esserlo a un punto tale da costituire sempre un preciso testo di legge. Se fossero una opinione particolare del giudice, si vivrebbe nella società senza conoscere esattamente gli impegni che vi si contraggono [...].

Il principio della rappresentanza politica

Poiché, in uno Stato libero, qualunque individuo che si presume abbia lo spirito libero deve governarsi da se medesimo, bisognerebbe che il corpo del popolo avesse il potere legislativo. Ma siccome ciò è impossibile nei grandi Stati, e soggetto a molti inconvenienti nei piccoli, bisogna che il popolo faccia per mezzo dei suoi rappresentanti tutto quello che non può fare da sé [...]. Il grande vantaggio dei rappresentanti è che sono capaci di discutere gli affari. Il popolo non vi è per nulla adatto, il che costituisce uno dei grandi inconvenienti della democrazia.

Non è necessario che i rappresentanti, che hanno ricevuto da chi li ha scelti una istruzione generale, ne ricevano una particolare su ciascun affare, come si pratica nelle diete della Germania. È vero che, in tal modo, la parola dei deputati sarebbe più diretta espressione della voce nazionale; ma farebbe incappare in lungaggini infinite, renderebbe ogni deputato padrone di tutti gli altri, e, nei casi più urgenti, tutta la forza della nazione potrebbe essere arrestata da un capriccio Tutti i cittadini, nei vari distretti, devono avere il diritto di dare il loro voto per scegliere il rappresentante, eccetto quelli che sono in uno stato di inferiorità tale da esser reputati privi di volontà propria.
La maggior parte delle antiche repubbliche aveva un grave difetto: il popolo, cioè, deteneva il diritto di prendervi delle risoluzioni attive, che comportano una certa esecuzione, cosa di cui è completamente incapace. Esso non deve entrare nel governo che per scegliere i propri rappresentanti, il che è pienamente alla sua portata. Infatti, se poche sono le persone che conoscono l'esatto grado di capacità degli uomini, ciascuno tuttavia è in grado di sapere, in generale, se colui che sceglie è più illuminato della maggior parte degli altri [...].

Quale specie di dispotismo devono temere le nazioni democratiche

Alexis de Tocqueville, *La democrazia America*, Rizzoli, Milano 1999, Parte IV, Cap. VI

I governi democratici possono diventare violenti e anche crudeli in certi momenti di grande effervescenza e di pericolo, ma queste crisi saranno rare e passeggere. Quando penso alle piccole passioni degli uomini del nostro tempo, alla mollezza dei loro costumi, all'estensione della loro cultura, alla mitezza della loro morale, alla purezza della loro religione, alle loro abitudini laboriose e ordinate, alla moderazione che quasi tutti conservano nel vizio come nella virtù, non temo che essi troveranno fra i loro capi dei tiranni, ma piuttosto dei tutori.
Credo, dunque, che la forma d'oppressione da cui sono minacciati i popoli democratici non rassimiglierà a quelle che l'hanno preceduta nel mondo, i nostri contemporanei non ne potranno trovare l'immagine nei loro ricordi. Invano anch'io cerco un'espressione che riproduca e contenga esattamente l'idea che me ne sono fatto, poiché le antiche parole dispotismo e tirannide non le convengono affatto. La cosa è nuova, bisogna tentare di definirla, poiché non è possibile indicarla con un nome.
Se cerco di immaginarmi il nuovo aspetto che il dispotismo potrà avere nel mondo, vedo una folla innumerevole di uomini eguali, intenti solo a procurarsi piaceri piccoli e volgari, con i quali soddisfare i loro desideri. Ognuno di essi, tenendosi da parte, è quasi estraneo al destino di tutti gli altri: i suoi figli e i suoi amici formano per lui tutta la specie umana; quanto al rimanente dei suoi concittadini, egli è vicino ad essi, ma non li vede; li tocca ma non li sente affatto; vive in se stesso e per se stesso e, se gli resta ancora una famiglia, si può dire che non ha più patria.
Al di sopra di essi si eleva un potere immenso e tutelare, che solo si incarica di assicurare i loro beni e di vegliare sulla loro sorte. È assoluto, particolareggiato, regolare, previdente e mite. Rassomiglierebbe all'autorità paterna se, come essa, avesse lo scopo di preparare gli uomini alla virilità, mentre cerca invece di fissarli irrevocabilmente nell'infanzia, ama che i cittadini si divertano, purché non pensino che a divertirsi. Lavora volentieri al loro benessere, ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere?
Così ogni giorno esso rende meno necessario e più raro l'uso del libero arbitrio, restringe l'azione della volontà in più piccolo spazio e toglie a poco a poco a ogni cittadino perfino l'uso di se stesso. L'eguaglianza ha preparato gli uomini a tutte queste cose, li ha disposti a sopportarle e spesso anche considerarle come un beneficio.
Così, dopo avere preso a volta a volta nelle sue mani potenti ogni individuo ed averlo plasmato a suo modo, il sovrano estende il suo braccio sull'intera società; ne copre la superficie con una rete di piccole regole complicate, minuziose ed uniformi, attraverso le quali anche gli spiriti più originali e vigorosi non saprebbero come mettersi in luce e sollevarsi sopra la massa; esso non spezza le volontà, ma le infiacchisce, le piega e le dirige; raramente costringe ad agire, ma si sforza continuamente di impedire che si agisca; non distrugge, ma impedisce di creare; non tiranneggia direttamente, ma ostacola, comprime, snerva, estingue, riducendo infine la nazione a non essere altro che una mandria di animali timidi ed industriosi, della quale il governo è il pastore.

Ho sempre creduto che questa specie di servitù regolata e tranquilla, che ho descritto, possa combinarsi meglio di quanto si immagini con qualcuna delle forme esteriori della libertà e che non sia impossibile che essa si stabilisca anche all'ombra della sovranità del popolo.
I nostri contemporanei sono incessantemente affaticati da due contrarie passioni: sentono il bisogno di essere guidati e desiderano di restare liberi; non potendo fare prevalere l'una sull'altra, si sforzano di conciliarle: immaginano un potere unico, tutelare ed onnipotente, eletto però dai cittadini, e combinano l'accentramento con la sovranità popolare. Ciò dà loro una specie di sollievo: si consolano di essere sotto tutela pensando di avere scelto essi stessi i loro tutori. Ciascun individuo sopporta di sentirsi legato, perché pensa che non sia un uomo o una classe, ma il popolo intero a tenere in mano la corda che lo lega.

Distinzioni e condizioni

La Costituzione ai tempi della democrazia autoritaria

Gustavo Zagrebelsky, *La Repubblica* 22 luglio 2008

La Costituzione fatica nel compito di creare concordia. Quando una Costituzione genera discordia, è segno di qualcosa di nuovo e profondo che ha creato uno scarto. È il momento in cui le strade della legittimità e della legalità (la prima, adeguatezza ad aspettative concrete; la seconda, conformità a norme astratte) si divaricano. Di legalità si vive, quando corrisponde alla legittimità. Ma, altrimenti, si può anche morire. Alla fine è pur sempre la legittimità a prevalere su una legalità ridotta a fantasma senz'anima.
La difesa della Costituzione non può perciò limitarsi alla pur necessaria denuncia delle violazioni e dei tentativi di modificarla stravolgendola. Una cosa è l'incostituzionalità, contrastabile richiamandosi alla legalità costituzionale. Ma, cosa diversa è l'anticostituzionalità, cioè il tentativo di passare da una Costituzione a un'altra. Contro l'anticostituzionalità, il richiamo alla legalità è uno strumento spuntato, perché proprio la legalità è messa in questione. Che cos'è, dunque, la controversia sulla Costituzione: una questione di legalità o di legittimità? Dobbiamo poter rispondere, per metterci sul giusto terreno ed evitare vacue parole. Per farlo, occorre guardare alla psicologia sociale e alle sue aspettative costituzionali. Questa è un'epoca in cui, manifestamente, le relazioni tra le persone si fanno incerte e il primo moto è di diffidenza, difesa, chiusura. Questo è un dato. Alla politica, che pur si disprezza, si chiede attenzione ai propri interessi, alla propria identità, alla propria sicurezza, alla propria privata libertà. L'ossessione per "il proprio" ha, come corrispettivo, l'indifferenza e, dove occorre, l'ostilità per "l'altrui".
In termini morali, quest'atteggiamento implica una pretesa di plusvalenza. In termini politici, comporta la semplificazione dei problemi, che si guardano da un lato solo, il nostro. In termini costituzionali, si traduce in privilegi e discriminazioni.
Esempi? "A casa nostra" vogliamo comandare noi: espressione pregnante, che sottintende un titolo di proprietà tutt'altro che ovvio. Detto diversamente: ci sono persone che, pur vivendo accanto a noi, sono come "in casa altrui", nella diaspora, senza diritti ma solo con concessioni, revocabili secondo convenienza. Gli immigrati pongono problemi? Li risolviamo con quote d'ingresso determinate dalle nostre esigenze sociali ed economiche e, per quanto eccede, ne facciamo dei "clandestini", trattandoli da delinquenti. Non pensiamo che anche noi, gli "aventi diritto", portiamo una responsabilità delle persone che muoiono in mare o nascoste nelle stive, indotte da questa nostra legislazione ad agire, per l'appunto, da clandestini. La criminalità si annida nelle comunità che vivono ai margini della nostra società (oggi, i rom e i sinti; domani, chissà). Allora, spianiamo per intanto i campi dove vivono e pigiamone i pollici, grandi e piccoli, perché lascino un'impronta. Basta non guardare la loro sofferenza e la loro dignità. Certo, i mendicanti seduti o sdraiati sui marciapiedi ostacolano il passaggio. Noi, che non abbiamo bisogno di elemosinare, vietiamo loro di farsi vedere in giro. Basta non pensare alla vergogna che aggiungiamo al bisogno. L'indigenza si diffonde? Istituiamo l'elemosina di Stato. Si crea così una frattura sociale, tipo Ancien Régime? Basta non accorgersene. I diritti si rovesciano in strumenti di esclusione quando, per garantire i nostri, non guardiamo il lato che riguarda gli altri. In una società di uguali, il lato sarebbe uno solo: il mio è anche il tuo. Ma in una società di disuguali, l'unilateralità è la premessa dell'ingiustizia, della discriminazione, dell'altrui disumanizzazione. Quando si prende questa china, non si sa dove si finisce. Perfino a teorizzare la tortura, in nome della sicurezza.
Ma questa è anche un'epoca di restrizione delle cerchie della socievolezza. Il nostro benessere è insidiato dagli altri: dunque rifugiamoci tra di noi, amici nella condivisione dei medesimi interessi. Al riparo dalle insidie del mondo, pensiamo di trovare la nostra sicurezza. L'esistenza in grande appare insensata, anzi insidiosa: la parola umanità suona vuota, le unità politiche create dalla storia dei popoli si disgregano in

