



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI DI BARI
ALDO MORO



DIPARTIMENTO JONICO IN SISTEMI
GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE
IONIAN DEPARTMENT OF LAW, ECONOMICS
AND ENVIRONMENT

13
2020

QUADERNI DEL DIPARTIMENTO JONICO

IDENTITÀ, PLURALITÀ, DIVERSITÀ.
IL RICONOSCIMENTO, OVVERO L'ESSERE
PER L'ALTRO

a cura di

RICCARDO PAGANO E ADRIANA SCHIEDI



EDJ ZIONI
SGE

ISBN: 978-88-945030-0-5

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO

Riccardo Pagano

DIRETTORI DEI QUADERNI

Claudia Capozza - Adriana Schiedi - Stefano Vinci

COMITATO SCIENTIFICO

Cesare Amatulli, Massimo Bilancia, Annamaria Bonomo, Maria Teresa Paola Caputi Jambrenghi, Carnimeo Nicolò, Daniela Caterino, Nicola Fortunato, Pamela Martino, Maria Concetta Nanna, Fabrizio Panza, Pietro Alexander Renzulli, Umberto Salinas, Paolo Stefani, Laura Tafaro, Giuseppe Tassielli.

COMITATO DIRETTIVO

Aurelio Arnese, Danila Certosino, Luigi Iacobellis, Ivan Ingravallo, Ignazio Lagrotta, Francesco Moliterni, Paolo Pardolesi, Angela Riccardi, Claudio Sciancalepore, Nicola Triggiani, Antonio Felice Uricchio*(in aspettativa per incarico assunto presso l'ANVUR), Umberto Violante.

COMITATO DI REDAZIONE

Patrizia Montefusco (Responsabile di redazione)
Federica Monteleone, Danila Certosino,
Dottorandi di ricerca (Francesca Altamura, Michele Calabria, Marco Del Vecchio, Francesca Nardelli, Francesco Scialpi, Andrea Sestino, Pierluca Turnone)

Contatti:

Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture
Convento San Francesco Via Duomo, 259 - 74123 Taranto, Italy e-mail:
quaderni.dipartimentojonico@uniba.it telefono: + 39 099 372382 • fax: + 39 099 7340595
<https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali>

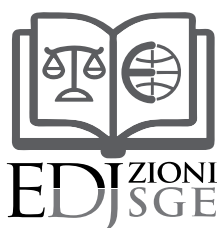
13
2020 QUADERNI
DEL DIPARTIMENTO JONICO

IDENTITÀ, PLURALITÀ, DIVERSITÀ.
IL RICONOSCIMENTO, OVVERO
L'ESSERE PER L'ALTRO

a cura di

Riccardo Pagano e Adriana Schiedi

Redazione a cura di Patrizia Montefusco



Il presente volume è stato chiuso per la pubblicazione in data
30 giugno 2020
dall'editore "Dipartimento Jonico in Sistemi
giuridici ed economici del Mediterraneo: società, ambiente, culture"
dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro
e messo in linea sul sito [https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-
giuridici-ed-economici/edizioni-digitali](https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali)
ed è composto di 384 pagine.

ISBN 978-88-945030-0-5

REGOLAMENTO DELLE PUBBLICAZIONI DEL DIPARTIMENTO JONICO
IN SISTEMI GIURIDICI ED ECONOMICI DEL MEDITERRANEO:
SOCIETÀ, AMBIENTE, CULTURE – EDJSGE

Art. 1. Collane di pubblicazioni del Dipartimento Jonico

Il Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: società, ambiente, culture dell'Università degli Studi di Bari Aldo Moro ha tre distinte collane:

- **Collana di pubblicazioni del Dipartimento Jonico** (d'ora in poi Collana Cartacea), cartacea, affidata alla pubblicazione ad una Casa Editrice individuata con Bando del Dipartimento, ospita lavori monografici, atti congressuali, volumi collettanei.
- **Annali del Dipartimento Jonico**, collana di volumi pubblicata on line dal 2013 sul sito www.annalidipartimentojonico.org. Essa ospita saggi, ricerche, brevi interventi e recensioni collegati alle attività scientifiche del Dipartimento Jonico. Gli Annali del Dipartimento Jonico hanno cadenza annuale.
- **Quaderni del Dipartimento Jonico**, collana di volumi pubblicata on line sul sito www.annalidipartimentojonico.org. Essa ospita lavori monografici, atti congressuali, volumi collettanei.

Art. 2. Coordinamento delle Collane del Dipartimento Jonico

E' istituito un Coordinamento delle Collane del Dipartimento Jonico formato dai Direttori delle tre collane che dura in carica per un triennio.

Il Coordinamento è diretto dal Direttore del Dipartimento in qualità di Direttore della Collana cartacea, ed è convocato, secondo le necessità, anche su richiesta dei Direttori delle Collane.

La riunione del Coordinamento a discrezione del Coordinatore può essere allargata anche ai componenti dei Comitati Direttivi delle tre collane dipartimentali.

Il Coordinamento approva o rigetta le proposte di pubblicazione dei volumi delle Collane, dopo l'espletamento delle procedure di referaggio da parte dei Direttori e dei Comitati Direttivi. In caso di referaggi con esito contrastante, il Coordinamento decide sulla pubblicazione del contributo, sentito il parere del Comitato Direttivo della collana interessata. Il Coordinamento provvede alla formazione dei Comitati scientifici e dei Comitati Direttivi secondo le modalità stabilite dagli articoli successivi.

Art. 3. Direttori delle Collane

La Collana Cartacea è diretta d'ufficio dal Direttore del Dipartimento Jonico.

Il Direttore degli Annali del Dipartimento Jonico è eletto dal Consiglio di Dipartimento e la sua carica ha durata triennale.

Il Direttore dei Quaderni del Dipartimento Jonico è eletto dal Consiglio di Dipartimento e la sua carica ha durata triennale.

I Direttori ricevono le istanze di pubblicazione, secondo le modalità prescritte dagli articoli seguenti, valutano preliminarmente la scientificità della proposta, tenendo conto del curriculum del proponente e dei contenuti del lavoro, e procedono, nel caso di valutazione positiva, ad avviare le procedure di referaggio.

I Direttori dirigono i lavori dei Comitati Direttivi e relazionano periodicamente al Coordinamento.

I Direttori curano che si mantenga l'anonimato dei revisori, conservano tutti gli atti dei referaggi e informano gli autori sull'esito degli stessi, invitandoli alle necessarie

modifiche/integrazioni, e, d'intesa con il Coordinamento, decidono la pubblicazione o meno, in caso di pareri contrastanti dei referees.

Art. 4. Comitati scientifici

Ogni collana ha un proprio comitato scientifico composto dai professori ordinari e associati del Dipartimento Jonico.

Il Consiglio di Dipartimento può deliberare l'inserimento nel Comitato Scientifico di studiosi italiani o esteri non appartenenti al Dipartimento Jonico.

Art. 5. Comitati Direttivi

Ciascuna delle tre collane ha un proprio Comitato Direttivo formato da 4 professori ordinari o associati e 4 ricercatori, tutti incardinati nel Dipartimento Jonico.

I Comitati Direttivi durano in carica tre anni e i componenti non sono immediatamente rieleggibili, salvo diversa delibera del Dipartimento Jonico.

I requisiti per l'ammissione nei Comitati Direttivi sono determinati dal Consiglio di Dipartimento. A seguito di lettera del Coordinatore delle Pubblicazioni del Dipartimento Jonico, gli interessati presenteranno istanza scritta al Coordinamento che, in base alle indicazioni del Consiglio di Dipartimento, provvederà alla scelta dei componenti e alla loro distribuzione nei tre Comitati Direttivi.

I Comitati Direttivi collaborano con il Direttore in tutte le funzioni indicate nell'articolo 3 ed esprimono al Coordinamento il parere sulla pubblicazione sulla loro collana di contributi che hanno avuto referaggi con esiti contrastanti.

All'interno del comitato direttivo è stabilita la seguente ripartizione di funzioni: i professori ordinari e associati coadiuveranno il Direttore della Collana nelle procedure di refe raggio, mentre i ricercatori cureranno la fase di editing successiva all'espletamento positivo della procedura di referaggio, sotto la direzione di un Responsabile di Redazione nominato dal Coordinamento delle Pubblicazioni del Dipartimento Jonico.

Art. 6. Procedura di referaggio

Tutte le Collane del Dipartimento Jonico adottano il sistema di referaggio a "doppio cieco" con le valutazioni affidate a due esperti della disciplina cui attiene la pubblicazione, preferibilmente ordinari.

La procedura di referaggio è curata dal Direttore della Collana con l'ausilio dei professori ordinari e associati dei rispettivi Comitati Direttivi.

Art. 7. Proposta di pubblicazione

La proposta di pubblicazione deve essere indirizzata al Direttore della Collana su modulo scaricabile dal sito www.annalidipartimentojonico.org, nel quale il proponente dovrà indicare le proprie generalità e sottoscrivere le liberatorie per il trattamento dei dati personali e per l'eventuale circolazione e pubblicazione on line o cartacea del lavoro,

Alla proposta di pubblicazione il proponente deve allegare il proprio *curriculum vitae et studiorum* e il file del lavoro in due formati (word e pdf).

Per la pubblicazione sulla Collana Cartacea il proponente dovrà indicare i fondi cui attingere per le spese editoriali.

Le proposte di pubblicazione dovranno attenersi scrupolosamente ai criteri editoriali pubblicati sul sito <https://www.uniba.it/ricerca/dipartimenti/sistemi-giuridici-ed-economici/edizioni-digitali/come-pubblicare/criteri-redazionali-1>

Nel caso di non corrispondenza, i direttori potranno restituire il file e non ammettere la proposta.

Nel caso siano previste scadenze, pubblicate sul sito, la proposta dovrà tassativamente entro la data indicata.

I Direttori comunicheranno agli autori l'avvio della procedura di referaggio e il suo esito.

Espletata positivamente la procedura di referaggio, i responsabili della redazione delle rispettive Collane invieranno agli autori le indicazioni cui attenersi per la fase di editing.

INDICE

AUTORI	12
RICCARDO PAGANO <i>Prefazione</i>	16
GABRIELLA CAPOZZA <i>Soggetto e società nella commedia L'abito nuovo di Pirandello ed Eduardo</i>	18
ALESSIO CARACCILO <i>Il lavoro dello straniero tra diritti di cittadinanza ed inclusione sociale</i>	30
VALERIA CASTELLI <i>L'analisi interpretativa delle norme come strumento di tutela e riconoscimento di fattispecie giuridiche minori</i>	42
PAOLO CIOCIA <i>Diritti e responsabilità della persona verso l'altro: le nuove dimensioni del legame solidaristico nella legislazione "promozionale" ambientale</i>	48
MASSIMILIANO COCOLA <i>L'informazione societaria tra riconoscimento formale e morale dell'individuo</i>	58
CLAUDIO D'ALONZO <i>La posizione dei soci nell'organizzazione della società</i>	66
BARBARA DE SERIO <i>Un viaggio nell'infanzia per riconoscere il valore della relazione</i>	76
MARCO DEL VECCHIO <i>Identico a chi? Breve excursus nel dualismo identitario</i>	86
GABRIELE DELL'ATTI <i>Il criterio di ragionevolezza nella legislazione emergenziale in materia di riunioni assembleari come viatico per il riconoscimento reciproco: primi spunti di riflessione</i>	98
IVAN FORTUNATO, LUANA MONTEIRO <i>Depictions of affectivity: a look at the perspective of philosophy, psychology and teaching practice</i>	106

MINO IANNE <i>«Gli uomini eccellenti sono amici fra loro»: il bíos pitagorico come essere per l'altro</i>	118
MICHELE INDELLICATO <i>Paul Ricoeur: l'alterità nel cuore della persona</i>	136
ROSA INDELLICATO <i>Identità e diversità: il problema del riconoscimento della persona portatrice dell'universale</i>	148
IGNAZIO LAGROTTA <i>La responsabilità costituzionale intergenerazionale come dovere e limite all'azione delle generazioni presenti sotto il profilo della gestione delle risorse economico-finanziarie</i>	166
CLAUDIA ILARIA SOFIA LOVASCIO <i>Giovani in cerca di riconoscimento: principio di uguaglianza e politiche fiscali per la redistribuzione generazionale</i>	178
PAOLA MARTINO <i>Il duello e la gratitudine. Ripensare la relazione educativa attraverso l'ermeneutica del sé e il parcours del riconoscimento di Paul Ricœur</i>	186
PATRIZIA MONTEFUSCO <i>Clarorum virorum laudes atque virtutes: dalla nascita dell'epica a Virgilio</i>	196
FEDERICA MONTELEONE <i>“Diversi” eppure “uguali”. Identità, diversità e riconoscimento alle origini dell'Europa</i>	210
RICCARDO PAGANO, ADRIANA SCHIEDI <i>Formazione e sviluppo dell'identità. Per una competenza pedagogica dell'insegnante</i>	228
GIUSEPPE RUGGIERO PARENTE <i>Mutilazioni genitali e dinamiche medico-legali</i>	246
SALVATORE ANTONELLO PARENTE <i>Strumenti di fiscalità ambientale e solidarietà intergenerazionale</i>	254
FRANCESCO PERCHINUNNO <i>Principio di solidarietà e tutela della salute nell'era Covid-19</i>	278
FILOMENA PISCONTI <i>Emergenza, diritti e soccorso in mare nella dialettica tra autorità e libertà</i>	290
ANDREA PORCARELLI <i>Religioni in dialogo per una paideia del “saper vivere insieme”</i>	300
ANGELICA RICCARDI <i>Disabilità e non discriminazione. L'evoluzione della regolazione dell'unione</i>	312

MARIA BENEDETTA SAPONARO <i>Identità e sviluppo morale</i>	320
MAURIZIO SOZIO <i>Il lato oscuro dell'infosfera identità e comunicazione digitale</i>	334
MARIA LAURA SPADA <i>L'inclusione e la tutela dei minori stranieri non accompagnati</i>	344
PIERLUCA TURNONE <i>Identità e alterità nella prospettiva heideggeriana. Un contributo per la pedagogia ermeneutica</i>	358
ANTONIO ZINGARELLI <i>Riconoscimento, linguaggio, democrazia</i>	372
ADRIANA SCHIEDI <i>Postfazione</i>	382

GLI AUTORI

GABRIELLA CAPOZZA – *Assegnista di ricerca di Letteratura italiana, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

ALESSIO CARACCILOLO – *Dottore di ricerca in Diritti, economie e culture del Mediterraneo, Università di Bari Aldo Moro*

VALERIA CASTELLI – *Dottoranda di ricerca in Diritti, economie e culture del Mediterraneo, Università di Bari Aldo Moro*

PAOLO CIOCIA – *Cultore di materia presso la cattedra di Diritto costituzionale del Dipartimento Jonico, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

MASSIMILIANO COCOLA – *Dottorando di ricerca in Diritti, economie e culture del Mediterraneo, Università di Bari Aldo Moro*

CLAUDIO D'ALONZO – *Ricercatore di Diritto Commerciale, Università Cattolica "Nostra Signora del Buon Consiglio"*

BARBARA DE SERIO – *Professore Associato di Storia della pedagogia, Università di Foggia*

MARCO DEL VECCHIO – *Dottorando di ricerca in Diritti, economie e culture del Mediterraneo, Università di Bari Aldo Moro*

GABRIELE DELL'ATTI – *Professore Associato di Diritto commerciale, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

IVAN FORTUNATO – *Professore effettivo dell'Istituto Federale di San Paolo, Itapetininga, San Paolo, Brasile*

MINO IANNE – *Dottore di Ricerca in Filosofia antica, Università degli studi di Roma "Tor Vergata"*

MICHELE INDELLICATO – *Professore Associato di Filosofia morale, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

ROSA INDELLICATO – *Assegnista di Ricerca di Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

IGNAZIO LAGROTTA – *Professore Aggregato di Diritto pubblico, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

CLAUDIA ILARIA SOFIA LOVASCIO – *Dottoranda di ricerca in Diritti, economie e culture del Mediterraneo, Università di Bari Aldo Moro*

PAOLA MARTINO – *Ricercatore a tempo determinato di Pedagogia generale e sociale, Università degli studi di Salerno*

PATRIZIA MONTEFUSCO – *Professore Aggregato di Lessico giuridico e civiltà latina, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

LUANA MONTEIRO – *Dottoranda in Education, Università statale di san Paolo (UNESP), San Paolo, Brasile*

FEDERICA MONTELEONE – *Professore Aggregato di Storia Medievale e di Esegese delle fonti storiche medievali, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

RICCARDO PAGANO – *Professore Ordinario di Pedagogia generale e sociale, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

GIUSEPPE RUGGIERO PARENTE – *Specialista in medicina legale e delle assicurazioni - Coordinatore sanitario e Responsabile medico di RSA*

SALVATORE ANTONELLO PARENTE – *Ricercatore a tempo determinato di Diritto tributario, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

FRANCESCO PERCHINUNNO – *Professore Aggregato di Diritto costituzionale, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

FILOMENA PISCONTI – *Dottoranda di ricerca in Diritti, economie e culture del Mediterraneo, Università di Bari Aldo Moro*

ANDREA PORCARELLI – *Professore Associato di Pedagogia generale e sociale, Università degli studi di Padova*

ANGELICA RICCARDI – *Professore Associato di Diritto del Lavoro, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

MARIA BENEDETTA SAPONARO – *Ricercatore a tempo indeterminato di Filosofia morale, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

ADRIANA SCHIEDI – *Ricercatore a tempo determinato di Pedagogia generale e sociale, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

MAURIZIO SOZIO – *Professore Aggregato di Filosofia del diritto, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

MARIA LAURA SPADA – *Professore Aggregato di Diritto dell'esecuzione civile, Università di Bari Aldo Moro*

PIERLUCA TURNONE – *Dottorando di Ricerca in Diritti, Economie e culture del Mediterraneo, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

ANTONIO ZINGARELLI – *Dottorando di Ricerca in Diritti, Economie e culture del Mediterraneo, Università degli studi di Bari Aldo Moro*

Riccardo Pagano

Prefazione

«Si ha una lotta. Io, infatti, non posso sapermi nell'Altro come me stesso finché l'Altro è per me un altro Esserci immediato: Io sono pertanto diretto alla rimozione di questa sua immediatezza. Analogamente, Io posso essere riconosciuto non come un Io immediato, ma solo nella misura in cui Io, in me stesso, rimuovo l'immediatezza e conferisco così un esserci alla mia libertà. Ora, questa immediatezza è a un tempo la corporalità dell'autocoscienza, nella quale l'autocoscienza, come nel suo segno e strumento, ha il suo proprio autosentimento, il suo Essere per Altri e la sua relazione che la media con loro»¹.

Il testo di Hegel, articolato e complesso, se visto nella sua essenzialità, ripropone la "teoria del riconoscimento" (già presente in Hobbes, *Leviatano* 1651), secondo la quale l'essere umano si contraddistingue, innanzitutto, per l'innato desiderio (l'autocoscienza è desiderio) di riconoscimento che nutre dentro di sé; ovvero: io sono sicuro di essere uomo, sono sicuro di essere un'autocoscienza, un Io=Io, mi conosco cioè come uomo, solo perché altri uomini mi riconoscono come tale.

L'esigenza di essere riconosciuto è presente in diversi ambiti della vita umana: nella vita di relazione, in politica, nel lavoro. Se, dunque, l'uomo manifesta l'esigenza di essere riconosciuto, non è, tuttavia, scontato che questo avvenga. Spesso al riconoscimento subentra l'indifferenza, oppure addirittura l'ostilità. L'altro da me non mi desidera, non desidera il mio stesso desiderio: non ama il mio amore, non onora il mio onore, non mi riconosce e, quindi, mi dispregia. Ciò provoca dolore e sofferenza e inficia la mia autostima.

Il contributo delle diverse scienze e dei diversi saperi e conoscenze, se ha una nobile missione, non può non essere quella di far sì che l'*Io* costruito nella sua identità, e come tale riconosciuto, cerchi l'incontro con l'altro, con il *Tu*.

La ricerca dell'alterità si configura, quindi, come avversione profonda e totale all'egocentrismo che si annida da sempre, pericolosamente, nell'ipseità; quest'ultima tende a considerare in maniera univoca l'insostituibilità e l'unicità dell'individuo. «L'Altro uomo – afferma Lévinas – non mi è indifferente, l'Altro uomo mi concerne,

¹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, tr. it., Laterza, Bari 1967, § 431.

mi riguarda nei due sensi della parola ‘riguardare’. In francese si dice che ‘mi riguarda’ qualcosa di cui mi occupo, ma ‘regarder’ significa anche ‘guardare in faccia’ qualcosa, per ‘prenderla in considerazione’. Io chiamo appunto questa ‘apparizione’ dell’altro, il volto umano»².

L’uomo, dunque, deve essere preso nella relazione con gli altri: relazione sociale, politica, ma prima di tutto etica. Per Lévinas, infatti, ciò che caratterizza l’uomo è la sua “inevitabile possibilità” di rapportarsi all’Altro, che non può essere ricondotto all’*Io*, perché resta sempre esteriore alla coscienza, situato al di là di essa.

Identità, diversità, pluralità, tre categorie che devono coniugarsi tra loro per meglio rispettivamente declinarsi.

Quando la call per il *Quaderno* è stata lanciata non eravamo ancora entrati nella fase pandemica del Covid-19 e, dunque, non eravamo stati tutti coinvolti nella crisi che ha sconvolto la nostra esistenza di uomini del XXI secolo. Ci ritenevamo invincibili, e abbiamo capito che non lo siamo; ci pensavamo come depositari di un progresso infinito, e anche questo è stato messo in discussione. Ora facciamo i conti con le nostre fragilità.

Proprio perché fragili e frangibili abbiamo bisogno di riscoprire l’idea dello stare insieme, dell’essere l’uno per l’altro, di non rinchiuderci nelle certezze dell’*Io* (molto discutibili) e di aprirci al Tu per diventare Noi. L’identità si scopre nello stare con gli altri, la diversità è ricchezza, la pluralità è fondamentale per costruire società.

Dobbiamo sentirci tutti responsabili perché, come sostiene Dostoevskij, “siamo tutti colpevoli – non responsabili, colpevoli – di tutto verso tutti ed io più di tutti gli altri”. Questo “io più che tutti gli altri” è la asserzione dell’assunzione di responsabilità nel processo identitario. Mai discostarci da questa posizione e sempre ribadire: “io più responsabile di tutti”.

I contributi, nella diversità di approccio scientifico e metodologico, mettono in risalto la “traccia dell’infinito” (Lévinas) presente nell’identità: una traccia di totalità che ci rende meno soli (meno individualisti, meno chiusi in noi e nelle nostre identità egoiche) e che ci spinge verso il riconoscimento dell’Altro, per essere a nostra volta riconosciuti.

² E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull’esteriorità*, tr. it., Jaca Book, Milano 2018.

Gabriella Capozza

SOGGETTO E SOCIETÀ NELLA COMMEDIA *L'ABITO NUOVO* DI
PIRANDELLO ED EDUARDO*

ABSTRACT	
“Individuo” e “società” costituiscono termini essenziali delle poetiche di Pirandello e di Eduardo, le quali rivelano notevoli punti di contatto. Tali elementi oppositivi costituiscono l’argomento della commedia <i>L’abito nuovo</i> che i due autori scrissero a quattro mani, partendo dall’omonima novella pirandelliana. In essa lo stringente rigore logico-analitico di Pirandello si carica di una vibrante vitalità tutta eduardiana, nel ritratto di un’umanità sofferente, che porta lo spettatore-lettore a un riso, spesso amaro, mai disgiunto dalla riflessione e dalla commozione.	“Individual” and “society” are essential terms of Pirandello’s and Eduardo’s poetics, which reveal significant points of contact. These oppositional elements constitute the subject of the comedy <i>L’abito nuovo</i> which the two authors wrote four-handed, starting from the pirandellian novel of the same name. In it the stringent logical-analytical rigor of Pirandello is charged with a vibrant whole Edwardian vitality, in the portrait of a suffering humanity, which leads the spectator-reader to a laugh, often bitter, never separated from reflection and emotion.
Pirandello – Eduardo – <i>L’abito nuovo</i>	Pirandello – Eduardo – <i>L’abito nuovo</i>

SOMMARIO: 1. Premessa – 2. Genesi e stesura della commedia *L’abito nuovo* – 3. La novella – 4. La commedia – 5. Il ricordo di Eduardo e conclusioni.

1. La relazione tra “soggetto” e “società” costituisce il centro nevralgico della poetica di Pirandello, così come di quella di Eduardo De Filippo, riconducibile al crollo delle fedi ottocentesche ormai ridotte nei termini di un utilitarismo e perbenismo piccolo-borghese che, per i due autori, assume le dimensioni di una profonda frattura¹. Tale tematica costituisce il preciso argomento di un’amara commedia dal titolo *L’abito nuovo*, che i due scrivono a quattro mani, partendo proprio dall’omonima novella pirandelliana. Una grande stima reciproca e una particolare alchimia connota il rapporto tra questi giganti del teatro, in cui l’acutezza critico-conoscitiva del pensiero

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ In relazione al naufragio di un intero sistema di valori e fedi che investe la borghesia del tempo, quale dramma originario delle articolazioni del pensiero pirandelliano, cfr. A. Leone De Castris, *Storia di Pirandello*, Laterza, Bari 1962, p. 11 ss.; L. Lugnani, *Pirandello, Letteratura e Teatro*, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 18 ss.; R. Luperini, *Introduzione a Pirandello*, Laterza, Bari 1992, p. 30 ss.

pirandelliano si fonde con la magistrale arte della “messa in scena”, che Eduardo possiede quasi come forma intima della sua natura. Le poetiche dei due autori, che rivelano notevoli punti di contatto, pur nella diversità di concezioni e stili, contaminandosi, danno vita ad approdi nuovi e pieni di senso: se l’exasperato razionalismo pirandelliano si stempera nella comicità popolare di Eduardo, quest’ultima si carica di un nuovo accento filosofico in sinergiche forme di ibridazione. Così accade per la commedia *L’abito nuovo*, di cui Eduardo, nel *Prologo* dell’edizione televisiva del 1964, descrive accuratamente genesi e stesura.

2. Eduardo, nel *Prologo*² racconta che una sera del 1933, mentre rappresentava al Sannazaro di Napoli la commedia *Chi è cchiù felice 'e me*, aveva tra gli spettatori in prima fila il maestro Luigi Pirandello e che tale presenza determinò in lui una sorta di ansia da prestazione, che si sciolse soltanto alla fine del primo atto quando Pirandello, bussando alla porta del suo camerino, gli rivolse complimenti vivissimi, invitandolo a cena al termine della rappresentazione. Eduardo dirà: «Finalmente conobbi quello che per anni avevo ammirato, quello a cui per anni avevo desiderato stringere la mano». A cena Eduardo “prese coraggio” e gli chiese: «Maestro, ma perché non scrivete una commedia per noi?», Pirandello rispose che non avrebbe potuto scrivere una commedia in dialetto napoletano, ma che, invece, avrebbero potuto scriverla insieme. Così, decisero di mettersi al lavoro per dialogare la trama pirandelliana della novella *L’abito nuovo*, non appena il Maestro fosse tornato dal suo giro di conferenze in America. Eduardo sottolinea come Pirandello, nonostante avesse fama e prestigio enormi, fosse un personaggio privo di atteggiamenti di supponenza e sempre pronto a confrontarsi con i giovani e a mettersi in gioco. Così, al ritorno dal viaggio in America di Pirandello, Eduardo per quindici giorni si recò in via Bosio 15, presso l’abitazione romana del Maestro, per lavorare a *L’abito nuovo*.

L’uno di fronte all’altro allo stesso tavolo dialogavano la commedia, finendo con il diventare veri e propri «collaboratori». E in questo confronto Eduardo non esitava a sottolineare eventuali «angolosità o asprezze» che rintracciava in alcuni passaggi della scrittura pirandelliana:

Io venivo - spiega Eduardo - da un teatro umoristico, piuttosto satirico e, diciamolo pure, non me ne vergogno, macchiettistico e la sua esasperazione mi appariva un poco

² Nel 1964 Eduardo ripropone in edizione televisiva in onda sulla RAI *L’abito nuovo* e nel *Prologo* rivive i momenti della creazione. Il cast della commedia, con la regia di Eduardo De Filippo e Guglielmo Morandi, è costituito da Eduardo, Carlo Lima, Italia Marchesini, Mario Pisu, Didi Perego, Ugo D’Alessio, Enzo Petito, Antonio Casagrande, Nilde D’Alessio, Lilli Tirinnanzi, Gennarino Palumbo, Pietro Carloni, Armida De Pasquali, Filippo De Pasquale, Rino Gioielli, Nico Da Zara, Anna Valter, Nico Faccione, Sara Pucci, Tonia Schimtz, Hilde Renzi. In relazione al rapporto di Eduardo con il mezzo televisivo, cfr. P. Quarenghi, *Lo spettatore col binocolo: Eduardo De Filippo dalla scena allo schermo*, Edizioni Kappa, Roma 1985. In relazione al rapporto di Eduardo con Pirandello, si veda M. Gammusso, *Eduardo da Napoli al mondo*, Mondadori, Milano 1994, p. 58 ss.

sgradevole in certi momenti e non glielo nascondevo. Infatti lui accettava questi miei consigli e io me ne sentivo orgoglioso. [...] Io vi posso dire questa impressione: uscivo dalla casa di Luigi Pirandello come un collega; l'indomani io tornavo e mi batteva il cuore. Ogni volta che io suonavo quel campanello, suonavo il campanello della casa del maestro. Ma ne uscivo da collega³.

