

Intervista a Flavio Felice*

A. Quali sono, a suo avviso, le sfide cruciali che i restanti tre quarti del ventunesimo secolo porranno all'uomo, qui inteso nella sua accezione più ampia, al di là cioè delle specificità culturali nazionali che lo contraddistinguono (sempre che questa operazione di astrazione sia secondo Lei fattibile)? Oppure esistono sfide di carattere universale, valide per ogni latitudine del pianeta, e sfide particolari, legate a determinati contesti e a specifiche aree del mondo?

È inutile dire quanto sia difficile rispondere ad una simile domanda. L'epoca che viviamo, come tutte le epoche, ma direi come tutti gli istanti che soggettivamente ciascuno di noi, vivendo, incasella e categorizza all'interno di un'epoca – la propria epoca –, è un'epoca di transizione, è un “cambiamento d'epoca”, per usare un'espressione di Papa Francesco. Non credo che la nostra epoca faccia eccezione, i nostri nonni hanno vissuto cambiamenti epocali forse persino più profondi degli attuali che sperimentiamo noi. Quindi, non enfatizzerei l'eccezionalità dei nostri giorni, pur riconoscendo che, vivendoli, ne avvertiamo tutto il carico sulle nostre spalle e scorgiamo i segnali più o meno forti di una miriade di elementi critici che tocca a noi, alla nostra generazione, deciptare e interpretare per trovare soluzioni ai quotidiani problemi del tempo che ci è dato di vivere.

Per questa ragione, nella selva di segnali di crisi che giungono da innumerevoli fonti, vorrei soffermarmi brevemente sulle sfide, sulle insidie e sulle opportunità dell'*homo democraticus*; in breve, sul futuro della democrazia, in quanto universale istanza di autogoverno, a partire dai cambiamenti in atto nei sistemi politici contemporanei. A tal proposito, credo sia necessario partire dalla costatazione, forse troppo spesso dimenticata, circa la non irreversibilità della conquista democratica. In breve, dal momento che i processi politici non sono determinati una volta per sempre, è perciò compito dello studioso tentare di distinguere i cambiamenti effimeri e contingenti da quelli profondi e duraturi.

In tal senso, abbondano analisi sociologiche compiute da studiosi che, in nome di un non precisato carattere o spirito dei tempi – fluido, liquido, impalpabile e aggettivi simili –, giudicano riduttivo, in quanto “novecentesco” e tutto racchiuso nel perimetro occidentale, riflettere sul binomio democrazia-autocrazia. Democrazia e autocrazia che oggi si presentano spesso come un tutt'uno, un amalgama di istituzioni formalmente democratiche, in un contesto

* Intervista realizzata il 3 dicembre 2023.

culturale in cui i valori di riferimento sono però l'egemonia, piuttosto che il pluralismo, e il "modello pastorale", paternalistico e populistico dell'uomo solo al comando, piuttosto che la continua discussione critica, esercitata attraverso il ruolo svolto dai cosiddetti corpi intermedi ovvero enti concorrenti.

Credo che ciò sia tutt'altro che riduttivo e tanto meno passatista, così come i nostri nonni non temettero di apparire ottocenteschi e passatisti agli occhi dei loro contemporanei che fieramente rivendicavano la necessità storica del totalitarismo imperante. Quei nonni si batterono nel Novecento contro la fiera «volontà di potenza» in nome dei valori della libertà, della democrazia e della dignità di ciascuna persona, valori che anche allora ad alcuni apparvero desueti e ottocenteschi. Quei nonni lottarono anche contro coloro che, forse in buona fede, credettero che la marea totalitaria rossa, nera e bruna, che si stava abbattendo sul continente europeo, non si potesse arrestare ricorrendo alle categorie classiche del liberalismo e dell'umanesimo cristiano, ma che il liberalismo e il cristianesimo avrebbero dovuto fare i conti con il totalitarismo e scendere a patti con esso. Quella generazione non si arrese neppure di fronte al fatto che sotto le loro finestre sfilavano i carrarmati della Wehrmacht e che tutto sembrava ormai perso, convertito in bestiale potenza e conquistato dalle sedicenti forze dominatrici della storia. Quei nonni hanno creduto in «verità per se stesse evidenti», altroché ottocentesche, ideali politici e valori umani perenni, in nome dei quali hanno sacrificato la loro giovinezza, quando non anche la loro vita.

