

DEMOCRAZIA E DIRITTI SOCIALI

(ISSN 2610-9166)

Numero 1, 2018

PER UN'ERMENEUTICA DEI DIRITTI SOCIALI

Direttore scientifico e responsabile

LUIGI DI SANTO

Vicedirettore

GENNARO GIUSEPPE CURCIO

Comitato scientifico

EDOARDO ALES (*Università di Napoli Parthenope*) - DANIELE CANANZI (*Università Mediterranea di Reggio Calabria*) - GENNARO GIUSEPPE CURCIO (*Istituto Internazionale Jacques Maritain - Roma*) - MARIA D'ARIENZO (*Università di Napoli Federico II*) - LUIGI DI SANTO (*Università di Cassino e del Lazio Meridionale*) - ENRICO FERRI (*Università Niccolò Cusano*) - JOSÉ ANTONIO GARCÍA LÓPEZ (*Universidad de Jaén*) - JOSÉ ALBUCCÓ HENRÍQUEZ (*Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez*) - FLOR MARIA AVILA HERNANDEZ (*Universidad Católica de Colombia*) - ÁLVARO MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ (*Universidad del Zulia*) - LAURA MOSCATI (*Sapienza Università di Roma*) - JULIO EDMUNDO PLAZA (*Universidad Nacional de Tucumán*) - ANTONIO PUNZI (*Università Luiss Guido Carli*) - GIUSEPPE RECINTO (*Università di Napoli Federico II*) - RENATO RUA DE ALMEIDA (*Pontificia Universidade Católica de São Paulo*) - STEFANO ZAMAGNI (*Università di Bologna*)

Comitato di redazione

GIULIO DONZELLI (*Coordinatore editoriale*) - NAUSICA LUCIA GUGLIELMO (*Caporedattore*) - ANDREA AVERSANO - ALESSANDRO CONTI - MARIKA GIMINI - MICHELE IASELLI - RAFFAELE MAIONE - LETIZIA SCHIETROMA - ENRICO MARIA TESSITORE

La rivista è pubblicata nell'ambito delle attività scientifiche del Dipartimento di Economia e Giurisprudenza dell'[Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale](#), dell'[Istituto Internazionale Jacques Maritain](#) e della [Scuola Nazionale di Formazione Socio-Politica Giorgio La Pira](#).

INDICE

LUIGI DI SANTO, <i>Editoriale</i>	5
Saggi	
PAOLO BECCHI, <i>Il sovranismo e la questione nazionale</i>	9
GENNARO CURCIO, <i>Per una società giusta di persone. Un confronto ermeneutico sulla teoria della relazione tra Nagel e Rawls</i>	17
LUIGI DI SANTO, <i>A new challenge: the fundamental social rights</i>	27
Articoli	
ANDREA AVERSANO, <i>La disperata ricerca dell'Io attraverso le leggi che regolano il riconoscimento sociale. Una rilettura ermeneutica del cinema di Ernst Ingmar Bergman</i>	41
MASSIMO LUIGI FERRANTE, <i>I limiti dell'amnistia nel sistema penale italiano</i>	51
MARIKA GIMINI, <i>Democrazia e diritti sociali nell'immaginario giuridico moderno</i>	67
Note	
FILIPPO SANTARELLI, <i>La sicurezza negli stadi. Stadi di proprietà. L'esperienza della Questura di Frosinone</i>	75
Recensioni	
P. BECCHI, <i>Il principio dignità umana</i> , Brescia, Morcelliana, 2009 (Sabrina Apa)	89
A. LONGO, <i>Tempo, interpretazione, Costituzione. Vol. I. Premesse teoriche</i> , II ed., Napoli, Editoriale Scientifica, 2016 (Giulio Donzelli)	93
U. AMBROSOLI, M. SIDERI, <i>Diritto all'oblio, dovere della memoria. L'etica nella società interconnessa</i> , Milano, Bompiani, 2017 (Michele Iaselli)	97
L. MOSCATI, <i>Alessandro Manzoni «avvocato». La causa contro Le Monnier e le origini del diritto d'autore in Italia</i> , Bologna, il Mulino, 2017 (Raffaele Maione)	101
F. CAJANI, <i>Pio XI e il suo tempo</i> , in <i>L'osservatore romano</i> , 20.10.2017 (Regina Manfuso)	103
P. RICOEUR, <i>L'Europa e la sua memoria</i> , Brescia, Morcelliana, 2017 (Letizia Schietroma)	107

I. TAROLLI, M. D'AGOSTINI, F. REALI, F. RABOTTI (a cura di), *Il tempo del coraggio. L'Italia fra rassegnazione e riscatto. La ripartenza dei cristiano popolari*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017 (Enrico Maria Tessitore)

111

EDITORIALE

Negli ultimi decenni molto si è detto e scritto intorno ai diritti sociali. Quasi sempre, l'analisi è stata segnata dalla convinzione, oramai unanime, della crisi irreversibile dello Stato sociale. Un tempo i diritti sociali si compivano nella loro manifestazione concreta all'interno di un quadro di benessere attraverso le diverse forme di *welfare* comparse nella storia dell'uomo, dando sostanza al principio di eguaglianza e al contempo rafforzando il legame sociale. Con la crisi dello Stato, sono stati rimessi in discussione diritti acquisiti, conquistati in anni di lotte drammatiche. In una società in piena afasia e stordita dalla velocità dei ritmi informativi, dedita in particolar modo alla celebrazione della propria singolarità, i diritti sociali sono condannati alla marginalità, sotto la falsa accusa dei costi improponibili per l'attuale condizione dell'economia pubblica. I diritti umani sono primariamente suddivisi in quelli di prima generazione, civili e politici, e in quelli di seconda generazione, economici e sociali. Non vi era contraddizione o alternatività tra le due "famiglie", ma si completavano come la seconda, fase pratica della prima. Oggi, sembra che sia possibile "sostenere" solo i diritti di libertà, quali espressione dell'accrescimento delle prerogative individuali, unica dimensione della cittadinanza globale. Si ha l'impressione che oramai la socialità dei diritti venga alla fine considerata di livello inferiore rispetto ai diritti di libertà. Ciò non deve meravigliare dato che viviamo in pieno liberismo culturale e politico, dove non vi è uno spazio possibile per una riproposizione di un dibattito sui diritti sociali, in particolar modo sull'accesso a quei diritti. In tal senso, sembra necessario oggi più che mai provare a riflettere intorno alla crisi dello Stato sociale a partire da "ambiti concreti" quali la famiglia, il lavoro, la partecipazione, la salute, piuttosto che insistere su concetti sentiti come astratti, quali l'uguaglianza, la fraternità o la solidarietà.

Il progetto di rivista che intendiamo presentare vuole andare in questa direzione. Aprire uno spazio scientifico e culturale su questi temi. La denominazione "Democrazia e diritti sociali" nasce dalla convinzione che solo attraverso la tutela e l'implementazione dei diritti sociali si possa dare forza alle pratiche democratiche, oggi sempre più deboli e marginali. Il ruolo del giurista sia teorico che pratico ricopre una centralità evidente. Solo con il ritorno al pensiero sociale, laico e cattolico, a nostro modo di vedere, l'orizzonte di un impegno politico sul piano legislativo può vivere le condizioni di un rilancio non più rinviabile. Lo spazio di discussione che proponiamo è aperto ad ogni prospettiva ideale, nessuna esclusa. Siamo convinti che ogni contributo sia importante per fare

Editoriale

luce in un contesto mondiale ad alta tensione sociale, dove i segni di una oscurità regressiva sul versante democratico sono sempre più larghi e presenti nel grido di una umanità disperata che richiede di essere ascoltata.

LUIGI DI SANTO

SAGGI

IL SOVRANISMO E LA QUESTIONE NAZIONALE*

Questa *lectio* vuole spostare l'attenzione su problemi che sono oggi già al centro del dibattito politico, senza tralasciare che la riflessione filosofica su questi temi è ancora embrionale. L'idea di nazione o l'idea di "sovranoismo" che costantemente ritornano devono essere nuovamente riformulate, potremmo dire con un termine alla moda "resettate".

Queste sono le due idee sulle quali mi soffermerò in questa lezione, partendo da quella di nazione, che è stata considerata, almeno a partire dalla prima guerra mondiale, un'idea sfruttata e rivendicata soprattutto da destra in campo politico, retoriche nazionaliste prima e fasciste poi. Eppure non comprenderemo nulla dell'idea di nazione, anche solo guardando al nostro paese, dell'importanza che questa idea può di nuovo avere, se non sapremo capirne anzitutto i suoi corsi e ricorsi. Adopero qui, ovviamente, una terminologia che ci rimanda a Giambattista Vico. L'idea di nazione oggi non è la stessa di ieri; il richiamo alla nazione, all'identità nazionale è stato infatti nel corso del XIX secolo uno dei motivi ideologici fondamentali che hanno accompagnato il processo risorgimentale dell'unificazione e, successivamente ad esso, i tentativi di legittimazione del regime statutario. Fatta l'Italia, il mito della nazione servì a fare gli Italiani, ma sono state molteplici e differenti le tradizioni che l'idea di nazione si è trovata di volta in volta a servire dal Risorgimento all'avvento del fascismo.

Già durante il Risorgimento si scontravano la concezione liberale, pragmatica di Cavour e quella ideale e utopica di Mazzini e Garibaldi. A unità raggiunta – e almeno da Crispi in avanti – la Nazione indica le mire espansionistiche dello Stato e le sue politiche di potenza. Allo scoppio della prima guerra mondiale il richiamo all'unità nazionale è la parola d'ordine del nazionalismo interventista di Corradini, mentre l'interventismo democratico di Salvemini si riallaccia all'idea di nazione come autodeterminazione dei popoli. Dopo Versailles, il richiamo alla nazione diventa uno dei temi centrali dell'irredentismo dannunziano ed è in questo *humus* che vengono a formarsi le basi ideologiche del fascismo. Già da tali esempi risulta evidente che il nazionalismo è soltanto una variante, una versione tra le tante del mito della nazione. Con il collasso dello Stato liberale e l'avvento del fascismo quel mito diventa centrale, mito che ha tuttavia determinato la crisi dell'idea

* Trascrizione della *Lectio magistralis* tenuta presso l'Università degli Studi di Cassino e del Lazio Meridionale il 20 novembre 2017.

di nazione nel nostro Paese, facendo di esso un termine che con il crollo del regime fascista non sembrò più passibile di utilizzazione per la nuova Repubblica dei partiti del cosiddetto arco costituzionale. Così la parola “nazione” ha conosciuto un lungo corso di oblio. Meglio dimenticarla, meglio che gli Italiani trovassero la loro identità in altre idee, come quella dell’antifascismo, posta alla base della nostra retorica costituzionale, o della democrazia nata dalla Resistenza. Così il mito della nazione fu sostituito da quello dell’antifascismo.

Questo periodo è durato a lungo, almeno tanto quanto ha tenuto nel nostro Paese il sistema dei partiti sorto nel primo dopoguerra. Ma a ben vedere anche oltre. Tutti ricordano come fino a pochi anni fa chi parlava di nazione fosse di fatto tacciato più o meno apertamente di fare discorsi fascisti o quantomeno reazionari e, comunque, a parlarne erano proprio i politici di destra che nascevano da quel contesto. Ma qualcosa negli ultimi tempi è cambiato, al corso è succeduto il ricorso, un nuovo inizio dell’idea nazionale.

È in corrispondenza con la crisi sistemica dell’Unione europea che si è risvegliata l’idea di nazione. Gli Stati sono tornati a rivendicare sovranità e i popoli a sentirsi nuovamente Nazioni. È fallito il tentativo di integrare l’Europa disintegrando le identità nazionali. Un fallimento epocale, per certi versi simile a quello dell’Unione Sovietica. Oggi nazione significa recupero della sovranità perduta, recupero di ciò che è stato impropriamente ceduto all’Unione europea in cambio di continue sofferenze ed umiliazioni. Non significa centralismo – quello fa male tanto al nord quanto al sud – ma aprire la possibilità di conciliare le istanze proprio del federalismo con l’idea dello Stato. Da questo punto di vista non abbiamo bisogno di più regioni a statuto speciale, ma di una vera riforma in senso federale dello Stato.

Questa Europa ha fallito quando ha preteso di cancellare le singole identità nazionali sostituendole con un mostro transnazionale opprimente. Oggi, nel nostro Paese, non è più decisiva la questione settentrionale e neppure quella meridionale, ma la “questione nazionale”, perché l’Unione europea e la sua moneta, da Trieste a Palermo, ci sta distruggendo tutti.

Per ripensare il concetto di nazione occorre però anzitutto iniziare a riflettere sul grande tema della sovranità, perché è perlomeno a partire dalla formazione degli Stati nazionali e alla loro teorizzazione nel corso del XVI e XVII secolo che possiamo far risalire il concetto di sovranità. Concentriamoci allora su questo punto essenziale: il rapporto tra nazionalità e sovranità.

Nel suo significato moderno, la sovranità è un concetto giuridico-politico che ha a che fare con la formazione del potere statale che si afferma sull'organizzazione medievale del potere, basata da una parte sui ceti, la cosiddetta "società per ceti", e dall'altra sulle due grandi istituzioni medievali, il Papato e l'Impero. La caratteristica fondamentale della "società per ceti" era il suo policentrismo, il suo pluralismo in un senso diverso dal nostro, nel senso cioè che il potere scaturiva da fonti diverse che potevano più o meno essere coordinate tra loro. Quello che sicuramente non troviamo nell'ordine giuridico-politico medievale è l'idea di una *potestas* illimitata, capace di imporre comandi sanzionati come assolutamente vincolanti per i sottoposti. Lo Stato, prevalentemente inteso come monopolio della forza legittima, all'interno di un determinato territorio, rappresenta il superamento di quella forma di organizzazione cetuale che aveva caratterizzato la società del Basso Medioevo.

Ecco, lo Stato si pone in rottura rispetto a tutto ciò. Il sovrano esercita ora il suo potere su un determinato territorio e su un determinato gruppo di persone e diventa lui – il sovrano – l'unico centro del potere. A lui spetta il compito di garantire pace e protezione ai suoi sudditi, i quali in cambio gli offrono obbedienza. La sovranità viene in questo modo ad indicare un tipo di potere assoluto, nel senso di *legibus solutus*, vale a dire non vincolato da alcuna legge già data perché non c'è nessuna legge che non provenga dal sovrano, il quale è il principio ed il rappresentante dell'unità del corpo politico. La sovranità è ciò che fa di un popolo non più una semplice moltitudine di individui, ma, diremmo noi oggi, una nazione.

A partire almeno da Bodin, l'idea della nazione e l'unità e l'indivisibilità della sovranità sono stati considerati due concetti inseparabili: non c'è nazione senza sovranità, non c'è sovranità, se non come potere assoluto, indivisibile, unitario. Per sovranità si intende, scrive Bodin, quel potere assoluto e perpetuo che è proprio soltanto dello Stato. Sovrano, insomma, è colui che non deve essere in alcun modo soggetto al comando di altri. Per questo il principe non è soggetto neppure all'autorità delle leggi. Analogamente per Hobbes la sovranità è l'anima dello Stato ed il sovrano in ogni Stato è il rappresentante assoluto di tutti i sudditi. Vedete la continuità tra Bodin e Hobbes. Questa idea attraversa non soltanto le teorie e le dottrine politiche della modernità, ma la stessa costituzione dell'ordine geopolitico europeo basato sul principio dell'equilibrio tra gli Stati, in quanto Stati nazionali e sovrani. Si potrebbe qui aprire una parentesi, vedere come si sviluppano

queste idee all'interno della Rivoluzione francese, nel pensiero di Sieyès, ma voglio concentrarmi sull'essenziale e passo oltre.

Dopo la fine della seconda guerra mondiale questa idea di sovranità totalizzante è progressivamente, lentamente entrata in crisi, in una crisi tale che oggi – per la verità lo si ripete già da decenni – parlare di nazione o di Stati sovrani sembrerebbe avere poco senso. Siamo nell'epoca della fine degli Stati nazionali, della globalizzazione o, per dirla con Carl Schmitt, dell'unità del mondo. L'epoca della statualità, scriveva Schmitt già nel '63, sta ormai giungendo alla fine. Su ciò non è più il caso di spendere parole, così per Schmitt.

C'è però qualcosa che non convince in questa narrazione, o che perlomeno non convince del tutto, e non solo per il fatto che non si sono verificate alcune condizioni, ma per il fatto che gli Stati nazionali, malgrado siano sempre più fragili, stanno opponendo un'accanita e sorprendente resistenza al loro superamento, come ben dimostra la profonda crisi che sta attraversando l'Unione europea. E al contrario di quello che ad esempio pensava Karl Marx, sono ora proprio gli Stati nazionali ad opporsi allo strapotere del capitalismo finanziario globale che li vuole annientare. Ciò che allora è finito non è lo Stato in quanto tale, ma quello Stato che si limitava a fare gli interessi della borghesia nazionale, lo Stato come comitato d'affari della borghesia di cui parlava Marx nel primo capitolo del suo celebre *Manifesto*. Ciò che allora forse è tramontato per sempre non è la nazione, in sé e per sé, ma quel particolare concetto di nazione che è stato identificato con l'idea di sovranità ispirata filosoficamente da quegli autori che vi ho citato, cioè da Bodin e da Hobbes. Un'idea che a sua volta non può fare a meno di quella dello Stato centralista, tanto è vero che le sue origini storiche vanno ricercate nella formazione e nel consolidamento delle grandi monarchie assolute.

Oggi però ci si comincia a rendere conto del fatto che quella linea di sovranità, quel modo di intendere la sovranità, che io definirei “sovrano forte”, leviatanico, lascia insoddisfatto un bisogno che la società politica medievale invece riusciva a soddisfare: la polarizzazione tra individuo e Stato lascia infatti fuori la società e il popolo che in essa si manifesta, la società civile come sfera della mediazione sociale. Stiamo allora forse tornando indietro verso una nuova società per ceti, che dissolverà gli Stati, oppure esploreremo nuove forme di convivenza politica, rispetto a quelle statuali?

Al momento sembrerebbe presentarsi come possibile una terza alternativa, quella di un nuovo sistema di Stati più piccoli con i quali i cittadini possano meglio identificarsi e di grandi Stati, ma organizzati al loro interno in modo da lasciare ampio spazio alle autonomie. L'epoca dei grandi Stati organizzati in modo centralistico è finita con la fine degli ordinamenti totalitari. Quello Stato è finito: fascismo, nazionalsocialismo e socialismo reale. Anche se alcuni grandi Stati continuano, ancora oggi, a comportarsi in modo violento contro le spinte autonomistiche. Non c'è molta differenza tra Rajoy e quello che faceva Franco nello Stato spagnolo. E, tuttavia, proprio da parte di chi rivendica autonomia c'è la volontà di costituirsi nuovamente in Stato. È chiaro che mi riferisco alla richiesta di indipendenza del popolo catalano, ma anche questo caso dimostra che non siamo in grado di pensare un modello di convivenza che consenta ad un gruppo di persone di vivere insieme in un determinato territorio senza far riferimento ad una organizzazione statale. Cosa vogliono i Catalani? Vogliono il loro Stato, la loro indipendenza poiché non hanno ottenuto l'autonomia richiesta. E non ci può essere Stato senza sovranità.

Oggi però dobbiamo ripensare radicalmente l'idea di Stato e di sovranità. Di questo mi voglio ora occupare. Pochi ricordano che quel modello di Stato-nazione che ha prevalso in Europa per trecento anni, del quale l'Unione europea aspira a celebrare i funerali, non era il solo possibile. Quel modello si impose, infatti, a discapito di un altro, anch'esso nazionale, ma decisamente diverso. Un modello che la storia ha fatto dimenticare e che forse andrebbe oggi recuperato perché contro di esso la globalizzazione non ha affatto vinto. Se volessimo trovare un nome, tutelare per questa teoria, dovremmo probabilmente fare ricorso al nome di Althusius, ormai quasi dimenticato giurista tedesco che nel XVII secolo era autore di un'opera di grande rilievo, intitolata *Politica Methodice Digesta*. Non posso certamente qui ripercorrere il senso di quell'opera. Ma è chiaro che ci troviamo di fronte ad un modello che è esattamente opposto, diverso da quello a cui si sono ispirati gli Stati moderni e l'idea di sovranità forte, cioè Bodin e Althusius.

Althusius riprende la concezione aristotelica della società, che si forma sempre soltanto attraverso una serie di patti politici e sociali conclusi tra individui che danno vita ad una serie di associazioni e consociazioni: autonome, naturali e artificiali, private e pubbliche, famiglie, corporazioni, città, province e così via. Ognuno di noi vive, dice Althusius, all'interno di una società complessa, in quanto formata da un insieme di associazioni, gruppi collettivi che si rapportano reciprocamente tra loro e ciò a partire dalla famiglia per poi via via risalire a gradi di associazioni

sempre più generali e così fino ad arrivare allo Stato e alla rappresentanza politica, come fine di questo graduale percorso. Non c'è più la dicotomia stato di natura e stato civile. Stato di natura: stato di guerra. E poi lo stato di pace garantito dallo Stato. Non c'è più una separazione astratta di questo genere. Lo Stato non è allora, come per il contrattualismo di matrice liberale, la controparte della moltitudine, istituito con un unico contratto, come risultato della somma di volontà di ciascun individuo. Per Hobbes, il quale nonostante l'esito assolutistico dalla sua teoria, può ben ritenersi uno dei padri del pensiero liberale moderno, il patto all'origine della sovranità è un patto tra individui, ciascuno dei quali rinuncia ai propri diritti a condizione che anche l'altro vi rinunci; e queste reciproche rinunce lasciano che il sovrano sia il solo a non dover rinunciare a niente. Il sovrano non contrae alcun patto. Saremmo cioè di fronte ad una sorta di contratto a favore di terzi, così avrebbero detto i giuristi appunto.

In Althusius le cose sono diverse, il patto è sempre *foedus* e non semplicemente un contratto, e cioè l'accordo mediante il quale parti diverse si uniscono tra loro per realizzare fini comuni, mediante una comune organizzazione, pur mantenendo la loro propria soggettività politica. Lo Stato diventa allora, nelle parole di Althusius, una "comunità simbiotica", sembra addirittura un'espressione della bioetica attuale. Eppure no, è un'espressione che si trova negli scritti dell'inizio del '600 di Althusius: "comunità simbiotica", un'organizzazione di comunità diverse, ciascuna dotata di propri poteri, un modello che possiamo definire federativo di Stato, anti-centralistico, anti-assolutistico, federalistico. Un modello che in contrapposizione a quello definito di "sovrano forte", definirei di "sovrano debole", nel senso che da una parte per Althusius la sovranità non può che appartenere al popolo, e solo ad esso, dall'altra perché non c'è popolo se non nelle diverse associazioni, consociazioni in cui gli individui si uniscono. Una sovranità diffusa, non centrata sul sovrano, una sovranità reticolare, una sovranità frammentata nelle diverse organizzazioni di cui si compone la comunità di un determinato Paese.

Questa brevissima interpretazione che vi ho offerto di Althusius ci fa capire che esiste un'altra idea di Stato nazionale, che non si è affermata, una linea che si è interrotta, perché abbiamo seguito l'altra linea, quella del sovrano forte, quella rappresentata da Bodin e da Hobbes in particolare. Ma si poteva seguire anche l'altra linea, una linea in cui la sovranità, per l'appunto, appartiene a tutti i membri congiuntamente, in quanto rappresentanti di una medesima comunità, in quanto parte di una medesima unità. Lo Stato deriva allora – per riprendere le parole di un acuto interprete,

Alain De Benoist, unicamente dalla cooperazione organica di province e di regioni federate che conservano in larga parte le loro autonomie.

Una sovranità quindi debole al posto di una forte? Una sovranità debole di questo tipo non sarebbe del tutto compatibile con l'idea di un federalismo che non rinnega, ma anzi valorizza l'idea di un interesse nazionale? Non sarebbe forse una possibile risposta a chi oggi parla di crisi irreversibili degli Stati nazionali? Non sarebbe l'inizio di una nuova esperienza nazionale?

Dobbiamo oggi ripensare all'ordine federale, al federalismo, non più come un'alternativa allo Stato-nazione, alla sua unità, ma al contrario come ciò che solo può garantire la restituzione della sovranità nazionale ai popoli, in un'epoca che vede la crisi della globalizzazione. Nazione non significa necessariamente un'astratta identità, ma un'identità nella differenza, implica riconoscimento di comunità territoriali diverse, accomunate da valori, principi e diritti condivisi. Stato non significa necessariamente centralismo, ma implica al suo interno riconoscimento di autonomia e sussidiarietà.

Crisi della globalizzazione: è questo il punto. Ci hanno voluto far sentire cittadini del mondo e in realtà siamo rimasti privi di una patria, di una *Heimat*. E così la scintilla dell'identità si è riaccesa in tutta l'Europa, il confronto politico del futuro non sarà più tra destra e sinistra, ma tra coloro che accettano la globalizzazione e coloro che invece intendono contestarla. Sovranisti contro globalisti. Filosoficamente si potrebbe dire: Hegel contro Kant. Hegel, che per primo nella storia del pensiero occidentale pose il problema della questione nazionale, contro Kant, quale è il simbolo di un certo illuminismo giuridico. Contrastare la globalizzazione, il suo cosmopolitismo di fondo, significa recuperare l'idea di nazione e di Stato nazionale nel modo in cui ho cercato di farlo in questa lezione. Una nuova idea di nazione ed una nuova idea di Stato nazionale.

Chi è contro l'Unione europea non vuole niente da questa costruzione europea, non è affatto anti-europeista; al contrario, l'euroscettico ritiene che questa costruzione stia proprio disgregando gli Stati nazionali europei e finirà col disintegrare anche i valori su cui l'Europa stessa si basa. Questo è un punto che non è stato compreso e contro il quale facili polemiche ed accuse hanno troppo spesso trovato consensi. Non si tratta, infatti, di proporre una politica europea piuttosto che un'altra, ma di scegliere tra due possibili opzioni: Unione europea senza cittadini, senza Nazioni o un'Europa di Nazioni, di radici identitarie, di identità nella differenza. Si tratta di rendersi conto che senza popoli che si riconoscono in comuni radici, semplicemente non esiste alcuna idea di

Europa. L'insistenza con la quale Joseph Ratzinger, sin dalla fine degli anni Settanta, ha tentato di richiamare la necessità di riconoscere le radici cristiane dell'Europa non ha altro significato che questo: «i valori precedono l'Unione», scrive Ratzinger. Mi viene in mente Novalis, *Die Christenheit oder Europa*, quando alla fine del '700 scriveva questo frammento, questo saggio in cui sosteneva che senza cristianità non c'è Europa.

I valori precedono l'Unione europea, che, rinnegandoli, ha preteso di crearne di nuovi. Il nostro Dio in Europa è diventata una moneta intoccabile. Se vogliamo ricostruire un'idea di Europa dobbiamo ripartire dai popoli che la compongono e dalle loro tradizioni culturali, religiose e politiche. Ma anche un richiamo ai valori universali come quelli del Cristianesimo da solo non basta. Gli uomini si identificano con luoghi, spazi, territori in cui sono nati e vivono. C'è insomma ancora un senso diffuso di appartenenza che il globalismo non è riuscito ancora a sradicare.

L'appartenenza ad una nazione può coesistere con il riconoscimento di un margine molto ampio di autonomia locale. Allo Stato unico globale, utopia di un mondo unico globalizzato, possiamo solo replicare con Stati nazionali che riconoscono al loro interno le autonomie locali e si rapportano con altri Stati, sulla base di questo principio: “stare con chi ci vuole e stare con chi si vuole”. Uno Stato nazionale può esistere anche se al suo interno sono presenti popoli diversi, ma sempre a patto che questi vogliano stare insieme. Catalani, Baschi, Altoatesini, Corsi, Bretoni, Scozzesi e così via. L'autonomia dovrebbe essere concessa a chiunque la voglia.

È questo in fondo il principio di una sovranità “debole”, althusiana, basata sul nuovo diritto naturale delle genti, al posto di una sovranità “forte”, hobbesiana, leviatana. E solo essa potrà conciliare ciò che sino ad oggi pareva difficilmente conciliabile: sovranità nazionale e federalismo.

PAOLO BECCHI
Università degli Studi di Genova

Abstract

This paper aims at providing an idea of 'nation' in Italy after the fascist regime. As an effect of the European Union crisis, the concept of nation is regaining importance. The Author carefully investigates the relationship between the ideas of nation and sovereignty, which – as Jean Bodin clearly emphasized – are two inseparable concepts. In particular, the paper focuses on the issues related to the 'national question' and the 'weak' and 'strong' sovereignty.

PER UNA SOCIETÀ GIUSTA DI PERSONE.
UN CONFRONTO ERMENEUTICO SULLA TEORIA DELLA RELAZIONE TRA
NAGEL E RAWLS

1. L'equità della giustizia secondo John Rawls - 2. Nagel: *Il problema della giustizia globale* come obbligo relazionale - 3. Conclusione

Il mondo in cui viviamo in alcun modo è giusto ed equo. Le tante situazioni di iniquità mostrano ancora condizioni di estrema povertà e sofferenza, dovute a privazioni che potrebbero essere evitate prestando maggiore attenzione al problema della giustizia globale. Negli ultimi tempi, la crescente e continua richiesta di riconoscimento di vecchi e nuovi diritti umani ha interrogato la filosofia politica sulla giustizia sociale, sul suo senso e sul suo fine. La consapevole condivisione del mondo con milioni di altre persone comporta numerose responsabilità verso l'ambiente che ci ospita e soprattutto verso gli altri. L'indigenza, il malessere, la povertà, la radicale ineguaglianza e sofferenza sociale di alcuni esseri umani – imputabili certamente non alla volontà ma all'arbitrarietà delle diseguaglianze – deve far riflettere sul terribile *disastro umanitario* a cui si sta assistendo e impegna tutti a costruire un futuro meno inaccettabile e ingiusto del presente. Nelle pagine che seguono si farà riferimento alla *Teoria della giustizia globale* nelle formulazioni di Thomas Nagel e John Rawls per indicare la necessità di inserire l'approfondimento del paradigma della *giustizia fra le nazioni* nel dibattito etico e politico.