Finita la stesura della commedia, Eduardo rimandò più volte l'inizio delle prove, con non poco dispiacere dell'ormai anziano Pirandello, fino a che si dovette decidere a mettere in prova quella commedia al "Quirino" di Roma. Pirandello presenziò alla prima giornata di prova, ma il giorno seguente il figlio Stefano chiamò Eduardo comunicando una leggera indisposizione del padre e invitandolo a continuare le prove anche in sua assenza, affermando che di lì a qualche giorno si sarebbe ripresentato. Eduardo andò in prova per altri tre giorni, il quinto giorno Pirandello non c'era più.

3. La novella originaria⁴ si incentra sul personaggio del signor Crispucci, un grigio e rispettabile scrivano che, da tempo memorabile, ossia da quando la moglie ha lasciato lui e la loro bambina di neanche un anno, indossa un vestito che pare esprimere tutta la sua tristezza e la sua "esclusione dalla vita": stava in quel vestito «come un vecchio cane randagio nel suo pelame stinto e strappato» (p. 716).

La moglie, una donna bellissima, dopo averlo lasciato, si è dedicata a equivoche attività con le quali ha realizzato un patrimonio davvero ingente. La sua morte improvvisa determina per Crispucci l'arrivo di un'enorme eredità che, se venisse accettata dall'uomo, rappresenterebbe uno stravolgimento dello stile di vita della sua famiglia, costituita da lui, la figlia e la madre, improntato alla rinuncia e alla parsimonia⁵. L'avvocato Boccanera, presso cui lo scrivano lavora, gli consiglia di partire al più presto per accettare quella copiosa eredità consistente in «gioje, abiti, mobili» (p. 716), vendere subito quei beni, in particolare, i succinti vestiti della moglie, per nulla adatti a una ragazza di sedici anni, quale è sua figlia, e, così, assicurare un agiato futuro alla giovane. Crispucci, di fronte alle insistenze dell'avvocato Boccanera ad accettare quell'eredità che, in realtà, infangherebbe la sua onorabilità, quasi in un atteggiamento di sfida, gli offre in regalo, per la sua signora, uno dei tanti anelli appartenenti all'eredità della moglie. Ma Boccanera, stizzito, rifiuta quell'omaggio alla sola idea che sua moglie, una rispettabile signora, possa indossare un anello derivante da un patrimonio di tal genere. Crispucci avrebbe voluto regalare un anello alla moglie

³ Prologo della commedia *L'abito nuovo*, visionabile all'indirizzo <https://www.youtube.com/watch?v=fIPxHh0IQbg>.

⁴ Per la novella *L'abito nuovo* si farà riferimento alla seguente edizione: L. Pirandello, *L'abito nuovo*, in Id., *Novelle per un anno*, vol. II (pref. di C. Alvaro), Edizione CDE, Milano 1987, p. 716 ss. Per le citazioni si inserirà, nel corpo del testo, il numero di pagina tra parentesi.

⁵ Il tema della morte, letto nelle sue molteplici sfaccettature, è ricorrente nelle novelle di Pirandello, rivelandosi elemento non secondario nel mondo interiore e poetico dell'autore. Al riguardo, cfr. A. Fariello, *Il tema della morte nelle "Novelle per un anno"*, in *Linguistica e Letteratura*, n. 1-2, 2009, p. 21 ss.

di Boccanera, così come un indumento appartenente a sua moglie a ognuna delle signore dei suoi colleghi: «Voleva che di quella eredità tutti, con lui, fossero insozzati» (p. 717). Il guardaroba della moglie era così ricco che avrebbe potuto vestire le donne dell'intera città. A Crispucci, che avrebbe voluto ripudiare quei beni, l'avvocato fa notare che accettarli significherebbe tirar su la figlia nel benessere e, con una dote di tal fatta, assicurarle un marito senza difficoltà. Tra le beffarde risate dei suoi colleghi, alle esortazioni dell'avvocato si aggiungono quelle di un giovane collega, tutt'altro che disinteressate ma dettate da precisi interessi personali, visto che il giovane intenderebbe sposare la figlia di Crispucci. Quest'ultimo, sarcastico, lo liquida velocemente promettendo di regalare anche a sua sorella «tre camicie di seta aperte davanti» (p. 718). I continui dialoghi che Crispucci intesse con gli altri finiscono con il rivelarsi non altro che disperati monologhi, sui quali regna la più totale incomunicabilità.

Il giorno seguente Crispucci parte per Napoli, lasciando sua madre e sua figlia «nell'incertezza più angosciata sul conto di quella eredità» (p. 718). Un'eredità così cospicua che alimenta curiosità e dicerie nel vicinato e a cui la madre di Crispucci risponde «con sordi grugniti» (p. 718). Eppure tutte quelle donne intente a spettegolare, avrebbero voluto ricevere «qualche regaluccio» (p. 719) tra quel «fiume di sete gaje e lucenti, spume di merletti, rive di morbidi velluti e ciuffi di bianche piume di cappelli» (p. 719), visto che Crispucci «voleva che nessuno di quegli abiti, nessun capo di quella biancheria toccasse le carni immacolate della sua figliuola» (p. 719). La madre di Crispucci era disperata al solo pensiero che il figlio potesse rifiutare quel patrimonio, pregiudicando, in tal modo, il futuro della nipote:

Come sarebbe rimasta, alla morte di lui, quella povera figliuola, che non aveva avuto mai, mai un momento di bene da che era nata? Egli metteva in bilancia un'eredità di disonore e una eredità d'orgoglio: l'orgoglio d'una miseria onesta. [...] Era stata messa al mondo senza volerlo, quella poverina, e finora con tante amarezze aveva scontato il disonore della madre; doveva ora per giunta essere sacrificata anche all'orgoglio del padre? (p. 719).

Dopo diciotto giorni di assenza di Crispucci, le due donne sentono provenire dalle scale un gran trambusto: sono i facchini che portano su ceste, bauli, colli. La nonna e la nipote vedono finalmente comparire Crispucci: è «a capo chino, con un cappello nuovo, verdastro, insaccato in un abito nuovo, peloso, color tabacco. [...] I calzoni lunghi gli strascicavano oltre i tacchi delle scarpe nuove; la giacca gli sgonfiava da collo. Né l'una né l'altra delle due donne ardi di muovere una domanda. Quell'abito parlava da sé» (p. 719).

E quando la figlia chiese al padre se avesse cenato questi, con «una smorfia nuova di riso e una nuova voce, rispose: Wagon-restaurant» (p. 719)⁶. Crispucci, ormai ricco

⁶ Le novelle di Pirandello, soprattutto quelle dell'ultima fase, rivelano una sorta di straniante strategia dell'epilogo, proprio come accade nella novella *L'abito nuovo*. Al riguardo, si veda I. Pupo, *Fantasma*

per mezzo di un'eredità che ha travolto la sua onorabilità, ha potuto cenare nel wagon-restaurant del treno di ritorno da Napoli, approdando a una nuova forma di consistenza, che si rivela umoristica proprio perché posta a metà strada tra il comico e il tragico⁷. Il povero Crispucci ha accettato quell'eredità che se, da un lato, assicura un futuro sereno alla figlia, al contempo, lo inchioda all'ignominiosa etichetta del miserabile e del vigliacco: ha deciso di accettare quella maschera come unica forma di sopravvivenza e consistenza e ride di sé prima che lo facciano gli altri.

Un soggetto frantumato, appare il personaggio di Crispucci, diviso e combattuto fra diverse anime, anche in contrasto tra loro, in cui prevale quella del buon padre di famiglia che lo condurrà, in quanto maschera comica, all'altrui derisione priva di consolazione. Dirà Pirandello nel saggio sull'*Umorismo*:

L'ordine? La coerenza? Ma se noi abbiamo dentro quattro, cinque anime in lotta fra loro: l'anima istintiva, l'anima morale, l'anima affettiva, l'anima sociale? E secondo che domina questa o quella, s'atteggia la nostra coscienza; e noi riteniamo valida e sincera quella interpretazione fittizia di noi medesimi, del nostro essere interiore che ignoriamo, perché non si manifesta mai tutt'intero, ma ora in un modo, ora in un altro, come volgono i casi della vita⁸.

Crispucci, come tutti i personaggi pirandelliani, si rivela personaggio "fuori di chiave":

a un tempo violino e contrabasso; d'un uomo a cui un pensiero non può nascere, che subito non gliene nasca un altro opposto, contrario; a cui per una ragione ch'egli abbia di dir sì, subito un'altra e due e tre non ne sorgano che lo costringono a dir no; e tra il sì e il no lo tengano sospeso, perplesso, per tutta la vita; d'un uomo che non può abbandonarsi a un sentimento, senza avvertir subito qualcosa dentro che gli fa una smorfia e lo turba e lo sconcerta e lo indispettisce⁹.

La mancanza di unità del soggetto, ormai ridotto a "maschera", si esprime esteriormente attraverso i tratti grotteschi e deformati della disarmonia. Di qui il ridicolo cappello di Crispucci, il suo abito eccessivo, la sua smorfia e la sua voce nuove, quali forme che sanciscono la sua irreparabile disfatta e la sua impossibilità a trovare una forma autentica di consistenza nella società.

Il personaggio di Crispucci, che nella novella è espressione di una poetica razionalistica, soggetta a uno stringente processo di analisi e scomposizione, nella

della fine in alcune novelle dell'ultimo Pirandello (tra filologia ed ermeneutica), in *Pirandelliana*, n. 9, 2015, p. 123 ss.

⁷ Questo personaggio, prigioniero di una maschera asfissiante, come tanti altri personaggi delle *Novelle per un anno*, reagisce in maniera paradossale e grottesca al dolore, cfr. A. De Crescenzo, *La metamorfosi del dolore nelle novelle di Pirandello*, in *Il Velcro*, n. 1-6, 2013, p. 41 ss.

⁸ L. Pirandello, *L'Umorismo* (intr. di S. Guglielmino), Mondadori, Milano 1992, p. 160.

⁹ Ivi, p. 138.

commedia finirà con il rimodularsi, secondo l'umorismo eduardiano, in un senso più umanamente doloroso e compassionevole. Quanto, difatti, di troppo «angoloso e aspro», per usare un'espressione eduardiana, è presente nella novella pirandelliana lascerà spazio a una nuova teatralità più comicamente malinconica e intrisa di un'immediatezza fatta di una popolare quotidianità.

4. La commedia *L'abito nuovo*¹⁰, rispetto alla novella, si arricchisce di personaggi, dettagli ed eventi, in un vitale e pullulante affresco sociale del tutto assente nella forma amara e raziocinante della novella. Scritta in tre atti e ambientata a Napoli, la commedia si apre con un dialogo tra Concettino, che ha una relazione con la figlia di Crispucci, e Boccanera, l'avvocato presso cui Crispucci lavora. Il giovane chiede una mano all'avvocato Boccanera per svincolarsi dalla parola data a Crispucci di voler sposare la figlia, in quanto lo scandaloso ritorno a Napoli della madre della ragazza getta discredito anche su di lui e sulla sua famiglia. Il suo amore per la giovane è sempre stato ostacolato da suo padre, un affermato avvocato della città, proprio a causa delle differenze sociali e della pessima reputazione della madre della ragazza che, dopo aver abbandonato il marito e la figlia a poco meno di un anno dalla nascita, si è dedicata ad attività poco lecite e prodighe delle bellezze del suo corpo, mettendo su una grande fortuna. La commedia, difatti, in una rappresentazione pungente dell'umanità, si incentra sulla delineazione della coppia male assortita di Nennilla (bellissima adolescente, che diventa donna di spettacolo con il nome di Celie Bouton, dopo aver abbandonato il marito) e dell'insignificante, malinconico marito Crispucci tanto vicino, peraltro, al pirandelliano Giustino Roncella dell'omonimo romanzo. La donna adesso è malauguratamente tornata a Napoli in *tournée* con il suo circo equestre, portando un grande scompiglio in città, visto che fa pubblicità al circo, sfilando seminuda e con un grande mantello rosso sulle spalle su un carro trainato da quattro cavalli bianchi: «Uno scandalo!... Avvoca', s'è scassato Napoli! La gente fa ala sui marciapiedi, e lei, spudoratamente, passa in mezzo. È bello, ferma 'e cavalle, arape 'a mantella, e... sta in maglione... Avvoca'... avvoca'... una Venere! Ogni apertura di mantello è un applauso generale!» (p. 1086). Lo scandalo in città è tale che Concettino, dando ragione a suo padre, arriverà a dire a Boccanera: «Ho capito il baratro nel quale stavo per cadere e quasi quasi ho creduto che il giudizio di mio padre l'ha fatta venire a Napoli per darmi la lezione che mi meritavo» (p. 1086).

Anche i colleghi di Crispucci, appena rientrati in studio, appaiono infervorati dalla sfilata e si apprestano a tappezzare le pareti della loro stanza con locandine pubblicitarie che ritraggono la donna con il mantello, non curanti del dolore di Crispucci e non risparmiando battute sarcastiche nei suoi confronti.

¹⁰ Per il testo della commedia si farà riferimento alla seguente edizione: E. De Filippo, *L'abito nuovo*, in Id., *Teatro, Cantata dei giorni pari*, Mondadori, Milano 2000, p. 1081 ss. Per le citazioni si inserirà, nel corpo del testo, il numero di pagina tra parentesi.

Alle parole di Boccanera, con cui riferisce la decisione presa dal giovane di volersi svincolare dall'impegno preso in relazione alla figlia, Crispucci replica con fermezza affermando che, nonostante l'immoralità della madre, Assunta è stata cresciuta «in una casa povera ma onorata» (p. 1090). Intanto sopraggiungono in studio la madre e la figlia di Crispucci per dar notizia che la madre della ragazza mentre sfilava è caduta dal carro ed è stata calpestata dalla furia dei cavalli. La donna è dunque morta¹¹. L'uomo, in qualità di marito di Celie Bouton, viene convocato dal Commissario nella sfarzosa villa di Posillipo di proprietà della defunta. Ella, infatti, in tale villa era solita passare un mese di vacanza ogni estate senza, tuttavia, far mai visita alla figlia, alla quale risultava, stando a quanto le aveva raccontato il padre da piccola, che la madre fosse morta.

Il secondo atto è ambientato proprio in tale villa con «un salone fantastico di luci e sete che dava l'impressione di un tempio d'amore» (1096). Al centro di esso vi era «in primo piano un manichino che rappresenta come viva Celie Bouton, atteggiata in una vistosa combinazione di seta e merletti» (p. 1096). Crispucci appare come «oppresso» (p. 1097) da tanta sontuosità e mette subito in chiaro al Commissario che di quella disonorata e disonorevole ricchezza non intende ereditare nulla. L'avvocato replica che quella eredità, fatta di vestiti, pellicce, perle, brillanti, smeraldi, collane, spille, bracciali, diademi, la villa in cui si trovano e un intero palazzo a Venezia, spetta alla figlia secondo la legge. Del resto aggiunge che non sarebbe giusto rendere quella ragazza vittima due volte, la prima della vergogna derivante dall'aver quella madre, la seconda, dell'orgoglio dell'onestà del padre (p. 1098). Crispucci, in segno di sfida, come già era accaduto nella novella, prende un bracciale di brillanti della defunta e lo porge all'avvocato Boccanera, in dono per la sua signora. Di fronte al rifiuto stizzito e all'arrivo della figlia Assunta, Crispucci grida la sua onestà che gli ha sempre permesso di camminare a testa alta e che ora, se accettasse quell'eredità, finirebbe definitivamente travolta, così come finirebbe definitivamente contaminata la purezza della figlia. Ma come afferma l'avvocato, Crispucci non può sottrarre alla figlia quelle ricchezze che le spettano di diritto: «Non vi potete opporre, è roba soia. Crispù', nun ce 'o putite levà» (p. 1100).

Intanto nella villa, che si popola sempre più di gente in un brulicante affresco umano, giungono anche i colleghi di Crispucci con relative figlie e mogli, nella speranza di ricevere qualche regalo appartenente a quell'ingente patrimonio. E se gli uomini rimangono incantati dal manichino che ritrae la donna al centro del salone, le donne rimangono incantate dalla bellezza dei vestiti e dei gioielli presenti. Crispucci,

¹¹ Ubbidiente mette in evidenza come la scomparsa fisica della donna non pregiudichi il suo ruolo centrale nell'intera commedia, quale vero nucleo irradiante le vicende; cfr. R. Ubbidiente, *La grande assente: la protagonista de L'abito nuovo di Eduardo De Filippo e Luigi Pirandello*, in C. Bronowski (a cura di), *La figura femminile nella narrativa e nella drammaturgia europea del primo Novecento*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikolaja Kopernika, Torun 2007, p. 51 ss. Al riguardo, si veda anche F. Angelini, *Serafino e la tigre. Pirandello tra scrittura teatro cinema*, Marsilio, Venezia 1990, p. 246 ss.

fuori di sé dalla rabbia, fa accomodare i presenti sui divani e, mentre chiede agli uomini se le donne presenti siano «oneste», comincia a prendere a manate dai cassetti la biancheria della donna e a distribuirli alle signore presenti, ricordando loro in che modo quella roba sia stata guadagnata. «Tenite ccà, pigliate! Io songo pronto a darvela peccché nun aggi 'a essere spurcato sulo... v'aggia a spurcà a tutte quante» (p. 1106). Gli astanti, ridicolizzati e disorientati dal comportamento di Crispucci, escono vociando e imprecaando contro l'uomo, che assiste compiaciuto allo smacco inferto. Crispucci, in guerra contro tutti, quasi in un corpo a corpo con quegli oggetti che fanno esplodere le contraddizioni e i limiti di una società priva di coesione, compie la sua vana rivolta.

Il terzo atto è ambientato nell'abitazione di Crispucci, in cui sono presenti la madre, la figlia dell'uomo, le donne del vicinato, il sarto Ferdinando e in cui si respira un'aria di tensione, data dall'incertezza riguardo la decisione che prenderà Crispucci relativamente all'eredità. Crispucci, infatti, è partito da giorni per Venezia e ancora non ha dato sue notizie. All'improvviso si sentono dall'interno della scala rumori cupi e un vociare confuso: sono i facchini che trasportano in casa di Crispucci i tantissimi bauli dell'eredità. Le donne esultano per l'inatteso arrivo ma, con grande stupore, registrano che a dirigere i trasporti non è Crispucci ma Concettino, quello stesso Concettino che all'inizio della commedia aveva deciso di lasciare Assunta per il disonore arrecato alla sua famiglia dall'arrivo a Napoli della scandalosa madre. Personaggio meschino e calcolatore, che nel passaggio dalla novella alla commedia ha assunto un profilo più specificatamente borghese, esprime tutto il processo involutivo di un'intera classe sociale. Difatti, da opportunistica qual è, Concettino spiega di essere lì perché non ha mai dimenticato Assuntina e perché suo padre (il famoso avvocato della città che prima dell'arrivo dell'eredità era contrario alla relazione dei ragazzi) ha incaricato il figlio, per ordine del Collega Boccanera, di svincolare la roba dell'eredità e mandarla a casa di Crispucci: il disonore arrecato della madre della ragazza non esiste più e il denaro ha annullato ogni differenza di classe. Una feroce critica contro l'ipocrisia sociale tesa al raggiungimento del tornaconto personale sostiene l'intera vicenda e caratterizza tanto la novella quanto la commedia, per quanto quest'ultima si colora di tinte popolari in uno spaccato sociale estremamente vitale di contro ad un'impostazione più specificatamente scompositivo-analitica. Il personaggio di Concettino, che incarna perfettamente il falso perbenista, viene paradossalmente salutato dalle donne di casa Crispucci come il «salvatore», il «benedetto» (p. 1111) giunto a portare quei beni a lungo agognati. Concettino consegna direttamente alle donne una valigetta piena di gioielli da salvaguardare nel caso in cui Crispucci, che è in viaggio di ritorno da Venezia con Boccanera, compia qualche sciocchezza.

Concettino, ora che Assunta ha ricevuto l'eredità, ha fretta di sposarla, soprattutto prima che rientri Crispucci, il quale non gli concederebbe mai la mano della figlia dopo le sue esternazioni conseguenti all'arrivo della madre della ragazza a Napoli. Concettino riceve l'assenso della nonna di Assunta e dei presenti a scappare con la ragazza, sposarla di nascosto e mettere Crispucci di fronte al fatto compiuto.

Concettino, che con suo padre aveva previsto tutto, si è procurato un ferro per forzare i bauli e ha messo un segno di riconoscimento sul baule che contiene l'abito adatto per la sposa. Assunta può quindi indossare un abito meraviglioso, una pelliccia di visone, una collana di perle e un anello di brillanti che Concettino, di fronte al plauso di tutti, le infila «come fosse la fede matrimoniale» (p. 1118). I ragazzi, con l'assenso generale, escono per andare a sposarsi e Rosa, aiutata dal sarto Ferdinando, si appresta a mettere ordine in casa così da poter, con la dovuta calma, aggiornare il figlio, al suo rientro, sugli eventi.

All'improvviso «appare Crispucci col cappello e l'abito nuovo che gli si gonfia da tutte le parti. Un grosso sigaro in bocca» (p. 1118). È ubriaco e quasi assente a se stesso. Al sarto che gli fa notare che l'abito che indossa è troppo ampio, creandogli delle pieghe dappertutto, Crispucci, sarcastico, replica affermando che quell'abito «è del primo negozio di Venezia. Stoffa da gran signore... da gran signore! (Con la mano destra accenna per aria il segno delle corna nel mezzo della fronte, per sottintendere: "cornuto", ma non lo dice)» (p. 1120). Crispucci, che ha accettato di recitare la parte che la società esige da lui, ridotto a maschera e ormai condannato all'estraneità dalla vita, con aria disperatamente canzonatoria si guarda vivere e ride di sé.

Rosa, vedendolo stanco e stranito, gli suggerisce di cenare, ma Crispucci girandosi verso la donna «con aria di dispetto le risponde: Vagon restaurant... vagon restaurant» (p. 1120). Con i tratti espressionistici della disarmonia e della follia dettata dall'accettazione di quella ridicola e immutabile forma a cui gli altri lo hanno costretto, racconta di aver cenato nel *vagon restaurant* del treno servito da gran signore da un cameriere che gli ha portato vini francesi e champagne e di aver offerto da bere a tutti i commensali: «Aggio ditto... questi sono soldi vostri! È rrobba 'e tutte quante, 'e tutte 'e signure 'e tutt' 'o munno! Perché io nun me ll'aggio faticato 'sti solde... so' 'e solde 'e 'nu curnuto! Il più grande cornuto del mondo!» (p. 1121).

A interrompere il delirio di Crispucci, sopraggiunge il padre di Concettino in compagnia dei due giovani, soddisfatto per aver impedito una grande leggerezza da parte dei ragazzi e aver invece creato le condizioni a che il matrimonio venga celebrato secondo le regole del buon costume. Crispucci, di fronte a quell'insostenibile trionfo dell'ipocrisia, si rende conto di come la moglie non sia assolutamente morta e di come continui a vivere pienamente attraverso quelle ricchezze che, ambite da tutti, hanno messo a nudo la grande miseria umana. Tutti gli sforzi compiuti da Crispucci per rendere Assunta diversa dalla madre sono svaniti: Celie Bouton continua a vivere nella persona della figlia vestita in quel modo. E per renderla ancora più viva, strappa l'abito accollato della figlia, scoprendole il seno e mostrando il vero modo in cui si indossano le perle, costringendola, inoltre, a indossare tutti i brillanti dell'eredità. Attraverso un processo di enfattizzazione, il personaggio fa esplodere le contraddizioni che si celano dietro le convenzioni del vivere civile in una spietata polemica nei confronti dei falsi miti borghesi, come quelli dell'onore, della convenienza, della rispettabilità che vorrebbero celare la disgregazione di un'intera società.

Crispucci si ribella a quella parossistica “pupazzata”, non riuscendo ad accettare quell’abito nuovo”, quella forma che gli altri hanno voluto imporgli. Prorompe in una grottesca e folle risata, così intensa che finisce con il procurargli una paralisi cardiaca che sancisce la sua morte: «La morte d’ ’o curnuto!». (p. 1123).

Così, si conclude la commedia nella quale la delineazione del rapporto individuo/società si carica, rispetto alla novella, di una comicità comunicativa, di una fedeltà al mondo quotidiano che stempera l’exasperato concettualismo pirandelliano in un vivace spaccato umano, che, peraltro, non indebolisce i tratti tragici del personaggio disperatamente e vanamente impegnato a sottrarsi al patto illogico della società. La cifra grottesca della novella nella commedia si fa tragica e il microcosmo del personaggio, arrovellato dentro il proprio tormento, si amplia abbracciando i diversi tipi umani ritratti attraverso le coppie antinomiche ricchezza/povertà, realtà/illusione in uno scavo conoscitivo animato da «una ricerca della verità con cui Eduardo sfiora la crudeltà»¹². Se il Crispucci pirandelliano si ribella a quella insostenibile maschera, ridendo grottescamente di sé prima che lo facciano gli altri, ma in fondo accettandola come unica forma di sopravvivenza e di esistenza, il Crispucci eduardiano non accetta quel terribile compromesso e compie la sua ribellione, per quanto tragica.

Il pessimismo pirandelliano, nell’analisi del rapporto individuo/società, si innerva del tipico umorismo eduardiano, più umanamente doloroso che, dietro i tanti sorrisi e i tanti episodi comici, nasconde le lacrime amare e il grande tormento interiore del personaggio, e di una napoletanità che stempera nell’ironia lo spiazzante elemento del grottesco¹³. Una napoletanità che colora anche la lingua in una dimensione mirabilmente popolare ed “etnificata” che, tuttavia, sa farsi “nazionale”, approdando a quella vitalità espressiva così tanto amata da Pirandello, quale essenziale proprietà dell’arte realistica e rappresentativa dell’animo umano¹⁴.

5. Una collaborazione umana e professionale, quella di Eduardo e Pirandello, che appare anche innovativa nella sperimentale forma dell’atto creativo nella quale l’autore

¹² A. Bisicchia, *Invito alla lettura di Eduardo*, Mursia, Milano 1982, p. 17.

¹³ Una stessa cifra umoristica, se pur personalissima e tesa a sottolineare l’aspetto tragico dell’esistenza, accomuna i due autori, così come sottolinea Fischer: cfr. D. Fischer, *The debate with pirandellismo in the theatre of Eduardo de Filippo*, in *Pirandello Studies*, n. 27, 2007, p. 50 ss. Inoltre, l’immediatezza che caratterizza il teatro di Eduardo è da ricondurre anche alle voci corali della città di Napoli, quasi veri e propri personaggi, come avviene in forma ancora più compiuta in “Napoli millionaria!”. Al riguardo, cfr. M. Gaudiosi, *Voce di una città: i suoni di “Napoli Milionaria!”*, in *Contemporanea*, n. 6, 2008, p. 67 ss.; S. De Matteis, *Napoli in scena. Antropologia della città del teatro*, Donzelli, Roma 2013; P. Sabbatino, *Le città indistricabili. Nel ventre di Napoli da Villari ai De Filippo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007; F. Frascani, *La Napoli amara di Eduardo De Filippo*, Ricciardi, Napoli 1958.

¹⁴ D’Amora mette in evidenza come la collaborazione con Pirandello, anche nella realizzazione de *Il Berretto a sonagli*, abbia contribuito a indirizzare Eduardo verso un processo di italianizzazione della lingua napoletana: cfr. M. D’Amora, *Neapolitan and Italian in De Filippo’s versions of Il berretto a sonagli*, in *Pirandello Studies*, n. 27, 2007, p. 64 ss. Sul concetto di “dialettalità” e “vitalità espressiva” in Pirandello cfr. M. Dell’Aquila, *Pirandello: interventi sul dialetto, dialettalità e scrittura letteraria*, in Aa. Vv., *Pirandello saggista*, Palumbo, Palermo 1982, p. 122 ss.

e l'attore, seduti allo stesso tavolo, paiono eliminare il passaggio dalla "scrittura" alla "messa in scena", in una forma sintetica di costruzione¹⁵. Una collaborazione basata soprattutto su una grande stima e su un vivo affetto come si può evincere dalle accorate parole con cui Eduardo ricorda il maestro Pirandello dopo aver terminato le prove dell'*Abito nuovo*:

Eccomi al centro della ribalta, seduto accanto al piccolo tavolo del suggeritore. Sono le 14,45; dieci minuti fa è finita la prova de *L'abito nuovo*. Sono stanco. Ecco l'ultimo generico che va via. La porta del palcoscenico si richiude sorda alle sue spalle. È veramente desolante un palcoscenico vuoto! Mucchi di scene, vecchi cassoni spezzati, fianchi addossati l'uno sull'altro: carta e tela, colla e vernice. Incessante tormento di cervelli che si spremono per dare alla finzione l'illusione della realtà: carta e tela, colla e vernice... una cantinella cade, lasciando un vuoto tra le altre, come se dietro vi fosse qualcosa che le spingesse per farsi largo ed uscire. Ma si muovono sul serio? Mi avvicino per assicurarmene, ed osservo infatti che le listarelle di legno resistono allo sforzo. Adesso sono io stesso che proprio in quel punto faccio spazio.

«Ma è lei, Maestro?»

Tra lo spazio buio delle cantinelle riconosco i suoi occhi che mi fissano e vi scorgo un paterno rimprovero per me.

Maestro, la prego, non mi guardi così! Piuttosto mi tiri uno schiaffo, ma mi comprenda. L'ultima volta che ci vedemmo fu sabato 5 dicembre, al "Quirino" di Roma, per leggere alla compagnia *L'abito nuovo*. Ricordo che lei fu contentissimo di risentire il lavoro, e che ne ricevette una forte impressione. Prendemmo appuntamento per il lunedì per cominciare assieme le prove. Ma suo figlio Stefano mi telefonò pregandomi di rinviare per una sua lieve indisposizione. Il giorno 10, la radio annunciava la sua morte... Sì, glielo confesso, pure io ho creduto alla sua morte, anche perché lei non mi ha più scritto: questo suo disinteresse me lo ha fatto credere. Ora la vedo qui, e non posso negare il mio stupore. Anzi Maestro, la prego: segga qui, accanto al tavolino, mi onori ancora della sua benevolenza e mi permetta di ricostruire i nostri rapporti passati. [...]

