

**Roberto Mancini**, docente di filosofia teoretica e di ermeneutica filosofica presso la facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Macerata

## Le conseguenze politiche della speranza

### Premessa

Parlare insieme di politica in un contesto come quello che ci accomuna qui non può voler dire farsi una rappresentazione pessimista oppure ottimista delle cose; deve piuttosto essere un modo per rivitalizzare un potenziale di energia e per imparare insieme a contribuire a processi di liberazione, di risanamento, di democratizzazione, di umanizzazione. Vi propongo di entrare in questa prospettiva seguendo lo svolgimento di una riflessione che tocca questi nuclei tematici: la crisi della mediazione politica, la speranza, il metodo dell'agire politico e la possibilità di una politica di servizio. Tutto ruota attorno alle conseguenze politiche della speranza vera.

### 1. La società ridotta a economia

Su come vanno le cose oggi vorrei solo evidenziare quello che, secondo me, è il nucleo contraddittorio del nostro presente storico. La parte oscura è sintetizzabile nella riduzione della società a economia e dell'economia a capitalismo distruttivo. L'indole distruttiva di questo sistema si coglie inoppugnabilmente già dal fatto enorme per cui l'economia attuale potrebbe eliminare la fame e invece la produce.

Tale tendenza sistematica è a suo modo il culmine della logica di dominio che si è dispiegata lungo la storia dell'Occidente. Horkheimer e Adorno, nel mostrare il codice genetico e le trasformazioni storiche per cui la società occidentale, e poi mondiale, ha organizzato tutto secondo tale logica, osservano: "il dominio sopravvive come fine a se stesso in forma di potere economico" (*M. Horkheimer - Th. W. Adorno, Dialettica dell'illuminismo, Torino, Einaudi, 2002, p. 110*). Questa traccia va letta nella profondità di ciò che mostra. Perché il dominio radicale, il dominio puro, assume nella società proprio la forma dell'economia? Anzitutto occorre una precisazione.

Quando parlo di economia non intendo solo l'economia puramente materiale, la produzione, la distribuzione, il consumo, la dialettica del capitale e del lavoro. Intendo anche e indissolubilmente una forma globale di vita, una sovracultura mondiale, una civiltà, uno sguardo collettivo sulla realtà. Anzi, oggi l'economia è soprattutto questo e, di conseguenza, è anche un modo di produzione, di distribuzione, di consumo. Pertanto l'economia attuale è una forma di religione, di metafisica, di senso totale, di antropologia effettiva (che cioè tende a realizzare l'immagine di uomo in cui si specchia), di etica, di cultura, di logica. Dunque deve essere chiaro che non sto criticando il predominio dell'economia, instaurato secondo una logica che di solito viene definita economicismo, adottando a mia volta un approccio che, senza avvedermene, sarebbe altrettanto economicista. Questo era l'errore del marxismo meccanicista e determinista. La mia critica si volge contro l'economia fattasi pensiero globale e unico, divenuta spiritualità perversa e concreta degli esseri umani, eretta a modello finale di ogni civiltà.

Di tutte le sfere di esperienza dell'essere umano, l'economia è quella che riguarda la sopravvivenza. Ma la sopravvivenza pura, fine a se stessa, è tutt'altro che naturale. Quando essa, in quanto finalità, viene assolutizzata si deforma la condizione umana. La vita, nell'anelito che la fa respirare - cioè la vita umana ma anche la vita delle altre creature e della natura - non cerca solo la sopravvivenza, tende a una vita liberata dal male e dalla morte come distruzione finale. Ridurre ogni cosa a economia significa fabbricare un sistema in cui la sopravvivenza brutta si sostituisce alla vita e, ancor più, a ogni possibilità di vita vera. Se noi siamo un tessuto di vite uniche e tutte legate tra loro e tutte tendenti a una liberazione integrale, allora ridurre la condizione dei viventi alla megamacchina dell'economia significa isolare ogni filo del tessuto e costringerlo a fare di tutto per continuare a sussistere in questo stato contronatura e anticreaturale. La sopravvivenza diventa lo sforzo di vivere al di sopra degli altri, senza e contro di loro. Una civiltà della sopravvivenza resta incompatibile con una società della convivenza, dove "convivere vuol dire sentire e sapere che la nostra vita, seppure nella sua traiettoria personale, è aperta a quella di tutti gli altri" (*M. Zambrano, Persona e democrazia, Milano, Bruno Mondadori, 2000, p. 14*). Dal punto di vista della sua struttura ontologica, una simile "economia" è vita separata che pensa a se stessa, a riprodursi così com'è, senza neppure pensare più alla propria felicità. Anzi, questa vita teme sia la morte che la felicità stessa, perché entrambe sono incompatibili con il fine della mera sopravvivenza. La radice dell'eclissi della speranza in una società ridotta

a economia sta proprio nella coazione a non credere piu' nella felicità per perseguire sempre e comunque la sopravvivenza puramente biologica. Perché invece già solo l'idea di felicità evoca l'armonia del tessuto degli unici, la sua possibile vita nuova comune.

La prima frode implicata nell'adattare la vita all'economia sta nel credere nella scarsità naturale e nella conseguente necessità della lotta di tutti contro tutti. La sopravvivenza così intesa ha le sue coordinate appunto nella scarsità di risorse e di beni e nella lotta universale. Coordinate ritenute nel contempo naturali, necessarie, logiche e promotrici di progresso, dunque benefiche. Perciò l'economia diviene non solo la scienza della sopravvivenza selettiva e mai universale, perché infatti è la sopravvivenza di pochi a scapito della sopravvivenza di molti altri, ma anche la profezia autorealizzantesi della società come giungla mortale. Sotto la frode della scarsità che esige la lotta e all'opera una dialettica realmente metafisica che è quella del confronto tra il male e il bene. Non parlo di un'ideologia del bene, che coinciderebbe con la mia parte o tradizione, né di un'identificazione di comodo del male, che risulterebbe impersonato da chi è altro per me, nemico o pericolo per la mia vita. Parlo invece del male come forza violenta e dinamica reale di distruzione, e del bene come corrente di condivisione della pace, della giustizia, del rispetto, della libertà, della cura, dell'amore nonviolento. Se è chiaro che il male opera distruggendo, e che è in sé distruzione, d'altronde, per così dire, il male non "vuole" cessare, estinguersi, "vuole" vivere. Quindi intrattiene con la vita un rapporto ambiguo e contraddittorio. La vuole distruggere, ma anche la vuole per sé. Deve assestarsi esso stesso e rigenerarsi al livello della sopravvivenza; deve distruggere la vita e insieme mettere un limite alla distruzione. In ciò il criterio operativo del male assomiglia allo schema logico della tortura: offendere, negare, colpire, ma possibilmente senza giungere alla morte della vittima, o comunque senza giungervi troppo presto. Il male infatti non è una tortura per le creature che lo subiscono e, in altro modo, per gli esseri che lo servono? E il sistema economico vigente non tortura forse la vita del mondo naturale e la vita di milioni di persone? Il male vuole usurpare il bene, sostituirglisi, ma non può e non vuole distruggere totalmente la vita per sempre. Sarebbe distruggere la vita del male stesso. Lo schema logico e sistemico dell'operare del male è lo stesso dell'economia della sopravvivenza selettiva.

Ecco perché la forma sociale e storica più pura di dominio, quella più "adeguata" a esprimere e perpetuare il male, è l'economia impazzita, l'economia della sopravvivenza selettiva e della distruzione prevalente. Il male ha un interesse costante alla disuguaglianza, alla divisione, al privilegio e alla discriminazione, tutti frutti velenosi che l'economia attuale produce sempre di nuovo.