1. L'equità della giustizia secondo John Rawls

Tra le più influenti teorie della giustizia elaborate dalla filosofia politica contemporanea si inserisce la *giustizia come equità* di Rawls. L'eguaglianza è un diritto assoluto che non ammette eccezioni e compromessi e la giustizia è il primo e fondamentale requisito della società a garanzia dell'uguaglianza tra cittadini. Il filosofo americano immagina un'originaria posizione di uguaglianza fra persone investite del compito di scegliere i principi di giustizia. Il *velo d'ignoranza* rende uguali nella posizione originaria ed esclude la conoscenza di fattori contingenti – quali potrebbero essere ricchezza e povertà, agiatezza e indigenza – che creerebbero situazioni conflittuali e complicherebbero, rendendolo impossibile, l'accordo.

«Il velo di ignoranza priva le persone nella posizione originaria delle conoscenze che le metterebbero in grado di scegliere principi eteronomi. Le parti giungono insieme alla loro scelta, in quanto persone razionali libere ed eguali, conoscendo solo quelle circostanze che fanno sorgere il bisogno di giustizia»¹.

La società, per garantire il benessere di tutti, deve essere regolata dal giusto e da esso deriva poi il bene per le persone.

«Ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Per questo la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri»².

Nella *società bene ordinata* il benessere dei cittadini è promosso dalla giustizia e raggiunto mediante l'accordo tra le persone. La giustizia, quale prima virtù delle istituzioni sociali, è una proprietà delle relazioni che si stabiliscono tra le persone. Nasce dall'accordo tra persone razionali, libere ed indipendenti le quali convergono sulla definizione dei principi.

«Affermo che persone nella situazione iniziale sceglierebbero due principi piuttosto differenti: il primo richiede l'eguaglianza nell'assegnazione dei diritti e dei doveri fondamentali, il secondo sostiene che le ineguaglianze economiche e sociali, come quelle della ricchezza e del potere, sono giuste soltanto se producono benefici compensativi per ciascuno, e in particolare per i membri meno avvantaggiati della società. Questi principi escludono la possibilità di giustificare le istituzioni in base al fatto che i sacrifici di alcuni siano compensati da un maggior bene aggregato. Il fatto che alcuni abbiano meno affinché altri prosperino può essere utile, ma non è giusto. Invece, i maggiori benefici ottenuti da pochi non costituiscono un'ingiustizia, a condizione che anche la situazione delle persone meno fortunate migliori in questo modo»³.

La teoria della giustizia di Rawls si sviluppa intorno alla *cooperazione sociale tra cittadini*, fondata sulla *reciprocità relazionale* tra concittadini, cioè una coordinazione volontaria tra "uguali" volta al riconoscimento reciproco. Nella società, ciascun cittadino stabilisce delle relazioni con gli altri, si apre all'altro e si fa carico dei doveri che ne derivano. Mediante le relazioni si realizza la volontà di interagire e cooperare per il loro stesso benessere. Nella relazionalità si rende manifesta

¹ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Milano, 1991, p. 216.

² Ivi, p. 21.

³ Ivi, p. 30.

la responsabilità associativa propria della *relazione di co-cittadinanza*. L'egualitarismo di Rawls non può definire giusta una società che crede di poter bilanciare i sacrifici, in termini di disagio e malessere, imposti a pochi con il maggior vantaggio di molti.

Le condizioni di disuguaglianza non sono però imputabili alla sola volontà delle persone. Rawls, come del resto anche Nagel, caratterizzano l'essere cittadini con l'involontarietà. A nessuno, al momento della nascita, è data la possibilità di scegliere le condizioni di vita, la famiglia o lo stato in cui vivrà. Le disuguaglianze derivano da condizioni che le persone non scelgono; sesso, razza, condizioni economiche e cittadinanza sono *fonti arbitrarie di disuguaglianza*. Nessuno sceglie di nascere in una data società o famiglia, ma per cause arbitrarie è costretto ad accettare le condizioni imposte. L'appartenenza involontaria e la non scelta effettiva sono i requisiti minimi che determinano l'egualitarismo di Rawls. Se le disuguaglianze sono imputabili solo all'arbitrarietà, ogni uomo è investito dal dovere morale di cooperare per l'equità. Lo *scandalo morale* di chi vive in condizioni peggiori interpella il senso di giustizia e l'amore dell'umanità. La *moralità umanitaria minima*, che governa le relazioni interpersonali, richiede, nella prospettiva della cooperazione, di perseguire i nostri fini senza ostacolare gli altri nel nostro stesso obiettivo, anzi di aiutare gli altri a liberarsi dalle minacce alla loro libertà, senza sacrificare i fini personali. I diritti umani fondamentali (contro la violenza, la schiavitù e la coercizione) nella loro forza normativa dipendono dalla capacità delle persone di immedesimarsi nei panni degli altri per agevolare il raggiungimento dei propri scopi. È l'*umanitarismo* ad animare l'interazione volontaria delle persone per il perseguimento degli interessi. Il senso di colpa e le indignazioni, sentimenti che nascono dalle offese e dalle deprivazioni subite, incidono sul senso di giustizia; è, dunque, indispensabile che la giustizia globale si occupi di queste questioni e si impegni non solo all'interno delle nazioni ma anche a livello internazionale.

«Tutti i valori sociali – libertà e opportunità, ricchezza e reddito, e le basi del rispetto del sé – devono essere distribuiti in modo eguale a meno che una distribuzione ineguale, di uno di questi valori, non vada a vantaggio di ciascuno. L'ingiustizia, quindi, coincide semplicemente con le ineguaglianze che non vanno a beneficio di tutti»⁴.

Se per Rawls l'esistenza di gruppi meno favoriti è naturale occorre, allo stesso tempo, che la società giusta si impegni verso i meno fortunati praticando il *principio di ripartizione* secondo il

⁴ Ivi, p. 67.

quale «se si vuole assicurare a tutti un'effettiva eguaglianza di opportunità, la società deve prestare maggiore attenzione a coloro che sono nati con meno doti o in posizioni sociali meno favorevoli. L'idea è quella di riparare i torti dovuti al caso, in direzione dell'eguaglianza»⁵.

A questi principi affianca anche quello di differenza che «sembra corrispondere al significato naturale della fraternità: cioè, all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che ciò non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene. La famiglia, in termini ideali, ma spesso anche in pratica, è uno dei luoghi in cui il principio di massimizzare la somma dei vantaggi è rifiutato. In generale, i membri di una famiglia non desiderano avere dei vantaggi, a meno che ciò non promuova gli interessi dei membri restanti. Il voler agire secondo il principio di differenza ha esattamente le stesse conseguenze. Coloro che si trovano nelle condizioni migliori desiderano ottenere maggiori benefici soltanto all'interno di uno schema in cui ciò va a vantaggio dei meno fortunati»⁶.

Data la grande importanza attribuita alle relazioni la fraternità funge da ideale regolativo della società e allarga l'orizzonte al mondo intero. La teoria della giustizia globale, infatti, deve interrogarsi a proposito del mondo ingiusto e non semplicemente dello stato. È indispensabile, per Rawls e anche per Nagel, passare da una teoria della giustizia locale – legata allo stato-nazione, comunità politica unificata e definita da confini stabiliti – ad una società giusta mondiale.

2. Nagel: *Il problema della giustizia globale* come obbligo relazionale

La filosofia politica costantemente lavora ad un progetto di pace possibile e duraturo tra persone, si interroga sulle condizioni utili al raggiungimento della pace, elabora strategie teoriche e pratiche, nel breve e lungo termine, per riconoscere i diritti umani fondamentali, tutelare la dignità della persona, eliminare intollerabili ineguaglianze nel benessere e nelle aspettative di vita, nell'accesso alle risorse, ai beni fondamentali e comuni che partecipano a rendere la vita degna di essere vissuta e pareggiare i vantaggi e gli svantaggi in termini di occasioni e opportunità che segnano il destino delle persone, indipendentemente dalle scelte e responsabilità personali.

⁵ Ivi, p. 97.

⁶ Ivi, p. 101.

Numerose sono ancora le ingiustizie sociali che concorrono a rendere iniqua l'esistenza delle persone.

Nagel in *The problem of Global Justice* espone la necessità di lavorare ad una soddisfacente teoria della giustizia globale, capace di trasformare il mondo che ci ospita da ingiusto a giusto. Nella convinzione del grande bisogno di chiarezza ed esplicitazione, l'ideale di giustizia globale propone una tesi che prevede il progressivo passaggio dalla società giusta al mondo giusto. Contestualmente, il filosofo si mostra preoccupato per il *dilemma dell'estensione*, cioè come passare da un contesto ristretto, quale la società giusta dello stato-nazione, ad un ambito internazionale che renda giusto il mondo intero. Per analizzare la questione fa riferimento alla concezione del potere sovrano di Hobbes e alla teoria della giustizia e all'egualitarismo di Rawls.

Innanzitutto, affinché una teoria della giustizia giunga a realizzare un progetto di pace e di uguaglianza fra persone è indispensabile la sovranità. Per Hobbes il fine della giustizia può essere assicurato solo dal potere sovrano. La sua assenza, ostacolando le interazioni tra i cittadini e il rispetto dei diritti fondamentali, preclude il raggiungimento delle condizioni che garantiscono la pace. È la preconditione essenziale per la giustizia, è la proprietà che regola le relazioni tra gli esseri umani. Per tale motivo un'idea di giustizia globale non è realizzabile senza un governo (sovranità) mondiale che comprenda l'interesse personale e collettivo, elimini le disuguaglianze moralmente arbitrarie, tuteli i diritti di libertà e favorisca gli interscambi relazionali tra le persone. Senza queste condizioni le persone tornano a contare sulle proprie risorse e tendono egoisticamente a proteggere e preservare sé stessi, non curanti dei bisogni degli altri. Con lo stato sovrano ogni cittadino coopera per il reciproco vantaggio, svolgendo il ruolo assegnato con responsabilità. La sovranità consente, attraverso le lenti dell'altruismo, di leggere le disuguaglianze diffuse su scala mondiale per la brutalità della loro realtà e di giudicarle come un *disastro umanitario*. È possibile divergere sui modi e sulle strategie di azione, ma non sulla necessità di assistenza umanitaria dei più fortunati agli indigenti. In virtù dei bisogni si generano *doveri umanitari* come risposte pratiche alle richieste di aiuto delle persone. Nella logica della *moralità umanitaria* i diritti fondamentali delle persone, nella loro pretesa di universalità, difendono i più deboli dai soprusi dei più forti.

Per Nagel il diritto di giustizia è il diritto al governo giusto nella società in cui viviamo, pronta ad offrire cura e protezione agli esclusi e agli "accidentalmente" sfortunati. È quindi compito delle istituzioni della società farsi carico dei loro bisogni. I *doveri contingenti* operano rispetto alla

volontà di chi ha deciso di svolgere ruoli che impongono funzioni e obblighi specifici. Gli *obblighi di giustizia* sono il risultato della relazione che legano le persone, *obblighi associativi* validi solo all'interno dei confini statali.

«La giustizia non è un dovere dovuto a tutti nel mondo, né esso costituisce conseguenza indiretta di qualsiasi altro dovere che sia dovuto a chiunque viva nel mondo, come potrebbe essere un dovere di umanità, [...] è qualcosa che dobbiamo tramite le nostre istituzioni condivise soltanto a coloro con i quali abbiamo una relazione politica forte. Secondo la terminologia consueta, si tratta di un obbligo associativo. [...] Anche se gli obblighi di giustizia hanno origine come risultato di una relazione speciale, non si dà obbligo alcuno di istituire una relazione del genere con persone con le quali non la si abbia già, in tal modo acquisendo questo tipo di obblighi nei loro confronti. Se ci troviamo ad avere una relazione del genere, allora dobbiamo accettarne gli obblighi, ma non dobbiamo andare alla loro ricerca, e possiamo anche tentare di evitarle, come accade nel caso di altre relazioni contingenti di tipo più personale: non ci si deve sposare e avere bambini, per esempio»⁷.

Nagel, dunque, rifiuta ogni tipo di teoria della giustizia tra le nazioni, preferendo una concezione discontinua delle relazioni alla continua del cosmopolitismo che mette in comunicazione tutte le persone. La discontinuità relazionale prevede un divario radicale tra i doveri nei confronti dei concittadini dagli obblighi verso l'umanità in generale. Tutti hanno il diritto ad una società giusta, ma nessuno ha il dovere di vivere in una società giusta con chiunque. La relazione di co-cittadinanza non può essere uguale alle connessioni che i cittadini di uno stato stabiliscono con gli abitanti di territori "esteri".

«Non esiste un livello singolo di cura morale piena, perché la moralità essenzialmente ha molteplici livelli. [...] Una volta che esista lo Stato, ci troviamo in una situazione morale *nuova*, dove il valore dell'eguaglianza ha corso. [...] Gli obblighi accresciuti che scaturiscono da particolari associazioni contingenti non annullano una condizione precedente di cura universale, ma piuttosto spostano le nostre relazioni morali, in maniera selettiva, a un livello *nuovo*, dove ci sono più fini e responsabilità condivisi»⁸.

⁷ T. NAGEL, *The Problem of Global Justice*, in *Philosophy and Public Affairs*, 2005, n. 33, pp. 121-122.

⁸ Ivi, p. 120.

Riprende in questo modo la tesi di Rawls secondo cui le strutture di base (istituzioni giuridiche, politiche e sociali) sono essenziali per la giustizia ed esclude qualsiasi dovere verso i cittadini stranieri e i non cittadini. Il cittadino, per Nagel, stabilisce una relazione con le norme giuridiche coercitive e le politiche sociali ed è allo stesso tempo soggetto e oggetto: «Siamo congiuntamente i presunti autori del sistema imposto coercitivamente, ma anche soggetti alle sue norme, nel senso che ci si aspetta che accettiamo l'autorità di tali norme anche quando la decisione collettiva diverga dalle nostre preferenze personali»⁹.

Tale impostazione seppur coercitiva richiede la *cooperazione attiva* della persona in una assunzione di responsabilità rispetto ad eventuali diseguaglianze arbitrarie causate dall'orientamento di cui si è autori e attori. «La società ci rende responsabile dei suoi atti, che vengono compiuti in nostro nome e sui quali, in democrazia, possiamo addirittura anche avere una certa influenza, e ci ritiene responsabili dell'obbedienza alle sue leggi e della conformità alle sue norme, in tal modo facendoci sostenere le istituzioni tramite cui si creano e distribuiscono vantaggi e svantaggi. Se tali istituzioni ammettono diseguaglianze, noi ne siamo responsabili (anche se tale responsabilità ci viene semplicemente addossata), e di conseguenza abbiamo la posizione per chiederci perché dovremmo accettarle. Questa richiesta di giustificazione ha il suo peso morale, anche se in pratica non avessimo scelta se non vivere nel regime vigente. [...] Lo Stato presenta richieste uniche nel loro genere alla volontà dei suoi membri – o, altrimenti detto, tali membri si pongono reciprocamente richieste uniche nel loro genere tramite le istituzioni dello Stato – e tali richieste eccezionali portano con sé obblighi eccezionali, che costituiscono gli obblighi positivi di giustizia»¹⁰.

Come rispondere, allora, all'iniustizia globale dal punto di vista della giustizia e dell'ingiustizia, considerando l'involontarietà dell'essere cittadini e l'arbitrarietà morale delle dotazioni iniziali? La risposta dipende dalla considerazione dell'interpretazione delle relazioni fra il valore della giustizia e l'esistenza di istituzioni che l'autorità sovrana rende possibili. Si possono delineare due possibili concezioni: una cosmopolitica ed una politica (riprendendo la considerazione della giustizia sociale come valore propriamente politico).

Secondo la concezione cosmopolitica i criteri di giustizia derivano dall'eguale considerazione e rispetto o dal dovere di equità che ogni persona ha nei confronti di ciascun altro essere umano.

⁹ Ivi, p. 128.

¹⁰ Ivi, pp. 129-130.

La base morale dei requisiti di giustizia, che dovrebbero modellare e governare la condotta degli stati, è universale nella sua portata: è la considerazione per l'equità dei termini in cui noi *condividiamo* il mondo, lo stesso mondo, con tutte le altre persone. In questa prospettiva, la presenza di stati sovrani separati è un grave ostacolo alla realizzazione, o anche solo al perseguimento della giustizia globale. Nella concezione cosmopolitica le richieste di giustizia non considerano i confini degli stati e tutte le persone possono, a ragione, essere considerate prossime. In una simile condizione di estrema vicinanza, le istituzioni hanno il dovere di fungere da strumenti per adempiere alle richieste di eguaglianza. Sarebbe eticamente incoerente non lavorare a un sistema comune e unificato di istituzioni politiche per realizzare quegli stessi criteri di equità o di eguaglianza delle opportunità che ogni cittadino avrebbe ragioni di esigere per la propria società. L'ideale cosmopolitico di un mondo giusto aspira ad un sistema federale in cui le responsabilità dei cittadini nei confronti degli altri hanno carattere di reciprocità. La prospettiva universalistica incentrata sull'eguale considerazione e rispetto dovuto a chiunque, indipendentemente dalla comunità politica o alla famiglia cui a ciascuno accade di appartenere, ha una grande forza e una considerevole presa morale.

La concezione politica, invece, inquadra la questione dalla differente prospettiva dello stato-nazione e fa riferimento all'interpretazione politica del valore della giustizia. Lo stato sovrano e la struttura di base delle istituzioni fondamentali sostengono la possibilità di realizzare e applicare la giustizia ponendo le persone in una connessione ristretta tra soli concittadini ed escludendo una qualsiasi relazione con il resto dell'umanità. Si tratta di una relazione istituzionale che chiede di essere valutata grazie a criteri particolari di equità che finiscono per costituire il contenuto della giustizia. La risposta della concezione politica alle domande elementari a proposito dell'arbitrarietà morale delle dotazioni iniziali è differente da quella cosmopolitica. L'argomento dell'arbitrarietà ha senso solo entro un singolo contesto societario, in cui le persone sono al tempo stesso *coautori* delle norme e *soggetti* ad esse. Accettare tale prospettiva politica non equivale a sostenere l'impossibilità di una relazione morale universalistica che connetta ciascuno con gli altri. La concezione politica è incentrata su una rete circoscritta di relazioni generate da istituzioni e potere politico unificato, ma è come circondata dal contesto etico più ampio in cui la moralità umanitaria governa le nostre relazioni *non* istituzionali con ogni altra persona. Esempio sono i diritti umani fondamentali che proteggono e tutelano le persone.

La concezione politica è, però, messa sotto pressione da tre casi o classi di circostanze. La prima riguarda la domanda di nuove istituzioni internazionali e di istituzioni internazionali riformate utili alla protezione e alla tutela dei diritti umani, all'offerta di aiuto umanitario in situazioni di pericolo, violenza e deprivazioni. La seconda si riferisce al sistema dell'economia globale –

responsabile della distribuzione di costi e benefici, che determina fortunati e sfortunati sociali nel mondo per ineguaglianze e disparità – nell'ottica di una *governance* per l'equità globale quale risposta alla *questione sociale*. La terza, infine, si riferisce alle reti di cooperazione internazionale che svolgono ruoli di *governance* globale (si pensi alle ONG o a *Amnesty International* o altre associazioni legate agli stati per la difesa dei diritti umani).

3. Conclusione

Il raggiungimento della giustizia e dell'equità globale è, dunque, l'esito di un percorso di sviluppo sostenibile che da strutture di potere palesemente ingiuste e illegittime, gradualmente, costruisce istituzioni al servizio del bene comune e della persona umana. L'ingiustizia è il mezzo con cui l'*astuzia della storia* si serve per palesare i disagi e le disparità, suscitare interrogativi e richieste di eguaglianza così da costruire quel futuro migliore in cui il disastro umanitario diventa con Maritain quell'*amicizia civile* che «ci aiuta anche ad entrare in una reciproca comprensione gli uni degli altri»¹¹ e a riflettere su «Che cosa vogliono gli uomini prima di tutto? Di che cosa hanno bisogno prima di tutto? Hanno bisogno di essere amati; di essere riconosciuti; di essere trattati come esseri umani; di sentire rispettati tutti i valori che ognuno porta in sé»¹².

La società orientata al *bonum honestum* trova nell'*amicizia civile*, la comune opera temporale più efficace per la pacificazione degli uomini, «la benevolenza reciproca [...]. In questa sfera della vita temporale e politica, il termine che conviene meglio non è amore di carità, ma amicizia civile, che è una virtù di ordine naturale, benché debba essere attivata dalla carità»¹³.

¹¹ J. MARITAIN, *Per una politica più umana*, Brescia, 1979, p. 103.

¹² G. GALEAZZI, *La perfezione è nell'amore. 100 pagine di Maritain*, Roma, 2010, p. 19.

¹³ J. MARITAIN, *Per una politica più umana*, cit., p. 104.

La prossimità e la cura per l'altro, soprattutto dell'altro che accidentalmente è nato in condizioni ambientali e familiari svantaggiate, sono garanzia della giustizia sociale che elimina ogni differenza sociale, economica, culturale e razziale. L'inclusione, quale sguardo autentico sul mondo con gli occhi dell'umanità, nello stabilire relazioni positive tra persone coopera attivamente al benessere esistenziale di ciascuno e assimila i doveri umanitari al riconoscimento della presenza dell'altro e all'apprezzamento per la bontà del progetto di vita a cui sta lavorando nonostante le difficoltà.

GENNARO GIUSEPPE CURCIO
Istituto Internazionale Jacques Maritain - Roma

Abstract

The Author analyses the issues of equity and justice stemming from the work of Thomas Nagel and John Rawls. Particular attention is paid to the problem of the effectiveness of human rights and social rights, in order to stress the paradigm of justice among the nations in the ethical and the political debate. The ultimate goal is to pave the way for a sustainable development aimed at pursuing global justice and equity.

A NEW CHALLENGE: THE FUNDAMENTAL SOCIAL RIGHTS*

1. Introduction - 2. Family - 3. Work - 4. Participation - 5. Health - 6. Conclusion

1. Introduction

In recent decades, philosophers have written plenty about social rights. The analysis is often characterized by the conviction, now unanimous, of the irreversible crisis of the welfare State. Formerly social rights were in their concrete manifestation within a framework of well-being through the various forms of welfare appeared in human history, giving substance to the principle of equality and at the same time strengthening the social bond. With the crisis of the State, the rights, obtained through years of dramatic struggles, are called into question. In this society so aphasic and stunned by the speed of informational rhythms, dedicated especially to the celebration of its singularity, social rights are condemned to be marginalized, under the false accusation of unrealistic costs for the current condition of the public economy. Human rights are primarily divided into two types: rights of the first generation – civil and political – and rights of second generation – economic and social. There was no contradiction between the two “families”, but they integrated themselves such as the second, practical stage of the first. Nowadays it seems that we can “bear” only the rights of freedom, as an expression of increase of individual prerogatives, unique dimension of global citizenship. The impression is that by now the sociality of the rights is considered lower value than the rights of freedom, at the end. This is not surprising since we live in the cultural and political liberalism, where there is not a possible space for a renovated proposition of a debate about social rights, especially about the access to those rights. In this sense, I tried to reflect on the crisis of the welfare State from “specific areas” rather than insisting about concepts, feel as abstract, such as equality, fraternity or solidarity. I have identified four cornerstones from which to try to outline a realistic path of analysis. The first cornerstone is the family. I think the problem of the crisis of the family in the contemporary world is to be read in the condition of individual’s disintegration, blinded by his claim of self-determination. The family does not offer a

* Relazione svolta alla International Multidisciplinary Scientific Conference – Social Sciences and Arts SGEM Hofburg Vienna, 27 marzo 2017.

biological salvation but *personal*. Every human being does not come into the world from nothingness but he takes shape in family dimension. He is an individual not only because he acts but he is an individual in the formation of family communication. The second cornerstone is the work. The philosophers talk about the end of the labor society. This implies a profound reflection about the issue of identity. First of all without the “labor society” there cannot be a recognizable dimension of social rights. The Twentieth Century has been called the “century of work” for its social achievements, not only on the material level, but especially for the educational growth of entities engaged in work activities. “Building the world the individual builds himself”. Nowadays that statement must be overturned. The individual emancipates himself in solitude, as an ingredient of social change. As Touraine wrote, «modernity rejects the idea of society, destroys it, replace it with the idea of social change»¹. The third cornerstone is the *participation*. The individual researches in space of the right for his identity and his sociality in the double dimension of the public area and private area. The metaphor of the “suburbs” outlines the weak area of the fragile identities where is the quality of the protection of human dignity. In front of these challenges an urgent question arises about the responsibility of the jurist: the spatiality of affective and relational deserts. The new models of the family, the *homo consumens*, the forms of minority to be protected in every direction from the dimension of physicality require that the right always in training ensures the necessary transformations beginning with the “person” that is *plus* of the sense beyond the data that represent it. The meeting between the states of well-being and rules raises the question about the action of the jurist within the social system, which changes rapidly for the pervasiveness of technology, particularly regards the forms of protection access to rights by the person as an individual and as a citizen. In the new forms of politics, there is the problem of access to the participatory dimension today deluded by “democracy Network” which is not for everyone and then for a few autocrats from partial rules and without collective guarantee. The fourth cornerstone is *health*. Right to health means access to medical care for everyone and not according to ability or availability. There is a renunciation of *care*, for economic reasons, today more than ever. The social dimension of the *suffering mass* is increasingly recognized and tolerated. The right to health is one of the fundamental human rights, it must be safeguarded through the action of the public

¹ A. TOURAINE, *Critica della modernità*, Milano, 1993, p. 255.

authorities. Every “cornerstone” has got a double feature: communal and typical for the foundation of social rights. They are provided with materiality in terms of concreteness but also perceived as educational carriers for the emancipation of the human person in his social completeness.

2. Family

Fundamental rights, in my opinion, have more force if they encounter the man not merely in his individual dimension but within a complex construction which is the family. There is no philosophy of law that is not a philosophy of human rights, so there cannot be a right of the individual that is not a right related to his complex condition or family, whatever it may be. What is the family today? The question arises, from sociological point of view. And from what point of view you can be defined? It seems appropriate, in the coherence of our discourse, to talk about *family from the point of view of the family*. Most sociologists read the family from the different points of view (economic, state, political, multimedia). As historical remainders that change themselves following the great changes of society that surrounds them. In this sense in the complex and globalizing society, the family today is moving towards forms more and more plural and fragmented and simplified covering an increasingly weak and marginal role in the social organization. If you look at the family “from inside”, you understand how it can be seen as vital social reality. Family relationships have their own subjectivity. They were born as a form of a human project, always in movement. This implies a relational reading of family as an original relationship, since it follows its own features of differentiation. We may think about gender difference or about generational difference. The family is an original relationship. We may think about level of rule that makes itself (figures of *pre-third* part). The family has a primordial relationship, which exists at the beginning and from the beginning. Family refers to symbolic references and links that establish an identity-solidarity. The family is the matrix of sociality and takes place in the relationship of full reciprocity between the sexes not biological but also cultural in front of the plenty of family models. In this direction, the question to ask concerns around the place of the family in the society of tomorrow. To answer this question it is necessary to make visible the invisible relationship of which the family is constituted and social mediations, equally invisible, that it realizes. The role of the family in the future will depend on the weight that will have in the

community and the range of rights that will be recognized. The attempt to make the family an occasioning community, depriving it of role of vital community, is in place and is repeated in a cyclic way by unrealistic visions. Here comes the role of family policies that, in my opinion, should exploit social qualities of the family and its inherent characteristics such as gift, gratuity, trust, reciprocity, cooperation, promoting itself as interlocutor of the public authorities. Today we talk about decline of the family, a remainders of the past. In fact, the family is a social relationship, “full” in a way intended by Marcel Mauss as *total social phenomenon*². In a changing society the family more than ever is a *structure-refuge* as it represents a stable and secure *nucleus*. Undoubtedly, in recent decades, the family as an institution placed under the sign of a really human freedom has gradually been discredited and rejected in the name of ego prerogatives and the primacy of the culture of feelings. It is the contemporary narcissism that separates the body and ego. The “ancient-style” family still exists in Europe but nowadays it is often a sign of the presence of traditions of immigration. The very ancient-style comes back but from somewhere else. Alan de Benoist wrote: «it is one of the many ironies of history»³. The correlation between privatization of the family and the decline of sociality was typical of bourgeois and individualist modernity: in fact, how much more the society consecrated the abstract individual at the expense of wider circles of belonging, more the family became the refuge of the concrete singularity, and simultaneously the place where the emotions expressed in a special way. The family is still today one of the intermediate structures necessary to build a bridge between the individual and the “social”. Therefore, it is necessary to reject the reactionary point of view that sees the family as an invariant reality since it essentially has not changed in the past, and the progressive point of view, which makes it a provisional entity of which we could do without. The only way to give it a sense in new ways is to put it back in a social environment full of meaning. The future of the family passes through the resuscitation of the “social”. To achieve this, what is missing, in my opinion, it is a return decision to a right *for* the family in addition to a right *of* family. What we mean by right *for* the family? To think about a new distribution of resources and at the same time about the social policies, explicit and subsidiary. To have a broad vision on intergenerational solidarity through the strengthening of the *Welfare Mix*, that is the active collaboration among the State/family/third sector. If indeed we are citizens

² Cfr. M. MAUSS, *Saggio sul dono*, Torino, 2002, pp. 43-56.