piccole comunità sospettose l'una verso l'altra; l'Europa segna il passo. Le riduzioni di scala della socievolezza riguardano ogni ambito della vita di relazione e, a mano a mano che procedono, creano nuove inimicizie in una spirale che distrugge l'interesse generale e i suoi postulati di legalità, imparzialità, disinteresse personale. La legge uguale per tutti è sostituita dalla ricerca di immunità e impunità. Ciò che denominiamo "familismo" crea cricche politiche e partitiche, economiche e finanziarie, culturali e accademiche, spesso intrecciate tra loro, dove si organizzano e si chiudono relazioni sociali e di potere protette, per trasmetterle da padri a figli e nipoti, da boss a boss, da amico ad amico e ad amico dell'amico, secondo la legge dell'affiliazione. Sul piano morale, quest'atteggiamento valorizza come virtù l'appartenenza e l'affidabilità, a scapito della libertà. Sul piano politico, si traduce in distruzione dello spirito pubblico e nella sostituzione degli interessi generali con accordi opachi tra "famiglie". Sul piano costituzionale, si risolve nella distruzione della repubblica di cui parla l'art. 1 della Costituzione, da intendersi nel senso ciceroniano di una comunione basata sul legittimo consenso circa l'utilità comune.
Della diffidenza e della chiusura, conseguenza naturale è la perdita di futuro, come bene collettivo. Si procede alla cieca e, non sapendoci dare una meta che meriti sacrifici, cresciamo in particolarismi e aggressività. Le visioni del futuro, che una volta assumevano le vesti di ideologie, sono state distrutte e, con esse, sono andati perduti anche gli ideali che contenevano. Sono stati sostituiti da mere forze divenute fini a se stesse, come la tecnica alleata all'economia di mercato, mossa dai bilanci delle imprese: forze paragonate al carro di Dschagannath che, secondo una tradizione hindu, trasporta la figura del dio Krishna e, muovendosi da sé senza meta, travolge la gente che, in preda a terrore, cerca inutilmente di guidarlo, rallentarlo, arrestarlo. In termini morali, la perdita di futuro contiene un'autorizzazione in bianco alla consumazione nell'immediato di tutte le possibilità, senza accantonamenti per l'avvenire. In termini politici, comporta una concezione dell'azione pubblica come sequenza di misure emergenziali. In termini costituzionali, distrugge ciò che, propriamente, è politica e la sostituisce con una gestione d'affari a rendita immediata.

* * *

Tutto ciò, invero, è un insieme di constatazioni piuttosto banali che, oltretutto, non rispecchiano l'intera realtà costituzionale, per nostra fortuna fatta anche d'altro. Ma, per quanto in queste constatazioni c'è di vero, non sarà altrettanto banale collegarlo con la Costituzione e le sue difficoltà. Quelle tre nevrosi da insicurezza - visione parziale delle cose; disgregazione degli ambiti di vita comune; assenza di futuro - hanno un unico significato: la corrosione del legame sociale. Non siamo solo noi a trovarci alle prese con questa difficoltà, ma noi specialmente. Una domanda classica nella sociologia politica è: che cosa tiene insieme la società? Oggi la domanda si è spostata, e ci si chiede addirittura se di società, cioè di relazioni primarie spontanee, non imposte forzosamente, si possa ancora parlare. In effetti, poiché convivere pur bisogna, vale una relazione inversa: a legame sociale calante, costrizione crescente.
Non è forse questa la nostra china costituzionale? Una china su cui troviamo, da un lato, per esempio, indifferenza per l'universalità dei diritti, per la separazione dei poteri, per il rispetto delle procedure e dei tempi delle decisioni, per i controlli, per la dialettica parlamentare, per la legalità, per l'indipendenza della funzione giudiziaria: indifferenza, in breve, per ciò qualifica come "liberale" una democrazia; sostegno, dall'altro, alle misure energiche, alla concentrazione e alla personalizzazione del potere, alla democrazia d'investitura, all'antiparlamentarismo, al fare per il fare, al decidere per il decidere: in breve, a ciò che qualifica invece come "autoritaria" la democrazia.
La sintesi potrebbe essere la frase pronunciata da un deputato socialista, all'epoca delle nazionalizzazioni decise dal governo Mitterand e osteggiate dall'opposizione di destra, che aveva promosso un ricorso al Conseil constitutionnel (più o meno, la nostra Corte costituzionale): «Voi avete giuridicamente torto, perché noi abbiamo politicamente ragione». In altri termini, il vostro richiamo alla Costituzione vale nulla, perché noi abbiamo i voti. Quella frase fece grande scandalo, chi l'aveva pronunciata dovette rimangiarsela. Ma si esprime lo stesso concetto dicendo: la gente ha votato, ben sapendo chi votava, e questo basta; la forza del consenso rende nulla la forza del diritto; chi obbietta in nome della Costituzione è un patetico azzeccagarbugli che con codici e codicilli crede di fermare la marcia della nuova legittimità costituzionale.
La Costituzione non ammette questo modo di ragionare. Non c'è consenso che possa giustificare la violazione delle "forme" e dei "limiti" ch'essa stabilisce (art. 1). Ma questa è legalità costituzionale. Pensare di sostenere una legalità traballante nella sua legittimità, invocando soltanto la legalità, è come volersi trarre dalle sabbie mobili aggrappandosi ai propri capelli. Chi vuol difendere la Costituzione deve accettare la sfida della legittimità e saper mostrare, anche attraverso i propri comportamenti, che la Costituzione non è un

involucro ormai privo di valida sostanza, non è l'espressione o la copertura di un mondo senza futuro. Occorre far breccia in convinzioni collettive, là dove domina indifferenza, sfiducia, rassegnazione: i sentimenti qualunquistici, naturalmente orientati a esiti autoritari, di cui s'è detto. Se la crisi costituzionale è innanzitutto crisi di disfacimento sociale, è da qui che occorre ripartire. Si difende la Costituzione anche, e soprattutto, con politiche rivolte a promuovere solidarietà e sicurezza, legalità e trasparenza, istruzione e cultura, fiducia e progetto: in una parola, legame sociale. Se non andiamo alla radice, per colmarlo, dello scarto tra legalità e legittimità, ci possiamo attendere uno svolgimento tragico del conflitto tra una legalità illegittima e una legittimità illegale: tragico nel senso più proprio e classico della parola. Ci si dovrà ritornare.

Le condizioni soggettive della democrazia

Hans Kelsen**,** *I fondamenti della democrazia* [Foundations of democracy, in "Ethics", LXVI(1955-56)], in *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1995, pag 242-247

Il tipo democratico di personalità

Da un punto di vista psicologico la sintesi di libertà ed eguaglianza, caratteristica essenziale della democrazia, significa che l'individuo, l'ego, desidera la libertà non solo per se stesso, ma anche per gli altri, per il tu. E ciò è possibile solo se l'ego non si sente unico, incomparabile e non riproducibile, ma, almeno in linea di principio, eguale al tu. Solo se l'individuo considera come essenziali le innegabili differenze che esistono tra sé e gli altri, solo se l'ego, o autocoscienza, è in parte ridotta dal senso di uguaglianza con gli altri, l'ego può rispettare il diritto del tu ad essere anch'egli un ego.

Questa è la posizione intellettuale di una filosofia relativistica. La personalità, il cui desiderio di libertà è modificato dal suo senso di eguaglianza, si riconosce negli altri. Essa rappresenta il tipo altruistico, perché non considera gli altri come nemici, ma è incline a vedere un amico nel suo simile. Si tratta di un uomo che ama simpatizzare, che ama la pace, e la cui tendenza all'aggressione è deviata contro se stesso dalla sua direzione originaria verso gli altri e si manifesta così in una tendenza all'autocritica, in una maggiore disposizione al senso di colpa e ad un grande senso di responsabilità.

Non è paradossale come potrebbe sembrare a prima vista il fatto che proprio al tipo di autocoscienza relativamente ridotta corrisponda una forma di governo caratterizzata dall'autodeterminazione, il che equivale a minimizzare le funzioni del governo stesso. L'attitudine dell'individuo nei confronti del problema del governo è infatti essenzialmente determinata dall'intensità della volontà di potenza nell'individuo. E l'individuo, anche come soggetto al governo, è incline, se vive sotto una forma di governo che approva, ad identificarsi in esso.

Più forte è la volontà di potenza, minore è l'apprezzamento per la libertà. La negazione totale del valore della libertà, la massimizzazione del dominio — questa è l'idea dell'autocrazia, il principio dell'assolutismo politico. Esso è caratterizzato dal fatto che l'intero potere dello Stato è concentrato nelle mani di un solo individuo, il governante.

Il famoso detto attribuito a Luigi XIV*, l'état c'est moi* ne esprime bene l'idea, idea che è in aperto contrasto con la democrazia il cui motto è *l'état c'est nous*. La volontà del governante è legge, non la volontà del popolo. Il popolo, infatti, è soggetto al governante senza partecipare al suo potere, che per tale ragione è illimitato e contiene in sé la tendenza al totalitarismo. In questo senso, l'assolutismo politico significa, per chi è governato, la rinuncia completa all'autodeterminazione. Esso è incompatibile con l'idea di eguaglianza perché si giustifica solo con l'assunto di una differenza essenziale tra colui che è governato a colui che governa.