È vero che il male può avere mille forme e rivelarsi ubiquo: essendo una perversione delle relazioni (con sé, con gli altri, con Dio, con la natura, con la realtà e con la verità), esso sfugge a ogni localizzazione e identificazione determinata. Perciò non sto identificando il male con l'economia, dato che l'economia può e deve essere al servizio della vita e dell'umanità, e nemmeno con il capitalismo, che è invece solo una forma storica del male stesso. Ogni identificazione di questo tipo è un cortocircuito e sfocia nell'ideologia, il che concede al male il vantaggio di prenderti alle spalle perché tu lo stai ravvisando solo in ciò che critichi, mentre esso probabilmente è già altrove e già dentro di te. È la lezione di Hegel nella sua critica della coscienza giudicante (cfr. *G. W. F. Hegel, Fenomenologia dello spirito, Torino, Einaudi, 2008, pp. 418-444*). Sto dicendo una cosa un po' diversa, cioè che il male e l'economia della sopravvivenza selettiva sono omeomorfi e omologhi, hanno una forma e una logica che si corrispondono. Quindi più della politica o della morale, dell'arte o della religione, del diritto o della scienza, l'economia impazzita si presta al gioco del male, visto che l'economia è per vocazione la sfera d'esperienza più direttamente impegnata con la sopravvivenza, la prospettiva più esposta (insieme a ogni naturalismo metafisico) a cadere nell'errore di risolvere la vita entro la dialettica di scarsità, sopravvivenza e lotta. In sintesi: l'economia della globalizzazione non è il male, è l'organo oggi più sistematico dell'operare del male nella società.

## **2. Ripensare la mediazione della politica**

In una società "dove ormai non solo la politica è un business, ma il business è tutta la politica" (*M. Horkheimer - Th. W. Adorno, Dialettica dell'illuminismo, cit., p. 187*) il rischio dell'impotenza e dell'inaridimento è molto forte. Sia per il funzionamento democratico delle istituzioni, sia in particolare per tutti coloro che vorrebbero un cambiamento vero. Oggi abbiamo bisogno di una deglobalizzazione liberatrice, in parte come ci fu, a metà del secolo scorso, una decolonizzazione. Ma naturalmente senza le ambiguità e le involuzioni neocolonialiste di quel processo in Africa e in Asia.

Per capire il rapporto tra le possibilità del cambiamento della storia, quelle del cambiamento della politica in quanto tale e gli eventuali risultati di quella medesima prassi politica che dovrebbe nel contempo appunto mutare se stessa e trasformare la società, occorre analizzare, tra gli altri, anche il problema della mediazione. Chiuso abbia imparato qualcosa da Hegel e, soprattutto, in modo con lui ormai pienamente adeguato

e demistificato, da Gandhi sa che la forza dirimente e decisiva nella storia non e' data nell'origine o nella meta, e' data nella mediazione. La mediazione non e' solo un mezzo, un processo neutro, uno strumento ambiguo, e' la forza decisiva, qualitativa, orientativa della realta'. Anche se, come dovro' precisare piu' avanti, questo non dice affatto che sia il soggetto della storia.

La crisi della politica, in questo senso, deriva dal fatto che oggi e' l'economia la forza mediatrice per eccellenza e la politica puo' svolgere sottomediazioni o movimenti reattivi e di corto respiro. Se e' cosi' ne' il diritto, ne' la scuola e il sistema educativo, ne' l'opinione pubblica e il sistema informativo e neppure le culture religiose in quanto mondi vitali e rappresentazioni della vita riescono a sfuggire a questa morsa. Il controsenso di questa condizione e' stato reso efficacemente, una volta, da George Orwell in questo riadattamento ironico e realistico dell'inno di Paolo alla carita' (1 Cor, 13, 7): "tutto copre, il denaro, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta" (*G. Orwell, Fiorira' l'aspidistra, Milano, Mondadori, 1960, p. 7*). E' il mediatore per eccellenza.

Un recupero di forza mediatrice da parte della politica sarebbe indispensabile anche per liberare queste sfere di esperienza sociale e queste correnti della cultura della societa' dal predominio di un'economia impazzita. Per questa precisa finalita' sistemica, oltre che per ragioni piu' determinate e legate alle situazioni concrete, e' urgente tornare ad agire politicamente o, per molti, iniziare a farlo. Tuttavia il problema non si risolve passando dall'economicismo al politicismo, enfatizzando il significato dei fatti politici o partitici in se stessi. Perche' la politica puo' essere e in parte e' si' la forza di mediazione che tesse la convivenza. Ma se non si ha cura della qualita' di questa forza, della natura e dell'energia specifica della mediazione politica, se essa e' pervasa a sua volta di energie oscure (paura, egoismo, indifferenza), allora la politica non assicura la buona mediazione e anzi aggrava le tendenze distruttive dell'economia impazzita.

Oggi sulla scena mondiale si aggirano mostri etici e politici: Stati Uniti, Russia, Cina, Iran sono paesi in vario modo totalitari, aggressivi, per nulla incapaci di essere distruttivi. Ci sono stati tragicamente ambigui, come Israele, e stati di recente democratizzazione, che vacillano sotto i colpi del ritorno della violenza, come il Sud Africa. Abbiamo poi molte democrazie indebolite, svuotate e inclini a degenerare in oligarchie, come l'Italia. Persistono solo poche isole di democrazia evolutiva, ossia di democrazia che tende a inverarsi, ad approfondirsi. La stessa Unione Europea, il cui spazio di democrazia e' a rischio di erosione e di alterazione, potra' consolidarsi nella sua fisionomia originale non certo rincorrendo tendenze e pratiche dei mostri politici, non con il cinismo e lo spirito mercantile, ma radicalizzando ed estendendo la qualita' democratica della sua forma di convivenza.

Per ora la risultante di tale situazione e' una crisi mondiale della democrazia dei diritti e dei doveri umani, della giustizia e della pace, dove "crisi" non significa situazione di stallo ma progressiva restrizione, erosione, frana, mutazione genetica. Questa crisi si potrebbe descrivere con le stesse parole con cui Habermas ha descritto una volta la precarieta' delle relazioni dialogiche e democratiche tra gli esseri umani, le quali "assomigliano a isole minacciate da inondazione nel mare di una prassi, nel quale non domina affatto il modello della composizione consensuale dei conflitti" (*J. Habermas, Etica del discorso, Bari, Laterza, 1985, p. 117*).

La politica e' uno strumento al servizio della convivenza sociale. E' umana appunto se e' una politica di servizio (non di potenza, non di dominio, non di impero, non di un capo), ma proprio come strumento non e' neutro; quasi tutti gli strumenti hanno una qualita', un orientamento, sono gravidi del fine cui tendono. Lo strumento della politica e' ambiguo e ha bisogno di essere affinato e umanizzato costantemente; se invece assumo la politica cosi' come sembra essere, benché con le migliori intenzioni, non porto frutti buoni e anzi rischio di perpetuare gli effetti negativi che volevo superare. Lo strumento della politica e' di solito lasciato a se stesso perche' subito l'attenzione viene portata solo sui soggetti e sugli obiettivi e quindi su quell'inevitabile elemento mediatore che e' il potere non come energia della cooperazione, secondo l'idea di Hannah Arendt, ma come potenza pura e semplice. Si afferma cosi' una spirale coattiva per cui l'elemento mediatore stesso diventa la cosa piu' importante: la potenza appunto, il potere per il potere. Per giunta, in una situazione in cui la potenza per eccellenza e' economica, allora la politica stessa deve asservirsi al gioco capriccioso dell'economia globalizzata. E una politica asservita non potra' mai essere una politica di servizio. In questa deformazione logica, ontologica, antropologica ed etica della politica, in una parola in questo suo snaturamento, ricorrono alcuni tipici fenomeni negativi, che finiscono per essere condizioni normali del fare politica.

Uno di essi, l'immatunita', si mostra nel fatto clamorosamente evidente e frequente che non solo i soggetti attivi in politica spesso non sono formati adeguatamente sul piano etico, umano, spirituale, giuridico-costituzionale, ma inoltre prevalgono piu' facilmente soggetti narcisisti, prepotenti, talvolta ai limiti della patologia; anzi, non si tratta propriamente di soggetti autonomi e almeno realmente unici, essi sono piuttosto

il crocevia di tendenze sistemiche che trovano in essi qualcuno che le impersona, personaggi piu' che persone (cfr. M. Zambrano, op. cit., pp. 46-48). Basta pensare ai capi politici del nostro tempo, in Italia e all'estero, e si vede che un simile fenomeno si avvicina quasi alla regolarita' di una legge statistica.