³ A. DE BENOIST, *Famiglia e società. Origini, storia, attualità*, Napoli, 2013, p. 152.

no protagonists in a liquid society, as Bauman says, the right must necessarily be “solid”. For this reason, the right for the family has to “materialize” in necessary and rapid measures: childcare, child benefit, support for the elderly and much else. A full-blown *Community care*. The discomfort and loneliness are the price to pay for the social crisis of the family. These conditions can be defined as “lack of time” for the care and responsibility. The family contains the value of duration. In that context the social character of the person takes shape. On the occasion of the XLIX World Day of Social Communications, Pope Francis said there is no perfect family. Families are not formed from rabbits or ants, inasmuch they are outlined in their potential and inhuman functionality. The families are wealth in the difference. This vision of the family never closed could be defined, as the Pope invites to do, “domestic school of forgiveness” in the construction and in the proximity. Family or rather families, at the beginning, in the meanwhile and in the end, as Giuseppe Capograssi says, will always be “union of life with life”⁴.

3. Work

Article 1 of the Italian Constitution says: «Italy is a Republic founded on work». Likewise, article 23 of the Universal Declaration of Human Rights in the 1948 states: «Everyone has the right to work, to free choice of employment, to just and favorable conditions of work and to protection against unemployment». The right to existence, that is implemented by the value of work, is annihilated in the current historical condition, in the impossibility of a possible liberation from want. The central government, despite the initiatives undertaken especially in the years following the Second World War, was unable to delete factually imbalances, the most remarkable inequalities existing in economic and social sphere. The absence of work dangerously affects the structural and functional balance of the community as it does not allow the individual who *lives* and *works* in this context to pour his vitality in the work for the transformation of *things* and for the building of society. The value of the work is such that it has been considered, over the centuries, inescapable stage in the reflection on the individual-society relationship under the economic aspect and the educational one. In the ancient world the work was conceived, for the most part, as negative, only

⁴ G. CAPOGRASSI, *Opere*, vol. III, Milano, p. 211.

“necessary”, a disvalue. With the Jewish-Christian tradition the idea of work as a value has emerged as a central element of social and political analysis. Without doubt the “doctrine of work” has its matrix in the Hegelian philosophy: especially in the *Phenomenology of Spirit*. In the work of the philosopher of Stuttgart the “struggle for recognition” in the pages reserved for “social Metamorphosis of the Lord and Servant” is a decisive moment for the evolution of individual conscience to self-conscience within the complex structure of work. In Hegel the work is split into modifications the one objective, the other subjective. Work transforms the “thing” with an act that forms the conscience of the agent. There is the transformation of the thing into the formation of conscience, the job is associated and assimilated to the function of the activity apparently opposed, the “culture”. Marx in his theoretical proposal emphasizes the centrality of the production relations that constitute the real foundation, on which stands a juridical and political superstructure, to which correspond definite forms of social conscience. Human history is characterized by the individual-nature relationship mediated by the correlation with other individuals. Such mediation is *necessary* and *free*; in fact, on the one hand the individual *necessarily* produces his natural life, the other he *freely* participates in the project of human development. The twentieth century, the century of ideologies, has seen the interpretation of the work both in terms of doctrine, especially on the Socialist side as a means of liberation from poverty, and in the aspect “existential” underlining the need to escape from the “biological conservation” to affirm the originality of human work. On the side of the Italian philosophy, Gentile, in a second phase of his thought, with his formula “Humanism of work”, emphasizes the *identity* between work and culture inasmuch as «that culture of man, characteristic of literary and philosophical humanism, spreads to surround every form of activities so man creates his humanity working»⁵. In the present scenario there are issues that bind to both aspects: as education and material. There is a massive and persistent unemployment whose consequences are so serious as manifest. It is evident this inactivity strongly undermines the sense of intrinsic vitality of individuals, blocked not only by the real fear of need that was put in danger the existence but also stiffens the individual propensity to the collective growth. The classic concept of unemployment is overtaken as entire generations have never been engaged in trial work as materiality and as a culture, or at the most, in some part, they expressed

⁵ G. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Firenze, 1975, p. 145.

their vitality in a forced way through the *new slavery* of the black economy, as *new social alienation* as an expression of unease generated by the conditions of a work without rights, for an individual who *lives* and *works* in a world of rights more and more. The research of social dignity arises from criticism of inadequacy of political emancipation to the rediscovery of a new social dimension of the rights that takes into account the specific context. *Sic stantibus rebus*, if, as it is, the work is the value for which social individuals refine and educate their vitality in arts, professions and trades, they join themselves and differ themselves about skills, attitudes and abilities, they distinguish themselves by responsibilities, functions and social roles. And if the social balance has a system that is modeled on the value of work as criterion in the arrangement of the values of society characterized by the chronic *lack* of work, there isn't the education and training aspect indispensable to the affirmation and consolidation of its structural and functional equilibrium. The *new* unemployment, characterized by *scarcity* as data, by the reason of the *third industrial revolution* linked to global computerization, demands, to be taken on, in an environment already tried, a new concept of employment, so the unemployed, fallen in the *shadow* of the post-industrial society, can find his own place of social identity, through a pre-employment educational process for the satisfaction of real needs, as «the adoption of juridical instruments that serve to concretely promote cohesion and social inclusion, for example, such as the citizen's right to continuing vocational training and replacement benefits in the transition from one job to another»⁶. Gorz writes, «there can be neither society nor life without work, but not every society and not every life are working society and lives»⁷.

4. Participation

The new social individual is a man of glass, transparent and brittle, at the same time. The jurist has the duty to intervene in front of the changing condition. The individual is within the informational community, with his sensitive data representing the deepest nucleus of his identity and his existential options. The system has to deal with the defense of the personality in its entirety.

⁶ E. ALES, *Dalla politica sociale europea alla politica europea di coesione economica e sociale*, in E. ALES, M. BARBERA, F. GUARRIELLO (a cura di), *Lavoro, Welfare e democrazia deliberativa*, Milano, 2010, p. 366.

⁷ A. GORZ, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Torino, 1992, p. 169.

The ego cannot be reduced to informational material freely available, but should be placed in a position to know which fragments of his identity were made public, and in what ways, as holder of an inviolable right to entirety. On the judicial level, his behavior can never be measured by a machine or a program capable of an automated data processing, as an administrative and judicial measures that resulted automatically from an elaboration of data to establish the profile or personality of the subject would ultimately reduce the constitutive ego surplus. How do we position ourselves in front of who cannot protect himself because bearer of a fragile identity, unable to regain possession of his essence? The contemporary and multifaceted jurist rediscover himself as a technological mediator of human rights in front of the procedures of informatics space, and particularly in the interaction with those techno-sciences that allow us to capture and manage the most relevant information for the operation and government of individual and social life. The model of a jurist as an expert of the “right in formation” alludes to this idea of a right that is formed and transformed through informational processes⁸. It is no coincidence that the right transforms more quickly than ever, therefore it is constantly “in formation”, in the informational society. In this society the great mass of data in movement change constantly social relationships, causing rapid wear of the discipline in force. Philosophy of human rights asks itself a central question for the social and political balance of community life: have the new forms of technology brought into being an increase in the level of welfare to the point of determining a meaningful social inclusion and yet, if it really is so, was everyone given the opportunity to “inclusion”? Again: is the man still subject author or has become the object of artifice? In this sense it is in play the qualification of subjectivity, inasmuch it is always higher the risk of building of artificial solitude as hermeneutic code of the new civilization. Nevertheless, the juridical experience becomes machinery, last frontier of technology for functional dispute resolution: may this mark the path of our juridical culture into oblivion of the *nomos*? The issues posed are, in my opinion, crucial to initiate a reflection about the quality of the protection of the person’s social status, nowadays evident in the asymmetry of social arrangements due in particular to new technological idioms that bring into play the principle of equality, as regards access to rights. Consequently, the right in formation, in being right up to the truth, must prove the meaning and measure of the concrete coexistence of social act of

⁸ Cfr. A. PUNZI, *Diritto in formazione. Materiali per il corso di metodologia della Scienza giuridica*, Torino, 2014.

including. The technological impact can have positive effects on the quality of services to citizens but only if it is mediated by the law, as it is to ensure shared access to so-called intangibles. In other words, thinking about the development of techniques in view of the common good. Consider that the current debate around the theme of so-called digital administration and its importance in relation to the welfare of the citizen in relation to the public administration, and, on the other side, to the set of problems of the juridical issues related to the collection and use of Big Data in the context of private-law relations. The complexity of *smart society*, characterized by the increasing dissemination of information and the accessibility of goods and services in real-time, resides in the no social and especially economic accessibility, that challenges even the advanced model of relationship with the citizen so-called “active” from the Public Administration. The juridical mediation, to be effective, must keep pace with technological innovation processes. The literature on the common goods does not provide an adequate response, given the recurrence of the owner’s theorem in the conceptualization attempts of liquid and functional instances to a new measure for the implementation of social welfare⁹. Also the debate about the use of technology appears particularly meaningful and fruitful of developments, not only in the traditional process, but also in the context of alternatives to state justice, such as arbitration, as well as compared to so-called alternative procedures of conflict management, such as ADR and ODR, as a function of ensuring adequate protection at the current complexity of living together¹⁰. Objective is to verify the actual suitability of the technology to ensure a real increase in the welfare and social act of including, since the emergence of new communication models, of the community administration, of conflict resolution bear within themselves the seeds of new forms of social and economic marginalization. We could be, therefore, in the presence, as an increasingly common terminology, of a milestone in the long journey that still has to battle it out for a final affirmation of an “active citizenship”, otherwise of a citizenship that, above all from the network and through the network, controls, interrogates, proposes and, finally, it should also decide. The way seems to be, then, not only e-government, but also and necessarily e-democracy. We cannot overlook the additional profiles of access to information, with particular reference to that information coming from the public

⁹ Cfr. Z. BAUMANN, *Vita liquida*, Roma-Bari, 2008.

¹⁰ G. RECINTO, *La natura giuridica del settlement tra giusto processo e giuste Online Dispute Resolution*, in *Dirittifondamentali.it*, 2015, n. 1, (http://www.dirittifondamentali.it/media/1155/recinto_1.pdf).

subjects, the real opportunity to participate in the formation of opinions, the dialogue between citizens and institutions, the processes of the selection of the political class and the formation of governments and/or representative assemblies, direct initiative on the part of associated, where there are specific juridical institutions and the involvement of citizens and their specific forms of association in decision-making processes.

5. Health

In articles 2, 3 and 32 of the Italian Constitution, the individual must be protected in terms of the right to health, understood as a basic right and especially as a “social right” since, even in the health dimension, it is essential to proclaim the principle of equality. This condition is even more power in the determination of free health services for the needy, connecting element with the principle of social dignity, the basis of the considerations developed in the direction of the right to access by the individual and the community. In this sense, health comes as good of individual and communities at the same time, in research of the access to care and in the attention to achieving certain standards of quality of life in health. We can think of the “prevention” of the disease as a practice of the right to health, more and more threatened by the policy of reduction to public health. The International Conference of Health and the World Health Organization (WHO) defines health as «a state of complete physical, mental, social welfare and not merely the absence of disease or infirmity. The possession of better state of health that can be achieved is one of the fundamental rights of every human being, whatever his race, his religion, his politics, his economic and social condition. Governments have a responsibility for the health of their peoples: they, to take part in, must take appropriate health and social measures». Between “care” and “health” must be connected as the objective to reach is the well-being. Amartya Sen distinguishes “health equity” from the simple “equity of care”, because the first is not merely the availability of health services, but it is the real possibility of using them to achieve measurable health status based on needs¹¹. The effective exercise of this right includes the elaboration of ethical paradigms inspired by a vision of personal and social justice at the same time, that must respect the needs of individuals and

¹¹ Cfr. A. SEN, “*Uguali e diversi*” davanti alla salute, in *Kéiron*, 1999, p. 8.

communities. In this direction should be accorded the rights that form the kit to the fragile condition of the sick person such as the right to be informed in particular in order to shy away from that numerical anonymity that often typifies the sick in the hospital and suffering in general. The right to health makes sense only if it refers to the man in the concrete in the specificity of his different physical or social conditions. For this reason over the decades various charters of rights have been enacted. Those charters relate to man at different stages of life or in special physical conditions. This process has made a shift of emphasis from the man regarded in the abstract identical as any other man to man considered concretely. The rights of the child, the elderly, the sick and finally people with disabilities. In the 2000 Nice Charter protects the physical and mental integrity of every human being in the front of possible biotechnological techniques applied in humans, recalling the Oviedo Convention of the Council of Europe on April 4th 1997. This juridical document intervenes on *an improper use of biology and medicine that may lead to acts endangering human dignity*, by adopting *the necessary measures to ensure human dignity and the rights and fundamental freedoms of the individual*. Genetic manipulation is the future of man¹², as enucleated by the provisions present in the points dedicated to the human genome. «Although in that context there isn't the term *human dignity*, it is evident that the protection of genetic identity is based precisely on the inviolability of human dignity, to be understood as meaning of right of *all* human beings to integrity of their own genetic patrimony and as the right of *each individual* to the uniqueness of his own genotype, not to be discriminated against because of it»¹³.

6. Conclusion

The knowledge of science on many occasions have contributed to undermine the integrity of the human person, especially since the techno-sciences have marked the “discoveries” of the global era. Paradoxically vision “scientistic” post-Enlightenment that has always favored individualism today more than ever prepares the world to standardization through the union “discovery-consumption”, even in the most sensitive fields of the experiment as those related to human health. We refer to the fact that some medicines or technologies that could save the lives of men and

¹² Cfr. J. HARRIS, *Wonderwoman & Superman*, 1992, traduzione italiana a cura di R. Rini, Milano, 1997.

¹³ Cfr. P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, Brescia, 2009, p. 54.

women damaged from extremely serious diseases, are not the focus of attention of scientists because they are not marketable. Humans are “suffering mass” not only in the sense of embodiment in its most fragile dimension but also in the sense of belonging to a mass in which personal right to health is lost. You must, at the time of critical consumerism, “homologate” disease, in order to be recognized and protected. To check human health means controlling the body therefore the life. To decide what medicines and what techniques introduce into the market involves more invasive manipulations. There is, as Foucault wrote, in his well-known reflections on bio-politics «a new definition of the patient status in society and the establishment of a certain relationship between the assistance and experience, the assistance and the knowledge; it is due to wrap the patient in a collective and homogeneous space»¹⁴. Who is looking at the other’s body to violate it, to annihilate it or to save it in any event he expresses a proximity and a limit at the same time. A human proximity and a sacred limit. The threshold may be exceeded in a common humanity but in the sacredness of the body, external manifesto of the personal soul. The body is not simply an individual good to leave in indifference or a social good on which you can fix publicly but the “obvious treasure” of every human person to find because it is under the eyes of all. This contradiction can be remedied by recovery of man in his concrete being, in his condition throbbing, where the *nomos* meets the *pathos*.

LUIGI DI SANTO
Università degli Studi di Cassino
e del Lazio Meridionale

Abstract

Due to the current economic public condition, fundamental social rights are today condemned to be marginalized under the false accusation of implying unrealistic costs. In particular, rather than considering abstract concepts, such as equality, fraternity or solidarity, the Author reflects on the crisis of the welfare State in ‘specific areas’ of interest, such as family, work, health and participation that are the pillars of fundamental social rights. These rights are deeply explored to identify the measures that need to be taken in order to ensure their effective application.

¹⁴ M. FOUCAULT, *Nascita della clinica*, Torino, 1998, pp. 208-209.

ARTICOLI

LA DISPERATA RICERCA DELL'IO ATTRAVERSO LE LEGGI CHE REGOLANO IL RICONOSCIMENTO SOCIALE. UNA RILETTURA ERMENEUTICA DEL CINEMA DI ERNST INGMAR BERGMAN

1. Bergman e le complesse leggi dell'anima - 2. *Il posto delle fragole*. L'inadeguatezza ontologica dell'uomo che vuole obbedire alle regole del sistema sociale - 3. *Il posto delle fragole* istruisce un processo della coscienza, sul piano dell'Alterità

1. Bergman e le complesse leggi dell'anima

Basterebbe parlare della biografia di Bergman per avvicinarci a scenari ontologici dove l'animo umano sperimenta se stesso: figlio di un pastore luterano che gli impartì una rigida educazione, di una madre schiacciata dal lavoro e dall'ansia esistenziale. Forse, non è un caso che la sua vita sentimentale fu anche più travagliata e complessa: cinque matrimoni e ben nove figli. Un vissuto psichico spinoso e potente, che ha fatto di Bergman un artista eclettico. Regista, scrittore, drammaturgo, sceneggiatore e produttore. Ad oggi, è considerato una delle massime autorità del cinema mondiale. Lo svedese ha costruito in maniera radicale e certosina i testi delle sue creazioni, frutto di un lavoro intenso che ha cambiato una volta e per sempre la storia del cinema "impegnato". Nei film di Bergman c'è tutto: la dimensione cupa e desolata dell'esistenza, le ossessioni infantili che diventano demoni nell'adulto, trattati di psichiatria e teologia, la ricerca dell'empatia umana bagnata dal crisma purificante dell'amore. Se parlare di un'ermeneutica filosofica in Bergman è affermazione che facilmente trova accoglimento, possiamo spingerci oltre, sostenendo che vi sia una filosofia del diritto o anche una sociologia del diritto, nel cinema del maestro svedese? È certo questa una tesi ardua, che necessita di precise focalizzazioni scientifiche e dimostrazioni per trovare accoglimento. Serve una prospettiva di indagine, una tra le tante possibili in una scrittura cinematografica che ha avuto la presunzione di rileggere le epoche e le scienze, attraverso il filtro della coscienza umana. «La prolificità e le dolenti ispirazioni di Bergman lo hanno portato a realizzare in quarant'anni di carriera più di altrettanti lungometraggi intrisi di simbolismo e psicologia, di amore e morte, viaggi tormentati alla ricerca di Dio. La componente autobiografica ha contribuito fortemente a renderlo il demiurgo per antonomasia di un cinema filosofico ed

esistenzialista, capace di smuovere e risvegliare la coscienza»¹. Bergman parla di leggi, quelle più complesse e violente che affliggono l'animo umano: le tormentate leggi della coscienza². Quella di Bergman è la disperata ricerca dell'Io dei suoi personaggi, attraverso le leggi "non scritte" che regolano il riconoscimento sociale. Sofferamoci su *Il posto delle fragole*.

2. *Il posto delle fragole*. L'inadeguatezza ontologica dell'uomo che vuole obbedire alle regole del sistema sociale

L'ormai anziano professore di medicina Isak Borg deve intraprendere un viaggio per essere insignito di un importante premio accademico. Al mattino, forse a causa di un terribile incubo che scuote la sua coscienza (sogna di assistere al suo funerale), questi decide di recarsi a Lund, sede dove verrà insignito, in macchina piuttosto che in aereo. Lo accompagnerà nel viaggio la nuora Marianne. L'intera vicenda si snoda in un complesso incontro-scontro con persone del suo presente e del suo passato, i ricordi sia da sveglio che in sogno faranno costantemente visita al professore, talvolta turbandolo ferocemente, altre volte instillando in lui il germe della nostalgia. Il posto delle fragole è un angolo del giardino della sua vecchia dimora, dove si trova a passare lungo il percorso, e dove rivede il volto della cugina Sara, un tempo da lui amata e mai completamente dimenticata³. Il racconto è scandito dalla dimensione onirica del prof. Borg, che ogni qual volta viene vinto dal sonno schiude una dimensione interiore governata dalla dittatura patica della sofferenza. Il professore è giudicato dal suo inconscio, che in sostanza lo accusa di cinismo e chiusura emotiva, a

¹ M. DE SIMEL, *Prologo*, in AA.VV., *Ingmar Bergman. Dell'esistenza e di Dio*, in *Ondacinema*, (http://www.ondacinema.it/monografie/scheda/ingmar_bergman.html). I film di Bergman sono una ricerca esistenziale dell'Io, attraverso le complesse e spesso inaccessibili "leggi" del mondo esterno. «Bergman non vuol dimostrare qualcosa. Vuole soltanto proporre qualcosa alla riflessione, vuole stimolare alla ricerca. E lo fa di volta in volta presentando personaggi-persone a loro volta in stato di ricerca. Non è né credente né ateo. È solo un uomo desideroso, nel suo cammino di artista, di far partecipare il prossimo alle sue meditazioni, alla sua avventura nella foresta del silenzio dell'infinito». S. TRASATTI, *Ingmar Bergman*, Milano, 1993, p. 62.

² La tratteggiatura del foro interiore dei personaggi di Bergman ispira un inevitabile confronto con la figura di Antigone. Nota Punzi, attraverso una trasversale ricostruzione, come la stessa sia detentrica di un *logos* incapace di riflettersi nel *nomos* esterno dei decreti di Creonte. Essa è detentrica di un sapere parziale, perché incapace di coniugare le sue leggi naturali con le ragioni del positivismo. Cfr. A. PUNZI, *Dialogica del diritto. Studi per una filosofia della giurisprudenza*, Torino, 2009, pp. 158-171. I personaggi di Bergman appaiono, allo stesso modo, tragicamente afoni rispetto alle regole del mondo esterno, rispetto al quale risultano inesorabilmente vinti.

³ Cfr. I. BERGMAN, *Il posto delle fragole*, Solna, 1957. Scandola ha analizzato quello che è sovente considerato il capolavoro del maestro svedese, ponendo attenzione alla perfetta tipizzazione dei personaggi, ricostruiti sul piano semantico-ontologico, alla luce del senso dettato dalla simbolica e potente trama cinematografica. Cfr. A. SCANDOLA, *Ingmar Bergman. Il posto delle fragole*, Torino, 2008, pp. 16 ss.

nulla valendo i suoi tentativi puramente razionali di imporsi un codice di leggi “sociali”. Il professore si giustifica ma nella sua psiche sembra essersi irrimediabilmente rotto quell'apparato regolativo che dimostrava l'infallibilità della sua vita, vissuta seguendo il codice sociale del successo. «Il dramma dell'esistenza, nelle diverse valenze filosofiche, religiose e ideologiche si riscontra anche in *Smultronstället* (1957; *Il posto delle fragole*), racconto sospeso tra realtà e sogno (e arricchito dalla preziosa interpretazione di Victor Sjöström), in cui la dimensione onirica, magistralmente rappresentata in una serie di celebri sequenze, dischiude l'universo psichico del protagonista, un anziano professore di medicina che sente avvicinarsi la morte»⁴. Quello del professore è un posto dell'anima, che si proietta in una dimensione materiale: dal sogno alla realtà che non può restare indenne. Nel momento della sua fragilità corporea, questi scopre delle leggi che per troppo tempo gli erano risultate ignote, scopre la sua coscienza che lo rimanda ad una diversa lettura di comunità umana, distante dalle leggi scientifiche dell'accademia, e vicina ai bisogni “patici” di riconoscimento e condivisione umana del senso. «La coscienza della profonda nudità e fragilità possono rappresentare il senso dell'incontro per l'affermazione di un'idea di comunità umana»⁵. Il professore ripercorre momenti particolarmente significativi della sua vita, fa visita alla sua anziana madre, che si lamenta per la carenza di affetto che riceve. Nella vastità dell'opera occorre sottolineare come il nucleo della vicenda sia rappresentato da quella profonda incapacità del protagonista di rispondere alle leggi dell'amore, alle leggi dell'umana passione e condivisione familiare. Questo specifico aspetto viene più volte sottolineato dalla trama narrativa: la domestica si lamenta del carattere del protagonista, la nuora sottolinea come questi prediliga le regole di una rigida etichetta all'affetto paterno, tanto che il figlio del professore, medico anche costui, lavora eccessivamente per ripagare

⁴ G. GARIAZZO, *Bergman, Ingmar*, in *Enciclopedia del Cinema Treccani*, 2003, (http://www.treccani.it/enciclopedia/ingmar-bergman_%28Enciclopedia-del-Cinema%29/). Il piano ontologico del protagonista risulta irrimediabilmente inclinato. Il professore vive lo stesso tragico destino di un personaggio kafkiano. Somiglia irrimediabilmente a K., protagonista de *Il castello*: la ricerca spasmodica della giusta direzione sfianca sul piano fisico l'agrimensore, incapace di trovare una risposta ermeneutica agli inganni giuridici della burocrazia. Sono però i suoi inganni più profondi, cioè quelli dell'interiorità a turbarlo. Dove sono le risposte? Secondo quali regole devo vivere? Cfr. M. CACCIARI, *Hamletica*, Milano, 2009, pp. 41-74. Allo stesso modo, il personaggio di Bergman si sente ingannato dalla vita, giudicato da un inconscio che ha deciso di ribaltare il piano ontologico dell'uomo, che sente il fallimento della sua natura umana, costretta ad adeguarsi alle convenzioni sociali per essere “riconosciuta”.

⁵ L. DI SANTO, *Per una teologia dell'ultimo. Riflessione sui diritti umani al tempo della crisi globale*, Napoli, 2012, p. 200. La sofferenza del professore si manifesta in forme violente, inarrestabili. Le inquietudini che lo attanagliano lo portano a rimettere in discussione tutta la sua vita. Nel corso della narrazione perde la sua assertività, perché ora preda di dubbi e rimpianti. La narrazione è un processo inesorabile di decostruzionismo ontologico del foro interiore. Come non pensare a Derrida? Cfr. J. DERRIDA, *Marx & Sons. Politica, spettralità, decostruzione*, Milano, 2008, pp. 22 ss.

un debito con il padre, ed infatti, causa questo vissuto emozionale patologico tra le stesse figure, questi non desidera la paternità, proseguendo, la cugina un tempo amata gli preferì un altro uomo, capace di accendere in lei la fiamma della passione, la stessa cugina che come un'apparizione gli mostra tutto il suo smarrimento in uno specchio che ne annuncia la morte, per poi giungere ad inquietanti scene del tradimento della moglie che dopo aver consumato il rapporto con l'amante apertamente dice che il marito gli prescriverà al massimo un antidepressivo. Sara, l'amore mai dimenticato, che decise di sposare il fratello lo costringe a guardare in uno specchio, violentando la già infragilita natura del professore con discorsi sulla sua incapacità di conoscere le leggi che regolano le relazioni tra esseri viventi, il professore soffre nel dover gioire dei propri fallimenti emozionali, per operare una necessaria catarsi emotiva, e la risposta dell'ex fidanzata Sara è tagliente. «Come professore dovresti saper individuare le cause del dolore, ma tu non ci riesci, perché sebbene tu conosca tante cose, in realtà tu non sai niente»⁶.

Il posto delle fragole, luogo apparentemente accogliente e delicato si trasforma ben presto in un contesto di sofferenza ontologica, inarrestabile. All'inizio del film il professore assisteva in sogno al suo funerale, annunciato da un orologio privo di lancette (il passato che ritorna, un futuro che può riscattare la vita passata?) ma sembra evidente come la colpa del professore sia sita proprio in quella mancata adesione ad una logica di ontofenomenologia giuridica. Per Cotta il diritto, non disdegnando l'apertura metafisica, è retto da una "dimensione caritatevole" di riconoscimento, ancor prima delle regole e dei sistemi che ne permettono l'affermazione e il funzionamento⁷. I film di Bergman non sono soltanto opere "esterne" al maestro svedese, ma proiezioni dello stesso in forma d'arte. Questo perché le circa 40 opere cinematografiche, sono espressione di un pensiero compiuto che decide di cementificarsi eternamente in pellicole cinematografiche, arte che probabilmente permette in maniera tanto complessa, quanto perfetta, di scandire ogni singolo

⁶ I. BERGMAN, *Il posto delle fragole*, cit. Quello degli specchi è un tema particolarmente caro a Bergman, il terreno ideale dove poter ricostruire il complesso mondo psichico dei suoi personaggi, che non a caso spesso si prestano ad una tipizzazione di tipo kafkiano e kierkegaardiano. «Specchi – quante volte ho cercato invano di “riflettervi”! Specchi: nessun sapere ha mai descritto ciò che voi siete nella vostra essenza; crivelli fitti di buchi, interstizi del tempo, soglie impenetrabili, immagini di quella kafkiana “porta aperta” che è aporia per eccellenza». M. CACCIARI, *Della cosa ultima*, Milano, 2004, p. 129.

⁷ Cfr. S. COTTA, *Il diritto nell'esistenza. Linee di ontofenomenologia giuridica*, Milano, 1991, pp. 190 ss. Ha evidenziato Severino come in questo film, la potenza dell'immagine rimandi ad un contenuto salvifico, dove attraverso il filtro dell'arte Bergman propone un messaggio di speranza, di salvezza. Lo splendore sta proprio nella crescita della speranza del protagonista. Cfr. E. SEVERINO, *Il posto delle fragole – Intervista*, (<https://www.youtube.com/watch?v=TDFxTm3z36o>).

dettaglio delle potenti immagini bergmaniane, sospese tra sogno e incubo, ossessioni e nostalgiche attese di riscatto, riflessione filosofica sulla vita e tragica distesa nelle secche del nichilismo. «Entrare nel mondo di Bergman è una sfida immane e pericolosa, significa sprofondare lentamente nei meandri oscuri e profondi di una mente singolare e quanto mai visionaria ed il rischio di rimanervi intrappolato perennemente è alto. Una mente in cui i travagli e le insicurezze della fanciullezza, le infelicità e le soddisfazioni temporanee di un presente in declino, tornano in auge per cristallizzarsi in film onirici, veri sogni ad occhi aperti, che quasi impercettibili lambiscono la superficie di una realtà torbida, e solo in apparenza ordinaria e cordiale»⁸.