Il parallelismo esistente tra assolutismo filosofico e politico è evidente. La relazione tra l'oggetto della conoscenza, l'assoluto, e il soggetto della conoscenza, l'individuo umano, è molto simile a quella tra un governo assoluto ed i suoi soggetti. Il potere illimitato di un governo siffatto è al di là di qualsiasi influenza da parte dei soggetti, che sono tenuti ad obbedire alle leggi senza partecipare alla loro creazione. Similmente l'assoluto è al di là della nostra esperienza e l'oggetto della conoscenza è, per l'assolutismo filosofico, indipendente dal soggetto totalmente determinato nel suo conoscere da leggi eteronome. L'assolutismo filosofico può essere molto ben definito come totalitarismo epistemologico. Secondo questa teoria, la costituzione dell'universo non è certamente democratica. La creatura non partecipa alla creazione.

Il parallelismo tra assolutismo politico e assolutismo filosofico non è soltanto esterno; il primo ha in effetti una inconfondibile tendenza ad usare il secondo come strumento ideologico. Per giustificare il suo illimitato

potere e la sottomissione incondizionata di tutti gli altri, il governante deve presentare se stesso, in modo diretto o indiretto, come autorizzato dall'unico vero assoluto, il supremo essere superumano, o come suo discendente o come rappresentante o come ispirato da lui in maniera mistica. Dove la ideologia politica di un governo autocratico e totalitario non consente di ricorrere all'assoluto fornito da una religione storica, come nel Nazionalsocialismo o nel Bolscevismo, essa mostra una evidente tendenza ad assumere carattere religioso col rendere assoluto il proprio valore fondamentale: l'idea di nazione, l'idea di socialismo.
Psicologicamente, l'assolutismo politico corrisponde ad un tipo di esagerata coscienza di sé. L'incapacità o la mancanza di inclinazione dell'individuo a riconoscere e a rispettare il proprio simile come un altro ego, come un'entità di specie uguale al proprio ego, quello che egli ha sperimentato originariamente, impedisce a questo tipo di uomo di accettare l'uguaglianza come ideale sociale, così come il suo ardente stimolo all'aggressione e la grande volontà di potenza escludono la libertà e la pace come valori politici. È tipico il fatto che l'individuo aumenta la consapevolezza di sé identificando se stesso con il suo super ego, l'ego ideale, e che il dittatore dotato di potere illimitato rappresenta ai propri occhi l'ego ideale. Per cui non è affatto una contraddizione ma, da un punto di vista psicologico, è del tutto coerente dire che proprio questo tipo di uomo favorisce una rigida disciplina, perfino una cieca obbedienza, e trova la felicità nell'ubbidire non meno che nel comandare. Identificarsi con l'autorità, questo è il segreto dell'obbedienza.

Il principio di tolleranza

Poiché il principio di libertà e di uguaglianza tende a minimizzare il potere, la democrazia non può essere un dominio assoluto e neppure un dominio assoluto della maggioranza.
Il dominio della maggioranza del popolo si distingue infatti da ogni altro non solo per il fatto che per definizione presuppone una opposizione, cioè la minoranza, ma anche perché ne riconosce l'esistenza politica e ne protegge i diritti. Nulla mostra più chiaramente l'errata terminologia usata dalla dottrina politica sovietica del fatto che essa definisce la democrazia, cioè la dittatura del proletariato che pretende essere tale, come la democrazia per la maggioranza dei poveri e non per la minoranza dei ricchi, come un'organizzazione della violenza per sopprimere questa minoranza. «*La dittatura del proletariato*» — la vera democrazia — dice Lenin «*impone una serie di restrizioni alla libertà degli oppressori, degli sfruttatori, dei capitalisti*»[4] i quali, sotto la dittatura del proletariato, non saranno più oppressori, sfruttatori e capitalisti, cose che potevano essere soltanto prima, ma sono, se ancora esistono, semplicemente la minoranza del popolo. Tra tutti i fatti che privano lo Stato sovietico del diritto di chiamarsi democratico vi è innanzi tutto quello di considerare come suo compito principale la soppressione violenta della minoranza.
È molto importante considerare che la trasformazione dell'idea di libertà naturale, come essenza di governo, nell'idea di libertà politica, come partecipazione al governo, non implica un completo abbandono della prima. Ciò che rimane è il principio della restrizione dei poteri governativi, principio fondamentale del liberalismo politico. La democrazia moderna non può essere separata dal liberalismo politico. Il suo principio è che il governo non deve interferire in certe sfere di interessi proprie dell'individuo, che devono venir protette dalla legge come diritti umani fondamentali o diritti di libertà; rispettando i quali le minoranze sono salvaguardate dal dominio arbitrario delle maggioranze. Dal fatto che la tensione permanente tra maggioranza e minoranza, governo e opposizione, risulta così caratteristica nel processo dialettico della formazione democratica della volontà dello Stato, si può ben dire: democrazia è discussione. Di conseguenza, la volontà dello Stato, vale a dire il contenuto dell'ordinamento giuridico, può essere il risultato di un compromesso[5].
Questo tipo di governo, garantendo la pace interna, è preferito dai caratteri amanti della pace e non aggressivi. Ecco perché libertà di religione, libertà di opinione e di stampa appartengono all'essenza della democrazia e soprattutto vi appartiene la libertà di scienza, basata sulla fede nella possibilità della conoscenza obiettiva.
L'apprezzamento della scienza razionale e la tendenza a mantenerla libera da ogni intrusione metafisica o religiosa sono tratti caratteristici della democrazia moderna quale si è venuta formando sotto l'influenza del liberalismo politico. L'idea di libertà, che è alla base del liberalismo politico, non solo implica il postulato che il comportamento esterno dell'individuo in relazione ad altri individui sarà soggetto — per quanto possibile — alla sua volontà, e che se dovrà esserlo a quella dello Stato si tratterà soltanto di una volontà alla

[4] 1 LENIN, *State and Revolution*, cit., pp. 81, 246

[5] La filosofia relativista dei valori rende possibile il compromesso, ma il compromesso non è l'essenza o il « principio animatore della democrazia (Cfr. HALLOWELL, op. cit., pp. 27 s.). L'essenza o il principio animatore della democrazia è la libertà congiunta all'uguaglianza.

cui creazione egli partecipa col proprio volere; ma implica anche il postulato che il comportamento interno dell'individuo, il suo pensiero, sarà soggetto solo alla sua ragione e non ad una autorità trascendentale esistente o supposta tale al di là di essa, ad una autorità alla quale la sua ragione non partecipa perché inaccessibile. Il liberalismo inerente alla moderna democrazia non significa soltanto autonomia politica, ma anche autonomia intellettuale dell'individuo, autonomia della ragione, che è la vera essenza del razionalismo.
Questo atteggiamento, specialmente il rispetto per la scienza, corrisponde perfettamente a quel tipo di individuo che abbiamo specificatamente definito come democratico. Nel grande dilemma tra volontà e conoscenza, tra desiderio di dominare il mondo e desiderio di comprenderlo, il pendolo oscilla più in direzione della conoscenza che in quella della volontà, più verso la comprensione che verso il dominio, proprio perché un carattere di questo tipo riduce in parte la volontà di potenza, l'intensità cioè della esperienza dell'io, e rafforza invece l'autocritica, assicurando la fede nella scienza critica, e perciò obiettiva.
In una autocrazia, invece, non è tollerata alcuna opposizione. Non esiste discussione o compromesso; vi sono solo ordini e non esiste quindi libertà religiosa o di opinione. Se la volontà prevale sulla conoscenza, la giustizia prevale sulla verità. Ma la questione su ciò che è giusto deve essere decisa solo dall'autorità dello Stato a cui sono soggetti sia la volontà che l'opinione dei cittadini, sicché il non conformarsi ad essa non è soltanto un errore, ma anche un reato punibile. È facile capire che sotto un regime siffatto non vi può essere libertà per la scienza, che è tollerata solo in quanto duttile strumento del governo. Nulla è più probante dell'esistenza di una svolta verso una attitudine intellettuale più o meno favorevole all'autocrazia che l'abbandono della fede nella possibilità di una scienza obiettiva, indipendente cioè da interessi politici e perciò degna della libertà. L'esistenza della democrazia è in pericolo se l'ideale della conoscenza obiettiva è posto in secondo piano rispetto ad altri. Questo movimento intellettuale va in genere di pari passo con la tendenza ad attribuire all'irrazionale maggior valore che al razionale. Nel conflitto tra religione e scienza la prima prevale sulla seconda.

Alla ricerca di una definizione

Norberto Bobbio: Democrazia, ossia potere "regolato"

Norberto Bobbio, *Democrazia* in *Alla ricerca della politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995

Definite o ridefinite le due parole-chiave, devo affrontare un nuovo problema, che non è più soltanto terminologico. Ho detto: «democrazia» uguale «potere dei cittadini». Ma vi sono tanti modi di avere, conquistare, conservare, perdere il potere. Le varie forme di governo si distinguono in base alle regole che stabiliscono come si esercita il potere, attraverso quali procedure ed entro quali limiti. Le leggi fondamentali, quelle che vengono chiamate abitualmente costituzionali, sono le leggi che stabiliscono anzitutto chi è legittimato a esercitare il potere; in secondo luogo fissano le procedure per l'esercizio del potere e la delimitazione dell'area entro cui si esercita. Insomma: il potere politico, il potere dei poteri, in nessuna società può essere esercitato da chiunque e in qualsiasi modo. Diverse però sono, nelle diverse società, le leggi fondamentali che stabiliscono chi è autorizzato a esercitare il potere sovrano. Le leggi fondamentali, non importa se scritte o tramandate per consuetudine, di una monarchia assoluta sono diverse da quelle di una monarchia costituzionale, di una repubblica parlamentare, di una repubblica presidenziale e così via. Ma solo queste leggi fondano la legittimità del potere e permettono di distinguere il potere legittimo, che richiede obbedienza, e il potere illegittimo contro cui diventa lecito opporre resistenza. Così si possono dare le più diverse procedure in base alle quali chi detiene il potere legittimo deve e può esercitarlo: in un regime democratico moderno le procedure per la formazione di una decisione collettiva sono molto più complesse che in una monarchia assoluta, in cui vale il principio: *quod principi placuit, legis habet vigorem.* Come la legge che stabilisce chi ha l'autorità di governare fonda la legittimità del potere, così le leggi che stabiliscono il modo con cui il potere deve essere esercitato, ne delimitano l'area di legalità, e quindi permettono di distinguere l'uso legale e quello illegale del potere.