Un altro effetto tipico dello snaturamento della politica sta nel circolo vizioso di autocentrimento e frammentazione. Accade cosi' che si moltiplicano le identita' partitiche o di schieramento e che esse siano sempre piu' autoreferenziali, a volte addirittura identificate in un individuo. Cio' aggrava la frammentazione dello spazio pubblico e delle soggettivita' politiche, senza che aumenti invece l'attenzione riservata ai processi storici, alle dinamiche concrete di cambiamento e anche al metodo dell'agire. "Nella crisi - ha scritto Maria Zambrano - non c'e' cammino, o non lo si vede" (ibid., p. 27). Di qui l'impressione di cambiamenti vorticosi alla superficie, ma l'immobilita', quasi l'atemporalita' rispetto alla dinamica del cambiamento reale e profondo in meglio. Di qui anche la lacerazione e la frammentazione nel modo in cui una collettivita' pensa a se stessa: la crisi e' infatti il luogo in cui si raggiunge il punto piu' forte di divergenza tra la maggioranza e le minoranze e dove s'instaura il disaccordo delle minoranze tra di loro (cfr. ibid., p. 23).

In questa complessiva crisi della politica si inserisce anche una sorta di volontarismo delle rappresentazioni, per cui ognuno s'immagina a piacimento analisi, scenari futuri, obiettivi, tattiche, strategie, identita'.

All'aumento della componente finzionale del fare politica non corrisponde affatto un aumento della capacita' di vedere. Si fanno rappresentazioni delle cose proprio perche' non si vedono ne' la realta', ne' la situazione degli altri, ne' il luogo storico in cui ci si trova. Percio' non si riesce neppure a individuare le autentiche priorita' d'azione. Rappresentazione e visione sono inversamente proporzionali. Tutto cio' esaspera quello che sembra un difetto strutturale della politica, cioe' che in essa al posto della verita' conta il potere. Gruppi e organizzazioni che non riconoscono la superiorita' della verita' rispetto al loro punto di vista, interesse immediato o ideologia perdono il senso del limite, assolutizzano se stessi, non sanno dialogare e diventano violenti. Da ultimo segnale la sterilita', ossia l'incapacita' di affrontare le situazioni per cambiarle in meglio, il tradimento della vocazione trasformativa e, per cosi' dire, sollevativa della politica, quella che porta ad attivare un'energia di trasformazione e di sollevamento delle pesanti conseguenze dell'incuria, dell'indifferenza, dell'iniqualita', della violenza. La politica, in questo modo, non alleggerisce le condizioni di vita delle persone e dei popoli, anzi spesso le appesantisce. Pertanto, anziche' generare dinamiche di restituzione dei diritti, di assunzione dei doveri, di riscatto degli esclusi e di liberazione dei dominati, mantiene e aggrava l'iniqualita'.

Proprio analizzando cause e natura di questi fenomeni si capisce che la politica non guarisce da sola. Credo che la crisi della politica sia superabile effettivamente se la sua forza mediatrice e' sostenuta, trasformata e resa feconda da un'altra forza. Questa forza e' l'amore, un amore che ha imparato a farsi nonviolento, fecondo, diffusivo e che tende a tradursi su scala collettiva, senza restare confinato ai rapporti interpersonali di coppia o di amicizia ristretta. Lo si puo' chiamare amore politico, senza enfasi e anzi nella consapevolezza che e' una forza relativamente rara, che prende corpo attraverso processi delicati e risvegli tutt'altro che diffusi. Esso richiede coraggio, generosita', costanza, fiducia, speranza, intelligenza. Insomma condensa tutte le virtu' dell'amore vero.

La conferma piu' chiara di questa sua autenticita' viene dal dato per cui l'amore politico nonviolento vede le persone, nessuna esclusa, e sempre va verso di esse. Mentre ogni altra forza mediatrice (al massimo grado il denaro) tende ad assolutizzarsi, cioe' a farsi soggetto sovrano e unico della realta', l'amore vero non e' mai fine a se stesso, e' sempre per altri, per gli unici e per la loro comunione infinitamente ospitale; serve, non domina. L'amore non e' per l'amore, e' per qualcuno. Questa rimane la grande differenza tra la concezione hegeliana della mediazione, dove lo Spirito e' per se stesso, e la visione di Gandhi o, anche, della Scrittura biblica. Tale differenza e' riassunta in un lampo di intelligenza da Aldo Capitini, quando proprio per superare Hegel egli scrive che bisogna passare "dal Tutto ai Tutti" (*A. Capitini, La realta' di tutti, in Scritti filosofici e religiosi, Perugia, Protagon edizioni, 1994, p. 184*). E' l'alternativa tra totalitarismo e democrazia effettiva, tra astrazione e visione reale.

Piu' si coglie la bonta' dell'amore vero e piu' sembra impossibile da vivere. Eppure l'amore politico nonviolento non e' impossibile; infatti e' storicamente apparso in non poche circostanze a qualsiasi latitudine e in ogni congiuntura politica, anche la piu' tragica. Esso matura e opera quando si sente e si comprende che ogni cosa bella e felice della vita non possiamo ritagliarla e custodirla in un piccolo spazio privato, quasi fosse un privilegio, ma dobbiamo dividerla, perche' essa non vive senza giustizia, senza liberta', senza partecipare a una comunita' "bene ordinata" direbbe John Rawls (si veda di lui in particolare il testo *Giustizia come equita'. Una riformulazione, Milano, Feltrinelli, 2002*, dove Rawls non esita ad approfondire la consapevolezza del rapporto con il bene nella vita politica).

Ora non faro' un inventario, non dico delle esperienze storiche dell'amore politico (che puo' essere anche

quello dei nazionalisti e dei fanatici ed e' comunque un amore distorto), ma piu' precisamente dell'amore politico nonviolento (che e' invece l'amore guarito e illuminato); mi interessa rilevare piuttosto come cio' che attesta la possibilita' effettiva di questo amore sia l'accessibilita' graduale dell'agire secondo la sua forza specifica. Faccio alcuni esempi quotidiani in ordine di crescente coinvolgimento: non limitarsi a vedere il proprio interesse privato, informarsi con cura circa i fatti politici, orientarsi criticamente per votare, ascoltare gli oppressi, prendere la parola per denunciare le iniquita', promuovere un pensiero dialogico e democratico, partecipare alla vita collettiva del quartiere, della scuola, del comune, della regione, rendersi disponibili a fare del proprio meglio in cariche elettive e in ruoli di pubblica responsabilita', agire per portare giustizia, tutelare i diritti degli altri assunti come un proprio dovere, associarsi con altre persone e altri gruppi e in ogni caso accettare di rischiare qualcosa delle proprie sicurezze o acquisizioni private per fare tutto questo. Si tratta di forme e gradi diversi di coinvolgimento che molti hanno sperimentato come modalita' quotidiane della loro esistenza, non sono eroismi irraggiungibili. A questo punto ciascuno puo' scorgere, forse, la parte luminosa del nucleo contraddittorio del nostro presente, di cui all'inizio del discorso dicevo appunto che e' una tensione tra tendenze alternative. Questo versante positivo e' quello di quanti non solo resistono alla logica di dominio prevalente nella societa' globalizzata, ma fanno anche costruire situazioni e avviare processi alternativi: per far nascere un'economia di servizio e una politica di servizio, per una scuola che educi le persone, per situazioni interetniche di pace, per una scienza che serva a partecipare alla vita del mondo, non a distruggerla. Sono persone e minoranze creative di cui non conta che non abbiano tutta la potenza necessaria a "vincere", conta che siamo mosse dall'amore vero. Ora, per passare dalla lettura sintetica del nocciolo del nostro presente storico all'individuazione del percorso per la svolta, dalla diagnosi della crisi al riconoscimento del punto d'accesso della via dell'esodo, e' necessario attingere anzitutto a una forza specifica dell'amore vero.