Quando nel 1933 giunse anche a lei il nome dei De Filippo e fu spinto dalla curiosità di sentire questi attori, al Teatro Sannazaro mi fu annunciata la sua visita. Io la ricordo, seduto nel mio camerino, accanto a me, con Titina e Peppino. Fu la sua semplicità che mi spinse a chiederle il permesso di tradurre *Liola*, e quella sera stessa le parlai della sua novella *L'abito nuovo*, e della possibilità di farne una commedia. Lei promise che ci avrebbe pensato al ritorno dell'America. [...] Riparlammo della novella, della possibilità di farne una commedia, e lei mi propose di farla insieme. Mi parve enorme e dovetti mostrare chiaramente il mio sgomento perché lei credette opportuno ripetere: «Perché no? Facciamola insieme. Se io scrivo la commedia in italiano, lei poi la dovrà tradurre. Se invece i dialoghi li scriviamo insieme il protagonista parlerà con le sue parole e quindi sarà più vivo, più reale». A Roma, durante l'ultima stagione che feci al Valle, nel dicembre del '35, per quindici giorni, dalle cinque alle otto di sera, sono stato alla sua scrivania. Lei era seduto di fronte a me, in un'ampia poltrona, e ogni

¹⁵ Sul rapporto autore/attore in Eduardo cfr. G. Taffon, *Eduardo De Filippo: amare i personaggi (l'autore si affida all'attore)*, in Id., *Maestri drammaturghi nel teatro italiano del '900. Tecniche, forme, invenzioni*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 51 ss.

tanto mi passava dei pezzettini di carta con le battute segnate da lei, che davano il via alle scene principali. Sulla scrivania c'era un volume di *Berretto a sonagli*. Lei mi disse: «Perché non lo mette in scena?». Infatti, un mese dopo, al Fiorentini di Napoli *Berretto a sonagli* trionfò con un mese di esauriti, poi la compagnia debuttò a Milano, e durante le repliche ricevetti un suo telegramma; le risposi chiedendole di rimandare all'anno prossimo il varo de *L'abito nuovo*. Non ebbi risposta. Evidentemente lei era in collera con me... Dopo quattro mesi c'incontrammo ai funerali del povero Petrolini, e il sedici novembre, al Quirino, iniziammo la stagione con *Berretto a sonagli*. Lei venne nel mio camerino, dopo il secondo atto, e io le dissi: «Maestro, lei è stato un poco in freddo con me, perché non ho messo in scena la nuova commedia. Posso dirle una cosa? Il suo spirito è tanto giovane che le dà l'aria dell'autore novellino che si presenta al capocomico con il copione sotto il braccio e la febbre di veder rappresentato il suo primo lavoro». Lei mi rispose queste parole, che non dimenticherò mai: «Ma tu, caro Eduardo, puoi attendere, io no!».

Fissammo l'appuntamento per il 5 dicembre. Non so altro, Maestro. So solo che dopo quel 10 dicembre sospesi le prove e che dopo tre mesi ho avuto la forza di riprendere in mano il copione e di mettere in scena *L'abito nuovo*. Oggi sono alla decima prova della commedia e lei è qui: giuro, anche nei giorni scorsi lei era qui, mi suggeriva le intonazioni, l'ho vista vibrare e vivere la parte insieme a me... qualche volta mi ha detto pure «Bravo!». Ci credo fermamente, non c'è dubbio, lei è qui.

Ora mi guarda sorridendo, non c'è più rimprovero nel suo sguardo: grazie! E Allora, se mi ha perdonato, trovo il coraggio di dirle: sono stato uno sciocco, non dovevo crederlo, perché quando nella vita si assume la parte di Pirandello, non si muore. [...] Maestro, per amor di Dio, venga a tutte le prove, ho bisogno del suo aiuto, e, per carità, non mi manchi alla prima rappresentazione!¹⁶.

Un connubio davvero profondo, quello tra Pirandello ed Eduardo, che rintraccia nella commedia *L'abito nuovo* un momento di grande efficacia artistica, in cui il contrasto tra “individuo” e “società” getta una luce particolare su un'umanità sofferente e alla ricerca di se stessa che ci fa ridere, amaramente, e insieme riflettere e commuovere.

¹⁶ E. De Filippo, *Colloquio con Pirandello alle prove de “L'abito nuovo”*, in *Scenari*, VI, n. 4, aprile 1937, p. 163 ss.

Alessio Caracciolo

IL LAVORO DELLO STRANIERO TRA DIRITTI DI CITTADINANZA ED
INCLUSIONE SOCIALE*

ABSTRACT	
<p>Nel rapporto strettamente interconnesso tra appartenenza, cittadinanza e territorio, sembra senz'altro attuale la riflessione hegeliana che l'uomo sia "cittadino" se ed in quanto aggregato secondo l'autocoscienza della sua ragione (G. W. F. Hegel, <i>Enciclopedia</i>, §§ 540 e 544). Il riconoscimento – o il mancato riconoscimento – dello straniero, inteso prima di tutto quale "altro da sé" e poi, solo a seguito di un percorso di integrazione, considerato proprio pari, manifesta il suo anacronismo nell'ancora presente differenziazione che, pur astrattamente rispondente ad un criterio di ragionevolezza sul piano dei rapporti giuridico-economici, è prevista in materia di attribuzione del godimento dei diritti sociali, specialmente per quanto riguarda le prestazioni assistenziali. Il lavoro, in questo scenario, rappresenta il principale strumento sia per l'autodeterminazione, sia per il riconoscimento della pari dignità, che deve ancora fare i conti con antichi pregiudizi rivisitati in chiave moderna.</p>	<p>In the closely interconnected relationship between belonging, citizenship and territory, the Hegelian idea regarding the fact that men are "citizens" if and because they are aggregated according to the self-consciousness of their reason (GWF Hegel, <i>Encyclopedia</i>, §§ 540 and 544), certainly seems still relevant today. The recognition, or the lack of it, of the foreigner – who is first and foremost thought of as "other than himself" and, only then, as equal as the others by following a path of integration – manifests its anachronism in the still present differentiation which, although abstractly complying with a criterion of reasonableness in terms of legal-economic relationships, is envisaged on the subject of the entitlement to social rights, especially in terms of welfare benefits. In this scenario, work represents the key tool both for self-determination and the recognition of equal dignity which, still far from being universally recognized, must deal with ancient prejudices that are now reinterpreted from a modern perspective.</p>
Cittadinanza – stranieri extracomunitari – diritti sociali	Citizenship – non-EU citizens – social rights

SOMMARIO: 1. Introduzione. – 2. La cittadinanza in divenire. – 3. Cittadinanza e territorio. – 4. Cittadinanza e diritti sociali. – 5. Il lavoro degli stranieri nelle politiche italiane dei flussi. – 6. Conclusioni.

1. Il godimento dei diritti sociali è una tematica che deve necessariamente confrontarsi con le grandi questioni che hanno guidato la mano del legislatore sin

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

dall'Assemblea costituente: il diritto al lavoro, la parità di trattamento, l'eguaglianza, l'accesso alla sicurezza sociale.

Non v'è dubbio, infatti, che esista una linea di demarcazione tra ciò che rientra tra i diritti fondamentali – ad esempio, la non discriminazione quale estrinsecazione del principio di eguaglianza – e ciò che, invece, sebbene coperto da tutela di rilievo costituzionale, può essere sacrificato per un fine superiore. Al diritto “inviolabile”, riconosciuto e garantito, si contrappone il diritto “disponibile”, in un complesso quanto delicato apparato il cui bilanciamento dev'essere operato dapprima dal legislatore e, in seconda battuta, in sede di tutela giurisdizionale dei diritti. In questo articolato meccanismo si innestano gli ingranaggi del diritto del lavoro e della sicurezza sociale, verso il fine ultimo di realizzare la piena «libertà dal bisogno»¹.

Lo straniero, qui da intendersi come soggetto proveniente da un Paese terzo rispetto all'Unione Europea in quanto a seguito dell'implementazione concreta del diritto di libera circolazione per i cittadini comunitari le distinzioni tra questi ultimi ed i cittadini italiani si sono progressivamente assottigliate sino a scomparire, è in questo senso particolarmente vulnerabile, in quanto portatore di bisogni ulteriori rispetto al cittadino e, nella maggior parte dei casi, una volta stanziato sul territorio, deve far fronte, oltre alle congiunzioni del mercato del lavoro, anche ai limiti stringenti delle norme che disciplinano la sua regolare permanenza sul territorio. In tal senso, il lavoro degli immigrati trova spazio proprio nelle pieghe create dalle disfunzioni del mercato, laddove mentre l'inoccupato medio eurounitario cerca di valorizzare al massimo le competenze apprese nel proprio percorso di studio, lo straniero inoccupato non è quasi mai in condizione di far valere il bagaglio acquisito nel paese di origine e deve dequalificarsi accettando i lavori meno desiderabili.

Così, mentre nell'immaginario collettivo² persiste l'idea dello “straniero che ruba il lavoro”, le fattispecie lavorative maggiormente diffuse tra gli extracomunitari restano quelle “*dirty, dull and dangerous*”³: impieghi instabili, precari, caratterizzati da orari e

¹ M. Persiani, M. D'Onghia, *Fondamenti di diritto della previdenza sociale*, Giappichelli, Torino 2016, p. 8.

² «C'è chi ha volutamente cercato di coltivare la diffidenza che gli italiani hanno nei confronti degli immigrati, descrivendoli con toni particolarmente truculenti per costruire attorno a questa diffidenza – che poi si trasforma in odio – consenso elettorale, e ritagliarsi in questo modo un ruolo di primo piano nella classe dominante del nostro Paese» (T. Boeri, *Immigrazione tra percezione e realtà*, TEDxPavia, 22 maggio 2019, min. 0.55).

³ Così F. Buffa, *Il lavoro degli stranieri*, vol. XIII, Cedam, Milano 2009; G. Menz, *Employers and Migrant Legality: Liberalization of Service Provision, Transnational Posting, and the Bifurcation of the European Labour Market*, in C. Costello, M. Freedland, *Migrants at Work: Immigration and Vulnerability in Labour Law*, Oxford University Press, Oxford, 2014, p. 47; Id., *Employers, Trade Unions, Varieties of Capitalism, and Labour Migration Policies*, in G. Menz, A. Caviedes, *Labour Migration in Europe*, Palgrave Macmillan Pub. Ltd., Londra, 2010, p. 33. Per un riferimento ai “D Jobs”, anche in chiave semantica alternativa, cfr. V. Papa, *Dentro o fuori il mercato? La nuova disciplina del lavoro stagionale degli stranieri tra repressione e integrazione*, in *Dir. rel. ind.*, 2, 2017, nota 69, dove sono richiamate come “*Dirty, Dangerous and Demanding*” o “*Dirty Dangerous and Difficult*”; così A. Lo Faro, *Immigrazione, lavoro, cittadinanza: appunti per una ricerca*, in *Dir. rel. ind.*, 4, 1997, p. 549;

retribuzioni antisociali, in situazioni in cui la sperequazione contrattuale – che già di per sé caratterizza il rapporto di lavoro – è notevolmente accentuata dalla connessione tra svolgimento di un’attività lavorativa e ottenimento (o mantenimento) di un valido titolo di soggiorno.

2. Il concetto di cittadinanza nell’era della globalizzazione sta vivendo un periodo di grande fermento⁴. In senso tradizionale, la cittadinanza è per certi versi un sinonimo della nazionalità, poiché è connessa al possesso dei requisiti stabiliti da un determinato Stato nazionale⁵. Oggi, invece, non è raro che ad essa siano associati aggettivi che

cfr. A. Fieras, *Immigration Canada: Evolving Realities and Emerging Challenges in a Postnational World*, UBC Press, Vancouver 2015, p. 114, che li definisce “*Dirty, Dull, Dangerous and Difficult*”; con riferimento al lavoro domestico degli immigrati, “*Domestic, Difficult, Dirty, Dull or Dangerous*” (D. Halkias, P. Thurman, S. Caracastanis, N. Harkiolakis, *Female Immigrant Entrepreneurs: the Economic and Social Impact of a Global Phenomenon*, CRC, Gower, 2016, p. 161, e ivi altri riferimenti bibliografici); per un’altra espressione ricorrente specialmente nel mercato del lavoro asiatico, “*Dirty, Dangerous and Demeaning*”, v. J. Connell, *Kitanai, Kitsui and Kiken: The Rise of Labour Migration to Japan*, Economic & Regional Restructuring Research Unit, University of Sydney, Sydney, 1993; A. Bogg, T. Novitz, *Voices at Work: Continuity and Change in the Common Law World*, Oxford University Press, Oxford, 2014, §11; A. Pécout, *Depoliticising Migration: Global Governance and International Migration Narratives*, Palgrave Macmillan Pub. Ltd., Londra, 2014, p. 81; M. Samers, *Migration*, Routledge, Londra, 2009, §3.3, il quale tuttavia sottolinea come l’aggettivo “demeaning” possa essere più adatto ad indicare condizioni di sfruttamento che gli stessi lavoratori percepiscano come inaccettabili.

⁴ In Italia, le spinte per una revisione del criterio di attribuzione della cittadinanza si sono concretizzate nei progetti di introduzione dello *ius soli*, che non hanno ancora avuto seguito anche (e soprattutto) a causa dei cambiamenti politici nazionali, che si sono tradotti in una maggioranza parlamentare notevolmente differente rispetto a quella che aveva avanzato le proposte. Ad ogni modo, è stata sostenuta la possibilità di conferire la cittadinanza ai nati sul territorio della Repubblica da genitori stranieri dei quali almeno uno in possesso di un permesso di soggiorno “permanente” o “di lungo periodo”, ovvero ai nati in Italia che vi abbiano risieduto legalmente e senza interruzioni sino al raggiungimento della maggiore età, oltre ad altri casi per l’analisi dei quali si rimanda a G. Bascherini, *Brevi considerazioni storico-comparative su cittadinanza, “ius sanguinis” e “ius soli” nella vicenda italiana*, in *Dir. um. dir. internaz.*, 1, 2019, 53 ss.; S. Forlati, “*Ius soli*”, “*ius culturae*” e diritto internazionale, in *Dir. um. dir. internaz.*, 1, 2019, 69 ss.; P. Gargiulo (a cura di), *‘Il diritto di essere cittadini del Paese in cui si è nati’: riflessioni interdisciplinari sulla (perdurante) necessità della riforma della legge italiana sulla cittadinanza*, Il Mulino, Bologna 2019. Di contro, il D. L. 4 ottobre 2018, n. 113, convertito con la L. 1° dicembre 2018, n. 132, ha introdotto delle motivazioni di revoca della cittadinanza specifiche per gli extracomunitari. Sul punto, cfr. Commento al decreto 113/2018 Uff. politiche migratorie Caritas.

⁵ Cfr. A. Lo Faro, *Immigrazione, lavoro, cittadinanza: appunti per una ricerca*, cit., p. 535 ss. In questi termini Luciani, secondo il quale «dal punto di vista della scienza giuridica, dire se qualcuno è o non è “cittadino” dipende dunque semplicemente dall’accertamento dei presupposti stabiliti dal diritto positivo (statale o internazionale) per l’accertamento della qualifica» (M. Luciani, *Cittadini e stranieri come titolari dei diritti fondamentali. L’esperienza italiana*, in *Riv. crit. dir. priv.*, 1992, p. 204).

esulano dalla collocazione geo-politica⁶, come ad esempio la cittadinanza “digitale”⁷. Quello più evocativo, soprattutto per le implicazioni ad esso sottese, è “sociale”⁸, declinato in funzione di una convergenza tra *status civitatis* e diritti sociali tradizionalmente inclusi nel concetto di *Welfare State*, specialmente nell’ottica di uno sviluppo transazionale di questi ultimi⁹.

In dottrina, si sono sviluppati diversi concetti che partono tutti dallo stesso presupposto: la ricomprensione nello *status civitatis* di un insieme di diritti che sono svincolati dal possesso di una determinata nazionalità poiché «non possono non spettare a qualunque cittadino di una qualunque democrazia matura»¹⁰. A partire da questo concetto, sono state formulate varie definizioni “dicotomiche”, che tendono a separare gli aspetti giuridici dagli altri: cittadinanza “formale” e “sostanziale”¹¹,

⁶ Negli ultimi anni si è delineata la definizione dell’insieme degli utenti del web quale “popolo”, «disteso sull’intero pianeta, diffuso al di là di ogni confine, e che si organizza in nuove “nazioni”» (S. Rodotà, *Il mondo nella rete. Quali i diritti, quali i vincoli*, Laterza, Roma, Bari 2014, p. 58), queste ultime non implicate in nessun modo nell’individuazione geografica dell’appartenenza dei propri “cittadini”. La tendenza alla creazione di aggregazioni sociali prive di territorio è in progressiva crescita ed è confermato dall’introduzione sempre maggiore di strumenti storicamente associati allo Stato-nazione eppure dallo stesso oggi totalmente sconnessi, basti pensare alle valute digitali (cfr. D. Yermack, *Is Bitcoin a Real Currency? An Economic Appraisal*, NBER Working paper, 19747/2013; S. Capaccioli, *Criptovalute e bitcoin: un’analisi giuridica*, Giuffrè, Milano 2015; G. Palumbo, *Il trattamento tributario dei «bitcoin»*, in *Dir. e prat. trib.*, 1, 2016, p. 279 ss.; A. Magliocco, *Bitcoin e tassazione. Strumenti finanziari e fiscalità*, EGEA, 2016, 27 ss.) ed ai contratti informatici (N. Szabo, *Formalizing and Securing Relationships on Public Networks*, in *First Monday*, II, p. 9 ss.; M. L. Perugini, P. Dal Checco, *Introduzione agli Smart Contract*, 2015, in <http://papers.ssrn.com>; D. Di Sabato, *Gli smart contracts: robot che gestiscono il rischio contrattuale*, in *Contratto e impr.*, 2, 2017, p. 2017, p. 378 ss.; P. Cuccuru, *Blockchain ed automazione contrattuale. Riflessione sugli smart contract*, in *Nuova giur. civ.*, 1, 2017, p. 107 ss.; D. Garofalo, *Rivoluzione digitale e occupazione: politiche attive e passive*, in *Lav. giur.*, 4, 2019, p. 329 ss.).

⁷ Il progetto *BitNation*, in partenariato con l’Estonia (<https://e-resident.gov.ee>), offre dal 2015 un servizio di cittadinanza digitale attraverso la *blockchain* e, con la certificazione di un *e-notary*, rilascia una carta d’identità virtuale, anche se dalle pagine del sito si può evincere che in realtà «*the digital ID card is not a physical identification or a travel document, and does not display a photo*». È evidente come questa “cittadinanza digitale” non conferisca lo *status* di cittadino estone, né i relativi diritti, bensì costituisca esclusivamente un incentivo allo stanziamento di nuove attività economiche delocalizzate, alimentando i dubbi sui possibili intenti speculativi.

⁸ L’idea di una “cittadinanza sociale” a livello comunitario è risalente: nel 1997 fu pubblicato il Manifesto per l’Europa Sociale (v. B. Veneziani, *Un Manifesto per l’Europa Sociale*, in *Lav. giur.*, 7, 1997, p. 533 ss.). Tra i diversi studiosi che si sono confrontati sulla portata del concetto, cfr. J. M. Barbalet, *Citizenship*, Open University Press, Milton Keynes, 1988; D. Zolo (a cura di), *Cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma, Bari 1994; J. C. Espada, *Social Citizenship Rights. A Critique of F.A. Hayek and Raymond Plant*, MacMillan Press, Londra 1996; A. Favell, *Citizenship and immigration: pathologies of a progressive philosophy*, in *New Community*, 23, 2, 1997. V. anche R. Pessi, *Il “welfare mix” tra mercato globale e cittadinanza sociale*, in *Riv. dir. sic. soc.*, 3, 2009, pp. 503-236; *contra*, M. Pinaridi, *Ius soli e cittadinanza europea*, in *Nuova giur. civ.*, 3, 2018, p. 435 ss., spec. § 9.

⁹ Ad es., v. S. Giubboni, *Diritti e solidarietà in Europa*, Il Mulino, Bologna 2012, p. 219 ss.

¹⁰ M. Luciani, *Cittadini e stranieri come titolari dei diritti fondamentali. L’esperienza italiana*, in *Riv. crit. dir. priv.*, 1992, p. 208.

¹¹ *Ivi*, p. 202 ss.

cittadinanza “giuridico-amministrativa” e “storico-sociale”¹², cittadinanza *de jure* e *de facto*¹³, cittadinanza “giuridica” e “sociologica”¹⁴. Il punto di contatto che accomuna queste coppie di concetti è che il primo termine si riferisce all’appartenenza giuridico-formale ad uno Stato, mentre il secondo si basa sulla presenza di un elemento accomunante per dei soggetti che si considerano inclusi in un determinato gruppo sociale a prescindere dal luogo di nascita o dalla collocazione geografica.

3. Il tema delle migrazioni internazionali ha interessato una molteplicità di studi interdisciplinari. Si è gradualmente giunti alla conclusione¹⁵ che i flussi migratori, benché si manifestino in una dimensione tale da assumere connotati massivi, non sono il frutto dello spostamento di una cultura omogenea¹⁶ in un nuovo territorio (una “invasione”, come tristemente definita nelle ultime campagne elettorali¹⁷), bensì una normale esplicitazione del diritto all’autodeterminazione del singolo che, mosso da molteplici fattori, si sposta in cerca di condizioni di vita migliori¹⁸; in altri termini, l’estrinsecazione di istanze individuali per il riconoscimento di vecchi diritti reinterpretati attraverso lenti nuove¹⁹.

Questa non è semplicemente una posizione da considerare in funzione di una lettura multiculturale della società moderna ma, piuttosto, è diretta conseguenza della rivisitazione di un’altra delle componenti storicamente associate alla nascita degli Stati nazionali: il territorio²⁰.

Le maggiori difficoltà nel mediare le esigenze di sicurezza e controllo delle frontiere con quelle di salvaguardia dei diritti della persona si riscontrano proprio a

¹² A. Accornero, *Il lavoro come diritto e come cittadinanza*, in *Lav. dir.*, 1996, p. 725 ss.

¹³ C.G.A. Bryant, *Citizenship, national identity and the accommodation of difference: reflections on the German, French, Dutch and British cases*, in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 23, 2, 1997, p. 157 ss.

¹⁴ L. Ferrajoli, *Dai diritti del cittadino ai diritti della persona*, in D. Zolo (a cura di), *Cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma, Bari 1994.

¹⁵ D. Ciaffi, F. Parisi, M. Patti, *Migrazioni. Diritto e società*, Cedam, Milano 2018, spec. p. 20 ss.

¹⁶ E. Wolf, *L’Europa e i popoli senza storia*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 502.

¹⁷ Del resto, è ormai evidente come lo spettro dello “straniero invasore” faccia presa nell’immaginario collettivo, tendendo a ricompattare una massa elettorale in cerca di punti di riferimento stabili – anche se illusori – basandosi su una percezione della realtà spesso falsata da dati statistici reinterpretati e piegati ai fini della propaganda.

¹⁸ Basti pensare alle categorie di soggetti che non possiedono i requisiti per l’attribuzione dello *status* di rifugiato ma lasciano territori dove imperversano condizioni di vita ben al di sotto della soglia di povertà. Sul punto, cfr. S. Sassen, *Migranti, coloni, rifugiati. Dall’emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Feltrinelli, Milano 1999.

¹⁹ Cfr. S. Rodotà, *Il diritto di avere diritti*, Laterza, Roma, Bari 2012, pp. 72-73.

²⁰ È qui utile riprendere una definizione di Weber: «lo Stato è quella comunità umana che, nei limiti di un determinato territorio – e questo “territorio” è caratteristico – esige per sé (con successo) il monopolio della forza fisica legittima» (M. Weber, *La politica come professione*, in Id., *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it., Einaudi, Torino 1966, p. 48, cit. di G. Scichilone, *I confini della cittadinanza. Sovranità e diritti nell’era delle migrazioni*, in *Migrazioni. Diritto e società*, IPSOA, Milano 2018, p. 8).

causa dell'erosione progressiva della forza dello Stato nell'esercitare la propria sovranità. Ne consegue una spinta "identitaria" che si basa sulla preminenza della difesa dei confini rispetto alle, pur asseritamente auspiccate, azioni umanitarie, in una rivalutazione dei "muri".

Proprio dalle considerazioni sulla desuetudine del concetto storico di confine²¹, sempre meno attuale se si pensa alla grande differenza che sussiste tra le possibilità di spostamento odierne rispetto a quelle che avevano a disposizione i teorici dello Stato nazionale, si può cogliere l'essenza della contraddizione tra la nascita di organizzazioni sociali extra-nazionali²² (che sfuggono per loro stessa natura ad ogni manifestazione di potere di un singolo Stato) e la mitizzazione delle "frontiere sicure". Invero, un "governo forte che combatte l'invasore" «eccita un nazionalismo xenofobo e fomenta richieste di un rigido protezionismo di Stato contro la globalizzazione»²³, ma non affronta in concreto i problemi che dovrebbe risolvere e, anzi, li amplifica²⁴.

Pur senza spingersi sino all'accoglimento della teoria degli *open borders*²⁵, si può condividere il pensiero di chi ha sostenuto che all'esistenza di norme sovranazionali limitatrici del potere statale nei confronti dei diritti umani, dovrebbe corrispondere un processo spontaneo di integrazione che dia atto della "porosità" dei confini dovuta all'intrinseca legalità della migrazione, espressione di una libertà umana²⁶.

²¹ Si parla di "sistema-mondo", v. *ex plurimis* I. M. Wallerstein, *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements and the Civilisations*, Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

²² Oltre al già citato esempio delle comunità virtuali (v. *supra*), si può prendere in considerazione il concetto di "mercato finanziario" che, pur utilizzando i sistemi giuridici delle parti che negoziano beni e servizi, si muove su un piano trasversale che non ha un vero legame geografico, essendo piuttosto costituito dai rapporti sociali degli operatori economici.

²³ G. Scichilone, *I confini della cittadinanza. Sovranità e diritti nell'era delle migrazioni*, cit., p. 15.

²⁴ «I muri», continua Scichilone, «acuiscono i problemi che dovrebbero risolvere: rendono la migrazione più difficile e costosa, producono un'economia del contrabbando sempre più sofisticata, sul modello mafioso, che abbina in misura crescente il traffico di droga e di clandestini, e rendono le zone di frontiera territori sempre più violenti» (G. Scichilone, *I confini della cittadinanza. Sovranità e diritti nell'era delle migrazioni*, cit., p. 16).

²⁵ Tra i maggiori sostenitori, cfr. M. Clemens, *Economics and emigration: Trillion-dollar bills on the sidewalk?*, in *The Journal of Economic Perspectives*, 25, 3, 2011, pp. 83-106; J. Kennan, *Open borders*, in *Review of Economic Dynamics*, 16, 2013, L1-L13. È in fase di pubblicazione una "non-fiction graphic novel" a cura dell'economista B. Caplan, dal titolo *Open Borders: The Science and Ethics of Immigration*, nella quale l'Autore (che ha pubblicato diversi contributi sul tema, tra i quali spicca *A Radical Case for Open Borders*, pubblicato nel 2014 sul sito della George Mason University e nel 2015 in B. Powell, *The Economics of Immigration*) affronta una serie di obiezioni che sono state mosse dagli economisti sui possibili vantaggi dell'apertura delle frontiere. Le domande principali dalle quali parte il lavoro, le cui slide preparatorie sono disponibili sul sito della George Mason University, sono le seguenti: Se c'è una così grande disparità tra Stati, perché tutti gli abitanti dei Paesi più poveri non si spostano verso quelli più ricchi? Se generalmente gli Stati vietano le discriminazioni su base etnica, perché le norme che regolano l'immigrazione, basate sul luogo di nascita, sono moralmente accettabili? Infine, i confini servono davvero a prevenire la povertà, proteggere chi paga le tasse, preservare usi e costumi locali ed impedire le esternalità politiche?

²⁶ S. Benhabib, *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Da queste riflessioni sulla concezione attuale di confine e territorio può muovere le basi una considerazione sulla politica europea in materia di difesa dei confini. L'obiettivo è stato perseguito attraverso accordi con gli Stati di confine (come, ad esempio, la Libia) e per mezzo di un generale inasprimento delle politiche dei rimpatri, non sempre attuabili o convenienti da un punto di vista strettamente economico. Se il Consiglio Europeo, durante il vertice di Bratislava del 16 settembre 2016, ha auspicato il pieno controllo delle frontiere esterne per contenere il crescente afflusso di immigrati, ciò non è incompatibile con il proposito – espresso solo tre giorni dopo nella Dichiarazione di New York – di rendere i flussi del Mediterraneo sicuri, ordinati e regolari.

È in questa direzione che dovrebbero muovere i passi le politiche comuni dei Paesi dell'Unione Europea, allontanandosi dalla deriva securitaria che ha reso, paradossalmente, meno sicuri sia i confini che i territori interni agli stessi.

4. Invero, nella Carta dei Diritti Fondamentali dell'Unione Europea (2000/C 364/01) il riferimento ai “cittadini” è ben più ristretto rispetto a quello agli “individui”. In tal senso, l'art. 15 ha portata chiarificatrice dell'impostazione comunitaria del rapporto tra lavoro e cittadinanza: ogni “individuo” è titolare del diritto al lavoro, ogni “cittadino” è libero di lavorare e di stabilirsi negli Stati dell'Unione, ogni “lavoratore” ha diritto alla parità di trattamento. Inoltre, l'art. 21 enuncia il divieto di discriminazione in ragione della cittadinanza; l'art. 29 estende a ogni “individuo” il diritto di accedere ai servizi per l'impiego; infine, l'art. 34 conferisce a ogni “individuo” che risieda o si sposti legalmente all'interno dell'Unione europea il diritto alle prestazioni di sicurezza sociale e ai benefici sociali. Nel diritto interno, la Costituzione italiana fa riferimento alla generalità dei “lavoratori”²⁷ esplicitando, ove ritenuta rilevante, la necessità del possesso della cittadinanza limitatamente a determinati rapporti giuridici²⁸. Pertanto, per “cittadini”, ai fini dell'attribuzione del godimento dei diritti sociali²⁹, devono intendersi «tutti coloro i quali, a prescindere

²⁷ Così M. McBritton, *Lavoro extracomunitario, mercato del lavoro, contratti*, in *Riv. Giur. Lav.*, 4, 2017, p. 584.