Sommariamente, le regole fondamentali di una costituzione democratica possono essere riassunte nelle quattro seguenti.
Prima regola: il suffragio, cioè il diritto di voto, sia per esprimere il proprio parere su un provvedimento, sia per eleggere chi dovrà prenderlo in tuo nome, deve essere il più ampio possibile, e tendere a essere universale, salvo l'eccezione per quel che riguarda la minore età. Quando si parla del processo di democratizzazione avvenuto lungo il secolo scorso e il nostro, ci si riferisce al graduale allargamento dei

diritti politici attraverso queste tre fasi: dai proprietari ai nullatenenti, dagli istruiti agli analfabeti, dagli uomini alle donne.

Seconda regola: il voto deve essere «eguale», come del resto si legge nell'articolo 48 della *Costituzione.* Ciò vuol dire che non soltanto la stragrande maggioranza dei cittadini deve avere il diritto di andare a votare, ma ogni avente diritto deve avere un voto eguale a quello di tutti gli altri indipendentemente dal fatto che sia ricco o povero, colto o ignorante, maschio o femmina. Ho già messo in evidenza la centralità dell'eguaglianza tra i valori fondamentali cui la democrazia si ispira. In una democrazia tutti i cittadini sono eguali di fronte alla legge sono eguali nell'assegnazione dei diritti, ovvero, debbono godere degli stessi diritti fondamentali. Inoltre il voto di ciascuno deve avere lo stesso peso di quello di tutti gli altri. Anche nell'Assemblea generale dell'Onu, tutti gli Stati, nonostante l'enorme differenza di grandezza, di ricchezza, di potenza, hanno ciascuno un voto. L'eguaglianza di voto è una caratteristica della rappresentanza politica, e della partecipazione diretta alla formazione delle decisioni politiche attraverso l'istituto del referendum. Come tale, permette di distinguere la rappresentanza politica dalla rappresentanza degli interessi. In un condominio il peso del voto di ogni condomino è proporzionato alla quota di proprietà di ciascuno. Così in una società per azioni, ogni azionista conta per il numero di azioni che possiede. Nel voto politico democratico l'individuo conta in quanto individuo singolo, nel presupposto che, in quanto cittadino, ogni individuo è eguale all'altro.

Terza regola: il voto, oltre che eguale, deve essere libero in un duplice senso. Anzitutto il singolo votante non deve ricevere imposizioni da parte di chicchessia, il che non toglie che possa orientare la propria scelta influenzato da questo o quel candidato, da questo o quel partito. In secondo luogo deve avere la possibilità di fare la propria scelta fra diversi candidati o diversi partiti. Anche negli Stati autoritari di massa ormai vige la regola del suffragio universale e i cittadini vengono chiamati di tanto in tanto alle urne. Ma non si offre loro la possibilità di scelta fra diversi candidati e diversi partiti, oppure la libertà di scelta è soltanto nominale, non reale. I1 che spiega che in quei paesi la stragrande maggioranza dei cittadini non solo va a votare perché teme eventuali sanzioni per l'astensione, ma vota compatta per il candidato proposto, ovvero imposto. Ne segue che sia la partecipazione al voto sia la percentuale dei voti dati al candidato ufficiale è in genere altissima e irrealistica. Questa terza regola mostra che a fondamento di un regime democratico sta, oltre al valore dell'eguaglianza, anche quello della libertà. I due valori si integrano e sono entrambi necessari. Non è democratica la forma di governo in cui tutti hanno egual diritto di voto, ma non hanno libertà di scelta. Non è democratico il regime in cui solo pochi hanno libertà di voto, come accadeva nei governi prima del suffragio universale e che, in quanto tali, potevano a buon diritto chiamarsi liberali ma non democratici.

Quarta regola: quando le decisioni collettive destinate a diventare vincolanti per tutta la generalità dei cittadini non possono essere prese all'unanimità, con l'accordo di tutti, debbono essere prese, almeno, a maggioranza. A differenza delle altre forme di governo, monocratiche od oligarchiche, il fondamento di legittimità delle decisioni collettive è il consenso, se non è possibile di tutti, almeno dei più. I1 consenso unanime è possibile soltanto in piccoli gruppi che hanno interessi comuni Non è possibile in un grande Stato, caratterizzato da una pluralità di gruppi in conflitto tra loro. L'unica procedura sinora conosciuta perché il conflitto possa essere risolto senza che sia necessario il ricorso alla forza, è la libertà di discussione, in cui le varie parti fanno valere pacificamente le loro ragioni e, alla fine, quando la discussione è esaurita, si procede al voto con l'intesa che si considera legittima - tale cioè che deve essere ubbidita da tutti - la decisione approvata a maggioranza. Il che non vuol dire che il provvedimento approvato dalla maggioranza sia giusto, o, addirittura, sia vero. La regola della maggioranza è una pura regola di procedura che permette di concludere un conflitto senza spargimento di sangue. Va da sé che, in base alle stesse procedure, libertà di discussione e nuova votazione, la minoranza ha la possibilità di diventare maggioranza.

Mediante questa quarta regola la democrazia, oltre ai valori della eguaglianza e della libertà, incorpora e rende concretamente attuabile il valore della non-violenza. Questo è un punto importantissimo, su cui non mi stanco di richiamare l'attenzione dei miei lettori e ascoltatori. Ho più volte definito la democrazia soprattutto mettendo in evidenza questo aspetto. Intendo dire che la migliore definizione della democrazia è quella per cui essa è quella forma di governo, più in generale quel modo di convivenza, che è retto da regole tali che permettono di risolvere i conflitti sociali, senza bisogno di ricorrere all'uso della violenza reciproca, cioè all'uso della forza tra le diverse parti contrapposte. Con questo non si vuol dire che lo Stato democratico sia uno Stato disarmato e non mantenga nelle sue mani il monopolio legittimo della forza. Ciò che distingue la

democrazia dalle dittature è che un governo eletto democraticamente non può, una volta eletto, usare la forza per mantenere il potere. Può, anzi deve, usare la forza contro il crimine, e anche contro il crimine politico, cioè contro coloro che usano la forza per scopi politici, ma non può usare la forza per eliminare gli avversari politici, per reprimere le idee politiche avverse, per sciogliere i partiti di opposizione e così via. Quando il fascismo ebbe consolidato il proprio potere dopo l'uccisione di Matteotti, uno dei capi dell'opposizione, esso emanò leggi speciali con le quali venivano soppressi tutti i giornali di opposizione, tutti i partiti, ed era istituito un Tribunale speciale, incaricato di punire, con la prigione o con il confino, chi si fosse opposto. Insisto in modo particolare sul valore della non-violenza, perché questo è l'ideale verso cui ritengo debba tendere l'umanità, dilaniata da guerre sempre più distruttive. È un ideale che si può raggiungere soltanto attraverso la democratizzazione del sistema internazionale in cui ancora oggi i conflitti fra Stati vengono troppo spesso risolti mediante la guerra.

Ho detto che la democrazia è etimologicamente il potere del popolo. Ho precisato che mi sembra più corretto definirla il potere dei cittadini. Ho definito il potere come la capacità che ha un soggetto di determinare l'azione di un altro soggetto. Nasce di conseguenza la domanda: su chi i cittadini esercitano il loro potere? Riposta: su se stessi. Con questa risposta compiamo ancora un passo nel chiarimento del concetto di democrazia e nella ulteriore contrapposizione di essa alle altre forme di governo. Per illustrare questo apparente paradosso occorre servirsi della distinzione tra autonomia ed eteronomia introdotta da Kant per distinguere la morale da tutti gli altri sistemi normativi. Per "autonomia" si intende la situazione in cui un soggetto dà legge a se stesso; per «eteronomia», invece, la situazione in cui un soggetto riceve una legge - e quindi la determinazione del proprio comportamento - da altri da sé: da Dio, dalla società, dallo Stato, in genere da un'autorità esterna. Si possono definire «autonomia» ed «eteronomia» anche in questo modo. Nella prima chi pone la norma e chi la deve osservare, ovvero il legislatore e l'esecutore, sono la stessa persona; nella seconda chi pone la norma e chi la deve eseguire sono due soggetti diversi.

L'autonomia è un modo di rappresentare la libertà diverso da quello che abbiamo incontrato sinora, quando all'inizio l'ho definita in contrasto con il potere, vale a dire come la situazione in cui non si è impediti o non si è costretti a fare quello che non vogliamo da una qualsiasi forma di potere esterno. La libertà così intesa si suole chiamare «libertà negativa», nel senso che è quella situazione in cui non siamo impediti, non siamo costretti, non siamo obbligati a fare o a non fare. Questa forma di libertà si può anche chiamare «indipendenza». Ogni lotta per l'indipendenza è una lotta contro un potere che ci impedisce o ci costringe, o ci impone obblighi positivi e negativi. La libertà negativa è sempre una libertà da...: gli inglesi la chiamano *freedom from.* Un uomo indipendente è un uomo libero da pregiudizi, da idee tramandate, dall'autorità di queSto o quel superiore. Dalla libertà negativa si distingue la libertà come autonomia. L'autonomia consiste non già nel non ubbidire a nessuno, ma nell'ubbidire a se stessi, nel non soggiacere a un potere esterno, ma soltanto al potere che noi esercitiamo su noi stessi. Mentre la libertà negativa è stata definita come potere di fare o non fare tutto ciò che le leggi permettono di fare o non fare - e questa è anche la definizione più comune di libertà -, la libertà come autonomia può essere definita come il dare leggi a se stessi. Si tratta della definizione data da Rousseau nel *Contratto sociale* che suona così: «Obbedire alle leggi che ciascuno dà a se stesso, questa è la libertà». I1 *Contratto sociale* di Rousseau, infatti, è quello attraverso il quale ognuno, alienando la propria libertà a tutti gli altri, cioè a un universo di voleri di cui fa parte la sua stessa volontà, non si rende schiavo di un potere estraneo, ma riafferma e rafforza la propria libertà. Così facendo, dice Rousseau, «è più libero di prima».