### **3. Il ritorno della speranza**

L'amore vero infatti e' composto di tante correnti qualitative e oggi una di esse e' decisiva per la svolta che desideriamo. Questa corrente, questa forza luminosa e' la speranza. E' la forma di passione, di risveglio, di intelligenza e, in radice, di risposta che permette di uscire dall'incubo della vita mortificata. Oggi siamo sgomenti di fronte alla degenerazione della politica, ai disastri dell'economia e ai trionfi della violenza. Ma se ci chiediamo, ricordando le situazioni in cui si sono date primavere culturali, politiche e storiche, quali erano allora la luce e l'energia che le hanno suscitate, troviamo che luce ed energia erano date dalla speranza. Si puo' pensare ad esempio alla svolta della nonviolenza con Gandhi dal 1906 in poi, alla svolta di meta' Novecento con la nascita delle nuove democrazie costituzionali e dell'Onu, con l'esperimento dello stato sociale di diritto, con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo, con i trattati e le convenzioni che essa ha ispirato negli anni seguenti. Penso poi ai processi di decolonizzazione in Africa e in Asia, alla primavera del Concilio Vaticano II nella Chiesa cattolica e alla primavera mondiale del 1968, alle lotte sindacali e dei lavoratori, all'azione del movimento delle donne, alla lotta della popolazione nera negli Stati Uniti, alla parte trasformatrice e nonviolenta degli anni Settanta, con la fine dei manicomi o l'impegno per una scuola educativa e democratica, alla fine dell'apartheid in Sud Africa, ai movimenti politici nonviolenti in America Latina dal Brasile al Paraguay, ai gruppi per la difesa della natura, al movimento mondiale contro la globalizzazione, alla lotta contro le mafie.

Tutte queste esperienze storiche di risveglio, di esodo, di espressione di una politica di servizio erano ispirate e sospinte dal vento di una speranza speciale, unica, eppure risorgente nel corso dei secoli con la stessa natura. Non si tratta della speranza di una parte dell'umanita' per se stessa, non e' la brama di vincere su qualcuno. Quelle esperienze che ho ricordato sono state emersioni dell'unita' della speranza umana, la speranza riunita dell'umanita'. Questo tipo di speranza, l'unica intera e universale, crede e vuole la liberazione dal male, dall'infelicita' e dalla morte, la trasfigurazione della vita in un'armonia per noi ancora sconosciuta. Si tratta di una speranza per tutti, nella cui visione si riconosce che il bene degli uni non e' compatibile con il male degli altri, perche' la realizzazione del sogno della speranza e' un bene condiviso sino a comprendere l'umanita' intera e il mondo vivente. E' una speranza per la terra e per la storia.

Solo questa speranza dischiude lo spazio della laicita' positiva, che consiste nell'assunzione della creaturalita' dei viventi, nella corresponsabilita' per il bene comune, nell'imparare a stare nel tessuto della vita del mondo senza rovinarlo. Oltre le angustie della laicita' negativa e contrappositiva - per cui "laico" vuol dire colui che non e' cattolico o non e' religioso nella societa', e colui che non e' sacerdote o comunque non consacrato alla vita religiosa nella chiesa -, la laicita' positiva da' alle culture, alle tradizioni, alle prospettive politiche uno spazio cosi' ampio da permettere la loro convivenza e cosi' vincolante da esigere il loro impegno leale per il bene di tutti. Quando invece la speranza si eclissa, le culture decadono a mentalita' sclerotiche, le visioni a

fanatismi e rappresentazioni arbitrarie, la politica s'inaridisce, i processi educativi a schemi di addestramento che mortificano la novita' incarnata da ogni bambina, bambino o giovane, la vita si ritrova privata di ogni bellezza.

Ma se e' vero che stagioni, eventi, rivelazioni e frutti della speranza riunita ci sono stati, oggi si tratta di favorire e anzitutto di desiderare il ritorno della speranza. Un desiderio simile non e' un auspicio, e' gia' una concentrazione interiore, un raccoglimento, una nuova lucidita' comune tra quanti si ricordano della felicita' che e' la vocazione dell'esistenza umana e delle sofferenze di quanti sono tenuti a forza lontani da quella felicita'. Desiderare un futuro vero e' desiderare in primo luogo di sperare e riuscire a diventare piccole fonti di speranza per altri. Questa conversione interiore ed esistenziale non ha nulla a che fare con la fortuna, l'immunita' al patire, le rappresentazioni astratte. Devo essere chiaro su questo punto: augurarsi un cambiamento della situazione economica, sociale, politica e storica attuale e' ben altro che attendere la rivincita, rimpiangere qualche stagione passata o ergersi a giudici degli altri.

Volere davvero il cambiamento significa anzitutto esporsi al proprio cambiamento, accettare di fare un viaggio, approfondire la propria umanizzazione affinche' l'agire sia davvero un servizio per il bene comune. Trovo una grande saggezza nella scelta di muoversi, mentre ci si trova nell'impotenza, verso una maggiore integrita' anziche' verso la conquista di strumenti di potenza. Quando Gandhi subiva una sconfitta, non cercava un modo per garantirsi maggiore potenza per poi rivalersi alla prossima occasione. Faceva un digiuno. Cercava cioe' di trasformare il proprio errore, di portarsi sino a un grado piu' alto di integrita', a uno stadio piu' profondo della realta', li' dove fosse possibile attingere alla mite forza del vero cambiamento. Era una costante conversione, conversione per la fecondita', non per la perfezione individuale. Tale atteggiamento non va confuso con il narcisismo morale di chi pensa alla propria purezza. Se giustamente l'azione politica e storica non e' tanto per se stessi, quanto per il riscatto dei dominati, tale impegno viene comunque riconfermato da chi sente il bisogno di risanare se' e il proprio modo di agire, come ha dimostrato la storia di Gandhi. La coscienza di chi agisce con questa responsabilita' si rende conto del fatto che non e' seguendo la scorciatoia eventualmente offerta da mezzi di potenza a consentire davvero quel riscatto. Esso potra' essere preparato solo da persone consapevoli, disposte a purificare il proprio modo di essere, umili, consapevoli del limite della propria soggettivita' e anche dei propri progetti.

Questo e' l'ineludibile passaggio personale e, in altra maniera, collettivo che attende chi si interroga seriamente sulle sorti della politica, del paese e del mondo. Il cammino di maturazione della capacita' di sperare e' indicato, a mio avviso, dalla traccia lasciata da san Paolo nella Lettera ai Romani. Qui egli offre una chiave che va al cuore del nostro presente. Scrive Paolo che "la sofferenza genera la pazienza, la pazienza l'esperienza e l'esperienza la speranza" (Rm 5, 3-4). Io leggo questa sorprendente sequenza generativa come un viaggio di trasformazione della persona, ma si potrebbe anche dire di comunita' e di popoli interi. E' necessario dapprima sentire il carico di sofferenza che grava sul tessuto della vita del mondo, sentire quanto sia insopportabile la violazione dei diritti degli altri, come fosse una ferita nostra, intima. Anziche' identificarci con i persecutori, anziche' difendere la nostra normalita' che si erige gravando sulla fatica, sulla mortificazione, sull'esclusione di molti altri, iniziamo a renderci conto della sofferenza dei perseguitati, cominciamo a conoscerli di persona, ad ascoltarli, a stabilire relazioni quotidiane con loro. La sofferenza viene sperimentata a causa dei colpi del male, ma essa di per se' non e' l'antidoto. Paolo nel testo non si riferisce pero' alla sofferenza come se di per se' fosse dotata di virtu' generatrici, ne' si mette a parlare di sacrificio. Egli parla della sofferenza di chi si e' aperto all'amore di Dio ("noi siamo in pace con Dio per mezzo del Signore nostro Gesu' Cristo" Rm 5, 1). Quindi le forze in campo sono tre, diverse l'una dall'altra. La forza del male, quella della sofferenza e quella dell'amore. L'essenziale e' portarsi nella corrente d'azione di quest'ultima forza. E' allora che nella sofferenza l'amore risponde generando pazienza. E la pazienza non e' mera sopportazione, ne' tanto meno rassegnazione. E' la perseveranza in quanto capacita' di "portare" nel senso di resistere, di fare fronte, di sostenere, di andare avanti e oltre senza farsi sommergere. "Portare" la sofferenza dunque, da un lato, e' la vera alternativa all'ignorarla, eluderla, scaricarla sugli altri o addirittura produrla, moltiplicarla, esportarla; dall'altro lato, questo "portare" non vuol dire subire, al contrario vuol dire sollevare e attraversare. Pazienza e passione sono i nomi appropriati per dire cio' che, in un'ottica distorta e pericolosa, evoca la parola "sacrificio". La pazienza e' il farsi carico della sofferenza, anche della sofferenza di altri, per superarla, per non cedere ne' a essa ne' al male. E la passione, che qui accosto alla pazienza, e' nel contempo sia il patire con questo coraggio del farsi carico senza fuggire, sia l'appassionamento amorevole che non smette di cercare il superamento della sofferenza stessa e del male in direzione della felicita' di tutti.