Quali sono le leggi che il professor Borg non rispetta, che inducono in lui sofferenza? Certamente può aiutarci una riflessione di stampo ermeneutico. Il protagonista, sessantottenne soffre perché le sue regole sono totalmente incapaci di rispondere ai bisogni del suo microcosmo sociale. Amore, famiglia e rapporti di amicizia appaiono compromessi da un sistema personalistico isolato in una dimensione autoreferenziale che non sa leggersi se non in una precisa partitura razionale. Il vecchio amore di Sara si è spento nelle secche di gesti ripetitivi e calibrati, l'anziana madre lamenta abbandono, il figlio è inorridito dal mettere al mondo un figlio che possa patire il suo medesimo disagio affettivo, un matrimonio vissuto senza amore. Il professore è costretto dal suo inconscio ad ammettere il fallimento del piano esistenziale, adesso deve errare, alla maniera heideggeriana, in un percorso dove non è dato sapere l'itinerario. Il personaggio bergmaniano deve arrischiarsi nella radura dell'Essere, oltre quelle regole già note, nella poesia dell'Essere che impara dal dolore e dall'amore, riuscendo così a "toccare la legge", quella legge profonda che per Heidegger si svela per gli arrischiati, cioè coloro che accettano di addentrarsi in sentieri che costantemente errano per permettere all'Essere di entrare in contatto con il *logos*: la ragione profonda e mistica

⁸ A. DE SIO, *Il grido di Ingmar Bergman nel silenzio di Dio*, in *L'intellettuale dissidente*, (<http://www.lintellettualeedissidente.it/cinema/il-grido-di-ingmar-bergman-nel-silenzio-di-dio/>), 25.10.2016. La tragedia del professor Borg è tratteggiata in un piano giuridico interiore assente. Il protagonista più e più volte insiste nel leggere la realtà esistenziale attraverso le regole: dell'accademia, o della professione, o delle convenzioni sociali. Questo però non può bastare, ogni evento o persona mette in crisi questa logica α -pativa, tanto è vero che le immagini più potenti e dirompenti si manifestano durante la fase onirica, quando cioè le difese del Super-Io sospendono il loro operare ontologico. Il processo di Kafka mostra la stessa potenza nichilista, con una dimensione giuridica che è tutta giocata sul piano percettivo del protagonista, una metafisica della coscienza in perenne disagio con il mondo esterno, con una legge del mondo che induce: vergogna, oblio, colpa. Cfr. L. ALFIERI, *Il "Processo" di Kafka tra diritto e metafisica*, in C. FARALLI, P. MITTICA (a cura di), *Diritto e letteratura*, Roma, 2010, pp. 204-218. Il pessimismo di Bergman ha un piano metafisico che manca in Kafka. In Bergman l'arte permette il riscatto, le regole ontologiche dell'Essere ci sono e lo scrittore svedese le cerca, attraverso i vissuti esistenziali dei suoi personaggi, specchi pensanti della filosofia e del vissuto bergmaniano.

dell'esistenza, il linguaggio poetico che può capovolgere i piani meramente razionali della scienza⁹. Il professore vive la sua dimensione psichica attraverso l'esperienza della corporeità, all'interno di un viaggio tra i suoi ricordi ed i suoi demoni, forse poco si può salvare, ma un fondo di ottimismo pervade la mistica dell'opera bergmaniana. Di Santo sostiene che la complessa costruzione dei diritti sociali (ai quali il professore Borg ambisce) passi anche attraverso la dialettica del corpo, perché materialità concreta che permette la fondazione valoriale della dignità umana. La dimensione di senso individuale transita attraverso lo spazio del giuridico, attraverso il quale il singolo chiede di vincere lo spazio dei deserti affettivi e relazionali dai quali viene sommerso¹⁰. Le sicurezze del protagonista vivono una drammatica scomposizione sul piano della costruzione del riconoscimento sociale. Il professore si è costruito un rassicurante castello composto di convenzioni e apparenti protezioni ontologiche che, una dirompente ermeneutica della maturità scompone in maniera drastica. Borg è costretto ad errare alla maniera heideggeriana, perché le sue leggi interiori decidono di ribaltare il freddo mondo che non può reggere le dirompenze delle leggi esistenziali, foro processuale al quale il protagonista non può sottrarsi.

3. *Il posto delle fragole* istruisce un processo della coscienza, sul piano dell'Alterità

Bergman costringe il famoso ricercatore ad una pena catartica in forma di pellegrinaggio attraverso la sua anima corrotta dall'egoismo e dalla misantropia, per riscoprire nella sua coscienza in piena tempesta il posto delle fragole selvatiche, luogo dove le leggi "imposte" del professore devono arrendersi ad una violenta e nuova ermeneutica esistenziale¹¹. Il culmine della distruzione delle certezze ermeneutiche avviene durante una delle fasi oniriche, quando il professore viene

⁹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, Firenze, 1968, pp. 247-288.

¹⁰ Cfr. L. DI SANTO, *Il declino della socialità giuridica. Il necessario contributo del pensiero cattolico*, in I. TAROLLI, M. D'AGOSTINI, F. REALI, F. RABOTTI (a cura di), *Il tempo del coraggio. L'Italia tra rassegnazione e riscatto. La ripartenza dei cristiano popolari*, Soveria Mannelli, 2017, pp. 248-249. «Il posto delle fragole è il regno incantato della fanciullezza, dell'autenticità e delle proiezioni che illuminano il futuro, e che, una volta ritrovato, condurrà alle radici della propria coscienza e all'unica via che consente di raggiungere la redenzione, la comunanza caritatevole degli affetti, la condivisione empatica dell'amore». L. DE FEO, *Il posto delle fragole. Regia di Ingmar Bergman*, in *Quaderni d'altri tempi*, 2011, n. 33, (http://www.quadernidaltritempi.eu/rivista/numero33/cine/q33_cine05.htm).

¹¹ Cfr. I. BERGMAN, *Il posto delle fragole. Testo*, Milano, 2004, pp. 18 ss. Sembra lo stesso percorso che sorprende lungo il suo cammino filosofico Heidegger. Il maestro della fenomenologia si trova costretto ad errare lungo i nuovi sentieri del *logos* di *Hermes*, in cerca di quelle regole che possono essere scoperte solo accettando di incamminarsi lungo sentieri che aprono scenari inediti sul piano delle relazioni sociali e dello scambio interculturale. Cfr. M. HEIDEGGER, *In cammino verso il linguaggio*, Milano, 1993, pp. 190-206.

sottoposto ad un esame universitario, che è tratteggiato da un'atmosfera dal preciso paradigma giuridico kafkiano. Ad essere processata in un'aula universitaria non è la preparazione professionale del candidato, piuttosto la sua anima "impreparata" a comprendere le leggi dell'amore umano. «Io non sono un filologo, sono un laureato in medicina!»¹². Il dialogo tra l'interrogante (I) ed il professore "studente" (P) è suggestivo «(I) Lei almeno lo sa qual è il primo dovere di un medico? [...] (P) Mi lasci riflettere un momento. Il primo dovere di un medico è quello... Che strano, non lo ricordo più. (I) Il primo dovere di un medico è di chiedere perdono. (P) Ah già, è vero, è vero. Questo è il primo dovere!»¹³. Il professore, ora studente al cospetto di un altro professore, cioè la vita, si trova impreparato e non viene soltanto bocciato, bensì condannato ad una pena, sottoposto ad un giudizio che ne mina profondamente il foro interiore. La pena comminatagli è la solitudine, le colpe ascritte molte: indifferenza, egoismo, incomprendimento. La difesa del professore è debole, le accuse sono in realtà formulate dalla moglie, cioè colei che dovrebbe essere il suo avvocato, il suo rifugio, si rivela invece il suo accusatore più feroce. Ed in effetti, l'esame "ontologico" fallito dal professore, che non riesce a vedere con gli occhi dell'anima nel microscopio e a capire il senso di un esame di medicina che mira non alla conoscenza scientifica bensì a quella interumana¹⁴. «(I) Lei comunque è reo di una colpa. Sono costretto ad annotare che non ha capito l'accusa. (P) È un'aggravante? (I) Purtroppo professore. [...] (P) Cosa scrive nel mio libretto? (I) Il verdetto? (P) E sarebbe? (I) Che lei è un incompetente. [...] Inoltre professor Borg lei è accusato di altri errori,

¹² I. BERGMAN, *Il posto delle fragole*, cit. Il professore non riesce a comprendere il linguaggio della frase scritta alla lavagna, sente di essere inadeguato all'esame al quale è sottoposto. C'è qualcosa che non va, egli è in una situazione che sfugge al suo controllo, alle sue "leggi".

¹³ Ivi. L'atmosfera kafkiana è evidente. Un gruppo di studenti α -patici fa da cornice ad un esame surreale, che a partire dalla richiesta del libretto universitario ben presto devia la sua attenzione su formule e leggi ignote al laureato in medicina. Il professor Borg vive le medesime inquietudini gius-esistenziale di Josef K., protagonista del *Processo* kafkiano. «La paradossalità della vicenda di Josef K. rappresenta l'assurdità della condizione esistenziale dell'uomo. L'atmosfera oppressiva, a volte grottesca, che caratterizza il procedere kafkiano non è che la traduzione simbolica del "mal sottile dell'anima", dell'inquietudine emergente dalla precarietà e dalla contraddittorietà esistenziale». P. PAJARDI, *"Il processo" di Kafka rivissuto da un giudice*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1992, n. 3, p. 494.

¹⁴ Il professore sta cercando le "leggi del senso". Queste leggi si raccontano solo attraverso la ricerca del *logos* che perché profonda ragione dell'esserci heideggeriano, funziona attraverso il linguaggio, traducendo sul piano dialettico i pensieri (infatti dopo ogni sogno Bergman tesse complessi dialoghi esistenziali, caratterizzati sovente da un senso di smarrimento). Il *logos* perché dialettica del senso, apre lo spazio del mito, costruendo la dimensione iconica (si pensi alla ragione giuridica come immagine definita in un preciso piano operativo). Le immagini allora parlano svelando le leggi del cosmo, partendo proprio da quell'errare ermeneutico heideggeriano. Cfr. M. CACCIARI, *Labirinto filosofico*, Milano, 2014, pp. 155-180. Le stesse "leggi" che la coscienza violentemente mostra al professore, spiegandogli i motivi dei suoi fallimenti affettivi (ex fidanzata, figlio, moglie etc.) fallimenti avvenuti sul piano esistenziale per un'incapacità di lettura dello schema relazionale.

piccoli ma non per questo meno gravi: indifferenza, egoismo, incomprendimento. (P) No! (I) Queste accuse sono state formulate da sua moglie, procederemo quindi a un confronto»¹⁵.

La pena comminata al professore è anche più spietata di quella inflitta ai personaggi kafkiani, il confronto, altro non è che il rivivere di un giorno preciso della vita del protagonista, martedì 1 maggio 1917, giorno in cui la moglie consumò un adulterio. Il professore (nel sogno) vide l'intera sequenza del tradimento, consumato sulle rive di un fiume e condito da una risata spiritata della donna, preda degli spasmi di un mondo coniugale che le riservava solamente freddezza e disinteresse. Il professore viene punito nella maniera più cruda, tutto ciò che ha costruito con la sua professione sembra evaporare in questo tribunale dell'anima, capace di offenderlo fin nelle più profonde angolature della sua psiche, costringendolo a ricordare, più che di una prova si tratta di una feroce punizione, di un'espiazione necessaria per ricostruire, nel tramonto della sua vita, una dimensione patica che appare irrimediabilmente soffocata da distacchi ed oblii. Come se la scena non fosse di per sé abbastanza dirompente, forse il culmine di 'devastazione' giuridica delle leggi della coscienza si compie nel monologo che la donna solo apparentemente rivolge al suo amante, un dialogo struggente retto da un profondo dolore e sconforto, una condanna, in perfetto stile kafkiano. «Ora andrò a casa e confesserò tutto a Isak, ma so già cosa risponderà con quel suo tono da oracolo... Povera figliola, come ti compatisco. Allora piangendo dirò: "Davvero provi un po' di compassione per me?" E lui dirà: "Sento per te una profonda pietà", ed io piangendo più forte gli chiederò di perdonarmi, ma non lo penserà affatto, perché è un essere così insensibile... Poi ad un tratto diventerà affettuoso, ed io gli urlerò che è pazzo, è incosciente, che la sua generosità mi fa schifo, allora si precipiterà a prendermi un calmante dicendo che capisce bene il mio stato d'animo, ma io dirò che è colpa sua se sono quello che sono, e lui, con aria rassegnata, dirà di sì, che in fondo è colpa sua... ma non gliene importa niente perché è un essere gelido»¹⁶.

Il professore è smarrito, stordito sul piano esistenziale da demoni che approfittando del suo calo di tensione legato all'età ne hanno imposto una nuova e perversa genesi esistenziale. Tuttavia quello di Bergman è un *iter* processuale della coscienza che culmina con il tentativo di riscatto e

¹⁵ I. BERGMAN, *Il posto delle fragole*, cit. Quello di Bergman è un evidente tributo al Processo kafkiano, il quale a differenza di questo si svolge nella realtà e non nella fase onirica, tuttavia, il mondo giuridico kafkiano è retto da angosce non meno laceranti di quelle del professor Borg, Josef K. infatti è costretto a mettere in discussione se stesso in una legge cavillosa e strozzata, un tribunale frutto dell'inganno che costantemente gli induce: paure, umiliazioni, dispendio di energie. Cfr. F. KAFKA, *Il processo*, Roma, 2002, pp. 33 ss.

¹⁶ Ivi.

purificazione, con Cananzi possiamo parlare di apertura relazionale verso l'altro, perché paradigma fondamentale del riconoscimento¹⁷. L'opera è però altresì un canto al riscatto della natura umana. Il professore, sempre più stanco e forse morente si converte, impara alla fine quelle leggi per troppo tempo ignote al suo animo imbarbaritosi e cambia nelle relazioni interpersonali. *Il posto delle fragole* è in definitiva una scuola esistenziale dove il professore apprende (attraverso un percorso catartico fatto di castighi e giudizi) insegnamenti che non possono essere appresi dai libri, a lui così tanto cari.

ANDREA AVERSANO
Università degli Studi di Cassino
e del Lazio Meridionale

Abstract

The paper provides the outline for a hermeneutical reinterpretation of Ernst Ingmar Bergman's cinema and, in particular, of the movie *Wild Strawberries* (1957). The Author intends to shed light on the laws of the soul, which collide with the rules of the social system. This phenomenon can be understood as a process consisting of the ontological inadequacy of men who are willing to respect the rules of the social system.

¹⁷ D. M. CANANZI, *Interpretazione Alterità Giustizia. Il diritto e la questione del fondamento. Saggio sul pensiero di Paul Ricoeur*, Torino, 2008, pp. 185-190.

I LIMITI DELL'AMNISTIA NEL SISTEMA PENALE ITALIANO

1. Considerazioni introduttive - 2. Tipologie di amnistia - 3. Amnistia e scopi della pena - 4. Le differenze rispetto ad altre cause di estinzione della punibilità - 5. I limiti costituzionali al potere di amnistiare - 6. Considerazioni conclusive

1. Considerazioni introduttive

Dell'amnistia si può fornire una definizione tecnico-giuridica, considerandola, secondo la *communis opinio*, come un provvedimento di clemenza generale preso con legge, che incide sulla punibilità, in astratto (amnistia propria - causa di estinzione del reato) o in concreto (amnistia impropria - causa di estinzione della pena)¹. Occorre dire che in dottrina non tutti sono d'accordo in ordine a tale impostazione. V'è chi, in base a considerazioni testuali e sistematiche, ritiene l'amnistia sempre causa estintiva del reato, sia che intervenga precedentemente ad una sentenza passata in giudicato, sia che intervenga successivamente². V'è chi considera l'amnistia propria causa di improcedibilità sopravvenuta³ e l'amnistia impropria causa d'estinzione degli effetti penali⁴.

In ogni caso, se si vuole coglierne meglio la sostanza è opportuno ricorrere ad una definizione meno tecnica ma dotata dei caratteri dell'icasticità: amnistia come *negazione della pena*. Per valutare appieno la portata di tale definizione occorre svolgere, sia pur in maniera rapsodica, un *excursus* storico, dal quale si potrà cogliere anche quello che, ad avviso di chi scrive, costituisce un carattere costante dell'istituto, ossia la strumentalità rispetto ai fini perseguiti dai detentori del potere, un carattere quindi *politico*.

¹ In ordine all'amnistia si considerino, *ex multis*: R. DELL'ANDRO, *Amnistia*, in *Enc. dir.*, vol. II, Milano, 1958, pp. 306 ss.; U. PIOLETTI, *Osservazioni sugli istituti dell'amnistia e dell'indulto*, in *Rivista penale*, 1960, vol. I, pp. 65 ss.; M. SINISCALCO, *L'amnistia "rinunciabile" in relazione al principio di legalità e al diritto di difesa*, in *Giurisprudenza costituzionale*, 1968, pp. 794 ss.; D. PULITANÒ, *Il significato della clemenza*, in *Quale giustizia*, 1970, pp. 109 ss.; G. CAMERINI, *Amnistia e indulto*, Padova, 1971; G. PANSINI, *Amnistia ed eguaglianza dei cittadini*, Napoli, 1974; G. ZAGREBELSKY, *Amnistia, indulto e grazia. Profili costituzionali*, Milano, 1974; R. E. KOSTORIS, *Amnistia e indulto*, Padova, 1978; M. ROSSETTI, *L'estinzione del reato e della pena*, in F. BRICOLA, V. ZAGREBELSKY, *Giurisprudenza sistematica di diritto penale. Codice penale, Parte generale*, Torino, 1984, pp. 1282 ss.; G. MARINI, *Amnistia e indulto nel diritto penale*, in *Dig. disc. pen.*, vol. I, Torino, 1987, pp. 135 ss.; G. FLORA, *I provvedimenti di clemenza e indulto: la prospettiva strumentale e i condizionamenti politico-criminali*, in *Legisl. pen.*, 1991, pp. 185 ss.; V. MAIELLO, *La clemenza tra dommatica e politica criminale*, in *Riv. it. dir. proc. pen.*, 1992, pp. 1029 ss.; ID., *Clemenza e sistema penale*, Napoli, 2007; P. POMANTI, *I provvedimenti di clemenza. Amnistia, indulto e grazia*, Milano, 2008.

² M. GALLO, *Appunti di diritto penale*, vol. IV, *Dell'estinzione del reato e della pena*, Torino, 2006, pp. 19 ss.

³ A. PAGLIARO, *Principi di diritto penale. Parte generale*, Milano, 1980, p. 706.

⁴ Ivi, p. 711.

2. Tipologie di amnistia

a) In base agli effetti

La *summa divisio* concettuale nell'ambito dell'istituto nel diritto penale italiano è, quella tra amnistia propria ed amnistia impropria. Si tratta di una classificazione dalle radici antiche, risalente alla distinzione tra *abolitio ante sententiam* ed *abolitio post sententiam*. Si tratta di una classificazione basata sugli effetti dei due tipi di amnistia: prima della sentenza definitiva di condanna l'effetto del provvedimento di clemenza è più ampio in quanto estingue il reato⁵ (amnistia propria); dopo il passaggio in giudicato della sentenza di condanna è minore in quanto estingue la pena (amnistia impropria).

Detto in maniera più precisa, l'amnistia propria incide sulla punibilità in astratto, estinguendo il reato e quindi tutti gli effetti penali della condanna; l'amnistia impropria ha effetti più limitati incidendo sulla punibilità in concreto, quindi sulla pena principale e sulle pene accessorie ma non sugli altri effetti penali (ad esempio, in tema di recidiva o di sospensione condizionale della pena).

b) In base agli scopi perseguiti

È sicuramente di maggior interesse ai fini della presente ricerca un'altra classificazione, basata sugli scopi perseguiti dal provvedimento⁶, che evidenzia icasticamente il carattere di *strumento politico* dell'amnistia, idoneo a soddisfare una vasta gamma di esigenze di chi detiene il potere:

α - *amnistia di giustizia*, finalizzata estinguere la responsabilità per fatti che successivamente appaiano carenti di disvalore sociale;

β - *amnistia di transizione* (c.d. strumentale) finalizzata ad agevolare transitoriamente l'applicazione di una nuova legislazione penale⁷;

γ - *amnistia pacificatrice*, volta a superare lotte o tensioni sociali (per l'Italia si pensi alla cosiddetta 'amnistia di Togliatti', dal nome dell'allora Ministro di grazia e giustizia⁸);

⁵ L'espressione ovviamente deve intesa in senso giuridico poiché è evidente che il reato come fatto storico non si può estinguere.

⁶ Propone questa classificazione T. PADOVANI, *cit.*, p. 371.

⁷ Sul punto v. V. MAIELLO, *La clemenza tra dommatica*, *cit.*, p. 1050.

⁸ La cosiddetta amnistia di Togliatti fu prevista, unitamente al condono, dal decreto presidenziale 22 giugno 1946, n. 4.

δ - *amnistia faziosa* (o di parte), volta a favorire i criminali della fazione vincitrice;

ε - *amnistia celebrativa*, per celebrare ricorrenze (nella forma più antica, volta a ribadire il potere del sovrano per avvenimenti, di solito lieti, riguardanti la sua famiglia);

ζ - *amnistia di sfortimento* della popolazione carceraria e dei carichi pendenti, particolarmente diffusa in Italia anni prima della sopra citata riforma dell'art. 79 Cost.⁹.

c) In base alle degenerazioni

Da questa classificazione emerge evidente il carattere strumentale dell'istituto, finalizzato in ogni caso a soddisfare, giova ribadirlo, esigenze *politiche*, spesso però contrastanti con il senso di giustizia e con la razionalità. Nell'*excursus* storico è già emerso il frequente, quasi ossessivo, ricorso nell'Italia repubblicana a provvedimenti di clemenza fino alla riforma dell'art. 79 Cost.

L'osservazione di tale fenomeno consente di aggiungere a quelle sinora considerate altre categorie, basate sulle disfunzioni e gli abusi di tale strumento.

α - Amnistia arbitraria

Si tratta di provvedimenti frutto di scelte deflative, condivisibilmente definite «quelle [...] fondate su motivazioni apparenti, prive di un qualsivoglia riferimento alla qualità dei reati estinti, ed anzi riguardanti condotte di reato assiologicamente non peculiari e sfornite di connotati di eccezionalità e/o di irripetibilità, che valessero a differenziarle dalla generalità di analoghi fatti commessi prima e dopo il termine di efficacia dell'atto di clemenza»¹⁰.

β - Amnistia depenalizzatrice

Fino alla riforma costituzionale del 1992, la reiterazione in tempi ravvicinati di amnistie concernenti in linea di massima le stesse fattispecie ha prodotto nella pratica una loro sostanziale depenalizzazione, trasfigurando l'istituto in un mezzo di gestione normativa di intere categorie di reati¹¹.

⁹ Sul punto v. G. GEMMA, *Principio costituzionale di eguaglianza e remissione della sanzione*, Milano, 1983, pp. 145 ss.; V. MAIELLO, *La clemenza: tra dommatica, cit.*, pp. 1049 ss.

¹⁰ V. MAIELLO, *La clemenza tra dommatica, cit.*, p. 1050.

¹¹ Ivi, p. 1051.

3. Amnistia e scopi della pena

a) Generalità

Occorre ora chiedersi se i vari tipi di amnistia ora considerati siano o meno armonici rispetto agli scopi che nel relativo plurisecolare dibattito sono stati attribuiti alla pena.

In tale indagine occorre quindi procedere per gradi prendendo in considerazione le varie teorie in merito partendo da una lapalissiana considerazione: data la sua natura, l'amnistia costituisce, come s'è visto, una vera e propria *negazione della pena*. Tale affermazione appare valida qualunque sia la concezione in ordine ai suoi scopi.

Occorre quindi porre, in maniera necessariamente cursoria, l'amnistia in rapporto con le varie teorie sugli scopi della pena per cogliere le antinomie fra questa e quelle¹².

b) Le teorie retributive

Con riferimento alle teorie retributive, l'amnistia costituisce la negazione più netta della pena in quanto non viene inflitta la punizione meritata dal reo.

Si pensi alla cosiddetta retribuzione morale di Kant, illustrata nella sua *Metafisica dei costumi* con l'esempio dell'isola¹³: se gli abitanti di quell'ipotetica isola prima di sciogliere il loro consorzio invece di giustiziare gli ultimi condannati a morte adottassero un provvedimento di amnistia si porrebbero irrimediabilmente contro il draconiano ragionamento del filosofo di Königsberg.

Anche rispetto alla cosiddetta retribuzione giuridica il risultato è il medesimo. Si pensi alla formula dialettica di Hegel in ordine alla funzione della pena, volta a ristabilire l'ordine giuridico violato dal reato (reato negazione di un diritto, pena negazione del reato e quindi pena come *negazione della negazione di un diritto*)¹⁴: l'amnistia escludendo la pena impedisce tale effetto.

A proposito di queste concezioni occorre però porsi un interrogativo di fondo: la retribuzione può essere considerata dal punto di vista logico scopo della pena? La risposta, ad avviso di chi scrive,

¹² Secondo F. C. PALAZZO, cfr. *Corso di diritto penale. Parte generale*, Torino, 2013, p. 622: «Attualmente la clemenza stenta a conciliarsi razionalmente con tutte le finalità della pena».

¹³ I. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*, § 49 E1, in *Kant-Studienausgabe der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft*, IV, 1956, p. 455.

¹⁴ G. W. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, § 104, Roma-Bari, 2004, pp. 91 ss.

è negativa¹⁵. Infatti sostenendo che la pena serve a retribuire, ossia a dare al reo quel che si merita, non si fa altro che dire che la pena “serve a punire”. Infatti la retribuzione di un male ha necessariamente carattere punitivo-afflittivo nei confronti di colui che ha commesso il reato. Appare perciò chiaro il carattere tautologico delle opinioni che considerano *tout court* la retribuzione scopo della pena.

Vedere la retribuzione in un'ottica teleologica costituisce quindi un errore di prospettiva. Più fecondo è invece considerarla sotto il profilo ontologico, *non come scopo ma come essenza della pena*¹⁶. A sostegno di tale affermazione occorre richiamare i ragionamenti poc'anzi svolti per escludere che la retribuzione sia scopo della pena: la pena è una punizione, ha perciò inevitabilmente carattere afflittivo poiché non vi può essere sanzione priva di afflittività; la pena deve essere inflitta a chi ha violato la relativa norma penale incriminatrice, il quale si è comportato in maniera tale da meritare la pena; la *pena* inoltre deve essere proporzionata. La *pena* è quindi *retribuzione*¹⁷.

Appare perciò evidente che anche in un'ottica retributiva non teleologica ma ontologica il *vulnus* che viene cagionato dall'amnistia resta notevole poiché quest'ultima impedisce l'inflizione di ciò che il reo si sarebbe meritato di subire.

c) Le teorie generalpreventive

L'amnistia ha un notevole impatto negativo anche con riferimento alle teorie generalpreventive.

Infatti tali teorie invocano a giustificazione della pena la funzione di impedire che i consociati commettano il reato per il quale è punito il reo. Il ragionamento vale sia per la concezione più antica, detta della prevenzione generale *negativa*, sia per quella della prevenzione generale *positiva*.

In base alla prima la pena costituisce un *deterrente* per i membri della società rispetto alla commissione dei reati¹⁸. A tal proposito deve essere riconsiderata la *communis opinio* che ravvisa i

¹⁵ Sul punto sia consentito il rinvio a M. L. FERRANTE, *La pena: struttura ontologica e dimensione teleologica tra ius ecclesiae e diritto penale italiano*, in *Revista critica de Derecho Canónico Pluriconfesional*, 2015, n. 2, pp. 180 ss.

¹⁶ In tal senso, ma in una prospettiva eticizzante G. BETTIOL, *Diritto penale*, Padova, 1982, pp. 723 ss.

¹⁷ Un *modus opinandi* di questo tipo permette di inquadrare la pena in maniera equilibrata e rispettosa della persona umana. Partendo dalla retribuzione come essenza della pena si ottiene infatti l'importante risultato che quest'ultima deve necessariamente essere proporzionata, dovendosi infliggere al reo ciò che si merita, né di più né di meno.

¹⁸ Per una serrata critica alla prevenzione generale *negativa* si considerino le lucide osservazioni di V. MAIELLO, *La clemenza tra dommatica*, cit., pp. 1073 ss.

primi sostenitori di tale impostazione negli studiosi ascrivibili all'illuminismo giuridico, in particolare in Feuerbach (nella sua critica al pensiero di Hobbes¹⁹): la linea general-preventiva ha radici ben più antiche, ravvisabili addirittura nel Deuteronomio²⁰ e, unitamente a spunti special-preventivi, nel *Protagora* di Platone²¹.

La prevenzione generale 'positiva' è così denominata perché ravvisa nella pena una funzione educativa della società attraverso la quale si ottiene l'astensione dei consociati dalla commissione di reati²². La previsione di una sanzione penale costituirebbe infatti una conferma dei valori offesi dal reato, determinando a livello sociale la rimozione di impulsi volti a commettere il reato. Detto con altre parole, la pena svolgerebbe una funzione di *orientamento culturale* dei consociati.

Appare quindi evidente che l'effetto di dissuasione derivante dall'inflizione della pena nei confronti della generalità dei consociati, propria della general-prevenzione cosiddetta negativa, si indebolisce alla luce dell'ineffettività della minaccia sanzionatoria cagionata dalla amnistia. Analogo effetto si ha nei confronti della funzione di orientamento culturale della pena propria della general-prevenzione positiva.

d) *Le teorie specialpreventive*

Un notevole effetto negativo è cagionato dall'amnistia anche rispetto allo scopo preso in considerazione dalle teorie specialpreventive, che ravvisano l'utilità della pena nell'evitare che il reo delinqua nuovamente.