L'applicazione del concetto di autonomia alla democrazia è stata fatta da Hans Kelsen. Egli divide le forme di governo in due grandi categorie: democrazie e autocrazie. Definisce le prime ricorrendo al concetto di autonomia, le seconde, ricorrendo al concetto di eteronomia. Più precisamente, la democrazia è quella forma di governo in cui il popolo è insieme legislatore ed esecutore delle leggi, in quanto le leggi, emanate secondo le regole fondamentali che ho illustrato, sono leggi votate dal popolo e destinate al popolo, sono in sostanza leggi che il popolo dà a se stesso. In base a queste ridefinizioni di democrazia un regime democratico non soltanto presuppone per il suo retto e regolare funzionamento il riconoscimento di alcune fondamentali libertà negative, come la libertà di opinione, di riunione, di associazione, ma si realizza pienamente là dove le limitazioni di queste libertà sono poste in essere dagli stessi cittadini, sono autolimitazioni. In definitiva la democrazia ha come sua caratteristica anche la libertà intesa come autonomia.

Non occorre aggiungere che l'autonomia nel pieno senso della parola è un ideale-limite. Nelle democrazie reali coloro che prendono decisioni collettive non sono in genere tutti i cittadini, ma i loro rappresentanti, cui i singoli cittadini affidano la cura dei propri affari. Inoltre questi rappresentanti decidono per lo più, come si è detto, a maggioranza. Se si può parlare di autonomia per la maggioranza, non si può fare lo stesso per la minoranza che deve osservare le regole stabilite dalla maggioranza. Tutt'al più si può aggiungere che l'obbligo di osservare le regole poste dalla maggioranza è fondato sull'accettazione, anche da parte della minoranza, del principio di maggioranza. La minoranza è obbligata a osservare la regola posta dalla maggioranza, in quanto essa stessa abbia approvato preventivamente il principio di maggioranza, in base al quale la maggioranza decide anche per la minoranza.

I1 mio discorso ritorna sempre sulle regole. La democrazia è una forma di esercizio del potere politico, ovvero del potere dei poteri. Ma è potere regolato. La democrazia può svolgere la propria funzione correttamente soltanto entro i limiti dello Stato di diritto, ovvero di quello Stato in cui non vi è potere che non sia sottoposto a regole che lo delimitano e stabiliscono non solo quello che ogni potere deve fare, ma anche quello che non può e non deve fare. Detto altrimenti, lo Stato di diritto è quello in cui non esiste alcun potere *legibus solutus.* Anche il potere della maggioranza può essere esercitato soltanto entro le regole che stabiliscono come la maggioranza si forma ed entro quali limiti può agire. Lo stesso art. I della nostra *Costituzione*, che attribuisce la sovranità al popolo, stabilisce che il popolo la esercita «nella forma e nei limiti della *Costituzione*». La democrazia è il governo delle leggi per eccellenza, contrapposto al governo degli uomini. La democrazia, contrapposta alle altre forme di governo, è sempre stata definita come il governo dei "molti" rispetto al governo di "uno" (monarchia) e di "pochi" (oligarchia), ma, come bene ci ha insegnato Hobbes, non si può confondere la *multitudo* con il *populus*, anche se oggi preferirei dire con l'insieme dei cittadini. La *multitudo* sono i molti senza regole. Oggi diremmo la «piazza». Si faccia bene attenzione a non confondere «democrazia» con il «potere della piazza». Nelle espressioni più correnti - «dimostrazioni di piazza», «scendere» o «andare in piazza», «fare appello alla piazza» - la parola «piazza» sta a indicare una moltitudine di persone che si riunisce spontaneamente oppure è convocata da chi ha il potere di farsi ubbidire, o per protestare contro il «palazzo» o per mostrare il proprio consenso, come avveniva nel nostro paese nelle adunate di Piazza Venezia, per ascoltare e acclamare Mussolini.

La democrazia come ideale

Robert Alan Dahl, *I dilemmi della democrazia pluralista*, il Saggiatore, Milano 1996, pag. 12-19

Per circa duemila anni i processi democratici sono stati applicati solo a stati molto piccoli, come le città-stato della Grecia o dell'Italia medioevale. Dal XVII secolo in poi, il diffondersi e l'applicazione sempre più diffusa delle idee democratiche nell'ambito degli stati-nazione fecero sorgere il bisogno di istituzioni politiche radicalmente diverse da quelle tipiche delle città-stato. Entrambe le nuove istituzioni riflettevano ed incoraggiavano cambiamenti nel modo di considerare la democrazia stessa. Mentre le vecchie concezioni giustificavano le nuove forme, i cambiamenti che si verificarono nella coscienza politica si rivelarono spesso sottili, ambigui e confusi. Oggi il termine «democrazia» è come una catasta di mobili vecchi nella soffitta di una vecchia casa che dopo duecentocinquant'anni di ritocchi continui appare sempre più grande.
Fra i diversi modi di concepire la democrazia, ve ne sono due che, a mio parere, sono maggiormente attinenti al problema del pluralismo democratico. Il primo concepisce la democrazia come un sistema ideale o teorico, quasi al limite estremo delle possibilità umane, se non oltre. Secondo quest'interpretazione, un processo democratico ideale deve soddisfare cinque criteri:

1. Eguaglianza nel voto: nel prendere decisioni collettive vincolanti e nel determinare la decisione finale, la preferenza espressa da ciascun cittadino (la collettività dei cittadini costituisce il «*demos*») dovrebbe essere presa in considerazione in modo uguale ed imparziale.
2. Partecipazione effettiva: lungo tutto il processo decisionale collettivo, compresa la formulazione dell'ordine del giorno, ogni cittadino dovrebbe avere le stesse adeguate opportunità di esprimere le proprie preferenze riguardanti il risultato finale.
3. Comprensione illuminata: al fine di esprimere con precisione le proprie preferenze ogni cittadino dovrebbe avere adeguate e uguali opportunità di poter giungere, nel momento più valido e nel tempo consentito dalla necessità di prendere una decisione, a determinare quali sono le sue vere preferenze sulle questioni da decidere.

4. Controllo dell'ordine del giorno: l'intero corpo dei cittadini (il demos) dovrebbe avere l'autorità esclusiva di determinare le questioni su cui prendere le decisioni per mezzo di processi che soddisfano i primi tre criteri. (In altre parole, il demos può delegare la propria autorità ad altri che possono prendere decisioni servendosi di processi non democratici, purché così facendo non alieni il proprio controllo finale sull'ordine del giorno.)
5. Inclusione: il *demos* dovrebbe includere tutti gli individui adulti soggetti alle sue leggi, tranne le persone di passaggio.

È difficile pensare a come le persone potrebbero autogovernarsi se i loro processi decisionali non rispondessero ai criteri ora elencati ed è egualmente difficile immaginare, se i loro processi politici rispondono pienamente a questi criteri, come si possa negare l'evidenza del loro autogoverno. Dal momento che quasi tutti i vecchi mobili oggi ancora presenti nella catasta della democrazia sono legati all'idea dell'autogoverno, è ragionevole definire pienamente democratico un processo decisionale se, e solo se, risponde a questi criteri (Dahl 1979).

Quanto il legame fra il concetto di democrazia e le caratteristiche sopra citate sia necessario alla definizione del buon governo (o anche del migliore) è una questione di cui non mi occuperò in questa sede dal momento che da sola e se esaminata in dettaglio richiederebbe un libro intero. Mi limito ad asserire che il processo democratico, così come l'ho appena definito, è necessario per definire un buon governo. Tuttavia esso può essere necessario ma non sufficiente e in un capitolo successivo descriverò una situazione in cui ritengo che questo legame sarebbe insufficiente.

La democrazia così com'è: piccole e grandi dimensioni

I criteri ideali sono così esigenti che nessun regime attuale li ha mai soddisfatti completamente e nessuno sarà mai in grado di farlo. Negare il termine «democrazia» ad un ordinamento che non è pienamente democratico nel senso ideale equivarrebbe a dire che non è mai esistito nessun regime che possa essere definito in questo modo. Neppure quando in altri campi usiamo termini che si riferiscono a valori ideali come giustizia, bellezza, amore e virtù pretendiamo che tutto corrisponda all'ideale supremo. Inoltre, coloro che per primi coniarono il termine «democrazia» nella Grecia classica hanno descritto come democrazie alcuni ordinamenti realmente esistenti, come più tardi hanno fatto alcuni teorici politici, filosofi, storici ed altri, ed oggi il linguaggio comune ci autorizza a fare altrettanto. In ogni caso, le stratificazioni della catasta di mobili delle idee democratiche forniscono alcune spiegazioni degli ordinamenti democratici attuali, ciascuno caratterizzato da istituzioni politiche diverse. Fra queste, due hanno origini molto simili.

I primi ad apparire sulla scena della storia furono gli ordinamenti relativamente democratici delle città-stato. Molto più tardi apparvero quelli degli stati-nazione. I primi testimoniarono nei fatti alcune possibilità del governo popolare di piccole dimensioni, i secondi quelle insite nel governo popolare di ampie dimensioni. Alcuni importanti esempi storici dei primi furono alcune città della Grecia classica, la Repubblica romana, alcuni comuni medioevali italiani tra il 1080 ed il 1300 e più tardi, a patto che si estenda in modo considerevole la nozione di governo popolare, alcune repubbliche come Ginevra o forse Firenze in alcuni periodi le quali, da un punto di vista costituzionale, erano meno oligarchiche delle altre.