Dice poi Paolo che la pazienza genera l'esperienza ("dokime"), parola tradotta spesso con "virtu' provata", ossia una forza che resiste, collaudata, comprovata, consolidata nella conferma e capace di fedelta'. E'

evidente che qui non viene evocata un'ostinazione cieca. Non si tratta di ripetere quello che si è sperimentato in passato, né di fare della propria esperienza un modello conclusivo e insuperabile. Infatti l'esperienza non si risolve in se stessa, genera la speranza. Qui viene indicato qualcosa di diverso dall'idea che l'esperienza inventi la speranza, la produca da sé e arbitrariamente. La speranza umana, infatti, è sempre anzitutto la risposta a un appello, a una promessa, a una vocazione, a un bene, a qualcuno il cui amore suscita appunto, come corrispondenza, la speranza. Questo tratto essenziale, che si colloca nel cuore della ricerca metafisica, è fondamentale al tempo stesso anche per la riflessione sull'agire politico e per il tipo di consapevolezza che lo guida. A riguardo non basta dire che ognuno deve verificare con se stesso le ragioni ultime del suo sperare. Questo è vero, ma non costituisce un'indicazione risolutiva; se tutto si risolvesse in una opzione individuale, l'esito sarebbe quello, oggi diffuso, della mera privatizzazione delle questioni ultime, come se riguardassero semplicemente l'individuo isolato. Il dibattito culturale in Italia, ad esempio, non è riuscito a superare la falsa alternativa tra l'integrismo e l'uso politico-partitico della fede da un lato, e la privatizzazione del senso della vita e della speranza, in nome della laicità, dall'altro. Tale strettoia tra integrismo e laicità minimale ha intanto permesso un rapporto equivoco tra fede religiosa e politica, per cui è facilissimo dichiararsi paladini della fede, basta far propria qualche parola d'ordine cara alle autorità religiose. Inoltre questa autentica strozzatura culturale ha lasciato senza respiro e senza visione, in particolare, sia le tradizioni della sinistra, sia l'azione politica dei cristiani. Questi ultimi hanno guadagnato un pluralismo ambiguo e, in fin dei conti, apparente, pagando tutti il prezzo dell'equivocità, e poi pagando, alcuni, il prezzo della complicità con i dominatori e, altri, il prezzo della sterilità politica.

Quindi si tratta sì di rinunciare alla pretesa che la propria configurazione del senso e della speranza sia vincolante per tutti, ma anche di non ridursi a considerarla politicamente e storicamente nulla in quanto privata; occorre invece assumere la propria prospettiva di speranza nell'unità della speranza umana. La sua inappropriabilità, dato che sperare è rispondere a un bene più grande di noi, si traduce sul piano politico in una costante consapevolezza dei limiti del proprio progetto e in una disponibilità a non assolutizzare analisi, mezzi, finalità. La speranza non è un progetto e la sua meta non è né disegnabile né realizzabile semplicemente per opera del nostro pensiero e della nostra azione. Il compimento della speranza si può e si deve preparare, ma non è la mera applicazione di un disegno che abbiamo già tracciato.

La coscienza di questo limite salvaguarda la capacità autocritica di ogni soggettività politica e le permette di agire come uno strumento di servizio e non nello spirito totalitario dell'identità conclusa ed escludente. Per la sua natura universale, solidale, ospitale e per l'impossibilità di chiuderla in un orizzonte personale privato o in una identità collettiva esclusiva, si comprende che la speranza è un movimento della responsabilità. Quando Paolo dice che l'esperienza genera la speranza mostra non già la sua scaturigine prima, bensì come sorga in noi la capacità di sperare, la forza di rispondere sperando a ciò, anzi a chi ci chiama alla speranza. Il senso da cogliere qui, perciò, non è quello che invita a darsi una speranza per tirare avanti, non è un invito all'ottimismo. Il senso sta invece nel comprendere che solo chi nel patire giunge alla pazienza e si forma così la sua esperienza, matura in sé la forza della vera speranza. Si può esplicitare anche, a riguardo, che chi spera in questo modo, lasciandosi trasformare da questi passaggi, diventa una fonte di alimentazione della speranza per altri.

La riprova che la speranza così maturata non è un'invenzione soggettiva e arbitraria, ma sorge in risposta all'attrazione di un bene così universale da riguardare la vita del mondo, sta nel fatto che tale speranza riguarda ciascuno e tutti, non è per qualcuno contro qualcun altro perché questo vorrebbe dire volere e produrre nuova sofferenza da infliggere a degli altri che, oltre ogni identificazione distorcente, vanno riconosciuti come fratelli e sorelle. Ebbene, è precisamente questa speranza a permettere le primavere della storia, a illuminare e a suscitare forme di convivenza e di giustizia prima ritenute impossibili. E infatti se la sofferenza portata con amore, se la pazienza, se l'esperienza sono tutte forze capaci di generare, quanto più la speranza saprà generare una realtà liberata. La speranza sa risvegliare all'impegno politico, permette di vedere un orizzonte di bene per cui vale la pena mettersi in cammino. Può allora generare un metodo dell'azione storica, come pure uno spirito di convergenza operativa e feconda, un agire di concerto che non si lascia distrarre o paralizzare dai narcisismi, dai settarismi, dal culto dell'identità, dal sentimento di impotenza. La speranza non solo consente di superare la paura e l'indifferenza, ma vissuta e interpretata onestamente sa ispirare un agire storico che non incute paura agli altri, che anzi si presenta ospitale nei confronti di tutti. Perché mette finalmente a nudo la non necessità della violenza e dell'ordine del mondo esistente, lasciando intuire che ha senso cercare qualcosa di meglio e di molto diverso.

Queste conseguenze politiche della speranza possono essere apprezzate proprio quando si comprende che essa non va mitizzata, né ammette automatismi e comunque non fa da sola. La speranza vera illumina, rende visibile e credibile il bene latente, così come quello già evidente eppure non visto. Attrae e mette in

cammino. Però spetta all'azione metodologicamente sapiente di svolgere la speranza nelle situazioni date, di coinvolgere molte persone, di estendere le zone di realtà che già anticipano il bene che essa annuncia. Senza questa azione la speranza si eclissa, lasciando alcuni nella disperazione e altri nel cinismo che irride il sogno della realtà liberata.

#### **4. L'urgenza di un metodo per la politica**

La speranza lascia intravedere un metodo per la politica, nel senso ampio di una direzione e di un modo di agire grazie ai quali la politica stessa trova una via e una misura; a sua volta l'assunzione di un vero metodo d'azione svolge la speranza, permette all'umanità di sperimentare un bene che corrisponde alla sua dignità per lo più misconosciuta.