Per questa ragione, ogni critica di passatismo alla riflessione sul binomio democrazia-autocrazia, in forza di una non identificata e retorica contemporaneità fluida e liquida, appare soltanto come l'ennesima resa ai fatti – non certo alla Wehrmacht – di cui la storia è ricca, benché la stessa storia sia anche testimone di quanto essa sia sterile di fronte alla fecondità del coraggio di coloro che seppero sfidare quei fatti e sconfiggere i loro sommi sacerdoti.

Credo non esista migliore difesa della democrazia che la promozione dei valori che la rendono possibile e, a tal proposito, credo sia utile riflettere sull'analisi svolta da Enzo Di Nuoscio e dedicata ai cosiddetti *geni invisibili della democrazia*¹, nella consapevolezza che la cultura umanistica rappresenta un presidio di difesa e di promozione della libertà. Appare sempre più indispensabile una profonda e articolata analisi su come si sviluppa la vita democratica nella nostra epoca; un'epoca in cui le persone sperimentano l'abbondanza delle informazioni in loro possesso, ma avvertono anche il rischio di essere risucchiati nella fallacia delle tante buone ragioni di credere il falso.

Se la democrazia può essere difesa e promossa a partire dalla diffusione della cultura umanistica che stimola la mente critica e favorisce il valore del pluralismo fallibilista, vuol dire che essa necessita di spazi di discussione, affinché possa maturare una tale mente critica e si possano identificare i

¹ Cfr. E. DI NUOSCIO, *I geni invisibili della democrazia. La cultura umanistica come presidio di libertà*, Mondadori, Milano 2022.

contorni dell'area nella quale si forma il consenso democratico. Per tale ragione, dovremmo fare molta attenzione all'erosione di tali spazi, in nome di una immediatezza democratica che annulla la necessaria distanza tra società civile e autorità politiche, la distanza nella quale si alimentano le istituzioni spontanee della società civile per poter meglio esprimere la dimensione critica e il limite al potere, i caratteri stessi sui quali si fondano i processi democratici; scrive Campati: «La pretesa di azzeramento della distanza tra chi governa e chi è governato minaccia direttamente la funzione rappresentativa, che si è gradualmente strutturata e rafforzata all'interno delle democrazie liberali soprattutto attraverso i corpi intermedi»².

Dal momento che l'ampiezza dell'area di rappresentanza politica esprime anche la cifra inclusiva e competitiva del processo democratico, riteniamo che tale aspetto impatti in maniera decisiva sull'attualità e ci consenta di esprimere un giudizio informato sulla qualità delle nostre istituzioni politiche. Inoltre, tale analisi del funzionamento del sistema politico ci consente di mettere in luce come le tendenze alla disintermediazione si siano manifestate anche in altri frangenti della storia politica dell'Occidente, attraverso pensatori, movimenti e pratiche le più diverse; in tal senso, le recenti inclinazioni verso forme di immediatezza politica possono essere considerate l'ultimo capitolo di un lungo percorso, nonostante presentino comunque dei tratti inediti: il principale dei quali è il tentativo di scalfire l'architettura della *democrazia rappresentativa* per trasformarla in una *democrazia immediata* proprio grazie alla pervasività con la quale tali forme di immediatezza definiscono la maggior parte dei discorsi e delle prassi politiche. In tempi recenti, la cosiddetta «democrazia immediata» è stata utilizzata per indicare un modello politico fortemente influenzato dai processi di disintermediazione, i quali renderebbero davvero esiguo lo spazio nel quale possono agire i corpi intermedi, enti concorrenti tra loro e concorrenti rispetto all'autorità politica.