²⁸ Ad es., in materia di pubblico impiego, cfr. V. Filì, *Lavoratori extracomunitari, parità di trattamento e avviamento a selezione presso le P.A.*, in *Lav. giur.*, 10, 2001, p. 979 ss.; M. McBritton, *L'accesso di extracomunitari al lavoro pubblico e al servizio civile. (Commento a Cassazione 2 settembre 2014 n. 18523, Cassazione 1° ottobre 2014 n. 20661, Corte Costituzionale 25 giugno 2015 n. 119)*, in *Dir. Lav. Merc.*, 2015, pp. 369-406.

²⁹ Tale considerazione è in linea con l'idea di “cittadinanza sociale” quale espressione del lavoro come diritto fondamentale, e del “cittadino lavoratore” o “cittadino in quanto lavoratore” quale soggetto titolare di diritti – anche non strettamente connessi al rapporto di lavoro – considerati in una visione “olistica” (cfr. M. Brollo, *Il diritto del mercato del lavoro postmoderno*, in *Arg. dir. lav.*, 4-5, 2012, pp. 856-874). Tuttavia, è proprio sul piano dell'accesso ai diritti sociali che si sono riscontrate le maggiori difficoltà applicative, in quanto dal tenore letterale dell'art. 38 Cost. è possibile ritenere legittime delle differenziazioni tra cittadini e stranieri, purché tale dato sia letto in modo sistematico rispetto alla salvaguardia dei diritti fondamentali ed ai principi comunitari, e che le limitazioni introdotte rispettino il principio di ragionevolezza. Da ultimo, cfr. V. Filì, *La condizione del permesso di soggiorno prevista*

dalla nazionalità, concorrono con il proprio lavoro alla sopravvivenza e al progresso della società»³⁰. Del resto, ogni politica che preveda interventi concreti finalizzati all'integrazione deve necessariamente avere quale presupposto la considerazione che «non può esservi integrazione senza parità di diritti sociali»³¹.

5. Le politiche italiane di regolamentazione dei flussi migratori in ingresso hanno invece visto un repentino sbilanciamento verso la desueta ottica securitaria³², senza che di contro si sia verificato quantomeno un innalzamento delle quote d'ingresso: nell'ottica del legislatore, ingresso e permanenza sul territorio sono strettamente connesse allo svolgimento legale di un'attività lavorativa, sebbene ciò non tenga conto dei casi di protezione internazionale, e ciò si riverbera sulle complicazioni nella

per le madri straniere configura secondo la Cassazione una discriminazione, in *Labor*, 5, 2019, p. 549 ss. In giurisprudenza, *ex plurimis*, v. Corte Cost., 30 luglio 2008, n. 306 (indennità di accompagnamento), in *Lav. giur.*, 1, 2009, p. 19 ss., con nota di Mesiti; in *Giur. it.*, 6, 2009, p. 1352 ss., con nota di Carrarelli e Marziale; Corte Cost., 23 gennaio 2009, n. 11 (pensione di inabilità), in *Foro it.*, 4, 1, 2009, c. 974 ss.; in *Corr. Giur.*, 3, 2009, p. 404 ss.; in *Giur. it.*, 7, 2009, p. 1619 ss., con nota di Guarnier; Corte Cost., 28 maggio 2010, n. 187 (assegno mensile di invalidità), in *Corr. Giur.*, 7, 2010, p. 946 ss.; in *Foro it.*, 1, 2012, p. 1 ss.; in *Dir. prat. lav.*, 26, 2010, p. 1482 ss.; Corte Cost., 16 dicembre 2011, n. 329 (indennità di frequenza per i minori invalidi), in *Corr. Giur.*, 2, 2012, p. 250 ss.; Corte Cost., 15 marzo 2013, n. 40 (indennità di accompagnamento e pensione di inabilità), in *Foro it.*, 4, 1, 2013, c. 1053 ss.; Corte Cost., 27 febbraio 2015, n. 22 (pensione per cecità), in *Foro it.*, 4, 1, 2015, c. 1120 ss.; Corte Cost., 11 novembre 2015, n. 230 (pensione di invalidità civile per sordi), in *Foro it.*, 1, 2016, c. 23 ss.; Corte Cost., 24 maggio 2018, n. 106 (alloggio), in *Foro it.*, 7-8, 2018, c. 2252 ss.; Corte Cost., 25 maggio 2018, n. 107 (accesso agli asili nido), in *Fam. dir.*, 10, 2019, p. 904 ss.; in *Foro it.*, 7-8, 2018, c. 2252 ss.; Corte Cost., 20 luglio 2018, n. 166, in *Foro it.*, 12, 1, 2018, c. 3833 ss.; Corte Cost., 15 marzo 2019, n. 50 (assegno sociale), in *Foro it.*, 5, 2019, c. 1485 ss.; Corte Cost., ord. 15 marzo 2019, n. 52 (assegno per nuclei familiari numerosi e per maternità), in *GiurCost.org*; Cass. civ., ord. 15 febbraio 2011, n. 3670, in *Foro it.*, 4, 2011, 1, c. 1101 ss.; Cass. civ., ord. 14 giugno 2012, n. 9740; Cass. civ., 17 ottobre 2012, n. 40688; Corte Cost., ord. 22 ottobre 2015, n. 207; Cass. civ., ord. 17 giugno 2019, n. 16163, in *Foro it.*, 7-8, 2019, 1, c. 2306 ss. e in *Labor*, 5, 2019, p. 541 ss.; Cass. civ., ord. 17 giugno 2019, n. 16164, in *Labor*, 5, 2019, p. 541 ss.; Trib. Udine, sez. lav., ord. 30 giugno 2010, n. 530; Trib. Milano, sez. lav., ord. 29 settembre 2010; Trib. Brescia, ord. 15 ottobre 2010; Trib. Bergamo, ord. 15 aprile 2016, n. 2228; Trib. Brescia, ord. 22 luglio 2010, n. 1348; Trib. Brescia, ord. 21 settembre 2016, n. 7338; Trib. Bergamo, ord. 21 febbraio 2017, n. 1073; App. Milano, 29 maggio 2017, n. 1003; App. Brescia, 30 novembre 2016, n. 444.

³⁰ D. Garofalo, *Immigrazione, svantaggio, occupazione*, in G. Dammacco, B. Sitek, A. Uricchio (a cura di), *Integrazione e politiche di vicinato. Nuovi diritti e nuove economie*, Cacucci, Bari 2012, p. 249. Nello stesso senso, A. Dal Lago, *Nonpersone. Il limbo degli stranieri*, in *Aut aut*, 275, 1996, p. 57, per il quale la cittadinanza è l'«insieme dei diritti di chi è legittimamente incluso in un ordinamento»; cfr. L. Baccelli, *Cittadinanza e appartenenza*, in D. Zolo (a cura di), *Cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma, Bari 1994, p. 131, che definisce la cittadinanza come il «nesso fra godimento di diritti e appartenenza ad un gruppo sociale».

³¹ D. Garofalo, *Immigrazione, svantaggio, occupazione*, cit., p. 249.

³² Cfr. M. Livi Bacci, *Immigrazione: nuova legge, ma quale politica?*, in *Il Mulino*, 2002, p. 903 ss.; G. Dondi, *La politica verso l'immigrazione: dalla legge Turco-Napolitano alla legge Bossi-Fini*, in G. Dondi (a cura di), *Il lavoro degli immigrati*, IPSOA, Milano 2003, p. 3 ss. Il presupposto dal quale partiva il governo dell'epoca era che vi fosse un concreto «pericolo di una vera invasione dell'Europa da parte di popoli che sono alla fame, in preda ad una inarrestabile disoccupazione o a condizioni di sottoccupazione» (cfr. Relaz. parl. acc.).

conversione di determinati tipi di permesso di soggiorno, spesso impossibile. Il lavoratore extracomunitario è, dunque, considerato in un'ottica strettamente funzionalista³³, in linea con le politiche di altri Paesi europei, quali, *in primis*, la Germania. L'assenza di una programmazione di ampio respiro che tenga conto dei contributi dottrinali e delle posizioni giurisprudenziali susseguitesesi negli ultimi anni porta a ritenere che, a dispetto delle intenzioni professate dalle compagini politiche che si sono avvicendate, la "sanatoria" sia ancora lo «strumento "ordinario" più rilevante di regolazione adottato nel sistema italiano del "diritto degli stranieri"»³⁴.

Difatti, in senso critico si può concludere che in Italia non sia possibile ricostruire una vera e propria linea politica programmatica in tema di immigrazione extracomunitaria, specialmente a causa della scarsa portata pratica delle dichiarazioni di principio alle quali, nella *mens legis*, sarebbe dovuta seguire una trasposizione in legge, ma che in concreto non si sono tradotte neppure nell'attuazione delle norme già in vigore³⁵.

Con il progressivo assottigliamento del confine tra migrazioni economiche e migrazioni forzate³⁶, anche nel dibattito socio-giuridico sulle politiche migratorie italiane sono stati spesso mescolati due piani distinti, per cui hanno finito per confluire nella stessa regolamentazione situazioni fondamentalmente disomogenee: il fronte del rispetto dei diritti umani del profugo, connesso alle operazioni di ricerca e salvataggio in mare, e quello dell'integrazione successiva, che invece inerisce ai profili amministrativi della prima e seconda accoglienza.

In questo scenario, permane una profonda disparità di trattamento tra soggetti che hanno caratteristiche omogenee, a causa della quale il singolo è portato, in alcuni casi, ad optare per la richiesta di protezione internazionale anche in mancanza dei relativi requisiti ovvero, in altri casi, a rifiutare l'inserimento in un percorso d'accoglienza che lo terrebbe lontano dal mercato del lavoro, impedendogli di realizzare il proprio progetto migratorio. Occorre, in definitiva, una revisione complessiva del sistema, risultando quanto mai attuale la riflessione di Bonetti, secondo il quale è necessario

³³ Cfr. N. Castelli, *Politiche dell'immigrazione e accesso al lavoro nella legge Bossi-Fini*, in *Lav. dir.*, 2, 2003, p. 291 ss.

³⁴ Cfr. A. Tursi, *La riforma della normativa in materia di immigrazione del 2002: una ricognizione critica, tra politica e tecnica legislativa*, in *W.P. C.S.D.L.E. "Massimo D'Antona" .IT*, 14/2004, p. 7 ss.; P. Bonetti, *Profili generali della normativa italiana sugli stranieri dal 1998*, in B. Nascimbene (a cura di), *Diritto degli stranieri*, Cedam, Padova 2004, p. 42.

³⁵ Per una lucida analisi critica della tendenza legislativa iniziata con la legge Bossi-Fini, v. B. Nascimbene, *Nuove norme in materia di immigrazione. La legge Bossi-Fini: perplessità e critiche*, in *Corr. Giur.*, 4, 2003, p. 540 ss. Sui profili problematici della legge Bossi-Fini sul piano del coordinamento normativo, cfr. Corte Cost., 28 dicembre 2005, n. 466; Cons. Stato, 17 maggio 2004, parere sullo schema di decreto "Regolamento recante modifiche ed integrazioni al d.P.R. 31 agosto 1999, n. 394 in materia di immigrazione".

³⁶ Dovuto, soprattutto, alla natura dei fattori che orientano verso la scelta di una "migrazione economica", spesso legate a doppio filo a situazioni che potrebbero integrare i requisiti per l'accesso alla protezione internazionale ma che, talvolta, non sono ritenute tali in base a valutazioni restrittive contingenti.

«adottare un radicale, ancorché apparentemente impopolare cambio di prospettiva in direzione di un realistico aumento degli stranieri ammessi ad entrare regolarmente sul territorio nazionale per svolgere un'attività lavorativa»³⁷, e ciò non tanto (e non solo) per consentire l'incontro tra domanda ed offerta di lavoro sul mercato, ma soprattutto per sostenere le necessità di emersione delle sacche di lavoratori irregolari, costretti alla clandestinità a causa del mancato possesso di un titolo di soggiorno valido, superando finalmente la logica di “contenimento” che ha portato allo straripamento dei centri di identificazione ed espulsione e al radicamento nell'opinione pubblica dell'idea che lo Stato si faccia carico di tutti gli immigrati presenti sul territorio sostentandoli nei centri di prima accoglienza³⁸.

6. Il rapporto tra cittadinanza e lavoro può essere letto secondo due prospettive. Nella prima, il diritto del lavoro ha un ruolo passivo, prende atto del possesso o meno del requisito della cittadinanza e fa discendere dal dato empirico le conseguenze previste dalla normativa: il profilo acquisitivo della cittadinanza rimane estraneo alla sfera lavoristica, che non vi può incidere, ma solo contrastarne le conseguenze ingiuste attraverso norme di protezione, quali ad esempio le disposizioni in materia di contrasto alle discriminazioni.

Nella seconda, il diritto del lavoro, in quanto «strumento potentissimo della riorganizzazione materiale della società»³⁹, individua le situazioni giuridiche soggettive da ricondurre nell'alveo dei diritti sociali – insieme alle altre che già ne fanno parte, quali l'assistenza sanitaria, l'istruzione, l'abitazione⁴⁰ – delineando le condizioni che integrano il pieno possesso della cittadinanza.

Nell'incontro tra diritto del lavoro e immigrazione⁴¹, è proprio la fortissima connessione del primo con i principi fondamentali dell'ordinamento, ed in particolare

³⁷ P. Bonetti, *Profili generali della normativa italiana sugli stranieri dal 1998*, in B. Nascimbene (a cura di), *Diritto degli stranieri*, Cedam, Padova 2004, p. 41.

³⁸ In base ai dati diffusi a cadenza periodica dal Ministero dell'Interno, in realtà, ciò non corrisponde affatto al vero e, anzi, senza considerare il numero oscuro degli immigrati non censiti, l'ultimo rapporto disponibile evidenzia una discrepanza del 33% tra immigrati sbarcati nel triennio 2017-2019 ed immigrati attualmente in accoglienza (cfr. *Cruscotto statistico giornaliero*, 30 settembre 2019, p. 5). Inoltre, se gli immigrati in accoglienza al 30 settembre 2019 erano 99.599 contro i 131.067 in accoglienza al 30 gennaio 2019, nel corso dello scorso anno almeno 30mila immigrati sono fuoriusciti dai programmi di accoglienza ed integrazione. A questo dato bisogna sommare l'interrogativo sulla sorte degli immigrati sbarcati prima del 2017 che, sempre in base ai dati ufficiali pubblicati dal Ministero dell'Interno, sono esponenzialmente maggiori rispetto a quelli dell'ultimo triennio, sino a giungere al numero complessivo di circa 530mila irregolari presenti sul territorio che si trovano al di fuori di qualsiasi tipo di percorso di inclusione sociale.

³⁹ L. Mariucci, *Il diritto del lavoro della seconda Repubblica*, in *Lav. dir.*, 1997, p. 164.

⁴⁰ A. Lo Faro, *Immigrazione, lavoro, cittadinanza: appunti per una ricerca*, cit., p. 539.

⁴¹ “Difficile”, nella valutazione di A. Viscomi, *Giuslavoristi e immigrazione extracomunitaria: un incontro difficile*, in *Lav. dir.*, 1992, p. 163, ma anche per questo meritevole di essere affrontato con particolare rigore scientifico.

con gli artt. 2 e 3 Cost.⁴², a renderlo il ramo del diritto più adatto a indirizzare i processi di inclusione sociale⁴³. Del resto, parafrasando Marshall, da un punto di vista sociale “tutti i lavoratori sono cittadini”⁴⁴.

⁴² D. Garofalo, *Immigrazione, svantaggio, occupazione*, cit., p. 249.

⁴³ G. Ghezzi, *Il lavoratore extracomunitario in Italia: problemi giuridici e sindacali*, in *Pol. Dir.*, 1982, p. 195; cfr. U. Romagnoli, *Il patto per il lavoro: quale lavoro?*, in *Lav. dir.*, 1997, p. 465. Per avvalorare questa ricostruzione, basti pensare al permesso di soggiorno per motivi di lavoro, che nell’ordinamento italiano è il principale titolo per la permanenza regolare dello straniero extracomunitario sul territorio dello Stato. Al variare delle modalità di accesso al mercato del lavoro o delle norme che regolano il contratto di lavoro o, ancora, all’aumentare della flessibilità in entrata e – soprattutto – in uscita, mutano anche le condizioni alle quali il lavoratore straniero potrà stabilirsi e rimanere in Italia e, quindi, le politiche del lavoro possono influenzare quelle migratorie anche laddove la percezione del collegamento non sia immediata.

⁴⁴ T.H. Marshall, *Cittadinanza e classe sociale* (UTET, Torino 1976), ed. 2002, Laterza, Bari pp. V-XXXIV.

Valeria Castelli

L'ANALISI INTERPRETATIVA DELLE NORME COME STRUMENTO DI TUTELA E RICONOSCIMENTO DI FATTISPECIE GIURIDICHE MINORI*

«Un mucchio di sassi smette di essere un mucchio di sassi nel momento in cui un singolo uomo lo contempla, portando con sé l'immagine di una cattedrale».
Antoine de Saint-Exupéry

ABSTRACT	
Il presente scritto, fondandosi su un'indagine interdisciplinare, mira a cogliere il più stringente nesso di causalità che intercorre tra <i>interpretazione</i> e <i>riconoscimento</i> . Emergerà, quindi come l'attività interpretativa possa configurarsi quale possibile strumento di riconoscimento di fattispecie giuridiche minori, tale da garantire alle stesse uno spazio di tutela in cui poter dispiegare i propri effetti.	This paper, based on an interdisciplinary investigation, strives to capture the most compelling causal connection between interpretation and recognition. It will emerge, then, how interpretative activity can be configured as a possible instrument of recognition of minor juridical issues, such as to guarantee them a space of legal tutelage in which they can deploy their effects.
Interpretazione – riconoscimento – fattispecie giuridiche minori	Interpretation – acknowledgement – minor juridical issues

SOMMARIO: 1. Attività interpretativa tra vecchie e nuove esigenze sociali. – 2. Il nesso di causalità tra riconoscimento ed interpretazione. – 3. Il riconoscimento delle fattispecie giuridiche minori.

1. L'interpretazione è un momento cardine ed imprescindibile di qualsivoglia attività (anche *lato sensu* “giuridica”); ricorrerà all'attività interpretativa tanto il giurista, laddove indagherà circa il significato di date norme, quanto il giudice chiamato ad accostare una certa disposizione normativa ad un certo comportamento, ed ancora, il legislatore, nel regolare i rapporti economici e sociali secondo precise finalità.

È possibile ritenere che l'attività interpretativa vada incontro alle nuove esigenze sociali, rilevando a tal proposito che «attraverso l'interpretazione giuridica si svolge continuamente un'opera di adattamento delle norme giuridiche al movimento dell'orizzonte ideologico di una determinata società, attraverso una serie di giudizi che finiscono con l'essere sempre... giudizi di valore connessi ad una presa di posizione di

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

carattere nettamente ideologico»¹. Fondamentale risulta, in tal senso, il rapporto intercorrente tra diritto e società, laddove il sistema normativo andrebbe interpretato non in maniera astratta, bensì in relazione alle esigenze ed ai rapporti sociali ai quali è destinato.

Tuttavia, è pur vero che «di fronte alla norma si erge sempre il dubbio d'interpretazione, in ordine alle modificazioni di significati e di effetti indotte da norme sopravvenute o da sopravvenuti orientamenti di dottrina e di giurisprudenza».² Quanto sopra induce a riconoscere come sulla norma gravi un intrinseco alone d'incertezza, laddove la stessa non possa sostanzarsi nel calco di un testo normativo, bensì come risultato conseguente all'attività interpretativa che nel suo compimento è rivolta a dinamiche evolutive non obbligatoriamente scaturenti dall'organo legislativo, sì da poter originare tanto dalla giurisprudenza, quanto dalla dottrina.

In tal sede potrebbe risultare interessante – a parere di chi scrive – richiamare lo scritto intitolato *Una teoria pragmaticamente orientata dell'interpretazione giuridica*³, ove va delineandosi un approccio all'attività interpretativa decisamente orientato verso la pragmaticità. La comprensione del concetto stesso d'interpretazione – specie se inteso in un'ottica pragmatico-operativa – poggia su una tripartizione tra *concetto*, *concezione* e *teoria*. Per rendere fruibile la dinamica attraverso la quale si estrinseca il rapporto tra detti elementi, può rendersi utile la metafora operata da V. Villa, luogo ideale in cui si fa riferimento ad «un albero molto rigoglioso dal cui tronco (il concetto) si dipartono alcune ramificazioni principali (le concezioni), sulle quali a loro volta si innestano alcuni rametti più piccoli (le singole teorie)»⁴.

Senza indulgere nell'enucleazione di tutte le peculiarità ed implicazioni della c.d. *teoria*⁵, si palesa auspicabile evidenziare come lo scritto presupponga la sussistenza di una relazione interna tra significato ed interpretazione, sfociando *sic et simpliciter* nel sostenere che «non è concettualmente possibile sviluppare definizioni e teorie dell'interpretazione che non richiamino, necessariamente, definizioni e teorie del significato»⁶, elaborazione – quest'ultima – la cui comprensione riveste un ruolo di propedeuticità ai fini dell'apprezzamento delle dinamiche attraverso le quali si realizza l'azione pratica del fenomeno interpretativo. In seno alla presente, occorre essere più precisi circa i due sensi – ambedue imprescindibili ai fini dell'interpretazione giuridica – di contesto, che a propria volta – risalendo dal particolare all'universale – assurge ad

¹ E. Opocher, *Lezioni di filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1993.

² M.S. Giannini, *Alcuni caratteri della giurisdizione di legittimità della norma*, Giuffrè, Milano 1956, p. 908.

³ V. Villa, *Una teoria pragmaticamente orientata dell'interpretazione giuridica*, Giappichelli, Torino 2012.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*.

un ruolo di centralità nell'ambito della *teoria del significato* che funge da base portante della *teoria pragmaticamente orientata dell'interpretazione giuridica*⁷.

2. La scienza giuridica, ad un certo punto, ha percepito l'imperativo bisogno di addivenire ad un proprio sistema di procedimento logico-conoscitivo atto ad individuare gli strumenti intellettuali attraverso cui procedere alla risoluzione dei casi concreti, oggetto della ricerca giuridica, specie a fronte della sempre più prepotente immistione di altre scienze sociali (quali filosofia, sociologia, politica) nel campo del diritto, sicché l'attività interpretativa può essere intesa come strumento utile tanto al riconoscimento, quanto alla tutela di fattispecie giuridiche minori (tutela delle minoranze).

In prima battuta, il riconoscimento *stricto sensu* funge da oggetto di un impiego c.d. "metapolitico"⁸ e ciò nella misura in cui la sua funzione assurge al compito non più di distinguere obiettivi politici specifici, bensì di tradursi nella formulazione di concetti attraverso i quali sia possibile descrivere la legittimità di detti obiettivi.⁹ La concezione di riconoscimento quale oggetto d'impiego metapolitico – sostenuta in particolar modo da A. Honneth, in contrapposizione a Fraser – ritiene evidentemente

⁷ «In un primo senso, il contesto è un elemento fondamentale inteso come contesto prossimale, nelle due varianti del contesto situazionale concreto in cui si situa l'interprete, e del contesto, il testo giuridico complessivo (per come esso è interpretato, nelle sue varie parti, con l'inclusione delle ricostruzioni dogmatiche di cui è corredato) in cui si inserisce la disposizione interpretanda. Il contesto, in queste due versioni, è una fonte inesauribile di arricchimento e di completamento del significato di partenza. In un secondo senso, il contesto è un elemento fondamentale come contesto distale o di sfondo, cioè come contesto che contiene (insieme ad altri elementi) tutte le presupposizioni culturali che assicurano, sino a prova contraria, la rigidità del significato convenzionale delle parole o locuzioni contenute nelle disposizioni, o comunque la rigidità del loro significato tradizionalmente accettato e spesso considerato come l'unico possibile (ad esempio, il significato delle clausole generali "danno ingiusto", "giusta causa", "comune sentimento del pudore"). Questo significato convenzionale è destinato a cambiare con l'eventuale mutare del contesto di sfondo (o, meglio, delle assunzioni che ne fanno parte). «Da questo punto di vista, pertanto, nessun significato, anche quello che in un dato momento viene dato per "assolutamente scontato", può essere considerato pregiudizialmente esente da modifiche e trasformazioni, talvolta anche radicali, in un momento successivo. Non vi è alcun significato, convenzionalmente fissato in modo apparentemente rigido, che non possa domani mutare in ragione di cambiamenti del contesto culturale di sfondo e/o della cultura giuridica di riferimento [...] In conclusione, è importante ribadire ulteriormente che il processo dinamico di conferimento del senso ad una espressione o ad una locuzione nell'ambito dell'interpretazione giuridica, produce, in una prima fase, l'accertamento del significato convenzionale dell'espressione o della locuzione in questione, accertamento che viene realizzato tramite una definizione e che implicitamente presuppone la stabilità del contesto di sfondo rilevante per l'attribuzione di quel significato convenzionale; e poi termina, nella sua fase finale, con la costruzione di una nozione compiuta attraverso il necessario intervento delle due componenti del contesto prossimale: il contesto ed il contesto situazionale» (ivi, p. 40; p.71).

⁸ E. Renault, *Teoria del riconoscimento e sociologia dell'ingiustizia*, tr. it., Cacucci, Bari 2006.

⁹ Si veda, a tal proposito, C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2005.

corretto intendere le rivendicazioni di giustizia sociale come rivendicazioni di riconoscimento¹⁰.

Nell'ambito delle scienze sociali, il riconoscimento viene reputato uno strumento che permette di acquisire un certo grado di consapevolezza circa le c.d. *aspettative normative* alla base delle interazioni umane. In modo più specifico, al concetto di riconoscimento potrebbe essere attribuita una duplice valenza¹¹: da un lato esso configurerebbe uno strumento cosiddetto *euristico* (da utilizzarsi per comprendere e descrivere le aspettative normative che permeano le interazioni) e dall'altro come uno strumento che permetta di esplicitare la componente morale alla base dei conflitti e/o degli impedimenti sociali. Il contemporaneo A. Honneth ritiene che la moderna difficoltà d'inquadrare il riconoscimento entro un accettabile perimetro cognitivo/interpretativo sia invero da imputare non solo alla *diversità delle sue accezioni teoriche*, ma altresì alla polisemicità delle sue *accezioni correnti*¹², laddove si fa leva – anche a livello linguistico – sulla contrapposizione di significato tra termini utilizzati per fare maggiore chiarezza sulla questione¹³, poiché la formulazione di una nozione di riconoscimento – inevitabilmente – si fonda sull'aver preferito alcune accezioni di significato ed il relativo contenuto. In tema, di manifesto interesse risulta quell'impostazione che, muovendo dal pensiero hegeliano che associa riconoscimento e riconoscimento reciproco¹⁴, tende a concentrarsi sulla questione del *riconoscimento interindividuale*. A tal proposito, si richiama un passo dello scritto *Teoria del riconoscimento e sociologia dell'ingiustizia*, laddove si legge che:

La relazione di riconoscimento interindividuale collega un'aspettativa di riconoscimento proveniente da un individuo A e un effetto di riconoscimento che può

¹⁰ A tale proposito si veda, per esempio, N. Fraser, A. Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2003. Si veda anche A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, tr. it., il Saggiatore, Milano 2002, e Id., *Reconnaissance et justice*, in *Le Passant Ordinaire*, n.38, gennaio-febbraio 2002, disponibile su <http://www.passant-ordinaire.com/revue/38-349.asp>.

¹¹ Si veda, per esempio, A. Petersen, R. Willig, *An Interview with Axel Honneth. The Role of Sociology in the Theory of Recognition*, in *European Journal of Social Theory*, vol. 5 (2), maggio 2002, pp. 265-67, disponibile su <http://est.sagepub.com/cgi/reprint/5/2/265>.

¹² Al riguardo, si veda P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2005.

¹³ Il francese, del tutto particolarmente, conferisce al termine *reconnaissance* dei significati in cui niente consente di presupporre che siano unificabili in uno stesso concetto teorico. Mentre l'inglese, ad esempio, distingue tra *recognition* e *acknowledgment*, il francese intende per *reconnaissance* delle cose anche diverse come: a) ammettere che qualcosa abbia avuto luogo ("riconoscimento del genocidio armeno"), b) ammettere la fondatezza di una pretesa normativa ("riconosco che avete ragione"), c) la gratitudine ("vi sono riconoscente"), d) i segni che un individuo dà del valore che attribuisce a un altro individuo ("cercare il riconoscimento"). Si rimanda allo scritto di E. Renault, *Teoria del riconoscimento*, cit.