Anche in questo ambito si registra una significativa divaricazione: da un lato impostazioni volte alla *neutralizzazione* del reo; dall'altra impostazioni volte o alla *rieducazione* o all'*emenda*.

¹⁹ A. FEUERBACH, *Anti-Hobbes ovvero i limiti del potere supremo e il diritto coattivo dei cittadini contro il sovrano*, traduzione italiana a cura di Cattaneo, Milano, 1972.

²⁰ Deut. 17, 12-13: «L'uomo che si comporterà con presunzione e non obbedirà al sacerdote che sta là per servire il Signore tuo Dio o al giudice, quell'uomo dovrà morire; così toglierai il male da Israele; tutto il popolo lo verrà a sapere, ne avrà timore e non agirà più con presunzione».

²¹ PLATONE, *Protagora*, 324: «Chi cerca di punire secondo ragione, non punisce a motivo del delitto trascorso – infatti non potrebbe certo ottenere che ciò che è stato fatto non sia avvenuto – ma in considerazione del futuro, affinché non commetta ingiustizia né quello stesso che viene punito né altri che veda costui punito». Sul punto v. G. FIANDACA, E. MUSCO, *Diritto penale. Parte generale*, Bologna, 2010, p. 711; D. PULITANÒ, *Diritto penale*, Torino, 2011, pp. 17 ss.

²² Sulla interpretazione "costituzionalmente orientata" della general-prevenzione "positiva" si consideri: V. MAIELLO, *La clemenza tra dommatica, cit.*, pp. 1075 ss.

Le prime ritengono la pena uno strumento per neutralizzare la pericolosità del reo e quindi la probabilità che questo commetta nuovi reati; le seconde si fondano su un approccio incentrato sulla prevenzione di nuovi reati da parte del reo in base alla sua volontà di non ricadere nell'errore.

In quest'ultimo novero si distinguono due teorie special-preventive: quella della rieducazione, che, come è noto, ha trovato riconoscimento nel comma 3 dell'art. 27 della Costituzione italiana, e quella dell'emenda, che ha trovato altrettanto significativo riconoscimento nel *codex iuris canonicus*²³.

Da quanto qui esposto appare evidente il contrasto dell'amnistia anche rispetto alle teorie special-preventive: "neutralizza la neutralizzazione" del reo che deriva dall'inflizione della pena detentiva; inficia la possibilità di rieducazione (la quale non pare facilmente conseguibile nel momento in cui lo stato dimostra incoerenza rinunciando a punire le offese a beni giuridici da lui ritenute meritevoli di sanzione penale).

e) Le teorie polifunzionali

Attualmente nel diritto penale italiano prevale l'idea della polifunzionalità della pena.

Si tratta di un'idea risalente nel tempo²⁴.

Il legislatore del 1930, pur riorganizzando il sistema sanzionatorio attorno ai poli della prevenzione generale, con riferimento alla pena, e della prevenzione speciale con riferimento alle misure di sicurezza²⁵, non disdegnò in ordine alla prima un approccio polifunzionale. Indicativo di tale approccio è un brano della relazione al re sul codice penale dell'allora guardasigilli, nella quale

²³ I concetti di rieducazione e di emenda, pur avendo punti di contatto nella finalità di concreto miglioramento della personalità dell'autore del reato, appaiono distinti in quanto la rieducazione punta alla risocializzazione del condannato, al suo riadattamento sociale, mentre l'emenda ha una funzione penitenziale ed è quindi volta ad una interna rigenerazione morale del reo. Sul punto v. F. C. PALAZZO, *Corso*, cit., pp. 34 ss. Distingue in maniera ancor più netta le due finalità, tanto da escludere che l'emenda abbia carattere special-preventivo: G. BETTIOL, cit., p. 754.

²⁴ Emblematica sul punto è la posizione di uno dei più grandi studiosi italiani di diritto penale dell'Ottocento, Francesco Carrara. Pur partendo dall'opinione, ascrivibile al filone della retribuzione giuridica, che il fine primario della pena fosse il ristabilimento dell'ordine esterno nella società (F. CARRARA, cit., § 615, p. 88.) l'illustre autore prese in considerazione anche le teorie general-preventive e quella della rieducazione di taglio special-preventivo. Nel suo *Programma* affermò infatti: «Il concetto di riparazione, col quale esprimiamo il male della pena, ha implicite in sé le tre risultanti di correzione del colpevole, incoraggiamento dei buoni, ammonizione dei male inclinati» (F. CARRARA, cit., § 619, p. 89).

²⁵ Sul punto v. G. FIANDACA, E. MUSCO, cit., p. 697.

si affermava che, pur essendo in primo piano le finalità afflittive, la pena era considerata anche strumento di rieducazione e di emenda²⁶.

Successivamente, come è noto, la funzione rieducativa della pena è stata esplicitamente considerata nel secondo comma dell'art. 27 della Costituzione: «Le pene [...] devono tendere alla rieducazione del condannato».

Tale scelta ha suscitato aspre polemiche in ordine alla sua portata, sminuita dai sostenitori delle teorie retributive²⁷ ed esaltata da coloro che assegnano alla pena il compito precipuo di risocializzazione²⁸. Il dibattito che ne è scaturito ha prodotto in dottrina, pur nella diversità delle posizioni, frutti fecondi²⁹. Dopo il venir meno dei sinceri entusiasmi in ordine alla funzione rieducativa della pena³⁰, attualmente sembrano prevalere orientamenti “polifunzionali”, sia in

²⁶ Sul punto si veda la relazione dell'allora guardasigilli al re in *Lavori preparatori del Codice penale e del codice di procedura penale*, vol. V, Roma, 1929, p. 192.

²⁷ In tal senso: C. F. GROSSO, *Responsabilità penale*, in *Noviss. dig. it.*, XV, Torino, 1976, p. 719; G. BETTIOL, *cit.*, p. 725 ss.

²⁸ Sul punto v. F. MANTOVANI, *Diritto penale. Parte generale*, Padova, 1979, p. 676.

²⁹ Su tale dibattito si considerino, *ex multis*: F. BRICOLA, *Teoria generale del reato*, in *Noviss. dig. it.*, vol. XIX, Torino, 1973, pp. 7 ss.; F. MANTOVANI, *Pene e misure alternative*, in *Riv. it. dir. proc. pen.*, 1977, pp. 77 ss.; E. DOLCINI, *La commisurazione della pena*, Padova, 1979; F. CAVALLA, *La pena come problema*, Milano, 1980; M. ROMANO, F. STELLA (a cura di), *Teoria e prassi della prevenzione generale dei reati*, Bologna, 1980; T. PADOVANI, *L'utopia punitiva*, Padova, 1981; P. NUVOLONE, *Pena*, in *Enc. dir.*, vol. XXXII, Milano, 1982, pp. 787 ss.; V. MILITELLO, *Prevenzione generale e commisurazione della pena*, Milano, 1982; L. MONACO, *Prospettive dell'idea dello scopo nella teoria della pena*, Napoli, 1984; E. DOLCINI, C. E. PALIERO, *Il carcere ha alternative?*, Milano, 1989; L. EUSEBI, *La pena in crisi*, Brescia, 1989; ID., (a cura di), *La funzione della pena: il commiato da Kant e da Hegel*, Milano, 1989; S. MOCCIA, *Il diritto penale tra essere e valore. Funzione della pena e sistematica teleologica*, Napoli, 1992; F. PALAZZO, *La recente legislazione penale*, Padova, 1992; C. E. PALIERO, *Metodologie de lege ferenda: per una riforma non improbabile del sistema sanzionatorio*, in *Riv. it. dir. proc. pen.*, 1992, pp. 510 ss.; G. MANNOZZI, *Razionalità e “giustizia” nella commisurazione della pena: il just desert model e la riforma del sentencing nordamericano*, Padova, 1996; M. PAVARINI, *Lo scambio penitenziario. Manifesto e latente nella flessibilità della pena in fase esecutiva*, Bologna, 1996; ID., (a cura di), *Silete poenologi in munere alieno! Teoria della pena e scienza penalistica oggi*, Bologna, 2006; M. CASTALDO, *La rieducazione tra realtà penitenziaria e misure alternative alla detenzione*, Napoli, 2001; G. DE VERO, *Prevenzione generale e condanna dell'innocente*, in *Riv. it. dir. proc. pen.*, 2005, pp. 990 ss.; G. FIANDACA, *Scopi della pena tra comminazione edittale e commisurazione giudiziale*, in G. VASSALLI (a cura di), *Diritto penale e giustizia costituzionale*, Napoli, 2006, pp. 131 ss.; A. NAPPI, *La crisi del sistema delle sanzioni penali*, Napoli, 2010.

³⁰ Analizza bene il fenomeno T. PADOVANI, *cit.*, pp. 317 ss.

dottrina³¹, sia nella giurisprudenza della Corte costituzionale³², anche se non mancano voci critiche nei loro confronti³³.

Ciò premesso, occorre interrogarsi in ordine alla compatibilità di questa impostazione, che ad avviso di chi scrive è preferibile³⁴, con l'istituto dell'amnistia. A tal proposito il contrasto appare ancor più evidente rispetto a quelli sinora riscontrati in quanto nella visione in questione si sommano vari scopi della pena che già individualmente, come s'è visto, appaiono in contrasto con questa forma di clemenza. Detto con altre parole, l'incompatibilità dell'amnistia viene moltiplicata per il numero di scopi che nella visione polifunzionale connotano la pena.

4. Le differenze rispetto ad altre cause di estinzione della punibilità

Nessuna altra causa di non punibilità prevista dal codice penale italiano si pone in maniera così netta contro i sopra considerati scopi della pena.

Si confronti l'amnistia con la *prescrizione del reato* (causa d'estinzione della punibilità in astratto prevista dagli artt. 157-161 cod. pen.) e con la *prescrizione della pena* (causa d'estinzione della punibilità in concreto prevista dagli artt. 172 e 173 cod. pen.). Il venir meno della punibilità (astratta o concreta) trova fondamento nell'esigenza di non punire il reo qualora sia trascorso un

³¹ Aderiscono a posizioni polifunzionali o pluridimensionali, dir si voglia: G. VASSALLI, *Funzioni ed insufficienze della pena*, in *Riv. it. dir. proc. pen.*, 1961, pp. 296 ss.; F. BRICOLA, *cit.*, p. 82; F. ANTOLISEI, *Manuale di diritto penale. Parte generale*, Milano, 1975, pp. 564 ss.; F. MANTOVANI, *Diritto penale, cit.*, pp. 676 ss.; A. PAGLIARO, *Principi di diritto penale. Parte generale*, Milano, 1980, pp. 660 ss.; D. PULITANÒ, *Diritto penale, cit.*, pp. 29 ss.; F. C. PALAZZO, *Corso, cit.*, pp. 36 ss. La polifunzionalità viene da vari autori colta nelle diverse fasi della dinamica della pena: G. DE SIMONE, S. CANESTRARI, L. CORNACCHIA, *Manuale di diritto penale. Parte generale*, Bologna, 2007, pp. 75 ss.; G. MARINUCCI, E. DOLCINI, *Manuale di diritto penale. Parte generale*, Milano, 2012, pp. 9 ss.; T. PADOVANI, *cit.*, pp. 319 ss.; C. F. GROSSO, M. PELISSERO, D. PETRINI, P. PISA, *Manuale di diritto penale. Parte generale*, Milano, 2013, pp. 594 ss.

³² Su tali orientamenti v. F. C. PALAZZO, *Corso, cit.*, pp. 40 ss.

³³ Critici nei confronti della teoria polifunzionale della pena: G. FIANDACA, *Art. 27, III e IV comma*, in G. BRANCA, A. PIZZORUSSO (a cura di), *Commentario della Costituzione*, Bologna-Roma, 1991, pp. 319 ss.; A. MANNA, *Corso di diritto penale. Parte generale*, vol. II, Padova, 2008, p. 164.

³⁴ Una visione polifunzionale appare preferibile. A ben vedere le teorie utilitaristiche hanno infatti, ognuna in base alle proprie diverse caratteristiche, punti di forza. È innegabile che la pena abbia una funzione intimidatrice, nell'ottica della prevenzione generale negativa. È altresì innegabile che mediante il ricorso alla pena o all'inasprimento della stessa si possa esercitare un'autorevole funzione di orientamento culturale, nell'ottica della prevenzione generale positiva. Non si può nemmeno negare il fatto che la pena possa servire a neutralizzare il reo, il quale privato della libertà personale difficilmente può delinquere. Risulta anche difficile negare che la pena mirando a far riconsiderare criticamente il reato da parte del suo autore possa far sì che questo si astenga in futuro dal delinquere nuovamente (questa sembra anzi essere la forma più nobile di neutralizzazione...).

congruo periodo dal *tempus commissi delicti*. Tale esigenza appare armonica rispetto al carattere deterrente caratteristico delle teorie general-preventive classiche poiché il decorso del tempo indebolisce l'effetto di contropinta; del pari appare armonica rispetto agli scopi di rieducazione caratteristici della forma più nobile di special-prevenzione poiché passando il tempo possono essere venute meno le esigenze rieducative e in ogni caso rieducare dopo molti anni può risultare molto difficile in quanto l'espiazione della pena in condizioni del genere può essere ritenuta ingiusta da chi la subisce. La prescrizione appare invece inconciliabile rispetto a concezioni retributive come quella di Kant ma non rispetto a teorie retributive meno rigide che possono ammettere che la meritevolezza della pena si affievolisca con il decorso del tempo.

Si confronti anche l'amnistia con l'*oblazione*, prevista dagli artt. 162 e 162-*bis* cod. pen. Quest'ultima causa d'estinzione del reato mantiene un carattere afflittivo per via del pagamento della somma di denaro che estingue, oltretutto, un reato di minore gravità, ossia una contravvenzione.

Si confronti infine l'amnistia con il *perdono giudiziale* per i minorenni, previsto dall'art. 169 cod. pen. L'estinzione del reato in questo caso è sottoposta a rigide condizioni e non svilisce in maniera eccessiva la funzione general-preventiva, vista la benevolenza di cui normalmente gode il minorenne; pare in linea con la funzione rieducativa in quanto l'espiazione di una pena detentiva può creare un trauma ed una ribellione nel minore tali da avere effetti diseducativi; non contrasta in maniera irrefragabile con il carattere retributivo della pena, attesa la minor rimproverabilità che connota le condotte dei minori imputabili.

In definitiva, comunque si intenda la funzione della pena, l'amnistia costituisce la forma più grave di negazione della pena, dei suoi scopi e quindi costituisce una sorta di *negazione della giustizia*, anche nei casi nei quali sia stata adottata per temperare le asperità della giustizia (*supplementum iustitiae*) in presenza di particolari situazioni politiche, economiche o sociali³⁵.

5. I limiti al potere di amnistiare

a) Generalità

³⁵ Considerano l'amnistia una misura equitativa volta a temperare il rigore della giustizia in particolari circostanze politiche, economiche e sociali: G. MAGGIORE, *Diritto penale*, vol. I, Bologna, 1949, p. 621; G. BETTIOL, *cit.*, p. 824.

Le conclusioni sopra tratte potrebbero portare a negare la compatibilità dell'amnistia con il sistema penale italiano.

Si tratterebbe ovviamente di un vistoso errore alla luce dell'esplicita previsione dell'amnistia nell'art. 79 Cost.³⁶. Ciò non significa però che non esistano limiti al potere di amnistiare.

b) I limiti di natura temporale

Già lo stesso articolo da ultimo citato contiene, come s'è visto, una serie di limiti.

Il comma 2 impone al legislatore l'obbligo di indicare nella legge di amnistia e di indulto il termine per la loro applicazione.

Il comma 3 pone come termine assolutamente invalicabile per l'applicazione della legge di clemenza il giorno della presentazione del relativo disegno, termine, come s'è visto, sicuramente più rigoroso di quello indicato nel comma 3 dell'art. 151 cod. pen.

La *ratio* di questo limite è volta a non creare un *vulnus* ancor più grave al carattere deterrente della pena, quale sarebbe quello derivante dalla possibilità di fruire dell'impunità per fatti commessi dopo la presentazione del disegno di legge. È infatti del tutto evidente che lo scopo di prevenzione generale "negativa" verrebbe del tutto vanificato qualora fosse possibile approfittare dell'annuncio della proposta di un provvedimento di clemenza per commettere reati coperti successivamente da amnistia.

c) Il limite della maggioranza qualificata

La riforma costituzionale del 1992, al fine di ovviare al fenomeno del ricorso costante ed indiscriminato a provvedimenti di clemenza, ha, come s'è visto *supra*, previsto la necessità per l'approvazione della legge di amnistia e di indulto di una maggioranza qualificata dei due terzi dei componenti di ciascuna Camera.

Tale salutare scelta ha creato una evidente asimmetria tra la maggioranza semplice richiesta per l'approvazione di qualsiasi legge che introduca norme penali incriminatrici e quella qualificata ora richiamata.

³⁶ Sul punto v. V. MAIELLO, *La clemenza tra dommatica, cit.*, p. 1081.

Si tratta di una asimmetria che trova un valido fondamento nel fatto che l'istituto dell'amnistia, oltre a porsi contro gli scopi della pena, si pone in contrasto con alcuni principi costituzionali.

Innanzitutto il principio di eguaglianza sancito dall'art. 3 Cost.³⁷. È infatti di tutta evidenza la disparità di trattamento fra soggetti che hanno commesso la stessa fattispecie astratta in tempi diversi, potendo alcuni fruire del provvedimento di clemenza ed altri no. A tal proposito, come si vedrà meglio in seguito, è stata evidenziata la necessità che l'amnistia riguardi situazioni *eccezionali* per non creare un contrasto con il principio in questione.

La scelta di richiedere la predetta maggioranza qualificata pare andare in questa direzione perché è probabile che un così ampio consenso parlamentare possa determinarsi solo a fronte di situazioni emergenziali dotate dei crismi dell'eccezionalità.

A ciò si aggiunga che l'amnistia collide anche con il comma 3 dell'art. 27 Cost. poiché, come s'è visto nel paragrafo che precede, la funzione rieducativa della pena viene ostacolata dai "colpi di spugna", essendo solo astrattamente ipotizzabili situazioni nelle quali la rinuncia a punire possa portare a risultati rieducativi. Tali non possono essere ritenuti apparenti reinserimenti sociali legati al mero fatto di non scontare una pena detentiva, atteso che l'"insegnamento" derivante da una situazione di tale tipo potrebbe essere quello di una impunità derivante dalla mancanza di serietà di uno stato che prima minaccia sanzioni e dopo non le applica.

d) I limiti derivanti dal principio di eguaglianza

Come s'è anticipato poc'anzi, l'amnistia appare in contrasto con il principio di uguaglianza. Con riferimento a tale contrasto la Corte costituzionale, in una pronuncia risalente al 1971³⁸, ritenne compatibile l'amnistia con l'art. 3 Cost. solo qualora i fatti oggetto del provvedimento di clemenza fossero stati commessi in situazioni "non aperte nel tempo"³⁹. In tale occasione fu indicato, in buona sostanza, come limite al ricorso al provvedimento clemenziale l'eccezionalità delle situazioni nelle quali impiegare l'amnistia⁴⁰. Occorre però precisare che la Corte, nonostante

³⁷ Sul principio di uguaglianza riferito all'amnistia si consideri: G. DODARO, *Uguaglianza e diritto penale. Uno studio sulla giurisprudenza costituzionale*, Milano, 2012, pp. 379 ss.

³⁸ Corte cost., sent. n. 175 del 1971.

³⁹ Sul punto v. V. MAIELLO, *La clemenza tra dommatica*, cit., p. 1060.

⁴⁰ Ivi.

queste affermazioni, non si è mai pronunciata in senso restrittivo con declaratorie di incostituzionalità di provvedimenti di amnistia, riconoscendo sempre al legislatore un notevole potere discrezionale⁴¹.

Anche in dottrina da tempo è stata individuata la linea di discriminazione tra uso lecito ed uso illecito del potere di amnistia nell'esistenza di una situazione *eccezionale e presumibilmente irripetibile*⁴².

Si tratta di una tesi condivisibile, che, come s'è poc' anzi detto, si è avverata con l'introduzione di una maggioranza qualificata per l'approvazione della relativa legge costituzionale, che dalla riforma del 1992 ad oggi ha impedito la promulgazione di provvedimenti di amnistia.

Oltre a tale limite ne esiste un altro, anch'esso derivante dall'art. 3 Cost., inerente al novero delle fattispecie da sottoporre ad amnistia. Infatti sarebbe lesivo del principio di uguaglianza escludere dall'ambito applicativo della legge di clemenza fattispecie di disvalore identico o analogo rispetto ad altre invece oggetto di amnistia poiché il legislatore tratterebbe in maniera diversa situazioni denotate dalla stessa portata offensiva. In tal senso s'è pronunciato il Giudice delle leggi nel 1974 dichiarando incostituzionale un provvedimento di amnistia per irragionevole mancata estensione al peculato militare, prendendo come termine di paragone la fattispecie di peculato per distrazione commessa «per finalità non estranee a quelle della pubblica amministrazione»⁴³.

Infine, nelle ipotesi più disdicevoli, il principio di uguaglianza potrebbe essere irrimediabilmente leso qualora la clemenza venisse impiegata per creare privilegi o zone di impunità a favore di alcune categorie di soggetti⁴⁴.

e) I limiti derivanti dai diritti inviolabili

⁴¹ Sulle ragioni di tale fenomeno v. G. DODARO, *cit.*, pp. 380 ss.

⁴² In tal senso V. ZAGREBELSKY, *Indulto* (dir. cost.), in *Enc. dir.*, vol. XXI, Milano, 1971, pp. 247 ss.; ID., *Amnistia* *cit.*, p. 93. Riconosce "diritto di cittadinanza" agli istituti di clemenza come l'amnistia solo in presenza di situazioni eccezionali anche F. C. PALAZZO (*Corso*, *cit.*, p. 622). Dal canto suo V. MAIELLO (*La clemenza tra dommatica*, *cit.*, p. 1063) sviluppa l'argomento in un'ottica di sistema: «i provvedimenti di clemenza, in ragione del loro carattere "eccezionale", data la tipica efficacia derogatoria della disciplina derogatoria "generale", si saldano con una versione ideologicamente aggiornata del canone di uguaglianza a patto che perseguano i medesimi scopi della normativa generale, vale a dire se convergono nella comune prospettiva del finalismo penale».

⁴³ Corte cost., sent. n. 4 del 1974.

⁴⁴ In tal senso, con riferimento ad un quadro più ampio, che comprende anche l'amnistia: F. C. PALAZZO, *Corso*, *cit.*, pp. 614 ss.

Ulteriori limiti alla concessione dell'amnistia derivano dalla tutela dei diritti inviolabili della persona riconosciuti dall'art. 2 Cost.

Poiché in base a questo articolo la Repubblica li garantisce, non sarebbe costituzionalmente legittima una legge di amnistia che riguardasse reati offensivi dei beni giuridici oggetto di questi diritti. Si pensi alla vita; si pensi alla libertà personale, dichiarata inviolabile dall'art. 13 Cost.⁴⁵. A ciò si aggiunga il fatto che anche la Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo (CEDU) prevede la protezione di tali diritti. Si pensi all'art. 2, con riferimento al diritto alla vita; si pensi all'art. 5, con riferimento al diritto alla libertà.

Ne consegue che provvedimenti clemenziali riguardanti fattispecie offensive dei beni oggetto di tali diritti *anche se legati a situazioni eccezionali* dovrebbero essere ritenuti incostituzionali ed inoltre esporrebbero l'Italia a censure da parte della Corte EDU.

6. Considerazioni conclusive

Alla luce di quanto sinora considerato, si può sostenere che l'amnistia costituisca uno strumento da impiegare con estrema cautela, in situazioni *eccezionali* per non minare i fondamenti della pena ed i principi costituzionali sopra considerati.

Nei Paesi dove si manifestano esigenze di pacificazione è in ogni caso pericoloso amnistiare fattispecie criminose particolarmente gravi in quanto la relativa ingiustizia subita dalle vittime o dai parenti delle stesse potrebbe generare vendette e sfiducia nella giustizia. Occorre inoltre tener conto dei divieti di concessione scaturiti da convenzioni internazionali e sanciti da Corti sovranazionali, come la Corte interamericana per i diritti umani⁴⁶, divieti che sono ispirati a chiare esigenze di giustizia sostanziale.

In Paesi come l'Italia, dove nei decenni precedenti le numerose amnistie hanno avuto scopo prevalentemente deflattivo ed hanno riguardato reati di non eccessiva gravità, il ricorso a tale

⁴⁵ Sull'art. 13 Cost. sia consentito il rinvio a M. L. FERRANTE, *Principio di libertà personale e sistema penale italiano*, Napoli, 2014.

⁴⁶ Sui limiti all'amnistia sanciti nella sentenza "Barrios altos" della Corte interamericana per i diritti umani, datata 14 marzo 2001, riguardante crimini commessi in Perù, si veda G. FORNASARI, *Giustizia di transizione (Diritto penale)*, in *Enc. dir., Annali VIII*, Milano, 2015, pp. 560 ss.

strumento aveva ingenerato nell'opinione pubblica l'idea di una sostanziale ineffettività della sanzione penale.

È stato quindi opportuno l'innalzamento a due terzi della maggioranza necessaria per l'approvazione della legge di amnistia operato con la citata riforma dell'art. 79 Cost. in quanto da allora non è stato adottato alcun provvedimento del genere.

Del pari opportuna è stata la sottrazione, realizzata con la medesima riforma, al Capo dello Stato del potere, sia pure *sub delega*, di amnistiare, al fine affermare senza alcuna ombra di dubbio la sovranità popolare.

In definitiva, il giudizio complessivo su tale istituto non può essere positivo.

Tale giudizio appare ancor più netto nella condivisibile ottica di un diritto penale minimo, nel quale non vengano sanzionate fattispecie bagatellari. Qualora si affermasse tale auspicabile tipo di diritto penale non avrebbe alcun senso il ricorso all'amnistia in quanto finirebbe per sancire la non punibilità di soggetti che hanno commesso fatti di un certo rilievo. A ciò si aggiunga che in tale ipotesi non sarebbero così impellenti le esigenze di deflazione sia dei processi che delle presenze carcerarie. A tal proposito si consideri che fino alla riforma costituzionale del 1992 in Italia è stato fatto l'uso frequente dell'istituto sopra denunciato con riferimento a reati di scarsa gravità, alcuni dei quali divenuti oggetto di una recentissima, sia pur timida, depenalizzazione.

In conclusione, l'amnistia è sempre ascrivibile alle categorie dell'utilità e della politica e quasi mai alla categoria della giustizia.

MASSIMO LUIGI FERRANTE
Università degli Studi di Cassino
e del Lazio Meridionale

Abstract

Issues regarding the main characteristics of amnesty in the Italian legal system are analysed with specific reference to the relationship between amnesty and the purposes of punishment. The Author illustrates the constitutional principles of amnesty (art. 79 of the Constitution) and its restriction only in exceptional circumstances, in order to avoid mistrust in criminal justice. Finally, the Author underlines the constraints to grant amnesty.

DEMOCRAZIA E DIRITTI SOCIALI
NELL'IMMAGINARIO GIURIDICO MODERNO

1. Premessa - 2. Un “immaginario” dei diritti sociali? - 3. Lo Spazio simbolico dei diritti sociali nel tempo presente

1. Premessa

Il ventesimo secolo è stato certamente un secolo violento, sia nella sua corsa verso e attraverso il progresso, sia nelle evidenti ed epocali crisi politiche, culturali ed etiche. Molto spesso si sente risuonare l'idea dei diritti sociali come strumento di garanzia dell'uomo che vive in uno stato di democraticità apparente, collegata alla semplice idea di progresso. Oggi, come in passato, i diritti restano l'asse di stabilità tra inviolabilità delle prerogative individuali e appropriazione della ricchezza sociale. Mentre in passato, l'uomo veniva estrapolato dai problemi legati al feudalesimo e introdotto nel sistema di rinascita come cittadino intriso da eguaglianza formale, oggi lo stesso, deve fare i conti con gli esiti di quel sistema caratterizzato da disuguaglianze sociali, frutto dell'eguaglianza formale, caratterizzato dalle contraddizioni delle moderne società complesse (disoccupazione, distruzione dell'ambiente, sistema sanitario)¹.

Da oltre cinque anni, non si fa altro che parlare della più grave crisi finanziaria da quella del Ventinove quando soprattutto alcune conquiste sociali che sembravano acquisite da tempo, vengono messe in discussione per la loro difficile armonizzazione con il vincolo della scarsità di risorse. Inizialmente si trattava di crisi politica, per meglio dire di crisi delle istituzioni², successivamente tutto questo, si è trasformato in crisi sociale. I diritti, si collocano al centro dei rapporti tra alcune categorie chiave come quelle di eguaglianza e di solidarietà, quella di Stato sociale nonché quella di cittadinanza. Più degli altri diritti, quelli sociali sembrano soffrire più la crisi economica. Il termine crisi, spesso utilizzato per indicare questo momento di difficoltà, aveva inizialmente un significato diverso, non necessariamente con accezione negativa; si pensi al significato classico nella dottrina di Santi Romano. Per il giurista siciliano, la crisi intesa sul piano

¹ Cfr. P. BARCELLONA, *I diritti economici, sociali e culturali nell'ordinamento interno*, in AA.VV., *Diritti economici sociali e culturali nella prospettiva di un nuovo stato sociale*, Padova, 1990, pp. 19 ss.