Il secondo tipo di ordinamento apparve per la prima volta, anche se in forma incompleta, negli Stati Uniti, dove molte delle sue caratteristiche principali erano già presenti precedentemente nell'Europa del XIX secolo. Tuttavia, numerosi esempi di ordinamenti del secondo tipo sono sorti in questo secolo.

I due tipi sono profondamente diversi sia negli ideali che nella pratica. Se si arrivasse ad attribuire importanza agli ideali politici e a negare il valore della pratica politica, si potrebbe concludere che, se comparati agli stati-nazione, i governi popolari delle città-stato furono più vicini a realizzare le potenzialità democratiche insite nel governo popolare. Tuttavia, la storia della pratica politica concreta, pur essendo di gran lunga incompleta (soprattutto per quanto riguarda la Grecia), non rappresenta una giustificazione sufficiente per idealizzare la vita politica effettiva in molte città-stato, comprese quelle che si caratterizzavano per possedere un grado di democratizzazione più elevato delle altre.

[…]

La loro è una storia di aspri conflitti e del fallimento quasi totale nello sviluppare istituzioni efficaci atte a risolvere con mezzi pacifici e costituzionali le dispute politiche. Esse non solo erano prive di istituzioni capaci di appianare le dispute fra una città-stato ed un'altra; non erano molto più esperte nel risolvere i conflitti interni che scoppiavano molto frequentemente lungo tutte le linee di frattura socio-politiche a noi oggigiorno così familiari: la famiglia, la parentela, il vicinato, l'occupazione, la classe, la religione. Il conflitto che ne risultava era particolarmente aspro. I vincitori esiliavano o uccidevano i vinti, sequestravano la loro proprietà e si vendicavano sui loro parenti. Da questo punto di vista le repubbliche rette da «governi popolari» non erano migliori, nell'insieme, delle oligarchie e dei dispotismi di quel tempo.

Mentre negli ultimi due secoli si tentava di estendere i processi democratici al governo di un intero paese, all'interno di un'ampia e composita popolazione il sorgere di conflitti politici era un fatto inevitabile e poteva non essere intrinsecamente indesiderabile. Dal momento che il conflitto era inevitabile, esso si sarebbe manifestato in qualche modo. Non sarebbe stato meglio esprimerlo apertamente piuttosto che tenerlo celato? La conclusione derivante da queste assunzioni, in contrasto con l'antica tradizione repubblicana, era che nella vita politica di un paese democratico l'organizzazione di partiti politici e di gruppi di interesse era necessaria, normale e desiderabile.
Così si svilupparono le istituzioni politiche le quali, insieme, distinguono gli ordinamenti politici dei moderni paesi democratici da tutti gli altri, compresi quelli delle città-stato relativamente democratizzate. Sette istituzioni in particolare, considerate come un insieme omogeneo, definiscono questo tipo di ordinamento storicamente unico:

1. Il controllo delle decisioni politiche del governo viene costituzionalmente affidato ai rappresentanti eletti.
2. Questi ultimi vengono scelti attraverso relativamente frequenti ed imparziali elezioni nelle quali la coercizione rappresenta un fenomeno molto raro.
3. La quasi totalità degli individui adulti ha il diritto di votare nelle elezioni dei rappresentanti.
4. La quasi totalità degli individui adulti ha il diritto di essere eletta alle cariche pubbliche.
5. I cittadini hanno il diritto di esprimere le loro opinioni su tutte le questioni politiche, di criticare i loro rappresentanti e i funzionari pubblici, il governo, l'ordinamento politico ed economico e l'ideologia dominante senza correre il rischio di dover subire severe punizioni.
6. I cittadini hanno il diritto di accedere ad autentiche fonti alternative di informazione protette dalla legge.
7. Per far valere i loro diritti, compresi quelli sopra citati, i cittadini hanno anche il diritto di formare associazioni o organizzazioni relativamente indipendenti, compresi i partiti politici e gruppi di interesse.

Dal momento che queste asserzioni caratterizzano diritti, istituzioni e processi reali e non puramente nominali, esse possono anche servire come criteri per distinguere un tipo particolare di ordinamento politico moderno (Dahl 1971). I diversi paesi possono essere classificati in base al grado di congruenza delle loro istituzioni politiche a questi criteri. Nell'uso comune, i paesi le cui istituzioni politiche soddisfano pienamente questi criteri possono essere definiti democratici. Al fine di sottolineare la differenza che intercorre tra gli ordinamenti di questo tipo e la democrazia nel senso ideale, essi possono anche essere denominati poliarchie.

Il governo della maggioranza

Friedrich A. Hayek *La società libera*, Edizioni Seam, Milano 1999, pag. 149-163

Le tradizioni democratica e liberale concordano sul punto che ogni qualvolta sia necessaria l'azione dello Stato e, in particolare, ogni qualvolta si debbano formulare norme coercitive, la decisione debba essere presa dalla maggioranza. Differiscono tuttavia sul campo dell'azione statale che dev'essere guidata da una decisione democratica. Mentre il democratico dogmatico ritiene desiderabile che il maggior numero possibile di problemi sia deciso mediante un voto di maggioranza, il liberale crede invece che esistano limiti ben definiti all'ambito delle questioni suscettibili d'essere decise in questo modo. Il democratico dogmatico, in particolare, pensa che ogni maggioranza attuale debba avere il diritto di decidere quali poteri le spettano e come esercitarli, mentre il liberale considera importante che i poteri di qualsiasi temporanea maggioranza siano limitati da principi a lungo termine. Per lui la decisione maggioritaria è vincolante non semplicemente perché è atto di volontà della temporanea maggioranza, ma per effetto di un più vasto accordo su principi comuni.
L'idea centrale del democratico dottrinario è l'idea della sovranità popolare, intesa nel senso che il governo della maggioranza sia illimitabile e illimitato. L'ideale democratico, in origine rivolto contro qualsiasi arbitrio, diventa così la giustificazione di un nuovo potere arbitrario. Eppure la decisione democratica ha una sua autorità per essere stata presa dalla maggioranza di un gruppo sociale, tenuto insieme da certe convinzioni comuni alla generalità dei componenti; ed è necessario che la maggioranza si assoggetti a tali principi comuni anche quando violarle possa avere per lei immediato interesse. Non ha importanza se questa opinione fu abitualmente espressa in termini di «diritto di natura» o di «contratto sociale», secondo

concezioni oggi inattuali. L'essenziale rimane sempre lo stesso: l'accettazione di quei principi comuni è ciò che di un insieme di persone fa una comunità. E questa comune accettazione è la condizione indispensabile per una società libera. Un gruppo di uomini, di regola, diventa una società non con il solo darsi leggi, ma con l'obbedienza alle stesse norme di condottati. Ciò significa che il potere della maggioranza è limitato da quei principi comunemente accolti, oltre i quali non esiste potere legittimo. È chiara la necessità di mettersi d'accordo su come debbano essere espletati i compiti essenziali, ed è ragionevole che in merito decida la maggioranza; non è ovvio però che questa stessa maggioranza debba avere il diritto di determinare la propria stessa competenza. La mancanza di un sufficiente accordo sulla necessità di taluni usi di poteri coercitivi, dovrebbe significare che nessuno può legittimamente esercitarli. Se si riconoscono i diritti delle minoranze, ne viene che, in ultima analisi, il potere della maggioranza deriva, ed è limitato, dai principi accettati anche dalle minoranze.
Il principio secondo cui tutta l'attività politica dello Stato dovrebbe esser concordata con la maggioranza, pertanto, non implica necessariamente che la maggioranza abbia moralmente il diritto di fare quel che vuole. Evidentemente non ci può essere alcuna giustificazione morale per una maggioranza che, mediante l'introduzione di norme discriminatorie in loro favore, conceda privilegi ai propri componenti. La democrazia non è di necessità un governo illimitato. Né a un governo democratico meno che a qualsiasi altro occorrono intrinseche garanzie di libertà individuale. In realtà solo in epoca piuttosto recente nella storia della democrazia moderna i grandi demagoghi hanno cominciato a sostenere che se il potere, ormai, era nelle mani del popolo, non c'era più necessità di limitarlo. E la democrazia degenera in demagogia proprio quando si afferma che «*in una democrazia giusto è quanto la maggioranza rende tale*».
"si è convenuto di misurare le nostre forze contando le teste anziché romperle ..." [V.J.F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, Londra 1873]
Se la democrazia è davvero un mezzo piuttosto che un fine, i suoi limiti vanno determinati alla luce degli scopi che vogliamo realizzare. Tre sono gli argomenti di capitale importanza per giustificare la democrazia, e ognuno può essere considerato decisivo.
1. Il primo è questo: ogniqualvolta sia necessario che prevalga una fra diverse contrastanti opinioni e la si debba poi imporre eventualmente con la forza, per determinare quale tra queste opinioni abbia più saldo sostegno, il minor male è fare il conto dei sostenitori anziché combattere. La democrazia è l'unico metodo di pacifico mutamento scoperto finora dall'uomo.
2. Il secondo argomento, che storicamente è stato il più rilevante e che lo è ancora molto, benché non si possa essere certi della sua validità attuale, è che la democrazia è una importante garanzia della libertà individuale. È stato detto una volta da uno scrittore del XVII secolo che «il bene nella democrazia è la libertà e il coraggio e l'operosità che la libertà genera». Questa opinione, com'è evidente, riconosce che la democrazia non è ancora libertà; afferma solo che fra le forme di governo è quella più delle altre atta a generare libertà. Questa opinione può avere fondamento per quanto riguarda la prevenzione di atti coercitivi di singoli individui da parte di altri individui: quasi mai va a vantaggio di una maggioranza se certi individui hanno il potere arbitrario di costringere altri. Ma la tutela dell'individuo dall'azione collettiva della maggioranza stessa è un'altra cosa. Anche in questo caso si può obiettare che il potere coercitivo, di fatto, può essere sempre esercitato da pochi, ed è quindi meno probabile che sia male impiegato se, affidato a quei pochi, può sempre essere revocato da coloro i quali vi sono soggetti. Ma se sono migliori in democrazia che in qualsiasi altra forma di governo, non per questo le prospettive della libertà individuale in democrazia sono certe. La libertà dipende dal fatto che una maggioranza ne faccia o meno il proprio deliberato obiettivo. Avrebbe ben poche probabilità di sopravvivere se, per conservarla, ci fidassimo esclusivamente dell'esistenza della democrazia.
3. Il terzo argomento si basa sull'effetto che l'esistenza di istituzioni democratiche avrà sul livello generale di comprensione degli affari pubblici. Ed è a mio parere il più forte. Può benissimo esser vero, come spesso si è sostenuto, che qualunque sia lo stato di fatto, un governo formato da una élite colta sarebbe un governo più efficiente e forse più giusto di quello scelto con il voto della maggioranza. Il punto di cruciale importanza, tuttavia, è che nel paragonare la forma di governo democratico con altre, non possiamo mai assumere come un dato di fatto la comprensione dei problemi da parte degli individui. Il tema principale del ragionamento della grande opera di Tocqueville, *La democrazia in America*, è che la democrazia è l'unico metodo efficace per educare la maggioranza. Ciò è vero oggi come lo era a quei tempi. La democrazia è, soprattutto, un processo di formazione dell'opinione. Il suo maggior vantaggio non sta nel suo metodo di scelta dei governanti, ma nel fare partecipe, attiva alla formazione dell'opinione, gran parte della popolazione, e quindi nel permettere la scelta tra una vasta gamma di individui. Possiamo ammettere che la democrazia non pone il potere nelle mani dei più saggi e dei meglio informati e che, in qualsiasi momento, la