Ma con quali tratti si delinea, in questa prospettiva, un metodo per la politica, anzi per una politica di servizio alla società e all'armonia tra umanità e mondo naturale? Di solito tale questione riceve scarsa attenzione da chi fa politica nei partiti e nelle istituzioni, mentre sono considerati molto più rilevanti i soggetti, gli schieramenti, i numeri che esprimono i rapporti di forza e, nel migliore dei casi, le leggi elettorali e gli interventi di ingegneria istituzionale. Se tutti accettano implicitamente che la politica sia ricerca e conquista del potere, va da sé che si adotterà qualsiasi metodo sia funzionale a questo scopo. È ovvio che per chi intende la politica secondo questa mentalità ad esempio personaggi come Andreotti, Berlusconi o Bossi sono autentici "animali politici" che brillano per astuzia, abilità strategica e capacità di ottenere risultati. La guarigione della politica passa necessariamente per una nuova attenzione al metodo e in effetti per la disponibilità a seguirlo ed eventualmente a svilupparlo. Nella logica di potenza il cosiddetto uomo politico, almeno tendenzialmente, finché può non deve sottostare a limiti: di potere accumulato, perché non avrebbe senso limitarlo e dividerlo oppure vincolarlo all'uso di mezzi pacifici e democratici; di tempo, perché deve riproporsi al comando e durare il più possibile; di criteri morali, perché questo gli legherebbe le mani; di verità, perché essa toglierebbe giustificazione al suo potere; di giudizio critico, ad esempio dalla libera opinione pubblica o dalla magistratura, perché esso farebbe rischiare una crisi di credibilità e di consenso, oltre che una drastica riduzione della libertà di manovra. Se accetta un limite lo fa o per compromesso tattico e strumentale, o perché non può fare diversamente. I soggetti politici collettivi, come governi o partiti, si muovono secondo la stessa allergia al limite.

Nella prospettiva di una politica di servizio, invece, ogni soggetto, singolo, collettivo o istituzionale, accetta di buon grado dei limiti: nel potere, in quanto viene condiviso e non concentrato, anzi, esso viene vincolato al limite che separa fecondità e distruttività; nel tempo, perché nessuno deve assumere come un fine in sé la perpetuazione della propria identità politica; nel rapporto con l'etica e con la verità, poiché i soggetti della politica di servizio sanno che è la politica come tale a non dover essere assolutizzata e a mancare della legittimità per darsi i suoi criteri fondanti da sola; nel rapporto con il giudizio dell'opinione pubblica e nell'esposizione ai giudizi di competenza della magistratura, perché il potere non degenera se viene bilanciato e controllato da più istanze.

Il processo concreto in cui prende corpo questa svolta dalla politica di potenza alla politica di servizio è quello che prende avvio con l'assunzione leale di un metodo da parte di una molteplicità di individui che si associano come movimento, gruppo, partito, sindacato, comunità, associazione.

Una scelta simile pone le condizioni per giungere al superamento della confusione, della mancanza di continuità e della dispersione che spesso gravano tuttora anche sulle forme migliori di impegno politico. Il metodo indica e apre una via, dischiudendo un orizzonte rispetto al quale può essere armonizzato il rapporto tra i fini e i mezzi, tra i valori di cui ci si prende cura e il tipo di energia che si impiega, tra i criteri di fondo e le strategie. Si riesce allora ad acquisire maggiore concretezza e capacità di armonia nell'agire.

Inoltre, l'assunzione del metodo dà l'opportunità di superare l'arbitrarietà delle opzioni, delle tattiche, dei narcisismi individuali.

Non solo e non tanto perché un metodo politico fornisce delle regole d'azione, uno stile, un'eleganza del comportamento collettivo, ma anche e soprattutto perché il metodo, se viene seguito con saggezza e senso del limite, pone i soggetti politici nella condizione di riconoscere con fedeltà e di servire quell'orizzonte massimo che coincide con l'unità della speranza umana e che dà alla politica come tale la sua misura. Chi si orienta verso un orizzonte di questo respiro non può non assumere un metodo per la sua azione.

Si presenta qui un rischio ineludibile del rapporto tra metodo e politica, quello del dogmatismo metodologico. Ciò che sto chiamando "metodo" non dovrà infatti essere inteso come un nucleo rigido di regole e procedure. Eppure tale tendenza involutiva rappresenterà quasi certamente una tentazione persistente. Per molti il Metodo potrebbe finire per diventare una specie di dogma. Proprio per questo è necessario maturare e condividere la consapevolezza del fatto che un metodo non è una casa, è una strada al

cui sviluppo possono concorrere tutti quelli che sono disposti a fare questo cammino, e' come un fiume che ha molte correnti. Un frutto ulteriore ed essenziale della cura per il metodo della politica diventa percepibile quando si precisa che qui non si tratta di un metodo qualunque, bensì del metodo più adeguato a una politica di servizio e ispirata all'unità della speranza umana. Ne deriva che, in tal caso, "metodo" non significa solo un quadro di criteri e di regole e neppure soltanto una via; la parola "metodo" raccoglie anche i significati di conversione, riorientamento, guarigione. Cioè si tratta di una via lungo la quale avanzare ed essere trasformati diventano tutt'uno. Il punto cruciale è che la fedeltà alla scelta del metodo, che è poi fedeltà al suo orizzonte, offre ai singoli e anche ai soggetti collettivi un antidoto alla tentazione permanente di ricadere nella logica di potenza.

L'insieme di queste acquisizioni è rintracciabile non a caso in quello che secondo me rimane il paradigma del metodo politico nel senso ora accennato, ossia il metodo della nonviolenza per come ha iniziato a svolgersi nell'esperienza storica di Mohandas K. Gandhi, di Martin Luther King e degli altri che hanno avuto il coraggio dell'azione nonviolenta. Proprio il carattere esemplare della via della nonviolenza pone in primo piano il nodo principale che la concezione qui delineata si trova dinanzi: come, quanti assumono un metodo nonviolento, possono affrontare il contrasto con quelli che per metodo hanno la semplice ricerca della potenza in qualunque modo? A che serve un metodo che resta senza potere e senza efficacia? Non naufraga tutto nell'eterna contraddizione, per dirla in termini cristiani, tra croce e storia?

È indispensabile giungere alla chiara consapevolezza del dato strutturale per cui il contrasto tra politica di potenza e di dominio, da una parte, e politica nonviolenta di servizio, dall'altra, può essere affrontato positivamente solo se ogni volta si riesce a produrre un cambiamento di piano e una riqualificazione dei rapporti di forza. È lo scambio, nel senso ferroviario, che permette di passare dal confronto tra forze accecate e finalizzate a sopraffare gli altri al confronto che include anche il riconoscimento reciproco, il dialogo, la scoperta del bene comune e il servizio a esso. È il passaggio dal conflitto distruttivo al conflitto solidale, dalla ricerca del dominio alla ricerca della giustizia ospitale verso tutti.

Non c'è potenza che possa sconfiggere la potenza; la politica della contropotenza è un'illusione. Solo l'amore politico nonviolento può riconvertire la potenza in un'energia qualitativa, in consenso informato e capace di discernimento, in risposta umanizzata ai bisogni sociali e umani. Per farsi un'idea di questo tipo di scambio, di snodo, di svolta e illuminante ricordare ad esempio che, per quanto la cristianità abbia sempre di nuovo tentato, sino a oggi, di riportarla allo status dello strumento per eccellenza della vittoria, la croce di Gesù e i suoi frutti sono irriducibili e alternativi alla logica della vittoria che mortifica i nemici. Il bene comune, la pace, la giustizia vera potranno farsi strada nel mondo non grazie ai mezzi della potenza, stabilendo il dominio dei buoni su cattivi, bensì grazie al moltiplicarsi delle conversioni personali e al diffondersi di un metodo dialogico di incontro e anche di scontro. Si tratta perciò di lavorare alle condizioni che permettono l'emergere di persone, di soggetti collettivi, di istituzioni e di una cultura capaci di stare nel conflitto solidale, di restare al di qua del confine che separa dalla distruttività il conflitto tra posizioni esistenziali e sociali differenti, tra diritti che sembrano elidersi a vicenda, tra tradizioni e progetti diversi. In particolare, promuovere una cultura dei diritti umani omettendo la cura per le condizioni del conflitto solidale significa solo alimentare dialettiche tendenzialmente distruttive. L'attraversamento dell'iniquità e del male, la liberazione, la guarigione collettiva sono possibili solo per il farsi strada della forza mite della verità, di quella verità che è l'amore, e per la crescente adesione degli esseri umani a essa. Non ci sono scorciatoie.