² A proposito di crisi delle Istituzioni, si veda L. DI SANTO, *L'universo giuridico tra tempo patico e tempo gnosico*, Padova, 2012.

giuridico-istituzionale indicava una fase di “passaggio”, una transizione tra due momenti storici, tra due modelli di organizzazione statale³.

Tra le varie figure di pensatori originali che hanno avuto la sensibilità per leggere, spesso in anticipo quasi profeticamente i segni e la portata delle metamorfosi che segnavano il mondo e che hanno avuto la forza di trarne lezioni efficaci, emerge Cornelius Castoriadis. La sua coerenza di pensiero, provata sul conto della stretta critica della tradizione filosofica occidentale e la proposizione di concetti e chiavi interpretative di quell’ambito che egli chiama “sociale storico”, rappresenta il punto di partenza, per la riflessione sulle società umane, sulla loro storicità e su ciò che le rende possibili. La sua utopia sembra essere tra la più illuministiche. L’idea è quella di una società autonoma composta da uomini liberi che hanno la necessità di essere liberati dall’eteronomia istituita. Coraggiosamente, l’idea di Castoriadis è quella di osservare la società moderna e delucidare quali sono i spiragli di sovranità ancora oggi praticabili dal cittadino e di quali diritti sociali è ancora titolare. Analizzare i diritti sociali significa fare i conti con gli assetti degli ordinamenti costituzionali democratici non solamente con la tutela dell’individuo detentore (proprietario) dei diritti, ma anche con quella che Pietro Barcellona definì: «fabbricazione sociale del cittadino democratico»⁴.

2. Un “immaginario” dei diritti sociali?

Democrazia e sovranità popolare sono criteri di legittimazione del potere, ma anche condizioni e strumenti per diminuire la pressione potestativa sulla realtà esistenziale e sociale. È perciò fondamentale obbligazione democratica dividere e limitare il potere, ed anche estendere gli ambiti di vita in cui l’associabilità e la produttività delle azioni umane cerchino, nei modi storicamente, possibili, alternative alla logica potestativa⁵.

Il problema dunque dei diritti sociali, si presenta come problema storico e non riguarda il solo dilemma “nazionale”. In Italia, stando alla legislazione, siamo entrati pienamente nel *welfare state* solo a partire dalla seconda metà degli anni settanta, sia attraverso l’ampio riconoscimento e

³ S. ROMANO, *La crisi dello Stato*, Milano, 1969, p. 23.

⁴ P. BARCELLONA, *Questione sociale e questione democratica*, *Critica marxista*, 1993, n. 5, pp. 39-44.

⁵ A. ARDIGÒ, *Diritti economici sociali e culturali nella prospettiva di un nuovo stato sociale*, cit., p.11.

decentramento statale alle autonomie regionali e locali, sia per l'avvio della riforma sanitaria universalistica (alla fine del 1978)⁶.

Tra i mille volti del fenomeno della postmodernità, si può scorgere con evidenza, uno scenario dove i tempi dello sviluppo economico sono dettati dal mercato mondiale dove «le economie nazionali, sono scavalcate, gli stati nazione non riescono più a regolare i traffici e proteggere le loro comunità di base, un numero sempre crescente di operatori economici si muove nello spazio e nel tempo»⁷. Questo fenomeno è riassumibile con il termine decrescita. Questa teoria, arriva in Italia nel 2006, ispirando comportamenti umani individuali e collettivi. È uno “slogan politico” come afferma Paul Ariès, che vuole far esplodere l'ipocrisia del produttivismo. La decrescita non è la crescita negativa, ossimoro che rispecchia alla perfezione il dominio dell'immaginario della crescita. Il semplice rallentamento dello sviluppo sommerge la nostra società nello sgomento, aumenta i tassi di disoccupazione e precipita l'abbandono dei programmi sociali, sanitari, educativi culturali e ambientali. Non c'è niente di peggio di una società del lavoro senza lavoro, non c'è niente di peggio di una società della crescita in cui la crescita si rende irreperibile.

Questo regresso sociale e civile è esattamente quel che ci aspetta se non cambiamo la nostra direzione di marcia, motivo per il quale, la decrescita è concepibile soltanto all'interno di una “società della decrescita” ovvero sia nel quadro di un sistema basato su una logica diversa. Le cause del declino della felicità e dell'improduttività dei diritti sociali sono da rintracciare in una ideologia basata sulla rivalità. L'“uomo sovrattezzato”, identifica l'idea del morfinomane: «l'assuefazione deforma l'intero suo sistema di valori e mutila la sua capacità di giudizio. I drogati di ogni genere sono pronti a pagare sempre di più per godere sempre meno».

Come rileva Castoriadis ciò che oggi ci è richiesto è una nuova creazione di immaginario, per mettere al centro della vita umana significati diversi dall'espansione della produzione e del consumo e dare obiettivi di vita diversi, che possano essere riconosciuti dagli esseri umani come validi. Per Castoriadis l'obiettivo è quello di riuscire ad immaginare una società in cui i valori economici cessino di essere centrali (o unici), in cui l'economia e il lavoro sia ricondotta al suo ruolo di semplice strumento della vita umana e non venga più vista come fine ultimo. Si tratta di una società in cui si rinuncia alla corsa verso un continuo aumento dei consumi. Questo non è necessario solo per

⁶ Ivi, p. 146.

⁷ G. COTTURI, *Globalizzazione e territorio*, in *Democrazia e diritto*, 1996, n. 4, p. 6.

evitare la distruzione definitiva dell'ambiente terrestre, ma anche e soprattutto per emergere dalla condizione di miseria psichica e morale degli uomini contemporanei. La miseria psichica è costantemente alimentata da una decrescita nel e del mondo del lavoro⁸.

Tra la metà del settecento e la metà del novecento, osserva Castoriadis, l'immaginario economico si rafforzava grazie al grande sviluppo tecnico e produttivo e grazie alla presunta scientificità di un'economia politica sempre più impegnata a difendere e a glorificare il regime capitalista che a quello sviluppo conduceva. L'immaginario dell'autonomia ha segnato il passo, a favore di quello economico e dal processo di globalizzazione della produzione e dei consumi. La crisi è ancora in corso e rappresenta una delle più grandi patologie della globalizzazione. La realtà è che la globalizzazione è sempre esistita nel corso della storia del mondo. Già nel mondo romano, gli scambi commerciali varcavano i confini territoriali e contestualmente l'universo giuridico prendeva forma a favore di nuove tutele per e dell'individuo. Oltre che sviluppo economico dunque, il mondo ha preso parte a un teatro di nuovi diritti, creando quella che potrebbe definirsi: globalizzazione giuridica che a sua volta ha trasformato la portata del colonialismo in colonialismo economico contraddistinto da sfruttamento dei paesi più poveri, a favore di grandi stati. l'attuale scenario politico-sociale, appare in crisi sotto diversi punti di vista. Oggi, non sembra in discussione il valore democratico quanto le modalità di esercizio e le condizioni di realizzabilità della stessa, date le trasformazioni sociali e culturali in atto con la post-modernità. È il caso dunque, di ripensare la democrazia a fronte di una società civile mutata, ritrovare i valori e principi che hanno portato la sua nascita, rafforzandola in modo di riattivarla in un «ambiente socio-culturale più frammentato del suo ethos»⁹. È necessario dunque agire sul piano istituzionale tenendo conto degli ormai allargati confini. L'immaginario sociale mostra come le fondamenta della democrazia si siano assottigliate dei valori fondanti e di come nella visione degli stati nazionali, abbia male attutito il forte scontro con i gruppi oligarchici finanziari e tecnocratici. In questo quadro, le decisioni politiche dipendono sempre meno dagli individui e sempre più dai poteri subordinati a interessi economici.

3. Lo Spazio simbolico dei diritti sociali nel tempo presente

⁸ Cfr. S. LATOUCHE, *Breve trattato sulla decrescita serena*, Torino, 2008, p. 22.

⁹ M. TOSO, *Democrazia e libertà. Laicità oltre il neoilluminismo post moderno*, Roma, 2006, p. 51.

Il termine “moderno” sembra indicare solo un riferimento temporale. In realtà cela un'appartenenza più vasta di una semplice collocazione cronologica. Quello che si è verificato nella modernità è anzitutto, come lo ha descritto Charles Taylor, un radicale mutamento del nostro modo di comprenderci o, meglio, d'immaginarci, di percepirci come soggetti che agiscono e operano insieme ad altri nel tempo e nel mondo¹⁰. Questo cambiamento ha avuto conseguenze imprevedute che hanno rivoluzionato l'intero pianeta, ma non ha perciò scritto l'ultima parola nella storia dell'umanità. La modernità consiste principalmente in un insieme di pratiche nuove, alcune storicamente inedite, che presuppongono nuovi modi d'immaginare sé, gli altri, lo spazio e il tempo. I cambiamenti sono stati resi possibili, ovviamente, da profonde trasformazioni materiali (tecnologiche, sociali, economiche), ma hanno anche richiesto un significativo mutamento nel modo di comprendere, di percepire se stessi e le proprie relazioni con gli altri membri della propria società¹¹. Ampliare l'orizzonte dei diritti non significa svuotarli del loro senso. Contrariamente, vista la loro elasticità, è necessario adattarli al mutato scenario sociale riflettendo sulla tensione tra individuo e collettività, ampliando il discorso individualistico dei diritti ad una dimensione sociale, e quindi mettere a fuoco anche la correlazione tra diritti e doveri, tra poteri dell'essere umano e suoi limiti¹².

Dinnanzi a uno scenario globale che si presenta oggi inabile a far fronte alle mancanze di equilibrio politico, si sente la necessità di configurare il diritto alla sopravvivenza come diritto fondamentale legato strettamente al diritto alla vita e quest'ultimo è insieme negativo e positivo, prova emblematica dell'interdipendenza fra tutti i tipi di diritti¹³. Il nucleo dei diritti, deve allargarsi fino a ricomprendere i diritti sociali internazionali, cioè i diritti della terza generazione (diritti di solidarietà, allo sviluppo, alla pace internazionale, ad un ambiente protetto, alla comunicazione) e della quarta generazione (diritti delle generazioni future, diritti a un patrimonio genetico non manipolato)¹⁴. L'immaginario sociale moderno è dunque terreno fertile per la nascita di nuovi diritti sociali: quelli di quarta generazione. Norberto Bobbio, pose in evidenza per primo, la

¹⁰ C. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, Roma, 2005, p. 8.

¹¹ Ivi, p. 9.

¹² Cfr. F. BIONDO, *Benessere, giustizia e diritti umani nel pensiero di Amartya Sen*, Torino, 2003, p. 185.

¹³ Cfr. T. CASADEI, “I Diritti assenti”. *Diritti umani ed esclusione della socialità, nella riflessione di Ignatieff*, in *Jura Gentium*, (<http://www.juragentium.org/forum/ignatieff/it/casadei.htm>).

¹⁴ *Ibid.*

categoria dei nuovi diritti chiamandoli diritti della terza generazione, distinguendoli così dai diritti della prima generazione (i diritti politici, di libertà, di proprietà privata) e dai diritti della seconda generazione, o diritti sociali, inclusivi dei diritti al lavoro, all'istruzione, alla salute, oltre alle varie prestazioni pubbliche di assistenza e previdenza sociale garantite in particolare dallo Stato sociale o welfare State¹⁵.

I diritti di quarta generazione, rappresentano la vera libertà dell'individuo. Ancora in corso di riconoscimento, questi diritti, prefigurano uno scenario nuovo legato allo sviluppo della ricerca biologica, in cui diventeranno importanti questioni come l'integrità del patrimonio genetico. I nuovi diritti sono i figli della tecnologia. Nuovi perché diversi da quelli codificati nelle carte costituzionali pur se ad essi riconducibili e come risultato dell'evoluzione da diritti naturali in diritti positivi. L'uomo non vive nel tempo ma vive il tempo, risentendo in maniera propria e specifica delle trasformazioni della realtà sociale: trasformazione indotta dalle tecnologie dell'accelerazione che porta nel suo inconscio una crisi antropologica entro cui si è formata la democrazia.

MARIKA GIMINI
Università degli Studi di Cassino
e del Lazio Meridionale

Abstract

This paper investigates the relationship between democracy and social rights. The Author points out how the economic and financial crisis leads to the ineffectiveness of social rights. In particular, the analysis follows the arguments of Cornelius Castoriadis, in order to outline a modern legal imaginary of social rights. This approach makes it possible to distinguish between the different generations of rights, according to the thesis of Norberto Bobbio.

¹⁵ Sulla generazione dei nuovi diritti, si veda l'introduzione di N. Bobbio a *L'età dei diritti*, Torino, 1991, p. 14.

NOTE

LA SICUREZZA NEGLI STADI. STADI DI PROPRIETÀ. L'ESPERIENZA DELLA QUESTURA DI FROSINONE

1. Il sistema sicurezza negli stadi italiani. Premessa - 2. Le strategie di prevenzione e sicurezza - 3. Il sistema sicurezza negli stadi: coordinamento e partenariato in ambito provinciale - 4. Nuove strategie di sicurezza: prospettive future - 5. Il modello italiano - 6. Lo stadio come "Teatro" - 7. L'esperienza della Questura di Frosinone

1. Il sistema sicurezza negli stadi italiani. Premessa

La sicurezza, in termini assoluti, rappresenta un bene prezioso per i cittadini oltre che precondizione indispensabile per un positivo sviluppo e crescita della società. E il "diritto di essere e sentirsi sicuri" anche allo stadio costituisce un filo conduttore delle politiche di pianificazione e gestione della sicurezza in occasione di eventi calcistici. Le dinamiche che hanno caratterizzato nel tempo la gestione dell'ordine pubblico in ambito calcistico hanno dimostrato come anche tale contesto non possa essere affidato al monopolio di singole autorità. Il valore aggiunto, in questo caso, è infatti assicurato da una strategia improntata al partenariato tra i diversi enti, istituzioni ed aziende a diverso titolo coinvolte. La gestione della sicurezza richiede quindi una "catena" salda, composta da anelli ancorati tra loro, che si identificano proprio nei predetti soggetti pubblici e privati, tra cui il Questore, in quanto Autorità provinciale di pubblica sicurezza con funzioni di coordinamento tecnico-operativo, le società di calcio, le Forze di Polizia e, in presenza di adeguate condizioni ambientali, gli stessi tifosi.

Il punto di partenza (così come l'obiettivo finale) di un'attenta politica della gestione della sicurezza in occasione di incontri di calcio è senza dubbio la concezione degli stadi come momento di spettacolo sportivo in cui i tifosi, nel rispetto delle norme, possano esprimere tutto il folklore tipico del clima delle "curve". Per garantire un simile scenario è compito delle autorità preposte assicurare le migliori condizioni di vivibilità e di accessibilità agli stadi. Occorre cioè guardare al tifoso non come l'antagonista, ma come appassionato interprete dei valori della cultura e della tradizione del calcio. L'accessibilità e la vivibilità degli impianti rappresentano tuttavia solo uno dei due profili che la politica del "doppio binario" richiede. È infatti necessario che l'apertura e la disponibilità nei confronti dei tifosi siano integrate da altrettanta fermezza nel perseguire e sanzionare ogni forma di illegalità che possa registrarsi in occasione delle gare in violazione delle

norme. A partire dalle violazioni al regolamento d'uso fino alla consumazione dei reati "da stadio", è necessario intervenire con decisione nei confronti dei responsabili dei singoli gesti. L'obiettivo non deve essere quindi quello di limitare le aspettative ed i diritti dei "tifosi", bensì quello di isolare "i corpi estranei", che vedono gli incontri di calcio come mera occasione per porre in essere condotte violente. L'obiettivo è, e deve essere, quello di garantire condizioni di vivibilità e di sicurezza all'interno ed all'esterno degli stadi tali da consentire la partecipazione alle gare delle famiglie e dei bambini.

2. Le strategie di prevenzione e sicurezza

L'ordinamento giuridico italiano, da tempo, ha avviato un percorso di rivisitazione ed ampliamento della normativa antiviolenza negli stadi a fronte dell'evoluzione degli scenari legati al mondo del calcio ed agli episodi d'intemperanza registrati in occasione di incontri riconducibili ai campionati delle diverse serie. Grazie al metodo del confronto e della condivisione dei patrimoni conoscitivi e delle esperienze di tutti i soggetti coinvolti, tra cui, l'Autorità di pubblica sicurezza, le società di calcio e le federazioni sportive, gli interventi del legislatore nel corso degli anni spesso legati a situazioni emergenziali verificatesi nelle aree interne ed esterne agli stadi, hanno segnato un netto cambiamento di rotta nella gestione delle politiche della sicurezza. Da un regime di monopolio affidato alle sole Forze di Polizia si è passati ad un modello in cui gli enti organizzatori degli eventi, e quindi le società di calcio, diventano protagonisti attivi del dispositivo sicurezza con proprie responsabilità: si pensi, fra le altre misure previste, all'introduzione della figura degli steward all'interno degli impianti. Lo *stewarding*, infatti, già attuato con eccellenti risultati in Europa, dal 2008, è ormai adottato in tutti gli stadi professionistici italiani. Oggi questa figura è accettata dai tifosi ed apprezzata dagli operatori di Polizia con i quali è stata attuata una efficace collaborazione anche alla luce del recente ampliamento delle funzioni attribuite (vedi "*pat down*") e della intensa attività di formazione svolta in forma congiunta. In questa stessa ottica la normativa ha previsto l'adeguamento dei sistemi di sicurezza degli impianti italiani agli standard europei: tornelli automatizzati, biglietti elettronici, seggiolini a norma UEFA, vie di fuga, ma anche efficaci sistemi di videosorveglianza mediante l'impiego di tecnologie all'avanguardia per il controllo degli spettatori, abbassamento delle barriere interno stadio ma, soprattutto, la diretta responsabilità delle

società sportive nell'attuazione di queste misure, rappresentano la diretta espressione della nuova linea. Successivamente, la normativa si è arricchita con il programma della "Tessera del tifoso", varato definitivamente dall'Osservatorio il 5 luglio 2010, dopo aver recepito il parere dell'Autorità garante della privacy e dell'Agenzia delle Entrate. Il programma, concepito come uno strumento di fidelizzazione per i tifosi, nasce come elemento finalizzato a rinnovare il rapporto tra i club e i rispettivi supporter, ancora in termini funzionali alla politica di responsabilizzazione delle società sportive sul fronte della sicurezza.

3. Il sistema sicurezza negli stadi: coordinamento e partenariato in ambito provinciale

La politica del coordinamento tra i diversi soggetti coinvolti nelle politiche di gestione della sicurezza delle manifestazioni sportive rappresenta uno dei pilastri fondamentali della materia. In ambito provinciale, la logica del coordinamento caratterizza in particolare l'organizzazione del "Tavolo tecnico" del Questore, Autorità provinciale di pubblica sicurezza con competenze tecnico-operative, così come il GOS - Gruppo operativo sicurezza. Il "Tavolo tecnico" del Questore è un organo consultivo dell'autorità tecnica di P.S. e rappresenta in primo luogo lo strumento generale di coordinamento tecnico delle attività delle Forze di Polizia. Nel contesto operativo concernente gli incontri di calcio di rilievo si qualifica come una proiezione esterna di governo tecnico degli eventi sportivi raccogliendo il testimone dal Comitato Provinciale per l'Ordine e la Sicurezza Pubblica, per proseguire e dettagliare l'opera di raccordo tra il momento organizzativo della pubblica sicurezza e quello di tutti gli altri enti e soggetti, istituzionali e non, chiamati a realizzare compiti e mansioni poste a corollario del dispositivo pianificato a tutela dell'ordine e della sicurezza pubblica. In una proiezione interna, inoltre, rappresenta la sede in cui si condividono le conoscenze, si analizzano le criticità, si tracciano le linee strategiche delle attività demandate alle Forze di Polizia e che confluiranno nell'Ordinanza del Questore. La partecipazione a tale organismo consente a tutti i soggetti interessati all'evento di mettere a fattor comune tutte le notizie necessarie per garantire il buon andamento dei servizi e a realizzare le opportune direttive eliminando il rischio di sfaldature nell'esecuzione degli stessi. Il GOS rappresenta il luogo istituzionale dove vengono raggiunte ampie forme di condivisione attraverso la pianificazione di misure organizzative integrate che risultano armoniche benché ciascuna amministrazione conservi la propria autonoma catena di comando e

controllo. Il Gruppo operativo sicurezza, infatti, in fase di gestione dell'evento diviene un vero e proprio centro operativo dal quale sono diramate le istruzioni per gli operatori messi in campo dalle diverse componenti. In altre parole, al verificarsi di una emergenza, sia essa sanitaria o di sicurezza, di prevenzione incendi o di competenza dei Vigili del Fuoco, ecc., tutte le Istituzioni, gli enti pubblici e privati, impegnano le proprie capacità per la risoluzione del problema. Questo modello operativo, estremamente semplice, ha consentito di evitare le disfunzioni del passato e, certamente, risulterà determinante per gli sviluppi futuri delle strategie di sicurezza per gli spettatori delle manifestazioni sportive.

4. Nuove strategie di sicurezza: prospettive future

Ogni considerazione del fenomeno della violenza negli stadi in Italia va preceduta da un dato inconfutabile: il livello degli incidenti dal 2001 ad oggi è enormemente diminuito, sino a picchi di oltre l'80%. Una lettura lungimirante e che, soprattutto, aspiri ad essere presupposto per nuove progettualità future deve ricercare nell'odierno sistema i punti di criticità da porre al centro di una nuova strategia di sicurezza per gli spettatori. Ed è proprio il concetto di "sicurezza degli spettatori" che deve ispirare le nuove strategie. Non più un approccio che parta dall'esigenza di contrastare la violenza negli stadi ma, piuttosto, un impegno a garantire la sicurezza del pubblico da stadio, gli spettatori, ai quali va garantito il diritto di andare allo stadio in tutta sicurezza. Per migliorare tale risultato, ancora una volta, ognuno deve fare la propria parte e deve farlo meglio che in passato. Impianti nuovi, moderni ed accoglienti (ad es. gli stadi di proprietà), una maggiore condivisione nell'intraprendere percorsi di legalità nei quali includere soprattutto i più giovani, una politica delle società sportive tendente a valorizzare il ruolo dei propri tifosi. I club hanno il dovere di far sentire i propri supporter a casa quando entrano nello stadio: tutti rispettano la propria casa (concepire i tifosi come veri e propri "soci"). "Lo sport è un valore. Il calcio è passione, colore e aggregazione!". Il luogo in cui avvengono gli incontri di calcio, in sostanza, costituisce uno scenario ove possono entrare in gioco istanze sociali ed individuali: i bisogni di appartenenza e di identità dei gruppi si intrecciano agli interessi economici delle società, le esigenze di affiliazione e di valorizzazione si affiancano a rivendicazioni politiche e ideologiche e ad altre espressioni individuali e collettive. Il complesso sistema di rappresentazioni che produce e sostiene il gioco del calcio rende ragione della

capacità che tale sport ha di ottenere il maggior successo per adesione di pubblico e interesse rispetto a tutti gli altri. Questo variegato scenario, oltre a rappresentare un palcoscenico ludico e simbolico, è anche un luogo di lavoro per gli operatori delle Forze di Polizia, steward, tecnici ed addetti ai lavori, che incide in maniera rilevante sull'economia nazionale e sull'attuale tema delle "occasioni di lavoro". Non ultimo, è il teatro dove si rappresentano, all'interno del Paese e all'estero, le capacità sociali ed istituzionali del convivere civile. Alle Forze di Polizia resta il compito di accrescere, con intransigenza, la "certezza delle conseguenze" per coloro che commettono illegalità nelle manifestazioni sportive che vanno contro l'interesse dei cittadini perbene. Dopo anni di strategie di prevenzione e contrasto di natura emergenziale, come detto, occorre modificare l'angolo visuale dal quale valutare le metodologie di sicurezza, non solo con l'obiettivo di debellare la violenza negli stadi, ma anche con quello più generale di garantire sicurezza, accoglienza e – soprattutto – partecipazione a tutti gli appassionati di calcio ed a quell'enorme bacino di giovani che identifica nella propria squadra un valore di riferimento. Occorre, insomma, una strategia evoluta diretta a raccogliere il più ampio consenso da parte di tutti gli attori non istituzionali, tesa a privilegiare la riflessione comune e la condivisione degli interventi e ridisegnare gli spazi all'interno degli stadi per migliorarli e restituirli, così, ai veri tifosi e alle famiglie.

5. Il modello italiano

Il modello italiano di sicurezza degli stadi ha dimostrato di funzionare, ha dato i suoi frutti ed è in grado oggi di dare risposte rapide anche in caso di episodi di violenza. I dati ben evidenziano infatti come negli ultimi anni il numero degli incontri con feriti nel corso di manifestazioni calcistiche sia andato progressivamente diminuendo. È importante riflettere sui numeri del calcio: è lo sport più praticato in Italia con oltre 1.360.000 tesserati FIGC (calciatori, tecnici, arbitri e dirigenti). Nella stagione calcistica vengono disputati oltre 600.000 partite ufficiali; statisticamente oltre 22 milioni di italiani si dichiarano tifosi e di questi il 98% segue il calcio in televisione ma solo uno su tre dichiara di essere andato, nel corso della stagione, almeno una volta allo stadio. Si registra una prevalenza dello spettatore televisivo rispetto a quello da stadio: tale situazione giustificerebbe, secondo alcuni, una percezione della sicurezza negli stadi spesso distorta rispetto alla realtà; le statistiche dimostrano infatti che il 56% delle persone che si dichiarano tifosi di calcio

– il 98% dei quali guarda la partita in TV – riferisce di percepire lo stadio come luogo insicuro ma tale percentuale si riduce al di sotto del 10% se la medesima domanda è posta ai tifosi che frequentano lo stadio. L’obiettivo strategico è quindi quello di rendere gli stadi sempre più sicuri facendo leva su meccanismi di condivisione ed inclusione di tutti gli attori istituzionali, sportivi e privati, della sicurezza sia degli eventi calcistici che di altre discipline. Se allunghiamo lo sguardo sulla situazione sicurezza negli stadi a livello europeo ci accorgiamo che non è poi vero che “l’erba del vicino è sempre più verde”: basti pensare ad esempio che statisticamente se in Italia mediamente nelle più recenti stagioni si registra un ferito ogni 173.000 spettatori, in Inghilterra si ha mediamente un ferito ogni 37.000 spettatori, in Germania un ferito ogni 26.000 spettatori (si tratta di Paesi in cui la passione calcistica coinvolge allo stesso modo le popolazioni). Ma esistono anche realtà virtuose come l’Austria, la Polonia e la Finlandia dove si registrano percentuali di tifosi più basse (in Finlandia percentuali prossime allo zero). In sostanza quello della violenza nell’ambito degli stadi è un problema mondiale. In Italia, nonostante le criticità ancora esistenti, siamo certamente molto lontani da situazioni particolarmente presenti in Sudamerica ed in alcuni paesi dell’Africa: il modello italiano ha raggiunto ottimi risultati in termini di sicurezza e l’impegno per il futuro deve essere orientato ad innalzare gli standard di sicurezza degli impianti sportivi italiani. In tale contesto va sviluppata una filosofia dello stadio come luogo di divertimento sicuro per tutti anche con la creazione di servizi di assistenza ai tifosi nonché eventi di contorno (lo stadio come “Teatro”).

6. Lo stadio come “Teatro”

La strategia di intervento pertanto deve essere orientata sul sociale e si deve proporre di coinvolgere fattivamente le tifoserie in attività socio-culturali e di assistenza, connesse all’organizzazione ed alla gestione di manifestazioni sportive, favorendo nel tifoso il processo di sviluppo di una coscienza sportiva basata su principi di legalità e sicurezza. In questo senso va sviluppata la filosofia dello stadio come luogo di divertimento sicuro per tutti con la creazione di servizi di assistenza ai tifosi nonché eventi di contorno. In sostanza, occorre:

- favorire la creazione all'interno degli impianti di aree di svago e di intrattenimento per i tifosi, quali sale di esposizione di trofei e cimeli della società sportiva di casa e favorire la predisposizione di locali per la commercializzazione del *merchandising*;
- realizzare locali per la ristorazione, bar e pub, come elementi di aggregazione e socializzazione;
- prevedere sistemi di informazione, assistenza ed aggregazione per lo spettatore (esempio "fan area" e luoghi con giochi per bambini tipo gonfiabili, ecc.) all'arrivo allo stadio attraverso pannelli elettronici, annunci, attività di *steward* ed *hostess*, cartellonistica di indirizzamento e di indicazione di servizi (assistenza sanitaria, *internet point*, ecc.);
- prevedere momenti di intrattenimento all'interno dello stadio, anche due ore prima dell'incontro, in modo da invogliare lo spettatore ad entrare nella struttura con grande anticipo, questo eviterebbe resse ai varchi e richiamerebbe l'attenzione dei tifosi evitando frizioni con gli spettatori di opposte tifoserie (concerti, proiezione di filmati di eventi sportivi, film, ecc.);
- d'intesa con gli enti locali sviluppare politiche integrate di trasporto urbano in funzione delle esigenze degli spettatori che assistono alle manifestazioni sportive;
- d'intesa con il mondo della scuola promuovere interventi di educazione alla legalità in occasione di eventi sportivi, sensibilizzando i giovani alle tematiche del rispetto e della legalità nello sport e realizzando momenti di incontro allo stadio anche in occasione di incontri di calcio, in accordo con la società organizzatrice e coinvolgendo anche tutti gli altri enti interessati all'evento (vigili del fuoco, delegato alla sicurezza, SLO, personale sanitario, responsabili tecnici dell'impianto, ecc.).