¹⁴ Sul tema, si veda G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *Les premiers combats de la Reconnaissance. Maîtrise et Servitude dans la Phénoménologie de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris 1987; F. Fischbach, *Fichte et Hegel. La reconnaissance*, PUF, Paris 1999; E. Renault, *Identité et reconnaissance chez Hegel*, in *Kairos*, n°17, febbraio 2001, pp. 173-198.

essere concepito da questo individuo come conforme alla sua aspettativa (situazione di riconoscimento positivo) o meno (situazione di negazione di riconoscimento). Una prima questione consiste dunque nel determinare se l'effetto di riconoscimento è necessariamente prodotto da un individuo B o da un insieme di individui B, C, D... (come sostengono alcuni autori) o se può anche essere prodotto dalle istituzioni (come sosterrò più avanti). L'aspettativa di riconoscimento può concernere sia l'essere dell'individuo A (che può voler essere riconosciuto nella sua umanità), sia il suo agire (egli può voler essere riconosciuto "per" o "attraverso" i suoi atti). Quanto all'effetto di riconoscimento, presuppone contemporaneamente un atto di identificazione (un'attribuzione d'identità a un individuo o una attribuzione di proprietà ai suoi atti) e una valutazione da parte di altri individui o da principi normativi istituzionalizzati¹⁵.

Il nesso di causalità che lega i concetti di *interpretazione* e *riconoscimento* appare dunque chiaro, posto che la funzione della prima è quella di permettere il realizzarsi del secondo, poiché interpretare un atto o un fatto giuridico, quand'anche riconducibile ad una fattispecie minore, permette di riconoscerlo sì da garantire l'accesso a quel perimetro di tutela che meglio consenta allo stesso di manifestare i propri effetti.

3. Nel tentativo d'inquadrare, prospetticamente, quelle che potrebbero definirsi *fattispecie giuridiche minori*, s'è rivelato d'un qualche aiuto concreto il confronto tra le differenti *situazioni fattuali*, ovverosia tutte quelle che risultino – del tutto o parzialmente – prive di una specifica disciplina giuridica di riferimento, alle quali – tuttavia – l'ordinamento giuridico nazionale riconosce una certa rilevanza specie in virtù del processo interpretativo, attento e puntuale, che le ha interessate. Peraltro, l'esigenza di rapportare la dimensione fattuale al dato giuridico si palesa tanto più forte in ragione del fatto che sono molteplici le situazioni dalle quali si evince una marcata divergenza tra ciò che accade nel concreto e quanto imposto (e quindi legittimato) dal soprarichiamato Ordinamento. Quest'ultimo invero riconosce la possibilità di far discendere da dette situazioni fattuali, effetti giuridici che diversamente sarebbero appannaggio esclusivo di un'infrastruttura legale, laddove altresì è reputata necessaria l'individuazione di un livello minimo di tutela esperibile mediante la creazione di strumenti *ad hoc*, ovvero tramite l'applicazione analogica di norme a tutela di situazioni similari. Tale dinamica, per molti versi, richiama in chiave contemporanea il meccanismo della c.d. *apparentia juris* ove, nel ventaglio delle possibilità ad esso riconducibili spiccano le fattispecie societarie dell'ipotesi del *falsus procurator*, della c.d. *società di fatto* ed anche il caso – ampiamente dibattuto – del *falsus creditor* contestualmente all'adempimento obbligazionario.

¹⁵ E. Renault, *Teoria del riconoscimento e sociologia dell'ingiustizia*, cit., p. 54; sul tema, si veda anche H. Ikäheimo, *On the Genus and Species of Recognition*, in *Inquiry*, vol. 45, n. 4, 2002, pp. 447-462; A. Honneth, *Anerkennung als Ideologie*, in *WestEnd: Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, 1, 2004, pp. 51-70; per una discussione più dettagliata si veda E. Renault, *Theory of recognition and critique of institutions*, in D. Petherbridge (a cura di), *Axel Honneth: Critical Essays*, Brill, Leiden, Boston 2011, pp. 207-231.

In merito, si può affermare che «'apparenza oggettivamente intesa è l'apparire dell'irreale come reale dentro un campo di pubblica esperienza, in virtù di rapporti socialmente riconosciuti di significazione non simbolica»¹⁶, sicché nel concreto un fenomeno – mediante segni e rapporti socialmente apprezzabili¹⁷ – ne manifesta un altro distinto riconoscendo come reale ciò che in precedenza non lo era. L'importanza di questo meccanismo affonda le proprie radici nella tutela dell'*affidamento dei terzi*, tema assai caro al nostro Ordinamento, laddove gli stessi, giacché non edotti circa l'eventuale discrasia tra *realtà manifestata da una dichiarazione formale e realtà fattuale*¹⁸, necessiteranno di un maggiore grado di salvaguardia.

Quanto asserito da A. Falzea in relazione al fatto che l'apparenza sia «uno strumento idoneo a penetrare nei campi in cui il formalismo giuridico non ha avuto possibilità di esplicitarsi»¹⁹, giustifica ulteriormente l'importanza del rapporto che lega l'apparenza stessa ed i comportamenti esteriori, evidenziando altresì la convergenza tra formalismo giuridico postkantiano – di cui Rudolf Stammler fu interprete – e la posizione kelseniana, laddove le norme giuridiche vengono designate come degli schemi qualificativi della realtà²⁰.

Nel complesso, *l'apparenza di diritto* risponde all'esigenza di tutela delle logiche di giustizia sostanziale, mirando allora all'allineamento degli stati, fattuale e giuridico, sì da consentire una corretta interpretazione e l'emersione di quelle situazioni che – qualora ci si dovesse attenere puramente e semplicemente al rispetto di parametri legislativi preordinati – rischierebbero di tradursi in risultati oggettivamente discordanti rispetto a quelli imposti dalla legge.

¹⁶ A. Falzea, voce *Apparenza*, in *Enc. Dir.*, vol. II, Milano 1958, p. 687.

¹⁷ R. Coletta, *La percezione dei comportamenti esteriori: l'apparenza nel diritto*, in *Il Chiasmo*, 3 settembre 2018, disponibile su http://www.treccani.it/magazine/chiasmo/diritto_e_societa/Percezione/percezione_4_sgl_1_apparenza_nel_diritto.html.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ A. Falzea, *Ricerche di teoria generale del diritto*, cit.

²⁰ Si veda H. Kelsen, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, tr. it., Einaudi, Torino 2000.

Paolo Ciocia

DIRITTI E RESPONSABILITA' DELLA PERSONA VERSO L'ALTRO: LE
NUOVE DIMENSIONI DEL LEGAME SOLIDARISTICO NELLA
LEGISLAZIONE "PROMOZIONALE" AMBIENTALE*

ABSTRACT	
Nell'agire solidale l'uomo riconosce se stesso come parte di un mondo, rapporta l'esteriorità in cui si confronta e misura l'esistenza ed i limiti della sua libertà. La dimensione solidale è fondamento largamente riconosciuto delle società giuridicamente organizzate. Costituisce principio cardine dell'ordinamento costituzionale italiano. La solidarietà impone una finalizzazione ai rapporti giuridici in ogni ambito del diritto. Nella legislazione premiale in materia ambientale, essa assume nuove dimensioni più aperte ed universali	In acting in solidarity, man recognizes himself as part of a world, relates the exteriority in which he confronts himself and measures the existence and the limits of his freedom. The solidarity dimension is a widely recognized foundation of all the legally organized companies. It constitutes the fundamental principle of the Italian constitutional order. Solidarity requires a finalization of legal relationships in all the law's areas. In the environmental reward legislation, it assumes new, more open and universal dimensions
Persona - solidarietà - ambiente	Person - solidarity - environment

SOMMARIO: 1. L'agire solidale nel disegno costituzionale. – 2. Solidarietà come fondamento e finalità: Il carattere funzionale del dovere di solidarietà. – 3. Solidarietà, norma e condizionamento sociale positivo in campo ambientale. – 4. Conclusioni. La capacità espansiva del dovere di solidarietà.

1. «L'atto primo della persona è quello di suscitare, assieme ad altri, una società di persone in cui le strutture, i costumi, i sentimenti ed infine le istituzioni siano contraddistinti dalla loro natura di persone»¹.

Essere insieme, "*esse cum*": la solidarietà consente all'uomo di riconoscere se stesso come parte di un mondo attraverso l'eguale riconoscimento dell'altro ed il suo debito relazionale verso l'altro nella responsabilità e nell'impegno di reciprocità

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ Il personalismo pone la persona al centro dell'esperienza politico – istituzionale, E. Mounier, *Il personalismo*, XII ed. a cura di G. Campanini, M. Pesenti, Ave, Roma, 11, 2004. Nella medesima ottica, H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* 1958, trad. it. F. Finzi, Bompiani, Milano 2017.

solidale; attraverso la finalizzazione all'altro, ed agli altri, del suo agire la persona rapporta l'esteriorità in cui si confronta e misura l'esistenza ed i limiti della sua libertà.

Nel disegno sociale democratico costituzionale, la libertà della persona è fondata sul riconoscimento dell'altrui dignità e sulla responsabilità verso l'altro, allo stesso modo nel quale la democrazia si fonda sulla reciproca responsabilità dei consociati.

Singularità della persona e relazionalità sono gli elementi del legame solidaristico che connota la centralità della persona umana nel disegno costituzionale² e la sua stessa primazia rispetto allo Stato, il quale ne "riconosce e garantisce" i diritti inviolabili e, nel contempo, in assioma indissolubile, «richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica economica e sociale»; di guisa che la solidarietà, come autorevolmente osservato, non può ritenersi dipendente dalla volontà di coloro che la soddisfano, ma «va concepita come un diritto dei destinatari di essa»³.

L'idea solidale trasferita nell'esperienza giuridica, non attiene ad un vago sentimento di compassione verso l'altro, né costituisce un fenomeno sociale di reciproco rispetto e tolleranza o un dovere morale nei confronti dei consociati, ma si fonda su un forte radicamento della persona umana nella dimensione comunitaria attraverso il riconoscimento della responsabilità verso l'altro e verso il bene comune quale condizione ineludibile per l'affermazione dei propri diritti di libertà.

La dimensione giuridica della solidarietà, uno dei fondamenti della società giuridicamente organizzata⁴, è assunta nel nostro ordinamento costituzionale a fondamento dello Stato democratico. Essa, nel quadro costituzionale democratico, è precetto normativo su cui si fonda non solo il vincolo associativo di appartenenza ad una comunità organizzata, ma anche si consolida un principio generale dell'ordinamento⁵. In tal senso, un principio ordinamentale capace di incidere positivamente in una pluralità di rapporti giuridici, pubblici e privati, e di orientare sia

² Impostazione e prospettiva erano chiari ad Aldo Moro in sede di approvazione di quello che sarebbe divenuto l'art.2 della Costituzione: «(...) noi siamo membri di una comunità, la comunità del nostro Stato e vi restiamo uniti sulla base di un'elementare, semplice idea dell'uomo, la quale ci accomuna e determina un rispetto reciproco degli uni verso gli altri. Costruendo il nuovo Stato noi determiniamo una formula di convivenza, non facciamo soltanto dell'organizzazione dello Stato, non definiamo soltanto alcuni diritti che intendiamo sanzionare per la nostra sicurezza nell'avvenire; determiniamo appunto una formula di convivenza, la quale sia la premessa necessaria e sufficiente per la costruzione del nuovo Stato». A. Moro, *Intervento all'Assemblea Costituente 13 marzo 1947*, in atti dell'Assemblea Costituente, in <https://www.camera.it/dati/Constituente/Lavori/Assemblea/sed060/sed060.pdf>.

³ All'affermazione della centralità della persona nel disegno costituzionale ha contribuito il personalismo di matrice cattolica, compendiato nel cd Codice di Camaldoli (luglio 1943); in un documento programmatico di politica economica in 99 punti, emergeva l'idea della centralità della persona umana nella futura organizzazione dello Stato e la proposta di un sistema fondato sull'idea di corresponsabilità e di solidarietà nazionale.

⁴ E. Rossi, *Il principio di solidarietà*, in J. Luther, E. Malfatti, E. Rossi (a cura di), *I principi fondamentali della Costituzione Italiana*, vol. I, Plus, Pisa 2002.

⁵ B. De Maria, *Etica Repubblicana e Costituzione dei doveri*, in Studi di attualità giuridiche, 18, Editoriale Scientifica, Napoli 2013. G. Lombardi, *I doveri costituzionali: alcune osservazioni*, in R. Balduzzi, M. Cavino, E. Grosso, J. Luther (a cura di), *I doveri costituzionali*, Giappichelli, Torino 2007, p. 68 ss.

le fonti di produzione giuridica quale principio generale di riferimento per il legislatore, sia l'interpretazione delle norme positive, quale fondamentale canone ermeneutico.

Il riconoscimento della solidarietà quale elemento fondante della società organizzata attraversa trasversalmente culture ed ordinamenti giuridici differenti. In modo esplicito, la connessione dei diritti con la dimensione solidaristica è presente nella quasi totalità degli ordinamenti europei⁶ e in ambito comunitario può considerarsi un principio fondamentale della cultura giuridica europea⁷, ove da un lato, diritti e libertà sono concepiti in «prospettiva solidaristica», dall'altro lato la solidarietà sociale viene coniugata con il rispetto dei diritti e libertà individuali⁸.

2. La solidarietà può essere qualificata fondamento giuridico, causa determinate dei rapporti giuridici, ma anche finalizzazione della loro attuazione. La solidarietà, intesa come fondamento, giustifica l'attribuzione patrimoniale determinata dai contratti, dai provvedimenti amministrativi e da altri atti o fatti rilevanti per il diritto. Può ritrovarsi in specifiche disposizioni, in una particolare fattispecie, ma, appunto quale principio, non deve esprimersi necessariamente attraverso una disposizione ben determinata per essere applicata nell'attività interpretativa.

Gli stessi diritti inviolabili⁹, assunti a base dei moderni ordinamenti democratici, acquistano carattere “funzionale” diretto all'adempimento dei doveri di solidarietà, nel senso che il loro esercizio sia consentito nella misura e nelle modalità in cui possa essere utile (anche) agli altri ed alla comunità nel suo complesso, essendo condizionati dall'adempimento del dovere di solidarietà; ciò comporta che i diritti della persona in tutti i rapporti di rilevanza costituzionale, da quelli in campo etico-sociale (associazioni, famiglia, salute, istruzione), a quelli economici e tributari (lavoro, proprietà, impresa, fiscalità), fino a quelli politici (associazione in partiti, diritto di voto) debbano esercitarsi non solo in modo da non danneggiare i diritti altrui, primo fra tutti la dignità della persona, ma debbano esercitarsi nell'obiettivo di utilità (anche) per gli altri e la società nel suo complesso¹⁰.

⁶ Sul punto, le riflessioni di A. Loiodice, *Centralità della persona umana nella Carta di Nizza*, in A. Loiodice, P. Giocoli Nacci (a cura di), *La Costituzione tra interpretazioni e istituzioni*, Cacucci, Bari 2004.

⁷ La solidarietà sociale si afferma storicamente in termini giuridici nelle costituzioni della seconda metà del XX secolo ove la persona ed i suoi diritti vengono collocati al centro del sistema, come nella *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* e la costituzione degli Stati Uniti; in termini più strutturati, nelle costituzioni europee del secondo dopoguerra. Oggi sono numerosi i richiami espliciti, oltre a quello nella costituzione italiana, in altre carte costituzionali europee oltre che nella Carta Europea dei diritti fondamentali integrata nel Trattato Europeo.

⁸ Nella medesima logica di collegamento funzionale tra solidarietà e diritti, nel preambolo della Carta Europea dei diritti fondamentali, si legge «... l'Unione si fonda sui valori indivisibili e universali di dignità umana, di libertà, di uguaglianza e di solidarietà».

⁹ L. Mezzetti, *Valori, principi, regole*, in L. Mezzetti (a cura di), *Principi costituzionali*, Giappichelli, Torino 2011, p. 1 ss.

¹⁰ Si pensi ai diritti patrimoniali, come l'iniziativa economica privata (art. 41 Cost.), “libera” prima che se ne indichi il limite: «Non può svolgersi in contrasto con l'utilità sociale o in modo da recare danno

La nozione di solidarietà, “dovere inderogabile”, permea oggi, in ragione della maggiore sensibilità giuridica diffusa, anche i rapporti di diritto privato, ove si caratterizza per il costante richiamo alla protezione degli interessi e delle posizioni dei soggetti più deboli nel rapporto giuridico.¹¹

Ne sono esempi, le forme di accentuata tutela del lavoratore nel rapporto di lavoro, del contraente debole nella disciplina contrattuale, della piccola e media impresa nell’ambito industriale e commerciale, dell’utente dei servizi bancari o assicurativi, della donna, del minore, del migrante, per la rilevanza delle condizioni personali e concrete, e comunque in tutti i casi in cui, nel rapporto giuridico, si evidenzia una sproporzione economica e/o una mancanza di equilibrio giuridico nei confronti dei soggetti ritenuti “forti”¹².

La solidarietà costituisce, dunque, fondamento, limite inderogabile e finalizzazione del riconoscimento dei diritti a tutela dell’altro/altri, nell’interesse del bene comune; più volte la Corte Costituzionale ha fatto applicazione del principio di solidarietà, qualificandolo “base della convivenza sociale normativamente prefigurata dal costituente”¹³.

Su questa base, il portato della solidarietà diviene parametro di lettura costituzionalmente orientata, anche laddove non esplicitamente richiamato, poiché capace di coinvolgere tutti i rapporti in finalizzati all’utilità sociale; autorevolissima dottrina ebbe ad affermare che la solidarietà all’interno di una comunità non possa realizzarsi senza che si realizzi nel singolo rapporto giuridico, poiché essa incide sulla tutela dell’interesse operata dall’ordinamento e ne fonda le eventuali limitazioni¹⁴. L’applicazione del principio solidaristico opera, pertanto, su un piano più ampio delle sue singole manifestazioni giuridiche, in quanto «eccedenza di contenuto deontologico» rispetto alle specifiche disposizioni e si manifesta, sia nella legislazione, sia nell’interpretazione costituzionalmente orientata dei rapporti giuridici, consentendo

alla sicurezza, alla libertà, alla dignità umana» e poi la finalizzazione: «La legge determina i programmi e i controlli opportuni perché l’attività economica pubblica e privata possa essere indirizzata e coordinata a fini sociali»; o la proprietà (art.43 Cost.) riconosciuta nella sua duplice dimensione, «La proprietà è pubblica o privata», per indicarne subito dopo i limiti di acquisto e godimento «La proprietà privata è riconosciuta e garantita dalla legge, che ne determina i modi di acquisto, di godimento e i limiti», finalizzati «allo scopo di assicurarne la funzione sociale e di renderla accessibile a tutti».

¹¹ In merito, A. Spadaro, *Dai diritti “individuali” ai doveri “globali”. La giustizia distributiva internazionale nell’età della globalizzazione*, Rubettino, Soveria Mannelli 2005.

¹² Sull’affermazione dei valori costituzionali quali criteri interpretativi della giustizia costituzionale, si vedano tra gli altri, F.P. Casavola, *I principi supremi nella giurisprudenza della Corte Costituzionale*, in *Foro it.* 1995, 153 ss.

¹³ La giurisprudenza costituzionale sul dovere di solidarietà è assai corposa. Ai nostri fini è illuminante Corte cost. 17.02.92 n.75, (2 del cons. in dir.), che la definisce «(...) principio che, comportando l’originaria connotazione dell’uomo *uti socius*, è posto dalla Costituzione tra i valori fondanti dell’ordinamento giuridico, tanto da essere solennemente riconosciuto e garantito, insieme ai diritti inviolabili dell’uomo, dall’art. 2 della Carta costituzionale come base della convivenza sociale normativamente prefigurata dal Costituente».

¹⁴ F. Santoro Passarelli, *Dottrine generali del diritto civile*, Jovene, Napoli 1997.

di limitare la stessa autonomia contrattuale ove si ravvisi una violazione del dovere di solidarietà¹⁵.

La solidarietà impone dunque una finalizzazione ai rapporti giuridici che ne derivano e al sistema giuridico nel suo complesso.

3. Se dunque la solidarietà costituisce, ad un tempo, fondamento e finalizzazione dell'ordinamento giuridico, poiché ne traccia le linee di svolgimento, si comprende come essa possa giocare un ruolo ancor più rilevante in un contesto democratico evoluto, ove l'efficacia di una norma non si collega necessariamente alla sua natura precettiva ed alla consistenza del contenuto sanzionatorio, ma alla sua persuasività; ossia la capacità di incidere realmente nel condizionare comportamenti e scelte, individuali e collettivi, attraverso quella che autorevole dottrina linguistica chiama una forma di conoscenza "suasiva", diretta a sollecitare il processo virtuoso indotto dalle norme giuridiche, per fini di condivisione e partecipazione, più che di conoscenza solo finalizzata dell'applicazione di precetti e sanzioni¹⁶.

L'assunzione di comportamenti responsabili verso l'altro e di responsabilità verso il bene comune sono i parametri dell'agire solidale che induce condivisione e positiva ricaduta sul contesto sociale di comportamenti virtuosi, perché ciascuno dei consociati riconosce nella responsabilità verso l'altro il fondamento del proprio diritto¹⁷.

Si vorrà ora verificare come tale prospettiva di finalizzazione verso l'altro ed il bene comune, tipica della visione solidaristica costituzionale, abbia costituito l'implicito fondamento della moderna legislazione ad impronta premiale caratterizzante l'ambito ambientale in coerenza con una concezione «funzionale» del diritto, intesa non soltanto ad impedire ma a favorire, stimolare talune condotte, stabilendo un controllo attivo dei rapporti sociali.

Particolarmente in materia ambientale, dalla disciplina del conferimento dei rifiuti, agli scarichi, all'igiene e sicurezza, alla qualità dei processi produttivi e delle produzioni, che costituiscono i pilastri delle condizioni dello sviluppo sostenibile, il coinvolgimento dei cittadini in azioni e pratiche virtuose, positivamente orientate dalla condivisione progettuale, dal senso civico, da pratiche di premialità di comportamenti

¹⁵ Ad esempio, nella tutela dei soggetti "deboli" per sproporzione economica, ma anche nelle ipotesi in cui l'ordinamento interviene per rimediare allo squilibrio giuridico nella disciplina dei contratti del consumatore, a seguito della valutazione della differenza sostanziale tra le parti concrete del rapporto.

¹⁶ Cfr. T. De Mauro, *Voce Costituzione* in M. Arcangeli *Itabolario. L'Italia unita in 150 parole*, Carocci, Roma 2011, che qualifica la natura della formulazione normativa, di tipo suasivo o iussivo, poiché persuade e prescrive.

¹⁷ La finalizzazione si coglie, ad esempio, anche nell'abuso del diritto, ossia nel comportamento del contraente che esercita verso l'altro i diritti che gli derivano dalla legge o dal contratto per realizzare uno scopo diverso da quello cui questi diritti sono preordinati.

virtuosi, oltre che dall'evidenza delle realizzazioni, ha largamente il sopravvento rispetto a scelte operate all'interno del puro schema "precetto/sanzione"¹⁸.

In una società interconnessa, in cui la condotta del singolo è fortemente condizionata dai comportamenti collettivi, un contegno attivo e positivo indotto da un nucleo di disposizioni chiare e condivise, è capace di alimentare, anche per naturale impulso emulativo, un circolo virtuoso che nessuna sanzione sarebbe in grado di generare. Questo "condizionamento sociale" al rispetto normativo, se ha un impatto positivo ove riferito a comportamenti con prevalente ricaduta nella sfera intersoggettiva dell'agire (si pensi all'adempimento del debitore nei confronti del suo creditore), ha certamente un effetto sostanziale ben più rilevante se riferito a contesti ove non è tanto il rispetto del singolo a consentire la finalità intrinseca della norma, quanto il flusso di una serie di comportamenti complessivamente virtuosi; si pensi in materia ambientale, alla raccolta differenziata dei rifiuti, all'uso corretto dell'acqua, al rispetto delle norme di sicurezza, al risparmio energetico, alla simbiosi industriale e così via.

Il compito assunto progressivamente dai moderni ordinamenti si connota pertanto di contenuto socio pedagogico, nello stimolare l'effettiva adesione dei cittadini al dettato normativo, fino ad indurne uno spontaneo rispetto, proprio facendo leva sulla esistenza di una relazione solidale che impone il rispetto dei doveri verso gli altri come preconditione per l'esercizio dei propri diritti, nell'interesse del bene comune, con sempre maggiore utilizzazione di strumenti facilitativi, incentivanti, promozionali o premiali, più che puramente sanzionatori¹⁹. Infatti, il sistema sanzionatorio in un contesto di violazioni diffuse, seppure conduce all'irrogazione della sanzione, non sempre consente la realizzazione della finalità proposta dalla norma, a meno di concretarsi in modalità riparatorie²⁰; ma esso, d'altro canto, comporta costi per l'accertamento, la riscossione e l'eventuale esecuzione non comparabili con i vantaggi che se ne avrebbero se quelle risorse fossero impiegate nel favorire l'effettivo rispetto della norma, a partire dalla condivisione delle ragioni che ne sostengono l'esistenza.

Una simile prospettazione trova terreno fertile in settori quale quello della sostenibilità ambientale, ove l'indissolubilità tra i comportamenti dei consociati è condizione per l'esercizio dei diritti e delle libertà dei singoli; nel diritto alla salubrità dell'ambiente la prospettiva del singolo non può concepirsi al di fuori di un contesto di comportamenti virtuosi diffusi e generalizzati, così come, correlativamente, nella

¹⁸ Interessanti considerazioni filosofico giuridiche, in F. Zini, *La funzione promozionale del diritto nella crisi del normativismo kelseniano*, in *Società e diritti*, <https://riviste.unimi.it/index.php/SED>, 2017, n.3, p. 29 ss. ed ivi amplissima bibliografia sul punto.

¹⁹ «La parola "premiale", dal diritto in questi anni, ha fatto irruzione nel nostro comune discorrere (...) per indicare una legislazione capace di intervenire non soltanto penalmente, ma preventivamente e con incentivi positivi», notò T. De Mauro, *L'aggettivo premiale*, articolo su "*L'Espresso*" del 13.4.1986.

²⁰ F. Fracchia, *Principi di diritto ambientale e sviluppo sostenibile*, in *Tratt. dir. amb.* Dell'Anno e Picozza, I, *Principi generali*, Cedam, Padova 2012, p. 559 ss., propone l'applicazione all'ambiente di un «antropocentrismo dei doveri», imperniato sullo sviluppo sostenibile e la solidarietà ambientale.

dimensione collettiva al di fuori di un esercizio equilibrato e solidale dei contegni individuali²¹.

Nella ricostruzione di un paradigma della solidarietà capace di sorreggere l'impianto di tutta la moderna legislazione ambientale, la dottrina²², desumendo in via d'interpretazione evolutiva il principio dello sviluppo economico sostenibile, dal combinato disposto degli artt. 2, 4, 9, 32 e 41 Cost.²³, afferma che ove norme fissate a protezione dell'ambiente ponessero limiti alla libertà contrattuale, non difetterebbero di sostegno costituzionale; infatti, un «limite cogente può porsi in nome delle ragioni dei terzi», ossia «delle ragioni collettive, espresse nell'integrità ambientale», poiché trova «applicazione l'idea della solidarietà che i contraenti debbono ai terzi ai sensi dell'art. 2 della Costituzione, da mettersi in relazione con il dettato dell'art. 9»²⁴.

Particolarmente in questi ambiti, dunque, la forza della norma si colora di altre valenze: ad essa non è (solo) affidata la funzione di esprimere un comando, ma di sollecitare comportamenti virtuosi e partecipazione attiva, buone pratiche collettive, valorizzazione del comportamento, condivisione di finalità di progresso e sviluppo sociale sostenibili, in un contesto di sistema; per tornare all'assunto di partenza, la solidarietà impone all'uomo di riconoscere se stesso, come parte di un mondo ed il suo debito relazionale verso l'altro nella responsabilità e nell'impegno di reciprocità solidale.

Questa ritrovata funzione 'promozionale' della norma, non certo estranea ad autorevoli insegnamenti più risalenti²⁵, appare oggi fortemente radicata in molti ambiti ed ordinamenti giuridici²⁶ ove la valorizzazione della solidarietà funge da inibitore di contegni sociali ad essa incompatibili.

²¹ L'introduzione di fattori di ordine non economico (criterio dell'offerta economicamente più vantaggiosa integrato da parametri ambientali accanto al tradizionale del prezzo più basso) nell'aggiudicazione degli appalti, in omaggio ai principi di integrazione e di sostenibilità ambientale recepita nel codice dei contratti pubblici, collega il principio di economicità dell'azione della pubblica amministrazione a valenze non (solo) economiche di rilevanza costituzionale. M. Cafagno, F. Fonderico, *Riflessione economica e modelli di azione amministrativa a tutela dell'ambiente*, in *Tratt. dir. amb. Dell'Anno*, Picozza, I, cit., p. 487 ss.; V. Jacometti, *Incentivi economici a tutela dell'ambiente: le nuove "leve" verdi*, in B. Pozzo (a cura di), *Green economy e leve normative*, Giuffrè, Milano 2013, pp. 66-117.

²² M. Pennasilico, *Contratto e uso responsabile delle risorse naturali*, in *Rass. Dir. Civ.* n.3, 2014, p. 753; Id., *Contratto ecologico e conformazione dell'autonomia negoziale*, in *Riv. quadr. dir. amb.*, 1, 2017, p. 4 ss.

²³ Una disamina degli orientamenti della Corte Costituzionale è in A. Maestroni, *La dimensione solidaristica dello sviluppo sostenibile*, Giuffrè, Milano 2012, p. 161 ss.

²⁴ R. Sacco, *Il contratto* in R. Sacco, G. De Nova, IV, UTET, Torino, Milano 2016, p. 32 ss.

²⁵ N. Bobbio, *Sulla funzione promozionale del diritto*, XXIII, *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1969, pp. 1312-1329. Id., *Dalla struttura alla funzione. Nuovi studi di teoria del diritto*, Edizioni di Comunità, Milano 1977. Sul concetto e l'articolazione delle sanzioni, si veda F. D'Agostino, voce. *Sanzione*, in *Enc. dir.*, XLI, Giuffrè, Milano 1989 p. 303 ss.