## **5. La politica di servizio: note per un metodo**

Se adesso teniamo conto del contesto odierno, credo che il paradigma della politica che da' corso a questa svolta possa essere specificato in quanto metodo della politica di servizio. Voglio precisare che lo considero come una ripresa e una specificazione del metodo della nonviolenza. La sua descrizione è irriducibile alla forma di una serie di ricette e consigli pratici. Intendo semmai esplicitare, per dirla con Maria Zambrano, delle "note per un metodo" (cfr. *M. Zambrano, Note di un metodo, Napoli, Filema, 2003, p. 30*), cioè delle annotazioni che siano anche un po' delle note musicali per un'armonia possibile e ancora incompiuta, e che comunque a me non è affatto completamente nota. La fisionomia di questo metodo, a grandi linee, comincia a configurarsi facendo riferimento a tre nuclei:

- a. la tipologia delle azioni necessarie e feconde;
- b. il modello orientativo della loro sequenza operativa;
- c. il quadro degli obiettivi parziali e interconnessi, il cui perseguimento esige la congruità dell'agire sia dal lato dei mezzi adottati, sia dal lato dell'orizzonte di senso, di valore e di finalità che ispira l'agire politico.

**a) La tipologia delle azioni necessarie e feconde**, strutturalmente tipiche della politica di servizio, deve prevedere un agire restitutivo, un agire riconduttivo e un agire educativo.

L'azione restitutiva e' quella che provvede alla restitutio in integrum dei diritti umani nei confronti di quanti ne sono stati spogliati. Il diritto qui e' concepito, percepito e attuato a partire dalla condizione dei piu' oppressi per risalire a quella di tutti. Non si tratta di rovesciare le posizioni tra oppressi e oppressori, secondo il modello storico delle rivoluzioni armate, ne' di alleviare la condizione degli oppressi mantenendo la struttura sistemica che produce oppressione, secondo il modello storico dei riformismi, ne' di fare concessioni e di dare assistenza ai piu' svantaggiati, secondo il modello delle dottrine sociali paternaliste, ma si tratta di ricostruire l'universalita' del riconoscimento delle persone e del godimento dei diritti da parte loro muovendo dalla situazione di quanti sono stati resi gli ultimi della societa'. L'azione restitutiva e', da un lato, cosi' radicale da tendere a riplasmare complessivamente l'assetto della convivenza e, dall'altro, cosi' pacifica da promuovere non una vendetta sugli oppressori, ma processi di risanamento e di guarigione del tessuto sociale, della cultura diffusa e della vita pubblica.

L'azione riconduttiva e' invece quella che cerca di riattribuire effettivamente i doveri umani, politici, amministrativi a coloro che li hanno elusi. Essa riporta il potere al dovere e tenta di "costringere" culturalmente e giuridicamente chi esercita un potere pubblico a farlo secondo giustizia, a uscire dall'indifferenza e dall'irresponsabilita'. La rete e la stratificazione delle cause e dei fattori di un sistema iniquo di convivenza e' assai complessa e, alle fine, ognuno sembra legittimato nel poter dire: "non e' colpa mia". Il dominio e, in radice, il male tendono sempre a farsi impersonali, il che consente loro di farsi pressoché inafferrabili, ubiqui, trascendenti. Non per niente spesso nella storia la reazione in buona fede a questa apparenza automatica del dominio e' stata quella di superarlo tramite l'identificazione del male con un nemico preciso, che ha un volto, un luogo e che percio' puo' essere colpito e sconfitto. La personificazione del negativo e' una delle piu' diffuse strategie cognitive e poi politiche di lotta. E' l'inverso del criterio che vorrebbe la distinzione tra il peccato e il peccatore, come talvolta si dice nella morale religiosa e come, in chiave trasfigurata e lucida, punta a fare la politica della nonviolenza. Nel processo di identificazione o di personificazione, nella mentalita' della politica di contropotenza, cioe' della prassi che combatte un dominio di altri per sostituirlo con il proprio, per cosi' dire il peccato e' il peccatore. Tutti i delitti e gli attentati cosiddetti politici si compiono secondo questo delirio dell'eliminazione di un capro espiatorio.

Allora il punto cruciale per l'azione riconduttiva sta nella capacita' di uscire sia dallo scenario di un sortilegio impersonale e imm modificabile che domina su tutti (quello che Theodor Adorno chiama "il bando": *Dialettica negativa*, Torino, Einaudi, 2004, p. 162), sia dalla rappresentazione del nemico come causa e personificazione del male, per cui si finisce per credere che distruggendo lui il bene trionfa ("il nemico va distrutto" scriveva con pessima esemplarita' Antonio Negri a conclusione e sigillo del saggio *Marx oltre Marx*, Milano, Feltrinelli, 1979, p. 197). L'azione riconduttiva punta invece a sviluppare le forme di conoscenza critica, di coscientizzazione etica, di attenzione dell'opinione pubblica e di pressione politica che spingano chi detiene un potere a modificare il proprio orientamento, ad accettare limiti impensati e indesiderati, a usare in maniera del tutto diversa il potere che gestisce - sempre nel caso che sia democraticamente legittimato a farlo - o anche, in molti casi, a farsi finalmente da parte e talvolta a sottoporsi al giudizio della magistratura. Preciso che lo spirito dell'azione riconduttiva non ha a che fare con quella sorta di ingenua sottomissione che chiede ai potenti di diventare buoni e responsabili, come in certe intenzioni di preghiera della liturgia domenicale. L'azione riconduttiva e' una forma di conflitto, di pressione e puo' eventualmente portare alla fine del potere di quei personaggi che fanno del male a un paese e alla societa'. In ogni caso la portata dell'azione riconduttiva dei doveri e' talmente cruciale che l'azione propriamente restitutiva dei diritti, risanatrice e reintegratrice non ha modo di dispiegarsi se non si sta svolgendo con almeno altrettanta efficacia anche l'agire riconduttivo.

L'azione educativa a sua volta e' indispensabile e contestuale rispetto ai primi due tipi d'azione; non puo' essere isolata in luoghi e tempi separati. Certo, la famiglia, la scuola e l'universita' devono svolgere il loro compito educativo specifico. Questo rimane fondamentale perche' una politica di servizio ha bisogno vitale di persone vere e proprie, di esseri umani formati, lucidi, tendenti alla saggezza, critici, creativi e nessuna di queste caratteristiche sorge se manca la cura educativa della famiglia e della scuola e dell'universita', ognuna per quanto le compete. Ma nel contempo e' indispensabile che anche i movimenti, i gruppi, le associazioni, le comunita', i partiti, i sindacati coltivino una qualita' educativa del loro modo di essere e di agire, rendendo possibile alla societa' come tale l'apprendimento di nuovi modi di convivenza. Alle azioni restitutive e riconduttive vengono meno i protagonisti se mancano persone educate in tal senso disposte ad assumere responsabilita' educative. Cio' e' evidente soprattutto se si pensa che i tratti peculiari di una politica di servizio sono cosi' ardui che rischiano di diventare irraggiungibili per soggetti singoli e collettivi che non

siano impegnati in un cammino di affinamento, di conoscenza e di sapienza.