7. L'esperienza della Questura di Frosinone

In relazione alle considerazioni sopra espresse, la Questura di Frosinone da tempo ha orientato i propri sforzi per cementare sempre più il collegamento tra gli "stakeholders" del sistema calcio nella gestione degli incontri della squadra locale, impegnata ai vertici del campionato di serie B, al fine di garantire la migliore riuscita dei servizi di ordine pubblico. In tale contesto, ha inoltre sviluppato tutta una serie di attività volte a seguire, fin dalle prime battute, la realizzazione del nuovo stadio di Frosinone (per 16.200 spettatori), prossimo alla conclusione, ed ha avviato una

intensa opera di avvicinamento e sensibilizzazione verso il mondo dei giovani studenti dando vita, nei mesi scorsi, ad una importante iniziativa, nell'ambito del "progetto Alternanza Scuola Lavoro" (sotto l'egida del Ministero Istruzione, Università e Ricerca) con il Liceo Statale "Giovanni Sulpicio" di Veroli, denominata "Prevenzione e sicurezza negli stadi - Un percorso di formazione ed educazione alla legalità nel mondo dello sport". Ciò premesso, ritengo doveroso sottolineare la lungimiranza e la correttezza della dirigenza del Frosinone Calcio, nella persona in particolare del Presidente Stirpe, poiché fin da subito ha dimostrato grande apertura e sensibilità al tema della "sicurezza", avendo offerto la propria disponibilità ad un dialogo aperto con questo Ufficio per una sinergica collaborazione – ciascuno secondo le proprie competenze e responsabilità – ai fini della realizzazione del nuovo impianto. In tal modo la Questura ha potuto indicare fin dalla fase progettuale, vedendole poi realizzate, tutte le proprie necessità tecniche e strutturali di fondamentale importanza ai fini della sicurezza, si pensi:

- ai locali della sala GOS, realizzati in termini di spazi e supporti tecnologici secondo i criteri richiesti (ben 15 postazioni con visuale interno campo a 360°, munite di schermi concernenti un sistema di video sorveglianza di ultima generazione);
- agli uffici di polizia posti nella "pancia" della tribuna centrale, muniti di sale di attesa per il controllo dei tifosi, di bagni distinti per uomini e donne, di uscite esterne idonee per interventi d'emergenza;
- alla "sala crisi" situata in posizione strategica ed idonea per riunioni di emergenza;
- alla individuazione del settore "ospiti" (circa 1.230 posti) situato in area separata con barriere idonee;
- alla piena condivisione con la necessità di realizzare uno stadio "senza barriere", secondo standard UEFA. Sempre ai fini di sicurezza sono stati poi indicati gli ambiti concernenti le cd. "area riservata" e area "di massima sicurezza", nel rispetto dei canoni di legge.

Sono in corso, inoltre, ulteriori iniziative – non prive di difficoltà – per la realizzazione di strade di accesso da destinare ai tifosi ospiti, tali da consentire loro di arrivare allo stadio in sicurezza, senza interessare i settori ed i percorsi destinati ai tifosi di casa; tali attività riguardano però autorità comunali e soggetti privati in relazione ai quali sono sorte problematiche che devono essere affrontate da tutti con maggiore determinazione e lungimiranza. Allo scopo di concretizzare queste condivisioni la Questura ha costituito, fin dallo scorso autunno, con approvazione del

Dipartimento della Pubblica Sicurezza, un Gruppo di Lavoro composto da un Primo Dirigente della Polizia di Stato esperto di ordine pubblico, dal Capo di Gabinetto del Questore e da un Sostituto Commissario, applicato a Frosinone dalla Questura di Roma, esperto di stadi avendo una elevata esperienza in materia maturata in 30 anni di servizio presso lo stadio Olimpico. I contatti pressoché quotidiani fra tali funzionari – coadiuvati dall’Ingegnere della Questura responsabile dei Servizi Tecnico Logistici (collegamenti radio, cablaggi, ecc.), dai componenti della “Squadra Stadio” e dagli operatori della Polizia Scientifica e Digos – e gli architetti, ingegneri, tecnici e legali delle società operanti sui cantieri hanno consentito un virtuoso e positivo andamento dei lavori in ottica di sicurezza ed hanno rappresentato un “qualcosa” di innovativo nell’ambito dei rapporti tra Autorità e Società sportive. In tale contesto, è opportuno specificare che la “squadra” della Questura impegnata in tale progetto, al fine di acquisire le giuste cognizioni tecniche, ha effettuato dei viaggi conoscitivi in alcuni stadi di proprietà di società di calcio (Udine e Reggio Emilia), acquisendo informazioni tecniche che si sono rivelate fondamentali per fornire un adeguato contributo alla realizzazione dello stadio di Frosinone che sarà denominato, come è noto, “Benito Stirpe”; ad esempio è stato particolarmente apprezzato il sistema di videosorveglianza, di ultima generazione, in uso al “Mapei Stadium” di Reggio Emilia: analogo sistema sarà realizzato a Frosinone dalla stessa ditta che ha operato a Reggio Emilia. Particolarmente suggestivo si è rivelato l’impianto del “Dacia Arena” di Udine, struttura che ha utilizzato i più moderni sistemi di sicurezza e a cui si è ispirato il progetto del “Benito Stirpe”, ad esempio in materia di barriere e divisori (praticamente assenti ad eccezione del settore “ospiti”) e seggiolini per il pubblico. Per quanto concerne l’impegno della Questura in materia di educazione alla legalità nel mondo dello sport, come anticipato, è stato avviato un percorso di formazione con i giovani studenti del Liceo “Sulpicio” di Veroli, allo scopo di avvicinare da “dietro le quinte” ragazzi del 3° e 4° anno scolastico alle Forze di Polizia, ma non solo: anche al mondo degli *steward* e di tutti gli enti interessati all’organizzazione di un incontro di calcio, ciò al fine di far acquisire loro la consapevolezza di un necessario approccio volto a frequentare gli stadi con comportamenti caratterizzati da correttezza, sportività e rispetto delle regole.

Gli studenti hanno potuto seguire, in due intensi mesi di attività, le funzioni svolte dai vari uffici della Questura impegnati nella realizzazione dei servizi di ordine pubblico allo stadio, inoltre:

- hanno testato l'efficacia dell'impianto di videosorveglianza del futuro stadio, in occasione della presentazione dello stesso in Questura a cura dell'ingegnere responsabile della ditta installatrice;
- hanno dialogato con gli architetti e ingegneri impegnati nella realizzazione del nuovo stadio prendendo visione delle planimetrie e dei filmati di presentazione dell'impianto;
- hanno partecipato in prima persona alle riunioni in sede di "Tavolo tecnico" e di GOS in Questura;
- hanno visitato il Reparto Mobile di Roma osservando gli agenti durante le esercitazioni di intervento in situazioni di criticità di ordine pubblico e socializzando con gli stessi (hanno conosciuto i poliziotti come persone, ragazzi poco più grandi di loro incaricati di far rispettare le regole in situazioni di gravi turbative, addestrati ad usare i mezzi di coazione fisica solo in casi estremi);
- hanno ascoltato i delegati del CONI che hanno spiegato i termini e le peculiarità delle misure di sicurezza degli impianti così come delineati dalle norme per la salvaguardia degli spettatori (scale e vie di fuga fruibili, strutture antisismiche, ecc.);
- hanno incontrato con grande interesse e curiosità i rappresentanti dei Club dei tifosi della Roma e del Frosinone (Associazione Italiana Roma Club e Centro Coordinamento Tifosi Frosinone) condividendo l'idea di un tifo sano e rispettoso delle regole;
- hanno incontrato i rappresentanti dell'OSCAD (Osservatorio per la Sicurezza Contro gli Atti Discriminatori) del Dipartimento della Pubblica Sicurezza - Direzione Centrale della Polizia Criminale, affrontando il tema della discriminazione razziale nel calcio;
- hanno potuto conoscere la figura dello SLO (*Supporter Liaison Officer*) incontrando il Delegato Nazionale SLO della Lega di Serie B che ha illustrato la fondamentale figura del delegato delle società nei rapporti con le tifoserie;
- hanno assistito a due partite di calcio del Frosinone allo stadio Matusa vedendo all'opera, dall'inizio alla fine, tutti gli addetti alla sicurezza (Forze dell'ordine, steward, vigili del fuoco, servizio sanitario, ecc.);
- si sono confrontati con sociologi dell'Università di Cassino e con la Psicologa della Polizia di Stato per analizzare i comportamenti concernenti le masse;

- e con il responsabile di una importante società di formazione degli steward per apprendere notizie sulle modalità di assunzione e sui corsi di formazione.

Gli studenti, quindi, sono stati chiamati a fornire il proprio contributo elaborando lavori originali sul tema (componimenti, relazioni e testi), il cui esito sarà completato nelle prossime settimane e sarà oggetto di un importante e proficuo confronto con i funzionari della Questura. I ragazzi del Liceo “Sulpicio”, inoltre, hanno partecipato ad un concorso promosso proprio dall’Università di Cassino e del Lazio Meridionale, denominato “Fair play e regole dello sport”, il cui vincitore verrà premiato, oggi, al termine del convegno ed avrà la soddisfazione di vedere pubblicato il suo lavoro.

In considerazione delle positive risultanze acquisite attraverso la condivisione con il mondo della scuola, in materia di sicurezza negli stadi, sono in programma per il prossimo anno nuove iniziative scolastiche che prevedono la presentazione di specifici progetti idonei, nell’intenzione, ad usufruire dei contributi dell’Unione europea. Tutte le sopraindicate iniziative sono state realizzate in un contesto più ampio in cui la Questura, proprio in considerazione della realizzazione di un nuovo stadio privo di barriere, ha ritenuto necessario avviare, altresì, sia un percorso di formazione per steward volto ad implementare il numero degli addetti al *pat down* (nei giorni scorsi ne sono stati formati 70) sia un confronto dialettico con le varie componenti del tifo locale, sempre nell’ottica di favorire un clima di collaborazione e di rispetto nell’interesse del bene comune e della sicurezza.

In conclusione, si ritiene di poter affermare, alla luce delle esperienze acquisite, che è possibile realizzare un “sistema stadio sicuro” attraverso l’impegno sinergico di tutti, ciascuno secondo le proprie responsabilità, diretto a realizzare e mantenere stadi sicuri in un contesto sociale sempre più improntato ai valori del rispetto, della legalità e della cultura dello sport; in tale ambito, la Questura di Frosinone, anche in futuro, fornirà con determinazione il proprio contributo, nella piena convinzione che solo garantendo sicurezza, accoglienza e partecipazione a tutti gli amanti di questo bellissimo sport, il calcio, sarà possibile restituire gli stadi alle famiglie, ai bambini e agli appassionati tutti.

FILIPPO SANTARELLI
Questore di Modena

RECENSIONI

P. BECCHI, *Il principio dignità umana*, Brescia, Morcelliana, 2009, 123 pp.

Paolo Becchi, nel suo *Il principio dignità umana* edito da Morcelliana nel 2009 ed aggiornato nel 2013, esordisce condividendo con il lettore la pregnanza del tema della dignità umana che si impone al centro del dibattito pubblico obbligando alla riflessione l'ambito culturale europeo ed angloamericano. Si tratta di una tematica fondante il cui rilievo filosofico si dispiega in due diverse accezioni: per un verso, indicando la posizione speciale dell'uomo nel cosmo, che gli deriva dall'essere al culmine della scala gerarchica della natura, per l'altro, la posizione da lui ricoperta nella vita pubblica, vale a dire in quella gerarchia costruita e percepita dalla società. Questo duplice volto della dignità umana, ben delineato già da Cicerone nel *De officiis*, è il punto di partenza della ricostruzione storico-filosofica che si dipana nel corso del volume. Attraversato il mondo del cristianesimo con l'idea dell'uomo quale immagine di Dio, si giunge ad una fondazione secolare della dignità con Samuel Pufendorf, secondo il quale è il connotato della libertà morale, e non la sua natura in quanto tale, a conferire dignità all'uomo. In proposito Becchi osserva l'originalità dell'impostazione di Pufendorf, il quale, oltrepassando la concezione di Pascal e preannunciando quella kantiana, evidenzia che la vera essenza umana si compendia, non già, *rectius*, non solo, nel pensiero, bensì nella facoltà morale. Invero, è nell'opera di Kant che emerge con cristallina evidenza che dignità significa capacità di agire nel rispetto delle leggi morali, capacità di trattare «l'uomo sempre come fine mai semplicemente come mezzo», e ciò poiché, a differenza di quanto pensava Hobbes, «tutte le cose hanno un prezzo, ma l'uomo ha un valore inestimabile».

Il *trait d'union* tra il primo ed il secondo capitolo, che affronta il problema della concretizzazione del concetto di dignità nei documenti giuridici, è costruito sapientemente attraverso il richiamo ad Hegel, il quale ha il merito di traslare sul piano giuridico ciò di cui Kant aveva posto le basi sul piano metafisico, «concependo il dovere di rispettare gli uomini come un imperativo giuridico». Secondo il filosofo genovese la legittimazione giuridica della dignità umana risale alla fine della seconda guerra mondiale, potendosene rinvenire un richiamo esplicito nella Carta dell'Organizzazione delle Nazioni Unite del 1945, nella Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo del 1948, nonché nella Legge fondamentale della Repubblica Federale Tedesca del 1949, in cui la dignità assurge a "*Grundnorm* di kelseniana memoria". È proprio nella Costituzione tedesca, la quale recupera il concetto di *humanitas* seppellito dall'ideologia nazista, che l'autore

percepisce la trasposizione sul piano positivista degli elementi emersi nella dottrina giusnaturalistica moderna. Si tratta di una prospettiva d'indagine comparatistica che dall'ordinamento giuridico tedesco, in cui la dignità umana si staglia come valore assoluto intangibile, si sposta su quello italiano in cui Becchi, fermo restando il riferimento al valore assoluto, intravede un concetto di dignità esplicitato prevalentemente nella dimensione sociale, vale a dire connesso alla concreta collocazione dell'individuo nella società. In proposito non mancano i riferimenti all'art. 36 Cost. riguardante la retribuzione sufficiente ad assicurare un'esistenza libera e dignitosa al lavoratore ed alla sua famiglia, nonché all'art. 41, comma 2, Cost., in cui la dignità è configurata quale limite all'esercizio delle attività economiche.

Nel terzo capitolo l'autore rileva che sul finire degli anni Sessanta in Germania il tema della dignità umana è magistralmente indagato sotto una triplice lente: dal filosofo Ernst Bloch, dal giurista e filosofo Werner Maihofer, nonché dal sociologo Niklas Luhmann. Mentre secondo la prospettiva dei primi due studiosi la tutela della dignità non può prescindere dal soddisfacimento dei bisogni dell'uomo da parte dello Stato sociale, sul presupposto in ordine al quale non può parlarsi di dignità senza la fine del bisogno umano, né senza che si raggiunga uno stato di solidarietà tra gli uomini, l'impostazione di Luhmann si caratterizza per l'idea secondo cui «la dignità è qualcosa da costruire socialmente, è il risultato di “prestazioni di rappresentazioni” con le quali l'individuo si guadagna nella società la propria dignità». In proposito Becchi evidenzia che tali ricostruzioni interpretative risultano funzionalmente orientate a delineare un concetto di dignità che dalla persona intesa astrattamente quale soggetto giuridico, acquisisce una dimensione concreta come individuo subordinato ai rapporti economico-sociali. Emerge l'esigenza di effettiva concretizzazione della dignità che, non potendo rimanere mero discorso, mero enunciato, necessita di operatività, di realizzazione attraverso l'impegno nel creare le condizioni per il suo dispiegarsi, con la conseguenza che può parlarsi di “società decente” con Margalit solo «quando le istituzioni che la formano non offendono il rispetto che ciascun individuo dovrebbe avere di sé». Successivamente l'autore getta lo sguardo sulle derive provocate dalla carenza di un concreto riconoscimento del principio di dignità, osservando che la lesione della dignità umana non consegue solamente a pratiche di tortura, ma anche ad atti di discredito pubblico, nonché, più genericamente, alle ipotesi in cui si reca un *vulnus* al rispetto per la persona. Il focus degli ultimi capitoli si incentra sulla prospettiva dell'uomo considerato in concreto, in relazione alle peculiarità che lo

contraddistinguono per il trovarsi in una fase della vita piuttosto che in un'altra. Il richiamo in proposito non può che essere ai diritti dell'embrione e/o del feto, ai diritti del malato terminale o del paziente in stato di incoscienza, e dunque, alla Convenzione di Oviedo il cui obiettivo precipuo si sostanzia nell'adottare le misure necessarie per garantire la dignità umana nonché i diritti e le libertà fondamentali dell'individuo. La discussione si concentra sul piano bioetico, aprendo una riflessione sulle criticità che si profilano nell'epoca della riproducibilità tecnica della vita umana e richiamando l'osservazione di autori del calibro di Stefano Rodotà secondo il quale, ammessa la libertà di accesso alle tecnologie riproduttive, non può automaticamente discendere che tale libertà «si traduca anche nel diritto di predeterminare le caratteristiche del nascituro, di intervenire nel suo materiale genetico. Il “caso” deve mantenere un suo ruolo nel processo di procreazione». Il discorso sul problema della manipolazione genetica viene affrontato da Becchi citando R. Spaemann, Hans Jonas, Jünger Habermas e Otfried Höffe. In particolare, l'autore evidenzia che mentre Habermas per contrastare i rischi di una genetica liberale, richiama l'idea dell'uomo come immagine di Dio, Höffe, ricordando Kant, giunge ad una fondazione secolare della dignità. Come prospettato da Günter Anders con la suggestione del passaggio dall'*homo faber* all'*homo creator*, il fenomeno del postumano, responsabile dell'erosione del concetto di dignità, infiamma il dibattito attuale perché se da un lato siamo grati alle biotecnologie che consentono di sconfiggere malattie genetiche e di condurre una vita migliore attraverso l'ausilio di protesi ed organi artificiali, dall'altro, è importante non spingersi oltre quel confine, varcato il quale, l'essenza stessa della dignità umana risulta irrimediabilmente compromessa. In proposito spiccano le tematiche cruciali del trapianto degli organi e della morte cerebrale nonché la questione eticamente sensibile dell'eutanasia che vede protagonista il diritto all'autodeterminazione terapeutica del malato. Consapevoli dello scenario prospettato, la sfida proposta dall'autore è quella di ricercare un approccio capace di coniugare la dignità della persona in astratto con le situazioni particolari e contingenti che l'uomo è chiamato ad affrontare in concreto.

SABRINA APA

A. LONGO, *Tempo, interpretazione, Costituzione. Vol. I. Premesse teoriche*, II ed., Napoli, Editoriale Scientifica, 2016, 433 pp.

Il volume di Andrea Longo è la seconda edizione, arricchita dai successivi studi dell'Autore, del volume apparso nel 2013. Come si evince dal titolo, il presente lavoro è concepito come la prima parte, di carattere teorico-generale, di un'opera che sarà completata da un secondo volume, di stampo casistico.

Il lavoro è composto da cinque capitoli nei quali si affronta il tema del tempo come fattore essenziale dell'attività ermeneutica, capace di orientare l'interpretazione delle disposizioni costituzionali sia in senso tradizionalista, sia in senso evolutivo.

Il primo capitolo è dedicato a una sintetica ricostruzione dei profili filosofici del tempo nel pensiero occidentale, da Aristotele fino a Bergson. In particolare, dall'analisi emergono due principali correnti di pensiero, che concepiscono il tempo rispettivamente come esperienza del mutamento (o *distensio animi*, secondo la celebre formula di Sant'Agostino) e come canone oggettivo e astratto, costante e matematicamente misurabile.

La ricostruzione delle principali elaborazioni filosofiche sul tempo funge da premessa all'analisi giuridica, che prende avvio nel secondo capitolo, dove l'Autore tratta il rapporto tra tempo e diritto nella duplice prospettiva del *tempo nel diritto* e del *tempo del diritto*. Mentre il primo profilo si esaurisce nella relazione tra il decorso del tempo e la produzione di un determinato effetto giuridico, l'analisi del *tempo del diritto* è assai più complessa, come dimostra, in particolare, il confronto tra le tesi di Husserl e di Capozzi.

L'Autore mette in luce che l'applicazione della norma al caso concreto consente al diritto di rispondere alla propria vocazione di scienza pratica attraverso la necessaria attività interpretativa, che non solo si dispiega nella dimensione temporale, ma è anche da questa profondamente condizionata, giacché la storia entra «nel cuore delle norme rideterminandone *ab intrinseco* il significato» (p. 59).

A partire dal terzo capitolo, Longo si concentra sulle diverse fonti che sono oggetto dell'attività interpretativa, facendo luce sui rapporti che intercorrono tra legge e Costituzione sotto il profilo dell'interpretazione costituzionalmente orientata. In particolare, l'Autore si sofferma sulle perplessità nutrite dalla dottrina rispetto all'orientamento della giurisprudenza costituzionale

secondo cui il tenore letterale delle disposizioni normative rappresenta il limite che l'interpretazione conforme a Costituzione non può varcare, dovendo cedere il passo al sindacato di legittimità costituzionale.

Per quanto concerne specificamente l'interpretazione evolutiva, l'Autore mette in luce il "paradosso della Costituzione", definita come «la cosa più stabile e la cosa (ermeneuticamente) più mobile» allo stesso tempo (p. 184). Le Carte costituzionali, infatti, secondo la felice intuizione di Massimo Luciani ripresa dall'Autore, sono caratterizzate dall'*aspirazione all'eternità*, che può essere soddisfatta dall'interpretazione evolutiva, intesa come strumento idoneo a preservare la stabilità delle disposizioni costituzionali, assicurandone allo stesso tempo la capacità di rispondere alle esigenze del presente.

L'Autore scorge un paradosso analogo anche nella rigidità della Costituzione, che, se da un lato rappresenta indiscutibilmente un fattore di stabilità, dall'altro lato implica e riconosce la possibilità del mutamento, sia pure entro i limiti assoluti al potere di revisione costituzionale previsti espressamente dalla Costituzione ed elaborati dalla giurisprudenza costituzionale, di cui vengono ricordate alcune delle più significative pronunce in materia.

Assunta la prospettiva dell'ermeneutica della temporalità giuridica, nei due capitoli conclusivi l'Autore verifica se la Costituzione presenta dei profili strutturali e funzionali idonei a orientarne l'interpretazione in senso tradizionalista oppure in senso evolutivo.

Quanto ai profili strutturali, l'analisi dimostra che tra le disposizioni costituzionali e le disposizioni legislative v'è solo una differenza di grado, non anche di qualità. La maggiore indeterminatezza delle prime, dunque, si comprende alla luce della loro sovraordinazione rispetto alle seconde: è infatti naturale che, scendendo la scala gerarchica delle fonti del diritto, all'incremento delle disposizioni di dettaglio corrisponda una diminuzione delle previsioni di scopo.

Quindi, dopo aver rilevato che le disposizioni costituzionali non hanno una struttura diversa dalle altre norme giuridiche, l'Autore esamina i profili funzionali delle Costituzioni, che, come è noto, consistono sia nella legittimazione, sia nella limitazione del potere. Dopo aver messo in luce il diverso atteggiamento assunto rispetto al tempo dal costituzionalismo tradizionalista, di matrice anglosassone, e dal costituzionalismo rivoluzionario, di ascendenza francese, Longo perviene alla conclusione che non è possibile definire *a priori* la direzione, conservativa o evolutiva, dell'interpretazione costituzionale.

Le conclusioni del volume, pertanto, non possono che essere “interlocutorie”, come rileva lo stesso Autore in chiusura del lavoro, che dovrà essere integrato da un esame topico, volto a ricostruire come, nei singoli casi, le argomentazioni dei giudici costituzionali siano influenzate dall’argomento temporale.

GIULIO DONZELLI

U. AMBROSOLI, M. SIDERI, *Diritto all'oblio, dovere della memoria. L'etica nella società interconnessa*, Milano, Bompiani, 2017, 144 pp.

Il libro di Umberto Ambrosoli e Massimo Sideri *Diritto all'oblio. Dovere della memoria* edito da Bompiani, rappresenta probabilmente quella che potremo considerare una voce fuori dal coro poiché contrappone all'ormai riconosciuto diritto all'oblio un altro importante valore che è il dovere della memoria, dovere che assume un rilievo notevole proprio nell'attuale società interconnessa.

Viva è la preoccupazione degli autori del rischio di lasciarsi travolgere dal fiume della rete che pur mostrando grandi potenzialità nasconde rapide pericolose. Si può facilmente perdere il controllo della nostra memoria perché il fiume è la storia e non può essere affidato ad algoritmi, coscienze in streaming o scorciatoie normative.

Gli stessi autori sostengono che «presi come siamo dal *panta rei* internettiano rischiamo di non riconoscere i piccoli segnali di pericolo che già ci sono». I diritti recitano una parte importante del nostro rapporto con la storia, ma non meno determinante è l'attenzione che dobbiamo porre nei confronti dei doveri civili e sociali. Il dovere della memoria è appunto uno dei doveri di maggiore rilevanza e sappiamo bene che pur con continue contraddizioni ed ambiguità la Rete riesce nella sua funzione di tramandare la memoria. Rappresenta un archivio immenso dal valore incalcolabile.

In che rapporto si pone il dovere della memoria con il diritto all'oblio?

Sicuramente gli autori sono ben consapevoli della rilevanza di tale diritto che, come è noto, per quanto solo di recente abbia ottenuto una consacrazione normativa (regolamento n. 679 del 2016) è principalmente frutto di elaborazioni dottrinarie, giurisprudenziali¹ e delle Autorità Garanti europee ed è da intendersi quale diritto dell'individuo ad essere dimenticato; diritto che mira a salvaguardare il riserbo imposto dal tempo ad una notizia già resa di dominio pubblico.

Il diritto all'oblio si colloca, quindi, nel quadro dei diritti della personalità come una particolare forma di garanzia connaturata al diritto alla riservatezza e si distingue dal diritto all'identità personale che può essere definito come l'interesse di ogni persona a non vedere travisato

¹ In Italia assumono rilevanza alcune decisioni della Suprema Corte come Cass., 09.04.1998, n. 3679; Cass., 25.06.2004, n. 11864 e da ultimo Cass., 05.04.2012, n. 5525; Cass., 24.06.2016, n. 13161.

o alterato all'esterno il proprio patrimonio intellettuale, politico, sociale, religioso, professionale, a causa dell'attribuzione di idee, opinioni, o comportamenti differenti da quelli che l'interessato ritenga propri e abbia manifestato nella vita di relazione.

Il diritto all'oblio è quindi la naturale conseguenza di una corretta e logica applicazione dei principi generali del diritto di cronaca. Come non va diffuso il fatto la cui diffusione (lesiva) non risponda ad un reale interesse pubblico, così non va riproposta la vecchia notizia (lesiva) quando ciò non sia più rispondente ad una attuale esigenza informativa. Ma un ulteriore fondamento del diritto all'oblio va rinvenuto nell'art. 27, comma 3, Cost., secondo cui «Le pene [...] devono tendere alla rieducazione del condannato». È il principio della funzione rieducativa della pena. Questa, cioè, non deve avere soltanto la funzione di punire, ma anche (e soprattutto) quella di favorire il reinserimento sociale del condannato, la sua restituzione alla società civile. Ebbene, la pena non potrebbe assolvere alla funzione di restituire il condannato alla società civile se in quest'ultima rimanesse ben saldo il ricordo di quanto quel condannato ha fatto. Ricordo che sarebbe rafforzato proprio dalla riproposizione dello stesso fatto. E ciò dovrebbe valere tanto per i reati minori, quanto per quelli più efferati.

Ma con dei limiti, come giustamente sottolineato dagli autori. Vi sono fatti talmente gravi per i quali l'interesse pubblico alla loro riproposizione non viene mai meno. Si pensi ai crimini contro l'umanità, per i quali riconoscere ai loro responsabili un diritto all'oblio sarebbe addirittura diseducativo. O ad altri gravi fatti che vengono riproposti proprio perché non vengano dimenticati. O anche a vicende che si può dire abbiano modificato il corso degli eventi diventando Storia, come l'attentato al Papa, il "caso Moro", i fatti più eclatanti di "Tangentopoli". Qui non si può parlare di diritto all'oblio perché i fatti non diventano mai "privati". Al contrario, sarebbe proprio la loro mancata riproposizione a porsi in contrasto con l'interesse pubblico, che qui prevale sempre sul diritto del singolo individuo a non essere più ricordato. Ma ad eccezione dei casi in cui l'interesse pubblico è destinato a non affievolirsi, il diritto all'oblio scatta sempre, a partire dal momento in cui cessa l'interesse pubblico intorno ad un fatto perché ormai acquisito. Per il protagonista in negativo della vicenda, quel fatto diventa "privato" ed acquista pienezza il suo diritto alla riservatezza.

Essendo il diritto all'oblio subordinato al perdurare della mancanza dell'interesse pubblico, può accadere che a distanza di tempo sorga un interesse pubblico alla riproposizione del fatto

medesimo. È il caso di chi, essendo stato condannato per stupro anni prima, commette un'altra violenza sessuale appena uscito dal carcere. Qui diventa legittima non soltanto la diffusione della notizia relativa all'ultima violenza, ma anche la rievocazione del vecchio delitto, poiché stimola nell'opinione pubblica l'inevitabile dibattito sulla funzione rieducativa del carcere, nonché sulle misure da adottare per contrastare un'autentica piaga sociale. Come è stata legittima la rievocazione, a distanza di trent'anni, del massacro del Circeo ai danni di Angelo Izzo, dopo che questi ne aveva replicato la ferocia smentendo così ogni ipotesi di ravvedimento.