decisione di un governo di élite potrebbe essere, nel suo insieme più benefica; ma questa ammissione non può impedirci di continuare a preferire la democrazia. Nei suoi aspetti dinamici più che nei suoi aspetti statici la democrazia dà prova di sé. Così come è vero di quelli della libertà, gli effetti benefici della democrazia appariranno solo col tempo, mentre le sue realizzazioni più immediate possono benissimo essere inferiori a quelle di altre forme di governo.

Oltre la democrazia formale?

Dalla volontà generale alla società senza Stato

Danilo Zolo, *Il principato democratico*, Feltrinelli, Milano 1992, pagg. 90-93

Nella versione più radicale della dottrina classica - quella che da Rousseau porta a Babeuf e poi a Marx, al soviettismo di Lenin, alle teorie del consiliarismo operaio in Rosa Luxemburg, all'autogoverno dei produttori in Gramsci e si conclude idealmente nella teoria marxista dalla estinzione dello stato l'amalgama fra le nozioni di democrazia, di volontà popolare e di bene comune è assolutamente compatto. In Rousseau l'assunzione metafisica del carattere inalienabile, indivisibile e inerrante della volontà popolare conduce alla negazione della legittimità democratica di qualsiasi delegazione istituzionale del potere. Il potere democratico coincide con l'espressione immediata e permanente di una volontà generale che preesiste rispetto a ogni esercizio istituzionale del potere e questo esercizio è legittimo solo nella forma del mandato commissariale o imperativo, vincolato dal voto palese e dall'obbligo del rendiconto finale. In coerenza con queste premesse, una decisione politica è tanto più democratica quanto più la maggioranza che l'ha approvata e la sostiene si avvicina all'unanimità, perché in questo caso è massima la coincidenza fra la volontà dl ciascun cittadino e la volontà generale.
La democrazia è dunque compiutamente realizzata soltanto quando la volontà di ciascuno, nell'adeguarsi al comando politico, avverte che la *ratio* della 'eteronoma' volontà generale coincide con la *ratio* della propria autonoma volontà autodisciplinante. Qui il modello organicistico della polis antica e il mito dell'ekklesia come perfetta realizzazione della democrazia diretta esercitano un fascino talmente irresistibile da finire per annullare e rovesciare l'istanza dell'individualismo borghese che pure anima la ricerca politica rousseauviana. E qui la struttura circolare dell'utopia radica-democratica si mostra allo stato puro: in Rousseau il comando politico perde ogni alterità e direzionalità poiché, attraverso la finzione della immediata coincidenza fra volontà generale e volontà individuale, vengono aboliti i soggetti stessi del rapporto potestativo, assorbiti nella assoluta inclusività e simmetria della relazione di potere 'democratica'. Rousseau mostra di ignorare, più di ogni altro utopista democratico, che la funzione primaria del potere politico - la sua funzione ordinatrice e protettiva - è indissociabile dal carattere discriminatorio ed eteronomo del comando politico.
Per il giovane Marx che critica la filosofia hegeliana del diritto pubblico, come per il Marx maturo che commenta entusiasticamente le vicende della Comune di Parigi, la denuncia delle antinomie della democrazia rappresentativa conduce, esattamente come in Rousseau, ad una vera e propria negazione del codice politico moderno. Porta all'idea che ogni forma politica diversa dalla immediata capacità del *demos* di auto-rappresentarsi e di autogovernarsi è un puro formalismo istituzionale sotto il quale si cela il carattere classista, burocratico e dispotico dello stato moderno." Per Marx la 'vera democrazia' comporta, secondo l'insegnamento anarchico-proudhoniano della Comune di Parigi, la soppressione di ogni stabile struttura burocratica e parlamentare. Le funzioni amministrative, senza alcuna distinzione fra potere legislativo e potere esecutivo, dovranno essere assolte in parte da funzionari eletti a suffragio universale, direttamente responsabili di fronte ai propri elettori e revocabili in qualsiasi momento; per un'altra parte esse verranno affidate alla diretta gestione popolare, e questo riguarderà in particolare le funzioni giudiziarie, quelle di polizia e la difesa militare.
E' evidente che l'obbiettivo che Marx persegue è il superamento di ogni separazione fra 'società civile' e 'stato politico', secondo un progetto comunitario che di fatto oppone al processo di differenziazione della società moderna l'organicismo classico-medievale e la sua concezione universalistica della politica. L'antropologia sottostante è indubbiamente quella, di origine aristotelica, del cittadino totale, che comporta un rifiuto di principio della distinzione fra *bourgeois e citoyen*.
Per parte loro Engels e Lenin, ereditando un aspetto centrale dell'ideologia apolitica e industrialistica di Saint-Simon, elaborano una teoria della estinzione dello stato come estinzione della democrazia proletaria. La realizzazione del comunismo coincide per loro con la scomparsa di ogni rapporto di potere dell'uomo

sull'uomo, compreso il potere democratico. Ogni funzione politica diverrà superflua e lo stato si estinguerà spontaneamente quando, soppresse le forme della produzione capitalistica e scomparse le classi sociali da essa generate, lo sviluppo sociale potrà essere assicurato da semplici processi di amministrazione delle cose e di direzione dei processi produttivi.
Per Lenin e per i giuristi sovietici degli anni trenta che si ispirano alle tesi di Stato e rivoluzione, come P.I. Stuéka e E.B. Paàukanis, l'«assopimento dello stato» coincide con una situazione in cui tutti i cittadini osservano spontaneamente 'le regole semplici e fondamentali di ogni società umana', senza alcun intervento di apparati normativi e repressivi. Per giungere a questa soglia di universale autodisciplina sono necessari processi di massima socializzazione ed espansione della politica, in modo da coinvolgere grandi masse popolari in un ininterrotto processo di trasformazione e di autoeducazione. Sono da mettere da parte, invece, come eredità del costituzionalismo borghese, le procedure rappresentative e il garantismo giuridico.
E anche Gramsci, nei suoi Quaderni del carcere, mostra di condividere la versione engelsiana e leninista dell'utopia apolitica di Saint-Simon, e le conferisce in più un forte accento pedagogistico ed organicistico. Uno stato socialista, ideologicamente egemone, dovrà mostrarsi capace di plasmare moralmente e fisicamente le nuove generazioni attraverso un uso pedagogico, non solo repressivo ma anche premiale, degli strumenti giuridici e delle istituzioni scolastiche.
Via via che il consenso e l'autodisciplina dei cittadini andranno affermandosi lo stato e il diritto gradualmente si estingueranno, avendo esaurito le loro funzioni, e lasceranno il posto alla 'società regolata' o 'stato etico'. In questo processo il 'moderno Principe', e cioè il partito comunista, "prende il posto, nelle coscienze, della divinità o dell'imperativo categorico", perché ogni atto viene concepito come utile o dannoso, come virtuoso o scellerato, solo in quanto ha come punto di riferimento il moderno Principe stesso e serve a incrementare il suo potere o a contrastarlo.
Il giurista sovietico A.Y. Vyginskij, fedele interprete ed esecutore della volontà di Stalin, darà di questa utopia regressiva un'interpretazione esemplare quando sulla sua base giustificherà l'esigenza di "*un gigantesco sistema di provvedimenti intesi a disciplinare e a educare al rispetto delle norme la nuova società socialista*". Infatti, soltanto al culmine di un processo di crescente repressione lo stato si sarebbe rovesciato dialetticamente nel suo contrario, e cioè nella società comunista senza diritto e senza stato. In essa i cittadini, ormai assuefatti all'obbedienza delle norme socialiste, avrebbero rispettato le regole della convivenza sociale senza più alcun bisogno di prevenzione e di coazione penale. [...]

Democrazia formale e democrazia sociale

Hans Kelsen, *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1995, pagg. 141-144

I marxisti, alla democrazia fondata sul principio di maggioranza, da essi considerata come democrazia formale, borghese, oppongono la democrazia sociale o proletaria, cioè un ordine sociale che garantirebbe agli individui non soltanto una partecipazione, formalmente uguale, alla formazione della volontà della collettività, ma anche una uguale quantità di ricchezze.

Questa opposizione deve essere respinta nel modo più assoluto.

È il valore di libertà e non quello di uguaglianza a determinare, in primo luogo, l'idea di democrazia.