**b) Il modello della sequenza operativa** tramite cui i vari tipi di azione si realizzano e' pensabile ad esempio secondo l'ipotesi seguente, ma puo' essere concepito e vissuto altrimenti. Posto che ci sia un risveglio interiore, motivazionale, spirituale, etico delle persone che le porta ad agire, il passo inaugurale sta nel procedere a una lettura della realta' storica, una lettura tale da permettere una visione della condizione umana e dell'ordine del mondo nel presente. Questa visione fa riconoscere urgenze e prioritari, dando luogo a una consapevolezza che poi ispira scelte e programmi.

Si tratta quindi di portarsi, come soggetti politici e come persone, sulla frontiera delle contraddizioni di fondo di un'epoca per sollevare il peso che grava sugli oppressi, per risanare e rigenerare il tessuto della vita sociale, per sviluppare processi di liberazione che sfocino in un nuovo ordine della convivenza. Mi riferisco alla contraddizione tra potenza e servizio, tra violenza e nonviolenza, tra guerra e pace, tra uomo e donna, tra umanita' e natura, tra capitale e lavoro, tra visioni del mondo che si sentono incompatibili tra loro. A secondo del contesto geopolitico in cui ci si muove si affronteranno le contraddizioni di volta in volta piu' rilevanti e nocive.

Questo viaggio sino alla frontiera delle contraddizioni non e' mai un "portare" o esportare il bene e la salvezza agli altri. Chiede semmai di ascoltare le vittime e di stabilire relazioni concrete con loro senza abbandonarle mai al loro destino, imparando dal loro sguardo e dalla loro condizione. Occorre agire da questa situazione, individuando i processi decisivi e avviandoli o rafforzandoli, se sono gia' in corso. Ecco il tratto essenziale: la politica di servizio non si cura del narcisismo delle identita' e delle appartenenze perche' invece ha a cuore i processi reali di cambiamento, i frutti che si possono generare. Da questo punto di vista non le puo' essere mossa l'accusa, sempre rivolta dai fautori della Realpolitik a chi sembra loro un utopista, di seguire un'etica dell'intenzione senza attuare politicamente un'etica della responsabilita' per gli effetti.

L'azione che promuove processi concreti comportera' di entrare nel conflitto, perche' le contraddizioni richiamate poco fa non sono di tipo logico, ma sono contraddizioni economiche, sociali, culturali e implicano contrasti durissimi. Qui il compito e' quello di imparare a stare nel conflitto senza mezzi distruttivi, imparando ad ascoltare anche gli avversari, ascoltando in particolare l'istanza profonda che abita, probabilmente travisata e misconosciuta, la loro soggettivita' umana.

Si delinea cosi' una correlazione tra agenti, vittime, avversari, in ruoli che non sono affatto rigidi, che deve potersi qualificare nel senso del dialogo. Il metodo della politica di servizio chiede sempre di stabilire un piano di dialogo con gli altri affinche' ci sia il riconoscimento della dignita' di tutti e possano essere intessuti dei compromessi fruttuosi. Parlo di quei compromessi che non sono una resa o una complicita' nei confronti degli oppressori, ma sono delle forme di accordo che danno tempo di trovare soluzioni migliori, di scongiurare l'uso della violenza, di discutere e di riconoscersi come interlocutori, di percorrere una strada prima inimmaginabile.

Senza dubbio un soggetto politico, in special modo un soggetto politico collettivo, che abbia questo stile d'azione ha bisogno di fonti e di guide per rivedere periodicamente la qualita' del proprio impegno e la direzione del cammino, soprattutto quando si sconta la frustrazione per le molte sconfitte che si subiranno. Una riserva di facolta' autocritica sara' disponibile se questo soggetto politico sapra' aderire a momenti di silenzio e anche di ascolto della parola dell'arte, della ricerca filosofica e sapienziale, dell'esperienza delle fedi. Sara' necessario aggiornare di continuo l'indagine sulle questioni centrali per l'impegno che si sta conducendo. E in ogni caso saremo tenuti passo dopo passo a verificare se la nostra azione produce vittime, per fermarsi in tal caso e accettare di cambiare. Non chiudere qualsiasi canale di ascolto degli avversari servira' appunto a rendersi conto se essi si sono trasformati nelle nostre vittime.

**c) Il quadro degli obiettivi parziali** e interconnessi da perseguire sulla via della politica di servizio deve emergere nitidamente. Infatti l'impegno che essi meritano e' decisivo per la concretezza dell'agire. Questo quadro serve a correlare in maniera congrua gli strumenti d'azione adottati e le grandi finalita' tipiche dell'orizzonte di senso e di speranza che si e' riconosciuto come vero. L'elaborazione di programmi politici ed elettorali non potra' che scaturire da una sapiente connessione di questi diversi livelli della politica di servizio.

Nel novero degli obiettivi intermedi considero anzitutto quello di contribuire a riorientare l'opinione pubblica e a portare l'attenzione sociale sulle vere prioritari della societa'. Qui si pone la questione del consenso. Mentre una politica di potenza mira a un consenso qualunque, anzi il piu' manipolabile e docile possibile, una politica di servizio deve suscitare un consenso qualitativo, fondato sulla crescita della capacita' di discernimento. Correlativamente una politica di servizio si qualificchera' non perche' sa dare una qualunque

risposta ai bisogni emergenti in una società, ma per la qualità umanizzante e democratica della risposta a questi bisogni.

Un altro obiettivo essenziale, ricorrente nelle esperienze storiche della politica della nonviolenza, è quello di riuscire a modificare il diritto per ottenere leggi più giuste, per far nascere una costituzione o per darle attuazione. Volgere il diritto, da strumento di conservazione dell'iniquità dissimulata nell'ordine vigente, in strumento di liberazione e di formazione di una nuova sensibilità è un compito imprescindibile.

Si dovrà inoltre riuscire a riorientare ed eventualmente a gestire le "politiche" specifiche di un governo e di uno stato: la politica sociale, economica, internazionali, ecc. A tali "politiche" corrispondono processi reali che devono essere seguiti e indirizzati. rafforzare le forme di vita e le realtà alternative sul territorio. Su questo piano sarà decisivo riuscire a incidere nel modo e nelle priorità riconosciute dalle leggi di bilancio dello stato e delle altre istituzioni locali, come pure di organismi sopranazionali, del tipo ad esempio dell'Unione Europea. Il quadro degli obiettivi intermedi resta naturalmente aperto, perché è legato alle situazioni storiche determinate, e le indicazioni ora esplicitate sono solo l'esempio di alcuni di essi.

Analogamente rimane aperto il disegno di un metodo per la politica di servizio, perché è come un fiume che possiede molte correnti profonde e ancora sconosciute.

### **Conclusione**

Credo che il cammino del mutamento storico e anche antropologico e spirituale che ho evocato nel mio discorso sarà lungo e doloroso e che nondimeno giungerà al suo compimento ora inimmaginabile. Credo anche che questo cammino non sarà soltanto sostenuto e realizzato dal maturare di una politica di servizio. Anche la politica migliore non basta e non può risolvere tutto. Servirà nel contempo che si riconvertano a una logica di servizio tutte le altre sfere dell'esperienza sociale che, oltre alla politica, nella modernità si sono vantate della loro autonomia: la scienza, la tecnologia, l'economia, la morale. Ma anche la sfera dell'esperienza religiosa, che ha sempre subito malvolentieri queste diverse autonomie. La logica del servizio all'umanità e al mondo vivente toglie ognuna di queste sfere dall'ambiguità che le costringeva alla sterile dialettica tra sudditanza ed egemonia.

Se "era il senso dei diritti dell'uomo promettere la felicità anche dove non c'è potere" (*M. Horkheimer - Th. W. Adorno, Dialettica dell'illuminismo, cit., p. 186*), sta a ogni facoltà, tradizione e istituzione umana, a ogni sapere e a ogni forma d'amore vero dimostrare che quella promessa non era falsa. E spetta a ciascuno di noi di fare la propria parte senza pretendere di sapere prima quanta sofferenza e quanta gioia incontrerà.