²⁶ Per un'analisi della funzione promozionale del diritto e dei sistemi di tutela multilivello da distinte prospettive, con impostazione multidisciplinare e nel confronto fra ordinamenti giuridici diversi, si veda

4. Il principio di solidarietà, cardine dell'ordinamento giuridico costituzionalmente orientato, ha dunque pervaso non solo l'ambito pubblicistico ma ha sostenuto, proprio perché principio immanente al sistema complessivo, l'applicazione e l'interpretazione dei rapporti marcatamente privatistici²⁷, letti ormai coerentemente in ottica solidaristica dalla dottrina e dalla giurisprudenza²⁸.

In tal senso, l'applicazione del principio di solidarietà, quale fondamento di legittimazione e finalizzazione, ha contribuito al definitivo superamento della divaricazione, se non l'antitesi, tra ambito pubblico costituzionale e privato, in un'ottica di armonizzazione del sistema, da sempre sostenuta dalla migliore dottrina²⁹.

Il consolidamento e la pervasività della solidarietà, proprie di un valore assunto a principio³⁰ che quindi non richiede richiamo esplicito, ha costituito in modo sempre più pregnante, nell'ordinamento italiano, la matrice di sviluppo della moderna legislazione in ambiti che, per natura intrinseca come quello ambientale, reclamano una costruzione fondata sulla prospettiva dell'altro/degli altri e del bene comune come presupposto e ragione dell'agire e la partecipazione solidale come strumento indispensabile per l'efficacia della norma³¹.

Sulla base della matrice solidaristica che ha dapprima consolidato la lettura comparativa di valori costituzionali e successivamente contribuito a riqualificare lo

F.J. Lacava, P. Otranto, A.F. Uricchio (a cura di), *Funzione promozionale del diritto e sistemi di tutela multilivello*, Cacucci, Bari 2017.

²⁷ La Corte di Cassazione ha più volte ribadito il collegamento tra buona fede e solidarietà, qualificando la prima come la specificazione, sul piano del diritto privato, degli inderogabili doveri di cui all'art. 2 della costituzione italiana.

Nell'ordine privatistico-costituzionale le clausole generali, come buona fede e della correttezza, non più relegate solo in specifiche disposizioni normative, penetrano nei rapporti giuridici, operando «come valvole che consentono agli organi deputati all'applicazione del diritto di qualificare fattispecie e comportamenti, ovvero concreti svolgimenti dei diritti e delle libertà delle persone, (...) pur sempre entro i limiti di una elasticità "orientata" dai principi costituzionali», M. Fierro, R. Nevola, D. Diaco, *I diritti fondamentali nell'ordinamento giuridico comunitario e negli ordinamenti nazionali*, Centro Studi Corte Costituzionale, 2017. M. Pennasilico, *Il ruolo della buona fede nell'interpretazione e nell'esecuzione dei contratti della pubblica amministrazione*, in *Rass. dir. civ.*, 2007, p. 1052 ss.

²⁸ Secondo M. Pennasilico, *Contratto ecologico*, cit., l'analisi "ecologica" del diritto contrattuale consente di cogliere che la nozione stessa di contratto (art. 1321 c.c.) è insufficiente, se non integrata dai principi di solidarietà e di sostenibilità nell'uso responsabile delle risorse.

²⁹ Il metodo di studio e ricerca sistematica in tal senso è riferibile in larga misura alle opere di P. Perlingieri, *Il diritto civile nella legalità costituzionale secondo il sistema italo-comunitario delle fonti*, 3ª ed., Esi, Napoli 2006; Id., *La dottrina del diritto civile nella legalità costituzionale*, in *Rass. dir. civ.*, 2007, p. 497 ss.; Id., *Il principio di legalità nel diritto civile*, ivi 2010, p. 164 ss.

³⁰ «I valori vivono principalmente seppur non esclusivamente, attraverso la loro positivizzazione nei principi», A. Ruggeri, *"Nuovi" diritti fondamentali e tecniche di positivizzazione*, in *Studi in onore di M. Mazzotti di Celso*, II, Cedam, Padova 1995, p. 605 ss.

³¹ L'interesse ambientale, che per lungo tempo ha costituito un vincolo esterno nelle procedure a evidenza pubblica, poiché l'originaria normativa comunitaria rispondeva al solo interesse economico della tutela della concorrenza, può considerarsi oggi un dato immanente o un vincolo interno alle procedure di affidamento dei contratti pubblici.

stesso equilibrio concreto degli interessi nei rapporti privati, la dottrina più recente ha evidenziato l'impronta solidaristica che largamente caratterizza il moderno sistema normativo³², soprattutto nel settore della tutela ambientale e dello sviluppo sostenibile³³ ove l'agire umano è indissolubilmente legato finalisticamente alla tutela del bene comune. Si è così sottolineato che tale principio, «con la sua «eccedenza di contenuto assiologico», la sua carica di doverosità a favore delle generazioni future, costituisce non soltanto un parametro di giustificazione delle leggi, (...) ma anche un parametro di meritevolezza dei contratti ambientali»³⁴.

Si tratta di una manifestazione ulteriore di quella forza di espansione, adattamento e autopoietica del “dovere di solidarietà politica, economica e sociale” che la meravigliosa, sobria indeterminatezza e veggente puntualità linguistica del costituente ha dato alle espressioni della nostra carta fondamentale.

Appare significativo, peraltro, che questa forte connotazione solidaristica della legislazione emergente in campo prevalentemente ambientale, condizioni anche un'estensione della portata del dovere solidaristico della persona³⁵, visto non solo nei confronti dell'altro, “presente” nella sua esperienza di vita, o del mondo quale esso si rappresenta nella contemporaneità, ma verso l'altro “futuro”³⁶, ossia verso le generazioni a venire³⁷; quasi un lascito doveroso a favore di terzi da individuarsi in momento successivo ed indipendente³⁸. Nella dimensione solidaristica alimentata dal

³² Lo sviluppo sostenibile, nelle attuali tendenze della scienza giuridica, diventa lo scopo finale del nuovo concetto di «ordine pubblico ecologico» che impone «limiti ecologici inderogabili all'esercizio dell'autonomia privata e al diritto di proprietà», P. Perlingieri, *Persona, ambiente e sviluppo*, in M. Pennasilico (a cura di), *Contratto ed ambiente, l'analisi “ecologica” di diritto contrattuale*, Esi, Napoli 2016, p. 331.

³³ Sulla “costituzionalizzazione” del principio dello sviluppo sostenibile, M. Pennasilico, *Contratto ecologico e conformazione dell'autonomia negoziale*, in *Riv. Quadr. Dir. Amb.* 1, 2017, p. 4 ss., il quale rileva che, pur se non espresso esplicitamente in costituzione, il principio è desumibile da una pluralità di norme costituzionali che ne sanciscono l'incidenza non solo nella sfera del potere pubblico, ma anche nell'autonomia privata e nelle dinamiche dei rapporti civili.

³⁴ Per M. Pennasilico, *Contratto ecologico*, cit., la meritevolezza dei “contratti verdi” è *in re ipsa* nella liceità della causa: i contratti ambientali leciti “colorano” la causa concreta e sono in armonia con il «pieno sviluppo della persona umana» (art. 3, co. 2 Cost.).

³⁵ Può afferire alla solidarietà quella «eccedenza di contenuto assiologico» che E. Betti, *Teoria generale della interpretazione*, ed. a cura di G. Crifò, Giuffrè, Milano (1955) 1990, p. 849 ss. riferiva ai principi generali del diritto, nei quali «opera una virtualità e una forza di *espansione*, ma non già di indole logica e dogmatica, bensì d'indole valutativa e assiologica».

³⁶ E. Giovannini, *L'Utopia sostenibile*, Laterza, Bari 2018, p. 106, propone di modificare l'art. 2 Cost., aggiungendo le parole, «anche nei confronti delle generazioni future dopo il periodo ... solidarietà politica economica e sociale» e di aggiungere il seguente comma all'art. 3: «la repubblica promuove le condizioni di uno sviluppo sostenibile, anche nell'interesse delle generazioni future».

³⁷ F. Fracchia, *Sviluppo sostenibile e diritti delle generazioni future*, in *Riv. quadr. dir. amb.*, 2010, n. 0, p.13 ss.; F. Astone, F. Manganaro, A. Romano Tassone, F. Saitta (a cura di), *Cittadinanza e diritti delle generazioni future*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, p. 21 ss.

³⁸ Già S. Romano, *Lo Stato moderno e la sua crisi*, Giuffrè, Milano 1969, rilevava che lo Stato, grazie alla forza del diritto, «si pone nella condizione di curarsi non solo delle generazioni presenti, ma anche di quelle future». In dottrina, R. Bifulco, A. D'aloia, *Le generazioni future come nuovo paradigma del diritto costituzionale*, in R. Bifulco, A. D'aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello*

forte impatto della legislazione ambientale, l'altro da sé verso cui è finalizzata l'attuazione del diritto si amplia dunque in una dimensione ontologica proiettata ad inesplorati orizzonti temporali³⁹.

sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale, Jovene, Napoli 2008, p. IX ss. Nel preambolo della Carta europea dei diritti dell'uomo è solennemente sancito che il godimento dei diritti riconosciuti «fa sorgere responsabilità e doveri nei confronti degli altri, come pure della comunità umana e delle generazioni future».

Massimiliano Cocola

L'INFORMAZIONE SOCIETARIA TRA RICONOSCIMENTO FORMALE E
MORALE DELL'INDIVIDUO*

ABSTRACT	
La centralità sistematica, in ambito societario, dall'informazione è tale coinvolgere la sfera d'interesse del singolo, come socio e consociato. Attraverso alcune riflessioni sulla collocazione sistematica dell'informazione nel diritto societario contemporaneo, ci si propone di interpretare l'informazione come strumento di realizzazione dell'interesse socio-economico dell'individuo, in una prospettiva di interrelazione tra diritto, economia ed etica.	The systematic role, in corporate law, of information is such as to involve the sphere of interest of the individual, as a shareholder and affiliate. Through some reflections about the systematic placement of information in contemporary corporate law, the aim is to interpret information as a tool for realizing the individual socio-economic interest, in a perspective of interrelation between law, economics and ethics.
Informazione societaria – diritto d'informazione – interesse socio-economico	Company information – right of information – social and economic interest

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. La collocazione sistematica dell'informazione nel diritto societario. – 3. Il diritto d'informazione come strumento di riconoscimento dell'individuo. – 4. Brevi riflessioni sul rapporto necessario tra diritto, economia ed etica.

1. Il mercato può essere definito come un coacervo organizzato di informazioni, il cui ottimale funzionamento si realizza anche attraverso l'abbattimento delle asimmetrie informative e delle incertezze di mercato nelle scelte decisionali degli operatori. In questo contesto, la simmetria informativa assume un duplice, ma speculare, ruolo: in una prospettiva economica, funge da fattore di allocazione efficiente delle risorse; mentre, in una prospettiva giuridica, realizza una allocazione equa delle risorse. In questo rapporto tra efficienza ed equità, l'obiettivo del diritto è quello di tutelare gli interessi deboli per *default* informativo attraverso la predisposizione di *default information rules*¹ che riducano le esternalità negative legate alle asimmetrie informative.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ In questo senso E. Bocchini, *In principio erano le informazioni*, in *Giur. Comm.*, I, 2008, p. 48; F. Denozza, *Regole e mercato nel diritto neoliberale*, in M. Rispoli Farina, A. Sciarrone Alibrandi, E. Tonelli (a cura di), *Regole e mercato*, Giappichelli, Torino 2013, p. XV ss. In una prospettiva più

Tale compito necessita di un preliminare inquadramento sistematico dell'informazione, la cui definizione non può prescindere dall'assioma che è proprio sul piano della tutela degli interessi coinvolti che avviene la valorizzazione del rapporto necessario tra diritto, economia ed etica².

Ci si interroga, dunque, fino a che punto l'interesse etico sia in grado di incidere sull'interesse economico dell'investimento, posto che è ormai consolidato che la leva morale opera come vero e proprio *driver* di valore, ed il perseguimento di politiche *no profit*, improntate su logiche di redistribuzione socio-economiche, rappresenta un catalizzatore di investimenti³.

2. È un dato di fatto che, soprattutto quando all'investimento partecipativo non soggiace un interesse esclusivamente economico, i soci (e non solo quelli di controllo o rilevanti) manifestino esigenze informative che sorgono in momenti diversi e non solo in sede di approvazione del bilancio⁴.

Nella dottrina giuscommerciale, l'informazione societaria è stata tradizionalmente concepita in una prospettiva strumentale ad un prototipo normativo autonomamente tipizzato.

In altri termini, l'informazione ha assunto rilevanza nelle dinamiche societarie esclusivamente nella sua dimensione organizzativa, quale mero aggregato tecnico-materiale di flussi conoscitivi ponderati in funzione all'esercizio di un diritto, di una facoltà, di un potere-dovere o di una funzione⁵.

ampia, cfr. P.G. Marchetti, *L'informazione che cambia*, Relazione del 25/02/2012 per l'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università Bocconi, Milano, www.unibocconi.it.

² Tutti elementi che per la teoria dell'economia del diritto di A.K. Sen, in *On Ethics and Economics*, Oxford University Press, Oxford 1987, costituiscono modalità ottimali di allocazione delle risorse.

³ In tema di rapporto tra diritto ed economia sociale nella dottrina contemporanea, si rimanda a F. Denozza, *Lo spettro del mitico "ordo": diritto e mercato nel neoliberalismo*, in *Moneta e Credito*, n. 288, 2019, pp. 327 ss. L'autore, rilevando lo scarso contributo dell'ordoliberalismo alle teorie di mercato rispetto al neoliberalismo, tende ad interpretare l'interesse sociale in maniera subordinata all'interesse economico: in una prospettiva di mercato, il primo assume importanza solo ove incida sul secondo.

⁴ In questo senso, U. Tombari, *Le nuove prospettive dell'informazione societaria: il dialogo tra organo amministrativo e soci al di fuori del contesto assembleare*, in U. Tombari (a cura di), *Informazione societaria e corporate governance nella società quotata*, Giappichelli, Torino 2018, p. 3. L'autore, richiamando le disposizioni di cui agli artt. 2422 c.c. e 130 T.U.F., ritiene si possa escludere, *prima facie*, l'esistenza di un diritto del socio di s.p.a. a ricevere informazioni sulla gestione da parte degli amministratori al di fuori dell'assemblea, ponendosi l'interrogativo se e in quali termini possa sussistere una facoltà dell'organo amministrativo di attuare una comunicazione selettiva (privilegiata e non) verso taluni soci.

⁵ Del medesimo orientamento, *ex multis*, D. Latella, *Informazione societaria e tutela delle minoranze nelle società quotate*, in M. Campobasso (diretto da), *Società, banche e crisi d'impresa. Liber amicorum Pietro Abbadessa*, I, Utet, Torino, 2014, p. 775; P. Montalenti, in *L'informazione e il diritto commerciale: principi e problemi*; in *Riv. dir. civ.*, 2015, p. 779 ss.; Id., *Investitori istituzionali e gruppi di società*, in, U. Tombari (a cura di), *Informazione societaria e corporate governance nella società quotata*, cit., p. 62.

In particolare, tale rapporto strumentale è stato da sempre valorizzato in relazione all'esercizio del diritto di voto: è innegabile, infatti, che il grado di consapevolezza dell'espressione del voto in sede assembleare non può che essere direttamente proporzionale al livello di completezza e compiutezza dei flussi informativi ai quali accedono i soci.

Tuttavia, relegare il fabbisogno informativo del socio ad una mera funzione necessaria alla manifestazione della volontà nel procedimento deliberativo, risulterebbe, oltre che riduttivo, anche anacronistico; non solo in forza della sussistenza di un diritto autonomo di informazione in capo al singolo socio, ma, soprattutto, considerato che una tale interpretazione sarebbe quanto mai incoerente con la portata sistematica dell'informazione nell'ordinamento giuridico contemporaneo⁶.

Infatti, l'autonomia del diritto di informazione, rispetto ad altri diritti, facoltà o poteri preordinati, assume rilevanza nella sua dimensione ontologica, prima ancora che strumentale.

In primo luogo, l'obbligo generale di informazione preassembleare a carico dell'organo amministrativo e di controllo si traduce nel diritto dei soci di accedere alle informazioni indipendentemente dalla legittimazione ad intervenire in assemblea, stante il disposto di cui all'art. 2370 c.c.⁷. La *ratio* della delegittimazione in assemblea dei soci privi di diritto di voto è quella di inquadrare l'intervento come una prerogativa funzionale al voto, al fine di dotare il procedimento deliberativo di certezza e celerità. Si ritiene che, in assenza di una disposizione del tenore di quella di cui all'art. 2370, co. 1, c.c., si sarebbe dovuto prediligere il riconoscimento in capo agli azionisti privi di voto del diritto di assistere allo svolgimento dell'assemblea (seppur senza prendere parte direttamente alla discussione)⁸; posto che anche il solo fatto di assistere al

⁶ Risultato di un processo pervasivo di regolamentazione e razionalizzazione che, con l'introduzione del T.U.F. (nonché le relative modifiche, non ultime quelle recate dal D. Lgs. 107/2018 in tema di comunicazioni al pubblico) e con la riforma societaria del 2003, ha imposto agli interpreti una mutata qualificazione giuridica della fattispecie, rispetto a quanto storicamente assunto dalla dottrina. Sul punto cfr. C. Angelici, *Note in tema di informazione societaria*, in F. Bonelli, V. Buonocore, F. Corsi, R. Costi, P. Ferro Luzzi, A. Gambino, P.G. Jaeger, A. Patroni Griffi (a cura di), *La riforma delle società quotate*, Giuffrè, Milano 1998, p. 249 ss.; U. Morera, *Sull'informazione pre-assembleare dei soci (art. 130 T.U.F.)*, in *Giur. comm.*, 1998, p. 831 ss.; F. Laurini, *Sub art. 130*, in P. Marchetti, L.A. Bianchi (a cura di), *La disciplina delle società quotate. Commentario*, I, Giuffrè, Milano 1999, p. 1093.

⁷ Si fa riferimento non solo agli azionisti di risparmio, ai quali spetta il diritto "mediato" ex art. 147, co. 4, T.U.F. di informazione sulle operazioni societarie idonee ad influenzare gli andamenti delle quotazioni di mercato della categoria nonché il diritto di visionare i documenti e gli allegati di cui all'art. 2446, co. 1, c.c., ma anche agli azionisti di godimento, legittimati ad acquisire informazioni in ordine all'oggetto dell'assemblea nonostante non dispongano del diritto di intervento.

⁸ Sul tema C. Montagni, *Sub art. 2370*, in G. Niccolini, A. Stagno d'Alcontres (a cura di), *Società di capitali. Commentario*, I, Jovene, Napoli 2004, p. 495; M. Stella Ritcher, *Commento all'art. 2730*, in M. Campobasso, V. Carriello, U. Tombari (a cura di), *Le società per azioni*, I, Giuffrè, Milano 2016, p. 936 ss.

procedimento assembleare consentirebbe al socio di realizzare il proprio interesse di conoscere dinamiche idonee ad incidere sul proprio investimento⁹.

Tanto più ampio è il ventaglio di soggetti potenzialmente portatori di tale interesse, tanto più articolato e dettagliato è il sistema di norme a presidio dell'adeguatezza dei flussi informativi destinati ai soci.

In materia di società quotate, dunque, il legislatore ha predisposto un meccanismo di allocazione efficiente delle informazioni che pone a carico dell'organo amministrativo degli obblighi informativi specifici, *ex artt. 123-bis e 123-ter del T.U.F.*¹⁰, oppure generici, *ex artt. 127-ter e 125-ter T.U.F.* La centralità della rilevanza della dimensione qualitativa dell'informazione emerge con particolare rilievo in riferimento al precetto di cui all'art. 125-ter T.U.F., che disciplina l'ipotesi di convocazione dell'assemblea ai sensi dell'art. 2367 c.c.: considerato che la relazione sulle materie all'ordine del giorno, predisposta dai soci esercenti il diritto di convocazione *ex art. 125-ter, co. 3*, potrebbe risultare tecnicamente carente, gli amministratori (ovvero i sindaci) sono tenuti ad integrarla, ove necessario, con le proprie eventuali valutazioni¹¹.

L'interesse dei soci ad essere informati viene garantito attraverso un reticolato di norme che impongono all'organo amministrativo dei livelli qualitativi dei flussi informativi tali da consentirne l'efficace realizzazione, indipendentemente dai soggetti che hanno dato impulso al procedimento deliberativo.

Trattasi del medesimo interesse che soggiace all'attribuzione (anche) in capo all'azionista dei diritti amministrativi diversi dal voto in caso di azioni costituite in pegno o gravate da usufrutto, ai sensi dell'art. 2352, co. 6, c.c.. Nonostante la sussistenza di vincoli, attraverso la netta distinzione tra diritto di voto, fattore produttivo di valori organizzativi, e gli *altri* diritti amministrativi connessi alla partecipazione, viene implicitamente esaltata la valenza metaorganizzativa di questi ultimi, riconoscendone l'autonoma essenza.

⁹ Del medesimo orientamento M. Centonze, in *L'inesistenza delle delibere assembleari di s.p.a.*, Giappichelli, Torino 2008 p. 29, il quale sostiene tale interpretazione del procedimento deliberativo in forza di un interesse del socio "ad aggiornare il proprio bagaglio di conoscenze in ordine all'azione della società nella quale egli ha investito parte della propria ricchezza".

¹⁰ Più specificatamente sul tema cfr. D. Caterino, *L'obbligo di redazione della relazione sul governo societario (art. 123-bis, D.Lgs. 24.2.1998, n. 58)*, in N. Abriani, M.S. Ritcher (a cura di), *Codice commentato delle società*, Utet, Torino 2010; R. Rosapepe, *Corretta amministrazione, codici di comportamento e informazione*, in *Riv. soc.*, 2008, p. 181 ss.; A. Blandini, *La relazione sul governo societario e gli assetti proprietari: quel nulla di inesauroibile segreto*, in Aa. Vv., *Studi in onore di U. Belviso*, Cacucci, Bari 2011, pp. 223 ss.

¹¹ G. Dell'Atti, in *La rinuncia all'azione sociale nei confronti degli amministratori di s.p.a.*, Giuffrè, Milano 2012, p. 201, individua un nesso necessario tra la relazione sugli argomenti all'ordine del giorno e la valutazione degli stessi da parte dell'organo gestorio, intendendola, in tema di rinuncia all'azione sociale di responsabilità nei confronti degli amministratori, come "valutazione relazionale".

Conclusione a cui si arriva anche se si dovesse prescindere dal momento preassembleare, considerando la funzione informativa del verbale di assemblea¹². L'analiticità del verbale di assemblea, prescritta dal combinato disposto degli artt. 2371 (comma 1), 2375, 2377 (comma 5, n.3) e 2379 ss. c.c., assolve la funzione residuale di tutela dell'interesse informativo di quei soci che non hanno presenziato all'adunanza, la cui attuazione avviene *ex se* ed indipendentemente dall'eventuale impugnazione della delibera¹³.

Ne deriva che l'informazione non si può più inquadrare nel sistema societario esclusivamente come strumento di tutela del "diritto al concorso all'amministrazione" del singolo¹⁴, ma diviene prerogativa dello *status* di socio, qualificata come diritto di rango primario, che si pone a tutela degli interessi del socio.

In sostanza, l'indubbia funzionalità dell'informazione alla partecipazione del socio al procedimento assembleare non ne esaurisce l'essenza, ponendosi in una prospettiva solo potenziale, ma non necessaria. Anzi, si ritiene che il rapporto di complementarietà tra l'informazione ed il diritto di voto (e, in via generale, tutti i diritti amministrativi) sia espressione di un nesso coesenziale che li lega: sono predisposti, cioè, a presidio dell'interesse del singolo socio nella sua dimensione esclusivamente egoistica e non preordinati a realizzare un interesse comune. Quest'ultimo, invece, in entrambe le fattispecie rappresenta non «uno scopo istituzionale ma un limite intrinseco»¹⁵ insito nel contratto sociale.

Orbene, su questi presupposti, il diritto di informazione assume una duplice declinazione: *in primis* costituisce un diritto extrapatrimoniale connesso alla qualità di socio, che trascende la deliberazione assembleare ma che assurge a strumento di tutela

¹² La funzione di certezza giuridica del verbale di deliberazione assembleare, si esplica in termini di controllo e informazione: seppur unanimemente riconosciuta dalla dottrina, ogni autore tende a prediligere la funzione di controllo rispetto quella di informazione e viceversa, a seconda dell'approccio interpretativo. Tra coloro che avvalorano la funzione informativa, *ex multis*, P.G. Marchetti, *I verbali di assemblea e la Consob*, in *Riv. soc.*, 1982, p. 1 ss.; F. Laurini, *Verbalizzazione, controllo di legalità e informazione societaria: il ruolo del notaio*, in *Riv. not.*, 1988, p. 617 ss.; G.A. Rescio, in *Aa. Vv.*, *Diritto delle società di capitali. Manual breve*, Giuffrè, Milano 2005, p. 196; G. Dell'Atti, *La rinuncia all'azione sociale*, cit., p. 202 ss.

¹³ Il verbale rappresenta l'unico documento, attestante quanto accaduto in assemblea, dal quale i soci assenti possono attingere le informazioni necessarie a verificare la legittimità della delibera assembleare, come atto e come procedimento. Ai sensi dell'art. 2377 c.c., il socio assente può eccepire l'annullabilità della delibera solo ove, in possesso delle aliquote che legittimano l'impugnazione, sia dissenziente con il contenuto. In questo senso F. Guerrera, *Il verbale di assemblea*, in *Il nuovo diritto delle società. Liber amicorum G. Campobasso*, Utet, Torino 2007, p. 95 ss.

¹⁴ Così M. Foschini, in *Il diritto dell'azionista all'informazione*, Giuffrè, Milano 1959, p. 86.

¹⁵ In questo senso, R. Costi, *Note sul diritto di informazione e di ispezione del socio*, in *Riv. soc.*, 1963, p. 73 ss., il quale osserva che il diritto di informazione preassembleare costituisce una proiezione di una situazione giuridica obbligatoria che interessa l'organo amministrativo, quasi individuando un rapporto causale di quest'ultima sul primo. Invero, si ritiene che tale rapporto vada invertito: l'obbligo informativo a carico dell'organo di amministrazione rappresenta il contrappeso del potere di gestire la ricchezza altrui, così come il diritto di informazione si configura come necessario contrappeso della estraneità del socio alla gestione di valore conferito a titolo di rischio.

di interessi patrimoniali, e, solo in subordine, si pone in termini accessori rispetto alle prerogative di influenza del socio sull'andamento della società¹⁶.

Tale approccio interpretativo circa il ruolo sistematico che assume l'informazione è lo stesso che ha ispirato la politica legislativa europea in tema di *non financial disclosure*: prima con la Direttiva n. 95/2014 - attuata con il d.lgs. n. 254 del 30 dicembre 2016 - e da ultimo con la Direttiva n. 828/2017¹⁷, viene predisposto un complesso organico di obblighi¹⁸ finalizzato a fornire agli investitori informazioni in merito all'impatto "sociale" dell'attività d'impresa, al fine di consentire agli *stakeholders* una valutazione comparativa delle strategie gestionali anche sulla scorta della capacità di generare utilità non strettamente economica¹⁹.

L'imposizione di obblighi in tema di informazione non finanziaria, che invero rappresentano dei parametri minimi dei flussi informativi, è frutto di una definitiva presa di coscienza sul piano normativo di quello che, sul piano economico, è stato già da tempo metabolizzato dal mercato: si assiste ad una sempre più nitida interrelazione tra interessi diversi, tale per cui gli interessi plurimi ed eterogeni degli *stakeholders* incidono direttamente sulla configurazione degli interessi degli azionisti²⁰.

3. L'informazione societaria, sia essa *financial* o *non financial*, diventa il tramite attraverso il quale il socio assume o consolida la consapevolezza della propria individualità all'interno di un determinato contesto sociale.

A livello sistematico, l'informazione diviene espressione diretta del riconoscimento dello *status* di socio: la portata che ad essa viene attribuita è, infatti, frutto di un progressivo riconoscimento da parte dell'ordinamento di un interesse ad essere informato, la cui rilevanza è tale da riverberarsi anche nella dimensione morale, oltre che giuridica, del singolo.

¹⁶ In quest'ultima prospettiva, l'informazione si atteggia come strumento di ripristino del fisiologico equilibrio tra proprietà e gestione che caratterizza un assetto organizzativo spersonalizzato e strutturato su un meccanismo di ripartizione delle competenze a compartimenti stagni.

¹⁷ Con la quale viene incentivato l'impegno a lungo termine degli azionisti, anche attraverso l'estensione del giudizio sulla gestione delle società quotate anche ai risultati non finanziari.

¹⁸ Posti a carico degli enti di interesse pubblico ex art. 16, co. 1, d.lgs. 27 gennaio 2010, n. 39 e i gruppi di grandi dimensioni, con più di 500 dipendenti e con un bilancio consolidato che soddisfi almeno uno dei seguenti requisiti: a) attivo superiore a € 20 milioni; b) totale dei ricavi netti superiore a € 40 milioni.

¹⁹ Sul tema, *ex multis*, E. Bellisario, *Rischi di sostenibilità e obblighi di disclosure: il d.lgs. n. 254/2016 di attuazione della Dir. 2014/95/UE*, in G. Cian, A. Maffei Alberti, P. Schlesinger, *Nuove leggi civili commentate*, Cedam, Milano 2017, p. 19 ss.; S. Bruno, *Dichiarazione non finanziaria e obblighi degli amministratori*, in *Riv. soc.*, 2018, p. 974 ss.; N. Rondinone, *Interesse sociale vs interesse "sociale" nei modelli organizzativi di gruppo presupposti dal d.lgs. n. 254/2016*, in *Riv. soc.*, 2019, p. 360 ss.; S. Fortunato, *L'informazione non-finanziaria nell'impresa socialmente responsabile*, in *Giur. Comm.*, III, 2019, p. 415 ss.