Appare dunque evidente come il problema democrazia-autocrazia non possa essere derubricato come questione novecentesca e che coloro che se ne occupano non possano essere liquidati come passatisti. Se è vero che la lunga marcia del liberalismo ha incrociato storicamente la lunga marcia della democrazia, oggi la liberal-democrazia appare fortemente minacciata dalle mai sopite tendenze a risolvere la decisione politica nella disintermediazione istituzionale e corriamo il rischio di assistere inermi ad un popolo ridotto a gregge che si consegna *democraticamente* nelle mani di un governante sempre più pastore e uomo solo al comando.

² A. CAMPATI, *La distanza democratica. Corpi intermedi e rappresentanza politica*, Vita e Pensiero, Milano 2022, p. 33.

B. Alla luce di ciò, qual è a suo avviso il pensatore (pensatrice), o i pensatori (pensatrici), del passato che andrebbero recuperati(e) come maestri o guide per affrontare nel modo più efficace e fecondo il presente che già preme e il futuro che incombe?

Forse per la recrudescenza della guerra in Europa e sul confine europeo mediorientale, oltre che per la necessità di concepire un potere politico limitato e controllato da una società civile attiva, sulla scorta di quanto scritto nella risposta precedente, credo che un autore del passato che meriti di essere riletto con grande attenzione sia Agostino da Ippona. Penso ad una rilettura di Agostino nel contesto di una esigenza filosofica che stava particolarmente a cuore al filosofo Sergio Cotta che gli ha dedicato studi particolarmente significativi. L'esigenza di elaborare una teoria filosofica della pace che nasca dalla constatazione che sia ormai indispensabile sottoporre a critica severa un aspetto della filosofia moderna e contemporanea che intende sorvolare sulle ragioni teoriche che spiegano le relazioni di coesistenza sociale in nome della pace, a favore di soluzioni politiche ed economiche, in una parola: istituzionali; oltre all'esigenza di concepire una filosofia politica del limite, rispetto alla tendenza della politica di convertirsi in un «gran tutto».

In pratica, andrebbe sottoposta a critica l'idea che la pace sia in primo luogo una questione di ordine *pratico*, nel senso di operativo, alla cui realizzazione sarebbero destinati solo gli operatori politici e della comunità imprenditoriale, sentenziando la definitiva esclusione di coloro che operano nel campo della ricerca filosofica. Sia chiaro, con Cotta, non intendiamo escludere la pratica dell'*institution building*, non intendiamo sostituire l'arte della politica con la teoresi filosofica, piuttosto consideriamo l'azione politica e la ricerca filosofica due piani paralleli e complementari.

Quali sono i caposaldi intorno ai quali si snoda il pensiero di Agostino in ambito di teoria politica? Seguendo la linea di pensiero di Cotta, direi, in primo luogo, la presenza del conflitto in ogni condizione della vita umana: la tensione fra l'amore per Dio fino al disprezzo di sé e l'amore per sé fino al disprezzo per Dio; la sostanziale finalità di pace che si prefigge la guerra; la sottomissione della guerra stessa alla giustizia; l'esigenza che anche in guerra si conservi uno spirito di pace affinché la vittoria bellica ne faccia partecipi i vinti, anche solo strumentalmente, per poter edificare una condizione di concordia. La pace, dunque, come argomento centrale che si impone sul conflitto, in nome della naturale socialità della persona; una socialità che non si esaurisce nel contesto della comunità politica, ma investe l'intera umanità, in forza del riconoscimento del dato artificiale che la forma politica storicamente assume, rispetto al dato naturale che gli esseri umani dialogano: il *verbum* superiore al *ferrum*, la dialogicità come struttura ontologica degli esseri umani.