Certamente anche l'idea di uguaglianza, nell'ideologia democratica, ha la sua parte, quantunque, come già abbiamo visto, in senso del tutto negativo, formale e secondario. Poiché, infatti, tutti debbono essere liberi nella maggior misura possibile, tutti debbono partecipare alla formazione della volontà dello Stato e, in conseguenza, in grado uguale. La lotta per la democrazia è, storicamente, una lotta per la libertà politica, vale a dire per la partecipazione del popolo alle funzioni legislativa ed esecutiva.

L'idea di uguaglianza alquanto diversa dall'idea dell'uguaglianza formale nella libertà, cioè della uguaglianza dei diritti politici, non ha niente a che fare con l'idea di democrazia. Ciò lo dimostra nel modo più chiaro il fatto che l'uguaglianza materiale — non l'uguaglianza politica formale — può essere realizzata altrettanto bene e forse meglio in regime dittatoriale, autocratico che in regime democratico. Prescindendo dal fatto che è sempre sottinteso che questa quantità uguale di beni che la democrazia «sociale» deve procurare ai cittadini debba essere una quantità grande, la nozione d'uguaglianza è passibile di interpretazioni tanto diverse che è assolutamente impossibile stabilire un legame fra di essa e la nozione di democrazia. Questa «uguaglianza» significa, in conclusione, giustizia ed è quindi polivalente di significati come questa.

La teoria marxista o, almeno, una certa tendenza recente della medesima, la dottrina bolscevica, vuole appunto so-stituire all'ideologia della libertà l'ideologia della giustizia, servendosi della parola «democrazia». Ma è chiaro che è un abuso adoperare la parola «democrazia» che, sia se si considera la realtà che l'ideologia, rappresenta un certo metodo di creazione dell'ordine sociale, per indicare un contenuto di quest'ordine sociale, che non ha alcun rap-porto essenziale col suo metodo di creazione. Tale manipolazione terminologica finisce col far sì che il grande potere di legittimazione e tutto il valore affettivo che la parola «democrazia» ha in sé grazie alla sua ideologia di libertà, vengano stornati a vantaggio di uno spiccato sistema di dittatura politica.

Con questa nozione di democrazia sociale, opposta alla nozione formale di democrazia, si nega semplicemente la differenza fra democrazia e dittatura e si considera la dittatura che si asserisce realizzi la giustizia sociale come «vera» democrazia. Ne risulta, indirettamente, un ingiusto svilimento della democrazia attuale e, in conseguenza, del merito della classe che l'ha favorita perfino, in parte, contro i propri interessi materiali.

Che sia precisamente per la realizzazione dell'idea socialista che il metodo democratico debba venir spinto fuori bordo, sembra, a prima vista, molto strano, poiché il socialismo, fin da Marx e da Engels, parte dall'ipotesi — finora d'importanza capitale per la sua dottrina non soltanto politica, ma anche economica — che il proletariato sfruttato e immiserito costituisca la stragrande maggioranza della popolazione e che basti che esso prenda coscienza della propria situazione classista, per organizzarsi nel partito socialista onde prepararsi ad una lotta di classe contro una minoranza sparuta. E il socialismo poté lottare per la democrazia appunto perché si sentiva sicuro di conquistare il potere attraverso la legge della maggioranza.

Ma già la comparsa delle democrazie borghesi nella prima metà del XIX secolo ed ancor più la loro durata assicurata e la loro evoluzione democratica progressiva non si conciliavano più tanto coi postulati del socialismo. Perché dunque la democrazia puramente politica non diventa anche economica, cioè perché il gruppo dominante è un gruppo borghese-capitalista e non proletario-comunista, se il proletariato educato alla mentalità socialista costituisce la maggioranza e se il suffragio universale ed ugualitario assicura alla maggioranza la supremazia in Parlamento?

Naturalmente, quanto sopra ci si chiede vale soltanto per quei paesi di vera democrazia, ove esistono incontrastate universalità ed uguaglianza di diritti politici. Questo è il caso delle grandi democrazie dell'Europa occidentale e dell'America ed è anche, in fondo, il caso della Germania e dell'Austria. La cosiddetta geometria elettorale, le difficoltà di esercizio del diritto di voto per certe categorie di elettori ed altre simili evenienze ma, in modo particolare, la notevole influenza esercitata dalla stampa capitalista, non bastano a giustificare tale situazione. Se la democrazia borghese rimane allo stadio dell'uguaglianza esclusivamente politica, se tale uguaglianza politica non porta all'uguaglianza «economica», ciò — come lo dimostra fin troppo chiaramente l'esempio delle rivoluzioni più recenti e specialmente della rivoluzione russa — lo si deve al fatto che, contrariamente ad una tesi sostenuta per diversi decenni dal socialismo, il proletariato, interessato all'uguaglianza economica e alla nazionalizzazione o socializzazione della produzione, non costituisce — o, per lo meno, non costituisce ancora — la schiacciante maggioranza del popolo. Anzi, nei paesi in cui il socialismo conquistò effettivamente il potere assoluto grazie al proletariato, quest'ultimo non rappresenta che una debole minoranza. È questo il principale motivo per cui una frazione del partito socialista ha modificato i principi del proprio metodo politico e questo è pure il motivo per cui alla democrazia, che Marx ed Engels consideravano ancora come conciliabile con la dittatura del proletariato, anzi, come la forma di questa dittatura, si è sostituita una dittatura che si presenta come l'assolutismo di un dogma politico e di una dittatura di partito che incarna tale dogma. Così l'ideale democratico viene ripudiato dall'ala sinistra del partito proletario poiché essa pensa che questa forma politica non potrà mai permettere al proletariato di conquistare il potere o almeno di conquistarlo entro un tempo determinato; e viene ripudiato dall'ala destra dei partiti borghesi la quale pensa che questa forma poli-tica non potrà più permettere alla borghesia di conservare il potere o almeno di conservarlo più a lungo. Sintomo chiaro, questo, che le forze di questi due gruppi si avvicinano ad uno stato di equilibrio reciproco.

Bibliografia

In Norberto Bobbio*, Democrazia* in *Alla ricerca della politica*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995

Sulla democrazia in generale
G. Burdeau, *La democrazia,* Comunità, Milano 1964
G. Sartori, *Democrazia e definizioni,* Il Mulino, Bologna 1972
Id., *Democrazia* (1968), in Id., *Elementi di teoria politica,* Il Mulino, Bologna 1990
W. Conze e altri, *Democrazia, prefazione* di V. E. Parsi, Marsilio, Venezia 1993
N. Bobbio, *Liberalismo e democrazia*, in G. M. Bravo e S. Rota Ghibaudi (a cura di), Il pensiero politico contemporaneo, vol. I, Angeli, Milano1985
R. Dahl, *La democrazia e i suoi critici,* Editori Riuniti, Roma 1990
G. Sartori, *Democrazia. Cosa è,* Rizzoli, Milano 1993

La democrazia nella storia del pensiero politico
G. De Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo,* Feltrinelli, Milano 1962
J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria,* Il Mulino, Bologna 1967
M. Finley, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Bari-Roma 1973
C. B. MacPherson, *La vita e i tempi della democrazia liberale,* Il Saggiatore, Milano 1980
S. Mastellone, *Storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen,* Utet Libreria, Torino 1986;2a ed. con il sottotitolo Dal XVIII al XX secolo, ivi, 1993
A. M. Lazzarino Del Grosso (a cura di), *Democrazia e monocrazia in Europa nella prima metà del Novecento*, Olschki, Firenze 1992

Fra i classici della moderna teoria della democrazia
Ch. De Montesquieu, *Lo spirito delle leggi*, a cura di S. Cotta, Utet, Torino 1973
J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, a cura di V. Gerratana, con un saggio di R. Derathé, Einaudi, Torino 1983
A. De Tocqueville, *La democrazia in America,* in Id., *Scritti politici,* a cura di N. Matteucci, 2 voll, Utet, Torino 1968-69
J. S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Bompiani, Milano 1946
S. e B. Webb, *Democrazia industriale*, Ediesse, Roma 1985 (antologia a cura di G. Berta)
H. Kelsen, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1981 (comprende, oltre al fondamentale *Vom Wesen und Wert der Demobratie* del 1925, vari scritti dell'autore, a cura di G. Gavazzi)
J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Comunità, Milano 1955 (poi Etas Kompass, Milano 1973)
J. Maritain, *Cristianesimo e democrazia*, Vita e Pensiero, Milano 1981
C.J. Friedrich, *Governo costituzionale e democrazia*, Neri Pozza, Vicenza 1960
R. Dahl, *Prefazione alla teoria democratica*, Comunità, Milano 1993
F. Neumann, *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, Il Mulino, Bologna 1973

Il dibattito recente
R. Aron e altri, *La democrazia alla prova del XX secolo*, Il Mulino, Bologna 1962
J. Agnoli, *La trasformazione della democrazia*, Feltrinelli, Milano 1969
G. Calogero, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968
N. Mattencci, *Il liberalismo in una democrazia minacciata*, Il Mulino, Bologna 1981
N. Bobbio, C. Offe e S. Lombardini, *Democrazia, maggioranza e minoranze*, Il Mulino, Bologna 1981
R. Dahl, *I dilemmi della democrazia pluralista*, premessa di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1988
N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984
U. Cerroni, *Regole e valori nella democrazia*, Editori Riuniti, Roma 1989
D. Zolo, *Il principato democratico*, Feltrinelli, Milano 1991
D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale,* Bollati Boringhieri, Torino 1993

Questioni particolari di rilievo

A. Downs, *Teoria economica della democrazia*, Il Mulino, Bologna 1988
R. Dahl, *Poliarchia. Partecipazione e opposizione*, Angeli, Milano 1981
E. Ruffini, *La ragione dei più. Ricerche sulla storia del principio di maggioranza*, Il Mulino, Bologna 1977
R. Dahl, *La democrazia economica*, Il Mulino, Bologna 1989
G. Pasquino, *L'opposizione*, Laterza, Roma-Bari 1995