²⁰ Così N. Rondinone, *cit.*, p. 3; il quale individua in questo elemento uno dei presupposti per il superamento dell'antinomia tra contrattualismo e istituzionalismo. Del medesimo orientamento G. Dell'Atti, *cit.*, p. 197: l'autore individua, nella combinazione della disciplina ex artt. 130 T.U.F. e 65-duodecies ss. del Regolamento Emittenti, un chiaro allineamento della figura del socio con quella dell'investitore.

In particolare, l'informativa non finanziaria realizza uno scopo ulteriore rispetto a quello fisiologico per il quale è stata preordinata: oltre a rendere il socio e gli *stakeholders* consapevoli della condotta socialmente sostenibile dell'impresa di cui essi sono parte, consente agli individui di identificare i propri valori personali nelle politiche sociali aziendali e, dunque, di riconoscersi moralmente all'interno del macro-sistema sociale.

L'investimento diviene, così, strumento economico di realizzazione diretta del proprio interesse etico ed il socio, *in primis*, inizia a valutarlo nella sua dimensione non solo economica, ma anche sociale. Si viene a definire, dunque, una nuova destinazione funzionale dell'investimento azionario.

Ciò implica la necessità di implementare i modelli organizzativi ed indirizzarli sempre più verso una *social sustainability information*. È noto, infatti, che gli orientamenti di consumo di massa nel tempo si siano spostati verso la sostenibilità sociale e culturale, in quanto si è realizzata una responsabilizzazione dell'individuo tale per cui le scelte di consumo vengono ponderate in funzione dei valori morali di cui egli è (o almeno ritiene di essere) portatore.

Diviene così sempre più nitida la correlazione tra mercato, informazione e regolamentazione giuridica, come componenti complementari di una medesima realtà socio-economica in cui l'ordinamento ha il compito di perseguire l'equilibrio tra efficienza ed equità.

Al riconoscimento formale, che avviene, in maniera eteronoma, ad opera dell'ordinamento giuridico, si accosta un riconoscimento "personalistico", la cui matrice è soggettiva e fortemente condizionata dalla percezione intima dei fenomeni sociali.

Il socio è un consociato: la realizzazione dell'essere avviene contestualmente nel microcosmo societario e nel macrocosmo sociale.

4. Allora, il fatto che l'individuo possa riconoscersi moralmente nel proprio investimento consente di definire un nuovo ruolo dell'etica, rispetto all'economia ed al diritto, tale da segnare la definitiva transizione dall'individualismo utilitaristico ad un "utilitarismo collettivo"?

La risposta si ritiene non possa essere netta ed univoca.

Tuttavia, quanto sopra detto, rende evidente che economia e diritto nell'elaborazione delle rispettive teorie e regole non possano prescindere dall'incidenza dell'etica nelle scelte degli operatori; non si può ritenere, quindi, che l'interesse etico possa essere riconosciuto quale comune denominatore in tutte le scelte di investimento.

Ci si trova, dunque, in punto mediano in cui interesse individuale ed interesse collettivo coesistono e rivestono un ruolo complementare nel mercato, in quanto l'uno incrementa l'altro fino ad un punto di equilibrio.

L'interesse economico e l'interesse etico, l'efficienza e l'altruismo, non hanno un punto di equilibrio che li massimizza entrambi. Il punto di incontro tra diritto, economia ed etica va ricercato, invece, nei punti minimi: l'equilibrio tra etica ed economia non si realizza naturalmente; il compito del diritto è quello di regolarne le dinamiche imponendo al mercato l'etica non in maniera assoluta, «ma in una certa misura eticamente giustificata»²¹.

²¹ In questo senso F. Carnelutti, in *Teoria del diritto*, Foro Italiano, Roma 1951, p. 21; E. Bocchini, cit., p. 49, il quale, riprendendo il primo autore, individua su tale presupposto la c.d. "Teoria dell'economia del diritto".

Claudio D'Alonzo

LA POSIZIONE DEI SOCI NELL'ORGANIZZAZIONE DELLA SOCIETÀ*

ABSTRACT	
Il legislatore ha modificato alcune norme del codice civile, incidendo anche sull'organizzazione dell'attività di impresa. Lo scopo del presente lavoro è quello di verificare se le novità legislative abbiano contribuito alla creazione di nuovi diritti in capo ai soci e ad una maggior tutela degli stessi all'interno della società.	The legislator has amended some provisions of the Italian civil code, affecting the organisation of the business too. The purpose of this article is to verify whether the legislative innovation have contributed to the creation of new rights of the shareholders and to a greater protection of them inside the company or the partnership.
Società – organizzazione – soci	Companies – organisation – members

SOMMARIO: 1. Premessa – 2. La regola della gestione esclusiva – 3. Gli obblighi di organizzazione – 4. La posizione dei soci – 5. Conclusioni

1. Come è noto, la creazione ed il controllo di un assetto amministrativo, economico e contabile adeguato alla natura ed alle dimensioni dell'impresa costituisce un punto fondamentale del d.lgs. 12 gennaio 2019, n. 14 (C.C.I.I.), il quale si prefigge, tra le altre cose, lo scopo di rilevare tempestivamente lo stato di crisi e di assumere tutte le iniziative necessarie a contrastarlo. A tal fine, il legislatore ha modificato alcune norme del codice civile, incidendo anche sull'organizzazione dell'attività di impresa.

L'art. 375 C.C.I.I. è intervenuto sulla vecchia formulazione dell'art. 2086 c.c., inserendo un nuovo secondo comma in base al quale l'imprenditore che opera in forma societaria o collettiva ha il dovere di «*istituire un assetto organizzativo, amministrativo e contabile adeguato alla natura e alle dimensioni dell'impresa, anche in funzione della rilevazione tempestiva della crisi di impresa e della perdita della continuità aziendale*». Il successivo art. 377 C.C.I.I., modificando gli artt. 2257, 2380 *bis*, 2409 *novies* e 2475 c.c. ha introdotto la previsione secondo cui la gestione dell'impresa spetta esclusivamente agli amministratori.

La formulazione dell'art. 2086 c.c. è piuttosto ampia e pone l'accento sulla necessità che il dovere gravante sull'impresa venga adempiuto per il raggiungimento di più risultati, tra cui anche la rilevazione tempestiva della crisi; in questo modo,

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

l'obbligo in parola assume un ruolo centrale nella disciplina generale dell'impresa¹.

Tale onere accentua e sotto vari profili modifica la dimensione organizzativa dell'impresa e, di conseguenza, solleva varie questioni sia sul piano delle regole introdotte, sia su quello della disciplina generale.

L'organizzazione può essere considerata come il primo passo verso il riconoscimento della struttura imprenditoriale, sia essa societaria o meno, se solo si considera che non può esservi impresa se non vi è organizzazione. In altre parole, la stessa, intesa quale programmazione e coordinamento degli atti in cui si sviluppa, comporta il riconoscimento sia interno, sia esterno dell'attività svolta; allo stesso modo, essa implica l'individuazione dei diritti e dei doveri di chi partecipa all'attività stessa. L'operazione in parola non si basa unicamente su fattori esteriori, quali l'impiego del lavoro altrui o di un capitale di partenza, ma anche nell'adozione di tutti i mezzi necessari per il raggiungimento del fine programmato. Da ciò ne discende che l'organizzazione, che costituisce la base del concetto di impresa, assume rilievo in tutte le imprese collettive.

Molti sono i dubbi che la novità legislativa ha già suscitato negli interpreti e su cui la giurisprudenza sarà sicuramente chiamata a pronunciarsi nel corso del tempo. Tra questi, un aspetto particolarmente problematico riguarda l'individuazione dei soggetti nei cui confronti applicare la regola introdotta, dal momento che il legislatore ha fatto riferimento alle imprese esercitate in forma societaria o collettiva, non includendo, tuttavia, l'imprenditore individuale². Ulteriore questione riguarda le conseguenze derivanti dalla mancata istituzione degli assetti o dall'istituzione di assetti non adeguati, in quanto il rinvio ad un criterio generale di adeguatezza potrebbe essere inteso come una specificazione dell'obbligo di amministrare in modo corretto e diligente³.

Lo scopo del presente lavoro non è quello di soffermarsi su tali aspetti, quanto quello di verificare se le novità legislative abbiano contribuito alla creazione di nuovi diritti in capo ai soci e ad una maggior tutela degli stessi.

2. Si potrebbe ritenere che la novella legislativa abbia apportato delle modifiche agli equilibri esistenti all'interno delle società, affievolendo la posizione dei soci e privandoli della possibilità di far sentire la propria voce; una considerazione di questo tenore troverebbe la propria giustificazione nella circostanza per cui il legislatore ha ribadito più volte che la gestione dell'impresa spetta esclusivamente agli

¹ Cfr. I. Capelli, *La gestione delle società di persone dopo il Codice della crisi d'impresa e dell'insolvenza: una prima lettura del nuovo art. 2257, primo comma, c.c.*, in *Orizzonti del diritto commerciale*, 2, 2019, p. 317; M. Spiotta, *Continuità aziendale e doveri degli organi sociali*, Giuffrè, Milano 2017, p. 32 ss.

² Sul punto si rimanda a V. Di Cataldo, S. Rossi, *Nuove regole generali per l'impresa nel nuovo Codice della crisi e dell'insolvenza*, in *Riv. dir. soc.*, 4, 2018, p. 309.

³ M.S. Spolidoro, «*Note critiche sulla «gestione dell'impresa» nel nuovo art. 2086 c.c. (con una postilla sul ruolo dei soci)*», in *Riv. società*, 2, 2019, p. 266; L. Benedetti, *L'applicabilità della business judgment rule alle decisioni organizzative degli amministratori*, in *Riv. società*, 2/3, 2019, p.428.

amministratori. Tale situazione sembra portare alla luce un problema di coordinamento tra norme, di difficile soluzione.

Una previsione di questo tipo è già presente nella disciplina della s.p.a., ove è stata introdotta dalla riforma societaria del 2003, e attribuisce ai soci poteri di carattere autorizzatorio che, tuttavia, non conferiscono loro quello di amministrare⁴ e soprattutto non spostano il baricentro della responsabilità. Da ciò ne deriva che almeno con riferimento a questo tipo di società, la nuova formulazione dell'art. 2086 c.c. non sembra aver apportato nulla di nuovo nello scenario di ripartizione dei compiti tra i diversi organi sociali.

Diverso è il discorso per quanto riguarda le società di persone e quelle a responsabilità limitata, in cui era pacifico che la competenza sulle decisioni di carattere gestorio spettasse in modo trasversale sia agli amministratori, sia ai soci⁵. Le modifiche apportate agli artt. 2257 c.c. e 2475 c.c. avrebbero escluso che i soci possano concorrere alla gestione dell'impresa, svuotando così di contenuto le norme che attribuivano loro poteri in tal senso.

Senonché, è lecito ritenere che anche nel vigore della legislazione vigente i soci non vengano privati del potere di contribuire attivamente alle decisioni sociali. La regola secondo la quale la gestione della società spetta esclusivamente all'organo amministrativo non può essere intesa in termini assoluti e generali validi per tutte le forme di società; al contrario, appare preferibile l'opinione secondo cui essa varia con

⁴ Cfr. V. Calandra Buonauro, *I modelli di amministrazione e controllo nella riforma del diritto societario*, in *Giur. comm.*, 2003, I, p. 542 ss.; U. Tombari, *La partecipazione di società di capitali in società di persone come nuovo «modello di organizzazione dell'attività d'impresa»*, in *Riv. società*, 2/3, 2006, p.194; E. Barcellona, *Art. 2361*, in G. Fauceglia, G. Schiano di Pepe (diretto da), *Commentario delle s.p.a.*, Utet, Torino 2007, p. 330; E. Ginevra, *Art. 2361*, E. Gabrielli (diretto da), *Delle società - Dell'azienda - Della concorrenza*, D. U. Santosuosso (a cura di), in *Commentario del codice civile*, Utet, Torino, 2015, p. 1356. Per la giurisprudenza, Cass., Sez. I, 21 gennaio 2016, n. 1095; Trib. Forlì, Sez. fall., 9 febbraio 2008, in *Fallimento*, 2008, p. 1328; Trib. Prato 20 novembre 2010, in *Dir. fall.*, 2011, II, p. 382; Trib. Vibo Valentia 10 giugno 2011, in *Banca, borsa, tit. cred.*, 2013, II, p. 457; Trib. Brindisi 7 gennaio 2013, in *Giur. comm.*, 2014, II, p. 906.

In senso contrario si veda L. Calvosa, *Gestione dell'impresa e della società alla luce dei nuovi artt. 2086 e 2475 c.c.*, in *Società*, 7, 2019, p. 801, secondo cui sussistono deroghe legali di decisioni gestorie in capo ai soci. Dello stesso avviso, C. Angelici, *La riforma delle società di capitali. Lezioni di diritto commerciale*, Cedam, Padova, 2006, p. 107 ss.; G.B. Portale, *Rapporti tra assemblea e organo gestorio nei sistemi di amministrazione*, in P. Abbadessa, G.B. Portale (diretto da), *Il nuovo diritto delle società. Liber amicorum Gian Franco Campobasso*, vol. II, Utet, Torino 2006, p. 25; P. Abbadessa, A. Mirone, *Le competenze dell'assemblea nelle s.p.a.*, in *Riv. società*, 2/3, 2010, p. 314; A. Cetra, *Art. 2361*, in P. Abbadessa, G.B. Portale (diretto da), *Le società per azioni*, vol. I, Giuffrè, Milano 2016, p. 813 ss.; Trib. Torino 4 aprile 2007, in *Giur. it.*, 2007, p. 1142; App. Torino 30 luglio 2007, in *Giur. it.*, 2007, pag. 2218; App. Bologna 11 luglio 2008, in *Fallimento*, 2008, p. 1293; Trib. Salerno 8 aprile 2009, in *Giur. merito*, 2009, p. 1566; App. Napoli 5 giugno 2009, in *ilcaso.it*; App. Venezia 10 dicembre 2011, in *ilcaso.it*; Trib. Santa Maria Capua Vetere, 15 gennaio 2015, in *ilcaso.it*.

⁵ Si pensi agli artt. 2257 e 2320 c.c. in tema di società di persone e agli artt. 2468, comma 3, 2479, comma 1 e 2476, comma 8, c.c. con riferimento alle s.r.l.

il variare del tipo di società e della ripartizione di competenze tra organi sociali⁶. Opinare in senso contrario porterebbe inevitabilmente ad un livellamento della disciplina e a non tenere in considerazione le caratteristiche di ciascuna società. Infatti, una diversa interpretazione porterebbe all'inapplicabilità di norme che prevedono un intervento specifico dei soci, quali quelle in tema di diritto di veto, quelle che consentono agli accomandanti di operare in forza di una procura speciale e quella di cui all'art. 2479 comma 1, c.c. secondo cui i soci possono decidere su specifici argomenti sottoposti alla loro attenzione per previsione dell'atto costitutivo o per volontà degli amministratori o di una percentuale qualificata di soci.

Alla luce delle considerazioni che precedono, si può ricavare che la competenza «esclusiva» degli amministratori, quantomeno nelle s.r.l. e nelle società di persone, non riguarda la gestione dell'attività di impresa, quanto piuttosto una specifica parte di essa, ossia la predisposizione degli assetti organizzativi, amministrativi e contabili⁷. Le nuove regole introdotte appaiono funzionali ad imporre nuovi doveri e, conseguentemente, a stabilire nuove responsabilità in capo agli amministratori.

3. L'indagine circa l'impatto che la nuova formulazione dell'art. 2086 c.c. ha determinato sembra dover prendere le mosse dalla considerazione di carattere generale per cui l'obbligo di creare un assetto organizzativo, amministrativo e contabile adeguato alla natura ed alle dimensioni dell'impresa appare diretto a soddisfare esigenze di efficienza del mercato e, di conseguenza, produce i suoi effetti verso l'esterno. Cionondimeno è necessario sottolineare che l'obbligo in parola implica delle ricadute anche all'interno dell'impresa stessa ed in particolare sulla sua organizzazione e sui rapporti tra gli organi sociali.

Sembra di poter affermare che gli assetti da predisporre altro non sono che una manifestazione della più ampia organizzazione della società⁸, creata dai soci sin dal momento della costituzione; infatti, durante questa fase i soci rappresentano i primi organizzatori della società stessa e gli artefici della sua adeguatezza⁹.

⁶ Cfr. sul punto G. Parisi, *L'adeguato assetto organizzativo e il rafforzamento degli obblighi e dei doveri dell'organo amministrativo e di controllo dopo il d.lgs. 14/2019*, in www.osservatorio-oci.org, 2019, p. 5.

⁷ N. Abriani, A. Rossi, *Nuova disciplina della crisi d'impresa e modificazioni del codice civile: prime letture*, in *Società*, 4, 2019, p. 400, ove si rimanda a O. Cagnasso, *Diritto societario e mercati finanziari*, in *Il Nuovo Diritto delle Società*, 5, 2018, p. 851 ss.; P. Montalenti, *Gestione dell'impresa, assetti organizzativi e procedure di allerta nella riforma Rordorf*, in *Il Nuovo Diritto delle Società*, 6, 2018, p. 951 ss.; N. Atlante, D. Boggiali, *Riflessi del nuovo codice della crisi d'impresa sull'amministrazione delle società di persone*, in *Studio del CNN n. 110-2019/I*, p. 11. Sul medesimo argomento, M.S. Spolidoro, *Note critiche*, cit., p. 253 ss.; P. Benazzo, *Il codice della crisi d'impresa e l'organizzazione dell'imprenditore ai fini dell'allerta: diritto societario della crisi o crisi del diritto societario*, in *Riv. società*, 2/3, 2019, p. 274 ss.; E. Ginevra, C. Presciani, *Il dovere di istituire assetti adeguati ex art. 2086 c.c.*, in *Nuove leggi civili comm.*, 5, 2019, p. 1228.

⁸ N. Abriani, A. Rossi, *Nuova disciplina*, cit., p. 395.

⁹ Cfr. G. Riolfo, *Il nuovo codice della crisi d'impresa e dell'insolvenza e le modifiche al codice civile: il diritto societario tra «rivisitazione» e «restaurazione»*, in *Contratto e impresa*, 2, 2019, p. 403 ss.

L'obbligo imposto dall'art. 2086 c.c. non rappresenta un'assoluta novità nel nostro ordinamento se solo si considera che un dovere simile è stato introdotto dal legislatore del 2003 nella disciplina delle s.p.a., attraverso disposizioni ritenute espressione di principi generali del diritto dell'impresa¹⁰. Infatti, l'art. 2381 c.c. crea una ripartizione di compiti tra organi delegati ed organi deleganti, attribuendo ai primi la cura dell'assetto organizzativo, amministrativo e contabile della società e ai secondi la valutazione di tale assetto rispetto alla natura ed alle dimensioni dell'impresa¹¹; a tal proposito, sembra possibile affermare che tali obblighi di organizzazione annoverano al proprio interno anche quello di istituire assetti adeguati alla rilevazione tempestiva della crisi e della perdita della continuità aziendale¹². La disciplina prevista trova poi il suo completamento nell'art. 2403 c.c., che assegna al collegio sindacale il dovere di vigilare sull'adeguatezza dell'assetto predisposto dall'organo amministrativo, nonché sul suo «concreto funzionamento»¹³.

L'obbligo di creare un'organizzazione efficiente riguarda ora tutte le imprese societarie o collettive e prescinde dal modello adottato; in questo modo vengono estese anche alle società di persone regole dettate per quelle di capitali. In altre parole, il legislatore riconosce esigenze di tutela comuni a tutte le società e la presenza di soci illimitatamente responsabili non sembra giustificare una disparità di trattamento¹⁴. La corretta gestione imprenditoriale cui sono tenute le imprese sembra destinata a produrre i suoi effetti anche con riferimento alla predisposizione di quanto necessario per una tempestiva percezione della crisi¹⁵. Infatti, la creazione degli assetti organizzativi, amministrativi e contabili, finalizzati anche al rilevamento ed al contrasto della crisi,

¹⁰ O. Cagnasso, *Il diritto societario della crisi tra passato e futuro*, in *Giur. comm.*, 1, 2017, I, p. 33; G. Meruzzi, *L'adeguatezza degli assetti*, in M. Irrera (diretto da), *Assetti adeguati e modelli organizzativi nella corporate governance delle società di capitali*, Zanichelli, Bologna, 2016, p. 68; P. Abbadessa, *Profili topici della nuova disciplina della delega amministrativa. Il nuovo diritto delle società*, in P. Abbadessa, G.B. portale (diretto da), *Liber amicorum Gian Franco Campobasso*, vol. II, Utet, Torino 2006, p. 496 ss.

¹¹ G. Verna, *Strumenti per il nuovo assetto organizzativo della società*, in *Società*, 8/9, 2019, p. 929, secondo il quale per assetti organizzativi, amministrativi e contabili si intende un complesso di regole che definisce l'organizzazione societaria e i processi decisionali e che identifica le funzioni aziendali, le procedure ed i processi che consentono l'esecuzione delle decisioni, così da realizzare compiutamente e correttamente l'oggetto dell'iniziativa societaria. In tal senso anche M. De Mari, *Gli assetti organizzativi societari*, in M. Irrera (diretto da), *Assetti adeguati e modelli organizzativi*, Zanichelli, Bologna, 2016, p. 26.

¹² V. Santoro, *Tendenze conservative delle imprese nel diritto europeo e italiano della crisi. I costi organizzativi*, in *La nuova disciplina delle procedure concorsuali. Scritti in ricordo di Michele Sandulli*, Giappichelli, Torino, 2019, p. 634; F. Brizzi, *Doveri degli amministratori e tutela dei creditori nel diritto societario della crisi*, Giappichelli, Torino 2015, p. 194 ss.; A. Luciano, *La gestione della s.p.a. nella crisi pre-concorsuale*, Giuffrè, Milano 2016, p. 135 ss.

¹³ Le Norme di comportamento del Collegio Sindacale, redatte dal Consiglio Nazionale dei dottori commercialisti e degli esperti contabili del settembre 2015, affermano che per assetto organizzativo si intende: «Il complesso delle direttive e delle procedure stabilite per garantire che il potere decisionale sia assegnato ed effettivamente esercitato ad un appropriato livello di competenza e responsabilità».

¹⁴ I. Capelli, *La gestione*, cit., p. 324.

¹⁵ Cfr. N. Abriani, A. Rossi, *Nuova disciplina*, cit., p. 394 ss.

può consentire di individuare le concrete possibilità di continuità dell'impresa e l'effettiva sostenibilità dei debiti¹⁶.

La necessità per cui la struttura organizzativa sia adeguata alla natura ed alle dimensioni dell'impresa porta alla conclusione per cui non vi è un modello uniforme cui fare riferimento, essendo anzi logico che sia sempre diverso.

Nelle società di persone l'adozione di un'idonea struttura organizzativa si inserisce in un contesto normativo completamente differente da quello delle società di capitali e caratterizzato in primo luogo dalla mancanza dell'obbligo di un ammontare minimo di capitale sociale. L'onere introdotto dall'art. 2086, comma 2, c.c. funge da protezione del patrimonio dei singoli soci ed evita che il rischio di impresa gravi su di essi. Infatti, in tali tipi di società i creditori fanno affidamento non solo sul patrimonio della società, ma anche su quello personale dei soci; pertanto, l'interesse di questi ultimi non si limita unicamente a realizzare un guadagno, ma si estende alla necessità di evitare di rispondere personalmente delle obbligazioni sociali. Diverso è il discorso nelle società di capitali, ove il beneficio della responsabilità limitata tutela di per sé il patrimonio del singolo socio, limitandone il rischio alla porzione di capitale sottoscritta.

La creazione di un'organizzazione adeguata alla natura e alle dimensioni dell'impresa sembra rafforzare non solo l'impresa stessa, ma anche la posizione dei soci, i quali possono vedere incrementato il valore della propria partecipazione e conseguentemente decidere se investire ulteriormente nella società sottoscrivendo nuove partecipazioni o alienando quelle in loro possesso, al fine di ottenerne un guadagno. Allo stesso modo, laddove l'attività non dovesse essere florida, possono stabilire quali strumenti adottare e anche decidere di disinvestire.

Se questo è vero, ne deriva che la creazione di un'organizzazione efficiente rappresenta una componente fondamentale di ogni impresa, attraverso la quale è stata introdotta una regola valida per tutti i tipi di società, siano esse di persone o di capitali. Da ciò ne deriva che tale dovere prescinde dalla presenza di amministratori delegati o di un organo collegiale, potendo trovare spazio anche laddove vi sia un solo amministratore. Infatti, la mancanza di dialogo tra organi deleganti e organi delegati o comunque la presenza di un amministratore unico non è una condizione da sola sufficiente a ritenere che le regole di condotta necessarie per realizzare la migliore organizzazione dell'impresa possano essere trascurate¹⁷.

Naturalmente, la struttura organizzativa dell'impresa non può basarsi unicamente su dati storici, quali quelli ricavabili dal bilancio di esercizio, ma deve riferirsi a dati attuali che consentano di volgere lo sguardo al futuro. Tutto ciò prescinde dalle dimensioni dell'impresa, in quanto l'obbligo in parola riguarda anche società di modeste dimensioni. Se questo è vero, ne discende che l'organizzazione dell'impresa è adeguata quando si adatta alle esigenze della realtà imprenditoriale attraverso un

¹⁶ S. Ambrosini, *L'adeguatezza degli assetti organizzativi, amministrativi e contabili e il rapporto con le misure di allerta nel quadro normativo riformato*, in *Il caso.it*, 2019, p. 10.

¹⁷ G. Verna, *Strumenti*, cit., p. 931.

dialogo continuo e costante tra amministratori e soci; i primi a cui è affidato il compito di gestire la società e i secondi che non possono limitarsi a subire le scelte dell'organo amministrativo e che possono fornire il proprio contributo, a seconda del tipo adottato¹⁸.

4. Come detto, un ruolo di primo piano nell'organizzazione della società può essere svolto anche dai soci in sede di costituzione e, di conseguenza, anche in caso di modifica dell'atto costitutivo; infatti, una revisione degli assetti stessi può essere necessaria tanto periodicamente, quanto in caso di cambiamenti della natura e delle dimensioni dell'impresa¹⁹. L'organizzazione è ampia e comprende al suo interno non solo il rispetto degli obblighi demandati agli amministratori, ma anche le regole che i soci creano per dare vita ad una società che rispecchi le proprie esigenze. Da ciò ne deriverebbe che il generale obbligo di predisposizione di un adeguato assetto organizzativo interesserebbe ciascun organo sociale e non esclusivamente quello amministrativo. In questo modo, la posizione dei soci verrebbe rafforzata, essendo loro riconosciuti nuovi diritti e nuovi poteri.

L'adesione a tale interpretazione porta a ritenere che i soci, compatibilmente con quanto previsto da ciascun tipo sociale, possano fornire agli amministratori dei criteri cui ispirarsi nell'istituzione degli assetti di cui all'art. 2086, comma 2, c.c.; allo stesso modo, i soci hanno il potere di esercitare un controllo sull'operato degli amministratori, se pur con le differenze derivanti dal tipo di società di cui fanno parte.

Infatti, come detto, nelle s.p.a. il consiglio di amministrazione deve valutare l'adeguatezza degli assetti amministrativi, organizzativi e contabili predisposti dagli amministratori delegati, mentre spetta al collegio sindacale il compito di vigilare sull'adeguatezza degli assetti. Ai soci resta il diritto di adire il tribunale ai sensi dell'art. 2409 c.c.

Nelle s.r.l. il controllo circa l'adeguatezza degli assetti può essere effettuato nelle stesse forme in cui avviene nelle s.p.a., ove vi siano degli amministratori a cui il consiglio di amministrazione abbia delegato delle funzioni. La valutazione degli assetti predisposti dagli amministratori può essere effettuata anche dall'organo di controllo, nei casi in cui sia stato nominato. A tal proposito, è necessario osservare che l'art. 379 d.lgs. 12 gennaio 2019, n. 14 ha modificato l'art. 2477 c.c., ampliando le ipotesi di controllo obbligatorio anche in funzione di una migliore efficacia delle procedure di allerta. Infine, è opportuno evidenziare che nel vigore della legislazione attuale la disciplina di cui all'art. 2409 c.c. si applica anche alle s.r.l., prescindendo dalla presenza dell'organo di controllo. Attraverso tale modifica legislativa sono stati ulteriormente innalzati i controlli all'interno di questo tipo di società, dal momento che quello giudiziario si affianca ai penetranti poteri già attribuiti ai soci dall'art. 2476 c.c.; allo

¹⁸ M. Stella Richter jr, *In principio sono sempre le funzioni*, in *Riv. società*, 1, 2019, p. 30; G. Riolfo, *Il nuovo codice*, cit., p. 406 ss.

¹⁹ Cfr. I. Capelli, *La gestione*, cit., p. 323.

stesso tempo, si crea un'ulteriore differenziazione con le s.p.a. ove la denuncia del sospetto di gravi irregolarità rappresenta lo strumento di tutela concesso ai soci che non sono costantemente informati circa lo svolgimento dell'attività sociale e della situazione patrimoniale e finanziaria della società. La possibilità di denunciare al tribunale il sospetto di gravi irregolarità rappresenta il riconoscimento in capo ai soci di un ulteriore diritto, che era stato loro privato con la riforma societaria del 2003 e che già negli ultimi anni era stato oggetto di critica²⁰.

Nelle società di persone mancano le forme di controllo precedentemente richiamate e gli amministratori predispongono gli assetti, avendo quali unici interlocutori i soci della società. Tuttavia, è da ritenersi che l'ampia discrezionalità di cui dispongono gli amministratori non è illimitata e incontra un freno nel diritto, riconosciuto dall'art. 2261 c.c. ai soci che non partecipano all'amministrazione, di esercitare un controllo sull'organizzazione interna della società²¹. In questo modo, anche i soci di società di persone possono valutare se gli assetti predisposti dagli amministratori siano adeguati e, in caso negativo, prendere le decisioni che ritengono più opportune.