Da questa interpretazione della socialità come dialogicità, Agostino intraprende un cammino teorico che gli consentirà di tematizzare la pace come *primum* antropologico e non un derivato della politica. Il compito della politica,

tutt'altro che sovrano, in quanto incontra le pietre d'inciampo poste da altre sfere storico-esistenziali, è servire e nutrire la *tranquillitas ordinis*, un concetto dinamico, nella quale possa fiorire tale attitudine originaria e sarà questa la posizione che secoli dopo assumerà anche Luigi Sturzo nel negare il primato della politica e nel dichiarare fuorilegge la guerra. In pratica, Agostino afferma che senza la pace «nulla sarebbe affatto», di conseguenza, la pace è la condizione stessa della vita, in assenza della quale non avremmo che il nulla; dunque, neppure la possibilità di dissentire.

In Agostino, dunque, la tematizzazione della pace va ben oltre il campo della politica, poiché la pace si esprime in tutta la sua pienezza nella Città di Dio, lì dove è possibile assistere ad una «unione sommamente ordinata e concorde di avere Dio come fine e l'un l'altro in lui». Nella città dell'uomo, la persona sperimenta invece il travaglio della contingenza: l'insicurezza, le insidie, i conflitti, sin dai rapporti più intimi e prossimi come quelli familiari, fino a quelli più remoti come le relazioni politiche, tanto nella dimensione domestica quanto in quella internazionale. Tuttavia, anche nella città dell'uomo, nelle situazioni più conflittuali, la domanda di pace sarà sempre presente, in quanto autentico scopo della vita umana; si pensi che persino le guerre sono combattute in nome della pace.

È per tale ragione che tanto la persona quanto qualsiasi associazione di persone, come ad esempio la *civitas*, traggono la loro ragion d'essere, e la stessa possibilità di esistere, dalla pace, una concordia che è resa possibile dall'armonia degli elementi di cui ciascuna realtà è composta; ed è questo il senso ultimo della pace come *tranquillitas ordinis*. Si spiega la ragione per cui per Agostino, la pace terrena, la *tranquillitas ordinis*, non sarà mai assoluta, ma sarà sempre intrecciata con il disordine e con il conflitto, mentre si manifesterà in tutta la sua espressione con l'avvento della Città di Dio, lì dove «non vi sarà la vita destinata a morire, ma definitivamente e formalmente vitale».

Nel linguaggio di Agostino, potremmo dire che l'amore concorde per il bene comune è fonte di una pace interna, senza la quale l'ordine politico non potrebbe neppure esistere, ma non sarà mai una pace perfetta, in quanto la *concordia civium* sarà sempre riferita ad una realtà contingente: «*ad mortalem vitam pertinentes*».

Sulla base di quanto abbiamo potuto constatare, è possibile affermare che il problema del rapporto tra pace e guerra non sia riducibile alla pur importante questione del disarmo, mentre rinvia primariamente alla dimensione culturale e comporta l'edificazione della *civitas*, intesa come disposizione a vivere in un intreccio dinamico non gerarchizzato di forme civili: politica, economia e cultura; in tal senso, il *bene comune*, piuttosto che essere il fine comune verso cui le parti tendono, rimanda, innanzitutto, a un metodo: il *metodo di libertà*. Tale metodo passa per il chiarimento del ruolo svolto dalle istituzioni della società civile, immaginando la politica non come una totalità: «il gran tutto», come il campo che perimetra il regno della verità, quanto piuttosto come una

forma sociale tra le altre forme sociali non gerarchizzate e tutte limitate dal carattere plurarchico che la società civile è in grado di manifestare. In tal senso, *il politico* esprime la forma politica della società civile e non della società nel suo complesso. Una forma che contribuirà al *bene comune* nella misura in cui saprà indicare la *via istituzionale* che favorisce l'ordine e la pace: la *tranquillitas ordinis*, per il perseguimento delle condizioni che descrivono il *bene di ciascuno*.

Spogliata del suo carattere naturale e di quello idealistico-valoriale, la guerra viene ricondotta a ciò che concretamente è: la negazione dell'essere. Non è un caso che nella celebre allegoria del Buongoverno di Siena, la personificazione della pace occupi il centro della scena e che nel giuramento pronunciato dai reggenti della città in occasione del loro insediamento venisse enunciato in maniera diretta il compito che avrebbero assunto, impegnandosi a conservare la città di Siena «*in bona pace et concordia*».