Al diritto all'oblio, quindi, deve essere contrapposto il cd. "diritto alla storia". In effetti, proprio sulla scorta di quanto affermato in sede di giurisprudenza comunitaria il diritto ad essere "dimenticati", in tutto o in parte, va visto con particolare attenzione. Non sempre è giusto rimuovere dallo spazio pubblico un'informazione reale, veritiera e corretta, che quando è stata pubblicata era di sicuro interesse di cronaca e di sicuro interesse pubblico. E il tutto in nome dell'interesse del singolo. A tale interesse può contrapporsi un interesse maggiore di carattere pubblicistico. In realtà la nostra storia ormai ci viene raccontata su Internet, o comunque in digitale. Facendo passare, quindi, incondizionatamente questo principio che ciascuno di noi può riprendersi tutte le informazioni che lo riguardano pubblicate da terzi, fra quindici anni quando qualcuno (ammesso che Internet esista ancora) volesse ripercorrere la storia degli anni Duemila attraverso l'informazione on line, probabilmente trarrebbe l'errata conclusione che la nostra è stata un'età felice vissuta da gente per bene. È ovvio, infatti, che potendo, ciascuno andrà a togliere quello che non gli piace, in modo da avere la migliore "reputation" on line possibile.

Nell'ottica poi del "dovere della memoria" affermato dagli autori «consultare una qualsiasi informazione in Rete può essere vista come un'emozionante caccia al tesoro: quella della conoscenza di un fatto noto attraverso il vissuto dei testimoni. Raccogliere e conservare quelle narrazioni è un esercizio del dovere della memoria attraverso la Rete».

Secondo gli autori al dovere della memoria, la nostra epoca on line contrappone però, sempre con più facilità ed anarchia e senza soffermarsi sulla potenziale corrosività un diritto all'oblio personale, di singoli pezzetti che per quanto infinitesimali sono preziosi perché solo l'insieme delle piccole storie compone la storia più alta e complessa.

Ma anche in Rete devono essere rispettati il diritto al nome, all'immagine, all'onore, alla reputazione e i "nuovi" diritti della persona alla riservatezza, all'identità personale e non ultimo

all'oblio. Se Internet è uno degli strumenti che maggiormente consente l'esplicazione della personalità dell'individuo in condizioni di assoluta democrazia ed eguaglianza, al tempo stesso per le sue stesse potenzialità può essere utilizzato più di ogni altro mezzo, proprio per queste sue caratteristiche, per ledere in maniera dirompente e forse irrimediabile. Da un punto di vista giuridico, quindi, in Internet si ripropongono in maniera amplificata tutte le tematiche tradizionali sui fenomeni connessi alla libertà di comunicazione e di manifestazione del pensiero, non fosse altro che per quella velocità e quella atterritorialità che ne costituiscono i tratti caratteristici.

Va allora trovato, un punto di temperamento tra il diritto del singolo, classificato come diritto alla *privacy* o all'identità personale, il diritto della collettività che è diritto all'informazione in senso generico, nella misura in cui si tratta di informazione rilevante e, infine, il diritto alla storia in senso più specifico proprio per dare spazio a quello che gli autori definiscono nel loro libro il "diritto al non oblio".

MICHELE IASELLI

L. MOSCATI, *Alessandro Manzoni «avvocato». La causa contro Le Monnier e le origini del diritto d'autore in Italia*, Bologna, il Mulino, 2017, pp. 464.

Laura Moscati è autrice del libro *Alessandro Manzoni «avvocato». La causa contro Le Monnier e le origini del diritto d'autore in Italia*, edito nel 2017 da il Mulino. Il testo è suddiviso in due parti: nella prima parte viene delineata la figura del Manzoni come legislatore e precursore del diritto d'autore in Italia, nella seconda parte vengono riportati gli atti processuali e la corrispondenza epistolare tra i soggetti partecipanti alla controversia.

La stessa nasce in quanto nel 1845 l'editore Le Monnier ristampò la grande opera manzoniana *I Promessi Sposi* senza il consenso dell'autore (p. 23). Ciò determinò una controversia giudiziaria durata vent'anni, dimostrando allora come oggi, che i tempi del diritto applicativo sono spesso lunghi e inusuali per ricevere giustizia.

Il Manzoni intraprende questo giudizio appellandosi alla Convenzione austro-sarda del 1840 eseguita tra Sua Maestà il re di Sardegna e l'Imperatore d'Austria a favore della proprietà e contro la contraffazione delle opere scientifiche, letterarie e artistiche. L'editore, a sua volta, si difendeva sostenendo che la ristampa era tratta dall'edizione di Passigli del 1932, ossia prima della promulgazione della Convenzione. Qui il testo va collegato, anche per una precisa e chiara comprensione, con la raccolta degli atti posta nella seconda parte del libro: atti inediti conservati nell'Archivio di Stato di Firenze e la Biblioteca Nazionale Braidense. Il primo grado di giudizio, insieme agli altri due, sono favorevoli al Manzoni e le sentenze offrono spunti originali sia sul personaggio che sull'aspetto formale dell'attività giuridica: dagli stessi atti processuali emerge la figura dell'avvocato, giurista tecnico che contribuisce a produrre novità giurisprudenziali, permettendo la nascita di una nuova cultura giuridica che si svilupperà negli anni dell'Unità nazionale. Le ricerche del Manzoni sul diritto d'autore influenzeranno la legge del 1865: presiederà infatti la Commissione che regolerà il diritto d'autore, trasformandosi così da "interprete" a "legislatore" (p. 47). Molto interessante è lo scambio di pareri e memorie nel giudizio di Cassazione, che Manzoni scriverà di suo pugno (pp. 205-249). La questione viene esaminata filosoficamente. Infatti il prof. Gerolamo Boccardo, difensore del Le Monnier riteneva come la filosofia del diritto (forse allora già nella variante di teoria dell'interpretazione) conduce alla conclusione che «la riproduzione delle opere pubblicate prima della legge sulla proprietà letteraria può essere fatta senza

il consenso dell'autore vivente» (pp. 224-225). Il Manzoni a sua volta riteneva invece necessario inquadrare la questione sotto il profilo dell'interesse legittimo contro le speculazioni arbitrarie: è necessario il consenso dell'autore perché titolare di un diritto naturale di appartenenza.

Il dibattito scientifico sul diritto d'autore si sviluppa nel momento in cui nella società italiana pre-unitaria ed europea si sente la necessità della riproduzione delle opere d'arte. La comunicazione entra in questo periodo a pieno regime come forma di dialogo sociale ed istituzionale: ecco l'importanza di un *corpus* normativo finalizzato alla tutela dell'ingegno. Emerge negli atti giudiziari il concetto di fruitore come autore e proprietario della sua opera, salvaguardando così la creatività prima individuale ed originale e poi sociologica dell'autore. Gli aspetti riportati dall'autrice conducono alla visione del diritto d'autore come strumento di protezione giuridica della creatività individuale. Attualmente però la situazione è più complessa: se nel passato il diritto d'autore era legato alla necessità di garantire la creatività, oggi, nel tempo della globalizzazione e della dinamicità, il lavoro di riproduzione è più veloce. È indispensabile una nuova normativa che bilanci gli interessi degli autori con le esigenze delle nuove tecnologie. Manzoni ci ha insegnato come l'impianto normativo deve partire dalla tutela dell'autore con norme certe e chiare per permettere la libera circolazione e la diffusione del sapere. Da questo insegnamento è giunto il tempo della costruzione di un differente diritto d'autore che si adatti alle nuove tecnologie multimediali nel segno della difesa dei diritti degli autori ma garantendo la condivisione dei prodotti digitali.

RAFFAELE MAIONE

F. CAJANI, *Pio XI e il suo tempo*, in *L'osservatore romano*, 20.10.2017, 646 pp.

Pio XI e il suo tempo, a cura di Franco Cajani, raccoglie in un unico volume tutti gli atti del Convegno tenutosi a Desio il 6 febbraio 2016, quale nona edizione del consesso biennale che dal 2000 vede riunirsi autorevoli studiosi al fine di redigere una biografia storicamente completa e convincente su Papa Achille Ratti - Pio XI.

L'importanza di Pio XI in relazione all'ermeneutica dei diritti sociali è lampante. Lo stesso infatti è stato testimone e ha svolto gli anni di pontificato durante l'ascesa del fascismo in Italia: epoca in cui veniva operata una massiccia repressione dei diritti dell'individuo, sia in riferimento al singolo consociato e che nei rapporti di tutti gli Italiani nei confronti dello Stato di allora.

Edito al n. 183/2017 de *I Quaderni della Brianza*, rivista fondata da Vittorio Colombo nel 1978, il testo presenta un *incipit* di ringraziamenti effettuati da Giovanni Cucchiani a nome del Consiglio della Fondazione "Casa Natale Pio XI" e nella qualità di Presidente *pro tempore* dell'ente. Lo stesso cita un passo del recente volume di Claudio Rendina, *I Papi: Storia e Segreti* che recita: «Ma in fondo tutta la vita di Pio XI è un enigma», come ha detto Carlo Falconi, «nel suo gioco di potere con i regimi dittatoriali del tempo nei confronti dei quali seppe ora strepitare, ora sorridere, ora tacere». Ed è proprio alla stregua delle parole spese dallo storiografo che si rinviene la chiave di lettura per l'interpretazione dei successivi contributi.

Franco Cajani, a pag. 9, nel *Essere Chiesa nella testimonianza del Vangelo* illustra il programma del Convegno. Il primo contributo è di Claudio Lazzarotto, il quale, a pag. 11, *Bisogna persistere nel progetto di collegamento fra le città natali dei tre Papi lombardi*, auspica la realizzazione di un percorso turistico religioso che abbracci Concesio, Sotto il Monte e Desio. Roberto Corti, a pag. 14 invita a utilizzare gli eventi collegati all'EXPO quale strumento per la diffusione della vita e dell'operato di Papa Ratti a Desio. Il Mons. Mario Delpini, a pag. 16, ne *Ricordare Pio XI, ricordare un uomo che ha dedicato la sua vita per far emergere dall'oblio qualche frammento del passato* pone l'accento sulla consapevolezza che è necessario sviluppare per meglio comprendere cosa è successo negli anni immediatamente successivi al 1929. Il contributo di Paolo Alfieri, a pag. 9, descrive lo spaccato cinematografico degli anni venti in relazione ad alcuni pronunciamenti di vescovi europei e statunitensi durante il Pontificato di Ratti. Massimo Angeleri, riporta a pag. 37 la missione a Vienna di Achille Ratti segretario dell'abilegato pontificio Giacomo

Radini Tedeschi. Proseguendo in ordine storico cronologico è Ennio Apeciti, ne *L'Osservatore Romano e il fascismo sotto Pio XI: 1923*, pag. 57 e ss., indaga i rapporti tra Chiesa e fascismo durante il periodo fascista in base alla cronaca testimoniata dall'OR. L'indagine storica prosegue con Gianni Bottalico, Matteo Brera Umberto Dell'Orto e Francesco Ferrari, i quali rispettivamente affrontano la tematica delle Acli in rapporto con Pio XI – pag. 145, l'indipendenza politica della Chiesa tra d'Annunzio e Mussolini – pag. 159, i laici nell'età Ambrosiana – pag. 177 e la correlazione tra Pio XI e le Ostensioni della Sindone del 1931 e del 1933 – pag. 187. L'apporto in lingua spagnola di Mónica Fuster si legge a pag. 201 ne *L'España católica en los primero años del pontificado de Pio XI: la nunciatura de Mons. Federico Tedeschini durante la dictatura de Primo de Rivera (1923-1930)*.

Maria Eugenia Ossandón, a pag. 221, nel *Pio XI e il Comitato Internazionale della Croce Rossa* illustra l'interessante tematica del rapporto tra Benedetto XV durante il primo conflitto mondiale, fino ad arrivare a Papa Ratti, e la Croce Rossa Internazionale.

Fabrizio Pagani, nel contributo «non osiamo espressamente includere nel Nostro programma la ripresa e la continuazione del concilio ecumenico» a pag. 243, ricorda il discorso tenuto da Pio XI durante un Concistoro segreto svoltosi nel Palazzo Apostolico, al fine di convocare il I Concilio Vaticano. L'apporto di Maddalena Peschiera, a pag. 275 *Un "pratico in soccorso" della Veneranda Fabbrica: Achille Ratti e il restauro dei documenti bruciati nell'Esposizione internazionale del 1906*, illustra il minuzioso lavoro di recupero di pezzi e documenti riguardanti la Veneranda Fabbrica del Duomo di Milano. Il copioso apporto di Carlo Pioppi, a pag. 299 e rubricato *I concili plenari e provinciali italiani durante i primi anni del pontificato di Pio XI (1922-1929)*, ripercorre quello che era stata l'attività conciliare dall'Unità d'Italia alla Prima Guerra Mondiale; quella conseguente alla promulgazione del Codice di Diritto Canonico fino ad arrivare ai Patti Lateranensi del 1929. Sulla scia della ricostruzione storica di quegli anni si pongono i successivi lavori di Daniele Pinton, Domenico Rociolo e Francesco Ronchi. Il primo a pag. 325 analizza la Chiesa Aquilana e il rapporto con Pio XI a seguito del trentesimo anniversario dalla morte del Card. Carlo Confalonieri. Il secondo studioso, con l'articolo *Pio XI e la fondazione di nuove parrocchie a Roma* alla pag. 339, pone in evidenza il particolare affetto nutrito da Papa Ratti verso la città di Roma, indicando non solo le nuove parrocchie che ivi fece istituire, ma anche la visita apostolica del 1932. Il terzo autore, invece, con *L'esperienza carugatese di Achille Ratti* – pag. 355, ricostruisce le vicende della famiglia

Ratti dopo il trasferimento a Carugate. Il contributo che viene speso in ordine alla morte di Papa Ratti, è ad opera di Vittorio Alessandro Sironi, pag. 363 e intitolato *La parabola medica e la morte di Pio XI tra storia e pregiudizio*. L'autore definisce "inopportuna" la morte del Pontefice, poiché giunta poche ore prima di un discorso che Pio XI avrebbe tenuto nella Basilica di San Pietro dopo aver convocato tutti i Vescovi Italiani. Per tali ragioni, si legge tra le righe dell'articolo, la coincidenza cronologica tra la scomparsa del Papa e la mancata condanna al razzismo fascista, aveva dato adito in ambito giornalistico a congetture e pregiudizi sull'evento morte. Viene così ripercorsa in termini medici tutta la situazione clinica del Santo Pontefice nei giorni prima della sua morte.

Paolo Valvo, ne *Il Gioco delle parti / Alcune considerazioni sul rapporto Ratti – Pacelli*, pag. 367, pone l'accento sulla problematica di continuità o discontinuità degli orientamenti del pontificato di Papa Ratti e Pio XII ai fini di una ricostruzione storiografica puntuale e veritiera. Torna dunque la problematica del rapporto tra Achille Ratti e la visione antitotalitaria dello stesso e il Vescovo Eugenio Pacelli prigioniero di una sorta di germanofilia dovuta agli oltre dodici anni trascorsi come nunzio apostolico in Germania.

L'ultimo apporto prima dell'*Appendice / Incontri* è di Giorgio Vecchio, a pag. 419, raccoglie due testimonianze dirette che si possiedono su Papa Pio XI, conferite da Luigi Gedda e Armida Barelli in relazione ai diciassette anni di pontificato e il rapporto durante questo tempo con l'Azione Cattolica Italiana. Dopo questa introduzione si descrive il progetto di Papa Ratti circa la ricristianizzazione della società e si fa menzione al carattere universale proprio dell'Azione Cattolica. A seguito della sezione *Appendice / Incontri*, vengono riportati tutti i contributi concernenti i precedenti Convegni tenutisi a Desio il 25 ottobre del 2014, 7 e 24 febbraio del 2015, con particolare riferimento ai rapporti con la Polonia e l'amore per l'arte e la scienza di Achille Ratti.

Il volume è arricchito con ricche ed esaustive foto a colori o in bianco e nero d'epoca a corredo degli articoli proposti. Le pagine totali, comprensive di indice analitico sono 646.

REGINA MANFUSO

P. RICOEUR, *L'Europa e la sua memoria*, Brescia, Morcelliana, 2017, 48 pp.

In questo testo Paul Ricoeur si sofferma in maniera specifica sull'Europa e la sua coscienza storica. Prima di iniziare la sua riflessione riporta nell'introduzione tre caratteristiche delle analisi di Reinhart Koselleck che permettono di determinare la specificità della coscienza storica europea. La prima caratteristica riguarda la polarità di base tra quel che Koselleck chiama "spazio d'esperienza" (*Erfahrungsraum*) e "orizzonte d'attesa" (*Erwartungshorizont*). Il primo va inteso come l'insieme delle eredità del passato, le cui tracce sedimentate costituiscono in qualche modo il terreno sul quale s'appoggia ciò che si può designare con *Kulturwandel* (cambiamento culturale). Nell'altro si proiettano le previsioni e le anticipazioni, le paure, le speranze che danno un contenuto al futuro storico. Ricoeur al pari di Koselleck considera queste due categorie due autentici trascendentali nel senso di condizioni di possibilità e che appartengono al pensiero della storia. La seconda caratteristica: lo scambio tra spazio d'esperienza e orizzonte d'attesa si produce nel presente vivente di una cultura. Il presente vivente è il mediatore della dialettica tra spazio d'esperienza e orizzonte d'attesa. Un presente ricco del passato recente e del futuro imminente. Terza ed ultima caratteristica: il sentimento di una direzione nel trascorrere del tempo. Questa direzione prende il suo impulso primo dall'orizzonte, poi tocca correlativamente lo spazio d'esperienza, infine conferisce all'esperienza del presente il grado di senso o di non senso che in ultima istanza dà alla coscienza storica il suo valore qualitativo.

Dopo aver elencato queste caratteristiche di Koselleck, Ricoeur inizia il suo primo capitolo "La crisi della coscienza storica dell'Europa" e facendo riferimento allo spazio d'esperienza propria dell'Europa, sottolinea i due caratteri maggiori che condizionano le possibili forme di cambiamento culturale (*Kulturwandel*). Primo carattere è la complessità dell'eredità ricevuta dal passato, costituita da tradizioni molto eterogenee. Questo primo carattere come tocca il tema del cambiamento sociale? Queste mescolanze sono il frutto di reali migrazioni nello spazio e hanno causato ogni volta considerevoli cambiamenti culturali. Il tessuto sociale e culturale è il risultato di questo intreccio di fili ma, come afferma Ricoeur, fragile. Queste fragilità è dovuta all'intersezione tra le convinzioni legate a tradizioni fortemente rivali e lo spirito della critica. La cultura europea è forse l'unica che abbia assunto il significativo compito di coniugare in modo costante convinzione e critica. Egli sottolinea come si passa facilmente dalla fragilità alla patologia. Quest'ultima si

presenta come una crisi della memoria e della tradizione. Il tema della memoria in Paul Ricoeur lo riscontriamo soprattutto negli ultimi suoi scritti: nel testo *La memoria, la storia e l'oblio* offre una ulteriore possibilità di definire il sé alla luce della riflessività della memoria, sia individuale che collettiva, che lo fa comprendere come un soggetto strutturalmente decentrato e aperto. Tornando alla crisi della memoria, egli afferma che le nazioni o i popoli soffrono di un eccesso o di un difetto di memoria. Nel primo caso ogni comunità vuole ricordare solo le epoche di grandezza e gloria. Nel secondo caso il rifiuto della trasparenza equivale a una volontà d'oblio e conduce a una fuga davanti alla colpa. Comune a questi due fenomeni è il rapporto perverso con la tradizione. Ma la crisi della memoria e della tradizione si accompagna sempre ad una crisi della proiezione verso il futuro. Questa doppia patologia che coinvolge sia il futuro che il passato ovviamente si riflette nel presente. Ricoeur conclude il capitolo, affermando che noi soffriamo sia dell'eclissi dell'idea di progresso, sia della secolarizzazione che colpisce l'Europa cristiana. Il crollo dell'idea di progresso porta per contrasto ad un aumento di volta in volta del sentimento dell'aleatorio, o di un destino imminente.

Il secondo capitolo del libro è intitolato "Dalla dissoluzione alla ricostruzione della memoria" ed inizia distinguendo la memoria collettiva e quella individuale. La prima, infatti, si fonda per gran parte sui racconti accettati dai più riguardo agli eventi fondatori, ai momenti di gloria e di sofferenza vissuti dai popoli la struttura di questa memoria è narrativa e proprio a questa struttura delle nostre convinzioni si deve applicare lo spirito di critica. Ricoeur ci spiega come fare: innanzitutto accettando l'idea che è sempre possibile raccontare diversamente quegli stessi eventi. Infatti, lo stesso Ricoeur nel suo libro *Ricordare, dimenticare, perdonare. L'enigma del passato* descrive la terapia della storia attraversata da tre livelli: 1) documentario (ricerca); 2) esplicativo (spiegazione); 3) interpretativo (scrittura storiografia). Il primo livello permette un effetto critico, ossia di smascherare le notizie falsificate, per capire e verificare quali siano le tracce e i documenti (le testimonianze affidabili). Al secondo livello la spiegazione può riguardare le cause dei fatti oppure i motivi e le ragioni per cui un determinato soggetto storico ha compiuto determinate azioni. Il terzo livello terapeutico della storia consiste nella scrittura della storia in modo unitario, in particolare rispetto agli avvenimenti di interesse pubblico come gli eventi fondatori di una nazione o di un popolo. Ogni cosa deve passare al vaglio dei documenti scritti e subire l'esame di una critica testuale.

L'altra memoria è quella di Bergson che egli chiama memoria-ricordo e Freud rimemorazione: una memoria attiva, discriminante, interrogativa, meditante. La memoria-ripetizione resiste alla critica; la memoria-ricordo è fondamentalmente una memoria-critica. Ecco che, dice Ricoeur, ora si comprende perché alcuni popoli soffrono di eccesso di memoria ed altri di assenza: quel che gli uni coltivano con piacere e gli altri evitano è la memoria-ripetizione. Entrambi soffrono di uno stesso *deficit* di memoria-critica. Ricoeur invita a «migrare nelle memorie altrui», egli sottolinea come l'Europa sia il risultato di un costante rimescolamento di culture. Con Husserl e Jaspers l'Europa non è definita da frontiere ma da centri di irraggiamento, una struttura a rete all'origine di un'idea mobile dell'Europa, ove la dimensione del progetto prevale su quella della memoria. È in questo contesto che Husserl tratteggia un appassionato ritratto dell'Europa come destino spirituale, come infinita avventura conoscitiva alla ricerca della verità ultima, avventura che ha avuto nella Grecia antica la sua origine. Europa ovvero filosofia: chi non comprende questa identità non sa nulla dell'Europa.

La tradizione deve il proprio carattere di trasmissione al suo essere un deposito. Una tradizione resta vivente solo se non cessa d'essere reinterpretata. Più esattamente, si deve riaprire il passato e liberare il suo carico di futuro. Ricoeur qui si rende conto che non è sufficiente attingere dal passato. Infatti Ricoeur, insiste sulla questione della migrazione in quanto momento del cambiamento culturale. L'aspetto toccato è l'integrazione di atteggiamenti verso il futuro che rischiano di dissociarsi. Per concludere, all'integrazione delle promesse liberate dal peso di un passato morto nella nostra capacità di progettare l'avvenire, e all'integrazione in uno stesso orizzonte d'attesa di modalità diverse di anticipazione, Ricoeur aggiunge una terza: la dimensione utopica. I popoli non possono vivere senza utopia. Tuttavia queste utopie, per Ricoeur, devono essere utopie responsabili. Nel finale egli afferma che non abbiamo bisogno di sapere dove va la storia per comprendere il nostro dovere nei suoi riguardi. Anche se prendessimo sul serio la domanda "cosa ci è permesso sperare?", la speranza che nutre le promesse non mantenute del passato, congiuntamente con le proiezioni utopiche, differirà sempre da un fondamento che ci garantisca di dominare il corso della storia.

LETIZIA SCHIETROMA

I. TAROLLI, M. D'AGOSTINI, F. REALI, F. RABOTTI (a cura di), *Il tempo del coraggio. L'Italia fra rassegnazione e riscatto. La ripartenza dei cristiano popolari*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2017, 282 pp.

Il volume *Il tempo del coraggio. L'Italia tra rassegnazione e riscatto. La ripartenza dei cristiano popolari* (editore Rubbettino), rientra nell'ambito delle attività promosse dall'associazione "Costruire Insieme" ed è stato curato da Ivo Tarolli, Marco D'Agostini, Fabio Reali e Francesco Rabotti. L'opera raccoglie numerosi saggi di politici, economisti, accademici e rappresentanti del mondo dell'associazionismo che suggeriscono le linee guida di un progetto politico cristiano. L'obiettivo è quello di creare un soggetto politico che possa con il pensiero e la cultura cattolica, che è stata punto di riferimento per il mondo intero, come afferma nel saggio di introduzione il senatore Ivo Tarolli, divenire «un punto di riferimento nel processo di armonizzazione dei problemi posti dal governo della globalizzazione e dei suoi sottosistemi» (p. 10) ed esprimere la buona politica, concorrendo al bene dell'Italia. Si accetta così l'invito di Papa Francesco fatto a Rovereto nel luglio del 2015: «mettetevi in politica, per favore nella grande politica, nella politica con la 'P' maiuscola!». Grazie ad uomini dunque, animati da questi valori cattolici, lo sviluppo è possibile, uomini che sono chiamati al bene comune, portatori di una «vocazione cristiana al sociale e alla politica» (p. 29), che professino i valori di libertà, responsabilità, uguaglianza e fraternità, gli stessi che hanno gradualmente costruito la dimensione strutturale della democrazia. Assistiamo allora alla creazione, come detto, di un vero e proprio progetto politico, ma la strada risulta in salita poiché, come Mons. Mario Toso ben illustra, vi è un attuale insignificanza dei cattolici. Dunque non si può pensare ad un modello di azione politica simile ai modelli del passato, data la scomparsa della cristianità (intesa come società che si rifaceva ai "principi non negoziabili" derivanti dalla moralità cristiana) e dalla grave crisi dei partiti, in tutte le sue versioni, compresa quella elitarista (tanto di moda negli ultimi anni). In questo quadro i cattolici sono ridotti ad una minoranza, soprattutto per la lontananza dei giovani all'esperienza religiosa.

Questo scenario, anche se pone grandi perplessità, offre una grande opportunità, cioè quella di iniziare una formazione politica del credente, impegnato a gestire la cosa pubblica e a vivere all'interno della società civile nelle parrocchie, nelle diocesi, tutto questo con l'aiuto della dottrina sociale della Chiesa e dei suoi pilastri (il bene comune, la centralità della persona umana, la solidarietà e la sussidiarietà), che possano essere fondamento di saggezza. Questa formazione,

secondo Paolo Maria Floris, deve partire da una riforma del linguaggio politico attuale, un linguaggio «sintomo di una frammentazione del mondo ecclesiale» (p. 80) dato che tanti cattolici siano allocati in varie formazioni politiche e arrivare a creare quindi un linguaggio comune, che sia autonomo e convincente della nostra area, che sia «l'essenza del nostro confronto con la società contemporanea» (p. 81), così da poter meglio condividere una visione del mondo e della storia, ricomponendosi così in un'area comune per condividere un progetto politico-economico. Formare dunque un pensiero cattolico unico, che può dare un apporto importante all'inclusione, cioè a garantire ad ogni persona, con le sue peculiarità, una partecipazione attiva alla vita sociale e civile, partendo dal riconoscimento della dignità umana, intesa come l'essenza umana che caratterizza l'individuo nella vita di relazione. Difatti Luigi Di Santo nel suo intervento ritiene che «bisogna ridare all'uomo un'anima, un volto umano, valoriale e spirituale, una comunità di principi» (p. 251), così da trasformare la nostra società in un luogo di accoglienza, di inclusione, la Chiesa e la politica sono al servizio della società e la loro collaborazione è indirizzata alla crescita di quest'ultima.

In molti dei saggi contenuti all'interno del volume vengono individuati anche gli ambiti da cui ripartire, ambiti che grossomodo coincidono con quelli della famiglia, della persona umana, del lavoro. Tutti questi ambiti confluiscono nella Dottrina sociale della Chiesa, considerata una stella polare, che possa fondare con i suoi valori una società volta al bene comune. Per far ciò è importante che si ripensi alla democrazia, una democrazia che è in crisi, una crisi che «ha annullato la democrazia dei nostri padri ed ha debilitato le istituzioni non più ritenute affidabili dai cittadini» (p. 255). Sono in pericolo non solo le fondamenta della democrazia, dato l'assottigliamento dei valori condivisi, ma anche la sua dimensione politica, la sua forma di governo partecipato, che permette ai cittadini di scegliere i suoi rappresentanti e di incidere sulle decisioni di questi. La questione fa riferimento alle persone, considerate nella democrazia di oggi come elementi passivi della vita sociale, e non come espressione, ontologica ed etica, giuridica e storica di soggetti che ne sono come disse Papa Pio XII il «fondamento, soggetto e fine» della democrazia. Una democrazia in crisi così come l'Europa, un'Europa con delle Istituzioni troppo lontane, a cui oggi sfugge «il concetto di nuova democrazia intesa come rappresentanza e di facilitatore di una nuova comunità allargata che sappia decidere insieme per affrontare sfide geopolitiche e sociali» (p. 172). Dunque i valori cristiani servono anche a livello europeo «per reimpostare con essa le ragioni non solo

economiche, di un Unione di Stati che condividono un autentico progetto di civiltà” (p. 80). Per concludere, all’interno del volume vi è delineato un progetto politico di vera ispirazione cristiana, che coniughi di nuovo il sistema dello Stato di diritto e della democrazia rappresentativa e partecipativa con l’ispirazione cristiana. Per un tale progetto, ci sono le premesse, i cattolici dunque oggi sono chiamati a giocare un ruolo politico da protagonista. Ecco perché questo è il tempo del coraggio!

ENRICO MARIA TESSITORE