La posizione non eminentemente passiva in cui si trovano i soci in ciascun tipo di società viene in rilievo anche qualora si manifesti la crisi. Infatti, in ipotesi di questo tipo sugli amministratori grava l'onere di attivarsi per l'adozione e l'attuazione di uno degli strumenti previsti dall'ordinamento per il superamento della crisi stessa e per il recupero della continuità aziendale²²; i soci, invece, in ossequio a quanto disposto dal C.C.I.I. (così come dalla legge fallimentare), hanno il dovere (nelle società di persone) o la facoltà (nelle di società di capitali) di decidere quale strumento adottare²³.

5. Sulla base di quanto sinora esposto, sembra di poter affermare che la disciplina di cui all'art. 2086, comma 2, c.c. ha portato alla nascita di altri obblighi e responsabilità da cui deriva inevitabilmente il sorgere di ulteriori interessi oggetto di protezione; i destinatari di questa tutela sono in primo luogo i soci della società, i quali possono esercitare nuovi poteri. Tale considerazione trova la sua giustificazione nella circostanza per cui organizzare l'impresa significa organizzare interessi e, di conseguenza, riconoscere i diritti di chi ne fa parte. Questo riconoscimento avviene sin dalle prime decisioni prese in sede di costituzione della società, quali la scelta del tipo più appropriato allo scopo perseguito ed al capitale investito; esso opera non solo sul piano dei rapporti interni, ma altresì su quello dei rapporti esterni, di modo che i diritti e i poteri dei membri della struttura associativa vengano individuati anche dai terzi. Il riconoscimento dell'esistenza di una struttura associativa organizzata comporta

²⁰ Trib. Bologna, sez. imprese, 4 febbraio 2015; Corte Cost., 7 maggio 2014, n. 116.

²¹ Cfr. I. Capelli, *La gestione*, cit., pag. 330 ss.; D. Cillo, *La gestione delle società di persone e a responsabilità limitata nel nuovo codice della crisi e dell'insolvenza*, in *Riv. notar.*, 6, 2019, p. 1234.

²² E. Ginevra, C. Presciani, *Il dovere*, cit., p. 1229 ss.

²³ N. Abriani, A. Rossi, *Nuova disciplina*, cit., p. 401, secondo cui gli artt. 44, comma 1, e 265 C.C.I.I., riproducendo l'art. 152 legge fall., confermano che gli strumenti di reazione ad una situazione di crisi possono essere individuati al di fuori dell'organo amministrativo.

inevitabilmente che il rischio di impresa ricada sull'ente e che questo, di conseguenza, sia gravato anche dell'obbligo di attuare tutti gli strumenti necessari per proteggere il capitale.

L'organizzazione deve essere parametrata alla natura ed alle dimensioni dell'impresa, secondo quanto disposto dalla novella legislativa; allo stesso modo, la sua creazione deve tenere in considerazione anche il tipo e le regole di funzionamento della società all'interno della quale si innesta. Naturalmente, in quelle più piccole è necessario che il coinvolgimento dei soci nella gestione non comprometta l'adeguatezza dell'assetto organizzativo.

La creazione di assetti adeguati alla natura e alle dimensioni dell'impresa assume un ruolo di primo piano ai fini della vita quotidiana dell'impresa stessa e della rilevazione della crisi. Infatti, il concetto di impresa comprende due diverse caratteristiche: l'organizzazione della quale l'imprenditore si serve per svolgere la propria attività e le caratteristiche dell'attività stessa, che comportano inevitabilmente dei rischi. Scopo dell'obbligo di creare un'organizzazione efficiente è quello di proteggere il mercato dall'eventualità che l'impresa assuma rischi superiori a quelli consentiti dall'attività svolta²⁴. Così, l'obbligo di predisporre assetti adeguati non è derogabile o limitabile da parte dell'autonomia privata²⁵.

Infine, è necessario sottolineare che l'obbligo di dotarsi di un'adeguata organizzazione riverbera i suoi effetti anche sul diritto all'informazione che viene riconosciuto ai soci; ciò in quanto l'informazione stessa deve essere effettuata secondo regole che richiedono la creazione di apposite strutture organizzative, in mancanza delle quali non può dirsi realizzata. Da ciò ne deriva che il dovere di amministrare la società in modo informato non riguarda più unicamente le società di capitali²⁶, ma anche le società di persone, quantomeno con riferimento alle informazioni necessarie a predisporre un'organizzazione efficiente²⁷.

²⁴ E. Ginevra, C. Presciani, *Il dovere*, cit., p. 1225 ss.

²⁵ Cfr. I. Capelli, *La gestione*, cit., p. 320.

²⁶ Sul punto si rimanda a O. Cagnasso, *Gli assetti adeguati nella s.r.l.*, M. Irrera (diretto da), in *Assetti adeguati e modelli organizzativi nella corporate governance delle società di capitali*, Zanichelli, Bologna 2016, p. 573 ss.

²⁷ I. Capelli, *La gestione*, cit., p. 326 ove si afferma che gli amministratori hanno il dovere di agire dopo aver assunto le necessarie informazioni, attraverso un'indagine preventiva del contesto e attuando una pianificazione.

Barbara De Serio

UN VIAGGIO NELL'INFANZIA
PER RICONOSCERE IL VALORE DELLA RELAZIONE*

ABSTRACT	
Il contributo intende recuperare il modello educativo di Janusz Korczak, medico e pedagogista polacco, nato nel 1878 a Varsavia e morto nel 1942 presso il campo di sterminio di Treblinka, dove fu deportato insieme ai bambini ebrei che seguiva come educatore. Ciò in virtù del valore pedagogico che le sue teorie sulla tutela dei diritti dell'infanzia ancora rivestono nell'ottica della valorizzazione delle diversità e della promozione del riconoscimento dell'altro, a partire dal recupero della centralità della prima età nel processo di costruzione dell'identità dell'essere umano adulto.	The contribution recover the pedagogy of Janusz Korczak, polish doctir and pedagogist, born in Warsaw in 1878 and died in 1942 in Treblinka, where he was deported with the children he followed as an educator. Important are his theories on the protection of children's rights, on enhancement of diversity, by the recovery of the centrality of childhood in the construction process of the identity of the adult human being.
Korczak – diritti – infanzia	Korczak – rights – childhood

SOMMARIO: 1. Il grande potere dell'infanzia racchiuso nei diari di guerra. – 2. Dal *Diario del ghetto*: immagini sfocate di un'infanzia ai margini. – 3. Tornare bambini per riconoscere il valore della prima età nel processo di costruzione dell'identità.

1. Tutto è cominciato circa dieci anni fa, quando ho conosciuto, quasi per caso, per il tramite di un amico e collega allora in servizio ad Urbino, una studentessa polacca, sua laureanda, impegnata a preparare una tesi sulla storia di Solidarność e degli scioperi operai dei cantieri di Danzica. La tesi fu, evidentemente, solo un pretesto, che probabilmente Jolanta cercava da tempo, per parlare di sé e dei suoi vissuti, per raccontare le violenze che ha dovuto subire la sua cara Polonia, un popolo “schiavo”, come più volte lei stessa lo ha definito, fortemente provato dai continui attacchi alla libertà, per donarci, infine, il suo “diario di guerra”, in seguito pubblicato¹, al quale, in

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ Cfr. G. Annacontini (a cura di), *Senza carro armato, né fucile. Libertà, resistenza, formazione. Diario di Jolanta U. Gróbowiec Baffoni*, Progedit, Bari 2012; B. De Serio, *Educare alla liberta. Janusz Korczak e l'etica della solidarietà*, in G. Annacontini (a cura di), *Senza carro armato, né fucile. Libertà, resistenza, formazione*, cit., pp. 174-189.

quei lunghi anni Ottanta, ha affidato le sue paure, insieme alla speranza della rinascita, che ancora bambina Jolanta scorgeva già nella forza del dialogo e della solidarietà, a partire dall'infanzia.

Proprio il suo diario rapì la mia attenzione e il mio entusiasmo. Tra le pagine coglievo in continuazione lo smarrimento di chi è cresciuto tra racconti di continue spartizioni e terribili mortificazioni, tese a intaccare l'unità nazionale di un popolo, progressivamente privato della sua identità attraverso svariate misure restrittive, tra cui l'ultima, imposta dall'Unione Sovietica dopo la seconda guerra mondiale, che trasformò la Polonia in uno Stato satellite², imponendo la sostituzione della bandiera polacca con uno stemma militare russo e l'utilizzo, in ambito scolastico, di libri pubblicati in russo, contestualmente allo studio della lingua russa.

Particolarmente significativa, a tal proposito, la pagina del diario in cui si fa cenno a quella che Jolanta ha definito la più grave delle violazioni, ovvero la totale abolizione della libertà di parola, cui la stessa ha risposto con il disperato tentativo e il risoluto coraggio di affidare a un diario il bisogno di raccontare e di raccontarsi, per rivelare agli altri e a se stessa la più profonda delle verità, ossia che schiavo non è chi è costretto a non parlare, chi è prigioniero perché combatte per la libertà o chi ha le armi puntate addosso, ma chi non lotta per la libertà dei propri pensieri e per gli ideali in cui crede, chi è costretto, in altri termini, a soffocare il proprio dolore e a difendere idee in cui non crede. Emozioni che Jolanta non ha mai dimenticato e che hanno avuto sempre una forte risonanza nel suo cuore, insieme alla profonda rabbia di chi sente di appartenere a un popolo che non è mai stato rispettato nei suoi diritti fondamentali, primo fra tutti il diritto all'autodeterminazione. Forse è stata questa consapevolezza a maturare in lei un forte bisogno di appartenenza, che si è poi tradotto nella continua ricerca di sicurezza, che da adulta ha ritrovato nei bambini che ha scelto di seguire, come educatrice di una scuola dell'infanzia del cantiere navale di Stettino.

La grande fiducia nel potere dell'infanzia, nel suo diritto di parola e nella sua capacità di cambiare il mondo³ è ciò che più mi ha colpito della sua autobiografia, nella quale ho subito riscontrato dei rimandi impliciti al *Diario del ghetto*⁴ di Janusz Korczak⁵, che del tutto casualmente stavo leggendo proprio in quel periodo, nell'ambito di una ricerca sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza. Anche quello un diario di guerra che descrive soprusi e violenze nei confronti dei bambini, in quel caso

² Nel 1952 la Polonia fu ribattezzata con il nome di Repubblica Popolare Polacca, che conservò fino al 1989, quindi per la durata dell'intero regime comunista.

³ Cfr., tra gli altri, E. Becchi, *I bambini nella storia*, Laterza, Roma-Bari 1994.

⁴ Cfr. J. Korczak, *Diario del ghetto* (1958), Luni, Milano 1997. L'opera, scritta da Janusz Korczak nel 1942, durante la reclusione nel ghetto fatto costruire dai nazisti per la popolazione ebrea, fu pubblicata postuma, dopo sedici anni dalla sua morte, grazie all'interessamento di Igor Newerly, suo allievo e segretario, che si occupò di conservarlo e farlo tradurre.

⁵ Il suo vero nome era Henryk Goldszmit. Janusz Korczak, successivamente modificato in Janusz Korczak per un errore tipografico, fu lo pseudonimo con il quale Goldszmit firmò la sua prima opera, un testo teatrale scritto nel 1898. Per la scelta del nome d'arte si ispirò al protagonista principale di un romanzo di Bogdan Boleslawita, tra i suoi scrittori preferiti.

doppiamente vittime di una condizione di emarginazione perché appartenenti alla minoranza ebraica; anche quel diario scritto da un polacco.

Fu allora che decisi di contattare personalmente Jolanta per chiederle cosa sapesse di Korczak e fu allora che mi resi conto che questo grande uomo non era semplicemente noto in Polonia perché di chiara fama mondiale; era tra i suoi ricordi di bambina e tra quelli di tutti i suoi coetanei, che come lei e come tutti i bambini polacchi hanno letto e continuano a leggere i suoi romanzi a scuola; il modello pedagogico di Korczak – mi disse subito Jolanta – è quello che più di tutti ha diffuso nel popolo polacco il valore della giustizia; i suoi libri – aggiunse quasi con orgoglio patriottico – hanno formato e continuano a formare intere generazioni di studenti polacchi, perché veicolo di educazione democratica e di tutela dei diritti delle fasce più deboli, a partire dall’infanzia⁶. Una riflessione, quest’ultima, che andò a supportare una consapevolezza che io avevo acquisito da qualche anno, essendomi allora già imbattuta nella lettura e nell’approfondimento degli scritti di Korczak già tradotti in lingua italiana, che in quella e altre occasioni ebbi modo di condividere con Jolanta, insieme al ricordo di una singolare personalità, che alla celebrità che avrebbe potuto garantirgli la sua professione medica, preferì il silenzio di una grande missione pedagogica, svolta nel chiuso di un orfanotrofio da lui stesso istituito e diretto per trent’anni⁷. Nello stesso silenzio sono rimasti avvolti il suo nome e la sua azione educativa, rispetto alla quale si è operato un recupero solo a partire dagli anni Settanta, attraverso la promozione e l’organizzazione di una serie di conferenze e seminari di studio a lui dedicati⁸. In occasione del centenario della sua nascita, nel 1979, le Nazioni Unite organizzarono l’“Anno internazionale del fanciullo” e in quella stessa occasione Korczak venne ricordato come il promotore della *Carta dell’infanzia* e come l’ispiratore della

⁶ L’infanzia e la tutela dei suoi diritti sono state, per Korczak, una vera ragione di vita, che lo ha poi portato alla morte nel campo di concentramento polacco di Treblinka, dove lui stesso aveva scelto di andare per seguire i suoi bambini, nel tentativo estremo di difenderli e di tutelarne i bisogni. Era infatti convinto che i bambini fossero parte attiva e fondamentale della grande comunità umana, che dall’infanzia è necessario che passi e si formi per costruire l’essere umano adulto. Cfr. L. Maccario, *Una vita al servizio del bambino*, Le Monnier, Firenze 1986; A.T. Rella, *Janusz Korczak. Una vita per l’infanzia*, Archinto, Milano 1998. Sull’immaginario infantile in generale, cfr., tra gli altri, L. Trisciuzzi, *Il mito dell’infanzia. Dall’immaginario collettivo all’immagine scientifica*, Liguori, Napoli 1990.

⁷ Il riferimento è qui alla Casa degli Orfani, l’orfanotrofio che Korczak fece costruire nel 1912, a Varsavia, per ospitare i bambini ebrei. Lasciò, dunque, l’ospedale, insieme alla professione di medico, che aveva praticato fino a quel momento e per la quale aveva studiato, per dedicarsi esclusivamente ai bambini ospiti dell’orfanotrofio. Durante quegli anni maturò notevoli competenze pedagogiche, che hanno costituito la base per la scrittura dei suoi grandi capolavori, oggi guida per tanti genitori ed educatori.

⁸ Non è forse un caso che la prima opera di Korczak tradotta in lingua italiana sia stata pubblicata nel 1978. Il riferimento è qui a uno dei suoi romanzi più famosi, *Re Matteuccio I*, edito per la prima volta in Italia dalla Emme Edizioni di Milano.

Dichiarazione dei diritti del bambino, sottoscritte dalle Nazioni Unite, rispettivamente, nel 1942 e nel 1959⁹.

2. Non solo documento autobiografico, il *Diario del ghetto*, carico di denunce contro l'antisemitismo e contro le atrocità praticate dai nazisti, soprattutto nei confronti dei bambini, tra i più deboli e i più indifesi, è anche l'ultimo scritto nel quale Korczak ha presentato la sua immagine di infanzia, che fa da sfondo all'amara consapevolezza di una persistente incapacità del mondo adulto di comprendere e farsi carico dei bisogni della prima età, nei confronti dei quali, quando gli adulti non si fanno completamente sordi, porgono un orecchio del tutto acerbo e inadatto a cogliere l'enorme portata emotiva delle loro potenzialità. Lui stesso, testimone, da adulto, dei soprusi dei nazisti nei confronti dei bambini, compresi quelli dei quali si occupava personalmente in qualità di educatore, fu in realtà vittima, da bambino, della sopraffazione del mondo adulto.

Indelebile e centrale, nel suo *Diario*, il ricordo del padre Jozef, accanto a quello della sua malattia mentale, che lo portò alla morte quando Korczak aveva solo diciotto anni, costringendolo a diventare presto adulto e a contribuire al mantenimento della famiglia, contestualmente alla frequenza scolastica, a causa dei gravi danni causati alle risorse finanziarie dei Goldszmit dai frequenti internati del padre malato¹⁰. Fu proprio il padre a rappresentare per lui la parte adulta più insensibile nei confronti dei bisogni del prezioso mondo dell'infanzia e, nonostante la sua malattia abbia attenuato, in parte, l'irriverenza di Korczak nei confronti del suo ruolo genitoriale, il ricordo di un padre incapace di riconoscere la sua identità infantile lo segnò profondamente, tanto da destare in lui la volontà di salvarsi dalla prevaricazione del mondo adulto e di liberare l'infanzia dai danni provocati ai bambini dall'ostilità di un mondo incapace di comunicare e di relazionarsi con l'alterità.

«Da piccolo – scriveva Korczak nel suo *Diario* – il babbo mi dava del tonto e del citrullo, mentre nei momenti di buriana diventavo un idiota e un asino»¹¹. La mamma,

⁹ Cfr. D. Arkel, *Janusz Korczak, formatore alla convivenza*, in D. Arkel, *Ascoltare la luce. Vita e pedagogia di Janusz Korczak*, ATi Editore, Milano 2009, pp. 233-252. Sul tema dei diritti cfr. anche B. Franklin (a cura di), *The rights of children*, Basil Blackwell, Oxford 1986; A.T. Rella, *I diritti del bambino*, Tilgher, Genova 1992; Unicef, *Implementation handbook for the Convention on the rights of the child*, Unicef, New York 1998; Unicef, *The state of the world's children 2014 in numbers. Every child counts. Revealing disparities, advancing children's rights*, Unicef, New York 2014.

¹⁰ Fu in questo periodo che, tra scrittura di brevi articoli su riviste e lezioni private tenute per necessità economiche, Korczak cominciò a maturare un primo interesse nei confronti dei bisogni dell'infanzia e dell'adolescenza, alle quali, a partire dal Novecento, dedicò anche alcuni articoli di denuncia delle condizioni di segregazione e sottomissione cui gli adulti costringevano spesso i bambini, con particolare riferimento a quelli più poveri, che lui stesso aveva incontrato durante una visita etnografica tra i quartieri della capitale polacca, registrando le specificità di questi incontri nel reportage dal titolo *La miseria di Varsavia*. Per ulteriori approfondimenti su questo tema cfr., tra gli altri, la *Cronologia della vita e delle opere di Janusz Korczak*, pubblicata come allegato al *Diario del ghetto*, cit., a cura di Elio Toaf.

¹¹ J. Korczak, *Diario del ghetto*, cit., p. 20.

come tutte le donne del tempo, si limitava a criticare sommessamente le scelte del marito, mostrandosi peraltro resistente ad affidare la responsabilità dei loro due figli ad un uomo che, quando non li «tirava per le orecchie fino a far (...) male»¹², cercava per loro i divertimenti più strani, propri di un soggetto «con stramba intuizione»¹³ e anche «non troppo equilibrato»¹⁴, che sceglieva accuratamente i giochi per i figli tra «i più forzati, i più tormentosi, i meno riusciti e i più deplorabili nelle conseguenze»¹⁵.

E più avanti, parlando di sé, raccontava di essere stato un bambino capace di giocare da solo per ore, della cui presenza in casa nessuno, o quasi, si accorge. Un bambino riflessivo, che sin dall'infanzia aveva imparato a impiegare il proprio tempo a riflettere su come poter cambiare il mondo, perché i bambini non fossero più vittime di inutili ingiustizie e di sgradevoli forme di emarginazione, che hanno il solo scopo di destabilizzare e frenare il naturale processo di costruzione della loro identità, che ha luogo attraverso il riconoscimento di sé nell'altro. Tale consapevolezza nasceva, nel suo caso, dall'essere stato troppe volte vittima di processi di esclusione, a partire dalla primissima età, e non solo da parte del mondo adulto. Emblematico, a tal proposito, l'episodio del canarino, la cui morte – si legge sempre nel *Diario* – «aveva introdotto il misterioso interrogativo sulle confessioni religiose»¹⁶. Di fronte alla sua volontà di seppellire il canarino in giardino e apporvi una croce, il figlio del portinaio gli vietò di farlo perché lui non era un polacco, quindi un cattolico, ma un ebreo.

Fu questo un altro motivo di dissidio con il padre, oltre all'incomprensibile scelta di registrare la sua nascita dopo qualche anno dal momento in cui era effettivamente avvenuta, nel tentativo di tutelarla – gli confidò in seguito il padre, dopo un duro attacco di Korczak – dal rischio di discriminazione razziale da parte del popolo polacco, che lo indusse, appunto, a non presentarlo alla Comunità Israelitica, come prevedeva, invece, la tradizione. Accettò la scelta del padre, un ebreo perfettamente integrato nella società polacca e profondamente legato alla sua cultura, ma non la comprese, quindi non la perdonò, perché da lui vissuta come un tentativo di nascondere e oscurare la sua identità e Korczak – si legge nel *Diario* – ha sempre avuto “una grande paura del buio”.

¹² Ivi, p. 41.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Ivi, p. 20. Il tema della comunione delle fedi religiose ha sempre fatto da filo conduttore, nell'ottica di una dimensione cosmica, delle riflessioni di Korczak e dei suoi progetti educativi, portandolo a maturare la necessità inconfutabile di un'apertura verso l'altro, che vedeva appunto nel binomio identità-alterità, individuo-comunità, il punto di partenza per la costruzione di un modello di cittadinanza attiva; un ruolo centrale, in questo suo modello di comunità, lo ha sempre occupato la prima età, da lui considerata il punto di approdo di un modello di comunità aperto al possibile e recettivo rispetto alla valorizzazione delle differenze. Su questo tema cfr. G. Limiti, *La figura e il messaggio di Janusz Korczak*, Le Monnier, Firenze 1981; Id., *I Diritti del bambino. La figura di Janusz Korczak*, Proedi, Milano 2006.

Questa e altre forme di emarginazione nei suoi confronti contribuirono ad accentuare il suo disinteresse per la prepotenza di pochi, accanto alla sua già spiccata sensibilità verso l'idea di una grande comunità, costituita dall'unione di bambini e adulti, nella quale l'unicità di ciascuno, che andava a suo parere tutelata e salvaguardata in tutte le sue forme più belle e in tutte le sue manifestazioni più umane, può formarsi e rispecchiarsi. E prepotenza era, secondo Korczak, anche il tentativo degli adulti di scegliere al posto dei bambini: «la riservatezza degli adulti – scriveva a tal proposito – è un vero disastro»¹⁷. Anche per questo motivo più avanti, rivolgendosi agli adulti, come spesso faceva nelle sue opere, quasi per metterli in guardia rispetto ai comuni errori praticati a danno dell'infanzia, scriveva: «non fate sorprese ai bambini, se non ne vogliono»¹⁸; spesso è più opportuno parlare con loro di ciò che li riguarda senza censure e inutili forme di tutela, che hanno il solo scopo di sminuire la loro capacità di percepire i problemi con la stessa intensità emotiva degli adulti. A prescindere dall'età i bambini andrebbero, invece, informati su tutto perché possano prepararsi ad affrontare qualunque rischio riservi loro la vita, che nelle sue vicissitudini spesso dolorose non risparmia neanche i bambini.

3. Il bambino è «un essere dotato di intelligenza – scriveva Korczak già nel 1929 – che conosce da sé i propri bisogni, i propri problemi e le proprie difficoltà»¹⁹. Dunque non c'è bisogno di utilizzare nei confronti dei bambini ordini dispotici e rigorosamente imposti, perché per creare un'intesa è sufficiente la fiducia reciproca, che sempre facilita l'incontro con l'altro da sé. Quello che deve crearsi tra adulto e bambino è dunque un rapporto creativo, di reciproco apprendimento, capace di costruire un mondo nuovo, retto sul confronto, sullo scambio, sulla cooperazione.

Era talmente convinto della necessità, per un adulto, di dialogare con i bambini per comprenderne davvero le esigenze, che a partire dagli anni Trenta collaborò a un programma radiofonico che aveva come interlocutori i bambini e i loro genitori, ai quali pure si rivolgeva frequentemente per dispensare consigli sul loro ruolo educativo e per fornire, da medico e pedagogista, indicazioni utili sul processo di crescita del bambino e sulle diverse fasi del suo percorso evolutivo.

Passato alla guida dell'orfanotrofio, per migliorare la comunicazione tra adulti e bambini e per incoraggiare nei bambini la libertà di espressione, fece costruire nella Casa degli Orfani una Cassetta delle Lettere, nella quale ogni bambino poteva imbucare lettere indirizzate di volta in volta a coloro ai quali, soprattutto tra gli educatori, avrebbe

¹⁷ Ivi, p. 38.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ J. Korczak, *Il diritto del bambino al rispetto* (1929), Luni Editrice, Milano 2004, pp. 55-56. *Il diritto del bambino al rispetto*, insieme a *Come amare il bambino*, sono ad oggi considerati il manifesto del pensiero pedagogico di Korczak. Pubblicati nel 1929, approfondiscono entrambi il tema dei diritti dell'infanzia e della necessità della loro tutela. Centrali, secondo Korczak, il diritto del bambino a essere se stesso, a fare scelte responsabili, a intrattenere con l'adulto un rapporto di solidarietà, nonché il dovere dell'adulto di rispettare i bisogni del bambino, a partire dalla sua fame di conoscenza.

voluto raccontare qualcosa di sé. Per lo stesso motivo, nonché per facilitare la partecipazione attiva degli ospiti del suo orfanotrofio e per garantire loro l'esercizio del diritto di cittadinanza, progettò la redazione di un giornale integralmente gestito dai bambini, che a turno assumevano la responsabilità dei vari numeri in qualità di autori e di redattori, e istituì un Tribunale dei Pari, eletto dai bambini, per denunciare torti e offese e per promuovere un comportamento tollerante nei confronti dei diritti altrui. Perché se è vero che il bambino vive di sogni, è altrettanto vero che i sogni sono progetto, tensione al futuro, capacità di darsi tempo per "guardare lontano" e per provare creativamente a costruire un mondo nuovo, dapprima immaginandolo²⁰.

All'adulto spetta il compito di attendere pazientemente che il bambino faccia le sue scoperte perché la «laboriosa ricerca della conoscenza»²¹ è insita nell'infanzia, nonostante il bambino appaia assolutamente immaturo. Nei confronti della sua "ignoranza" occorre dunque nutrire un profondo rispetto, perché il bambino è animato dalla volontà di sapere, che viene appagata più efficacemente quando gli viene consentito di sperimentare autonomamente le proprie capacità, anche laddove dovesse andare incontro alla delusione e al fallimento.

Rispetto per le sue sconfitte e le sue lacrime – scriveva Korczak leggendo spesso nel pianto infantile un meccanismo di difesa nei confronti di intimidazioni che il bambino non sempre riesce a comprendere. Esprimono la sua impotenza, la rivolta, la disperazione; sono la richiesta di aiuto di un essere abbandonato o privato della libertà, che subisce un'imposizione ingiusta e crudele. Le sue lacrime sono a volte il segno di una malattia, sempre quello di una sofferenza²²,

propria di chi non accetta le ingiustizie, perché non conosce il compromesso, nonostante sia spesso costretto a convivere poiché non gli è permesso di ribellarsi.

«Abbiamo vissuto con l'idea che grande è meglio di piccolo – diceva spesso Korczak. Bisogna essere grandi, occupare un bel po' di posto, per suscitare stima e ammirazione. Piccolo vuol sempre dire banale, sprovvisto d'interesse. Piccole persone, piccoli bisogni»²³. Quanta energia si nasconde però dietro quei bisogni; quanta fatica per tentare di soddisfarli e per pretendere l'attenzione che meritano e che gli adulti sembrano non considerare. Occorre dunque «rispetto per i misteri e per il colpo che riserva il duro lavoro della crescita. Rispetto per i minuti del presente»²⁴, perché il bambino ha il diritto di vivere la sua età, di esserne il protagonista, di fare le sue scelte e di assumerne le conseguenze; rispetto per la sua età e per le emozioni che le appartengono, che il bambino conserva gelosamente, insieme ai segreti che sceglie

²⁰ Cfr. D. Arkel, A.T. Rella, *L'impossibilità della Storia. Tributo a Janusz Korczak*, Caroggio, Arenzano 2002; D. Arkel, *Conoscere la gioia dell'infinito libera dalla paura. L'innovazione di Janusz Korczak*, in L. Quercioli Mincer, L. Battaglia (a cura di), *Janusz Korczak. Un'utopia per il tempo presente*, in *Quaderni di Palazzo Serra*, n. 24, Università di Genova, Genova 2014, pp. 78-99.

²¹ J. Korczak, *Il diritto del bambino al rispetto*, cit., p. 57.

²² Ivi, p. 57.

²³ Ivi, p. 29.

²⁴ Ivi, p. 59.

spesso di raccontare solo a se stesso. Un tema che costituisce la trama di altri due dei suoi romanzi più noti, questa volta dedicati e pensati per bambini: *Quando ridiventerò bambino*²⁵ e *Re Matteuccio I*²⁶.

Nel primo romanzo Korczak sogna di fare un incontro con un essere magico, che può esaudire i suoi desideri. In quel momento – si legge nel romanzo – il suo più grande desiderio era tornare bambino, perché sapeva che non sarebbe mai riuscito a comprendere fino in fondo questo mondo, sul quale da tempo stava indagando, se non vi fosse entrato realmente, per la seconda volta: il viaggio dell'essere umano attraverso l'infanzia è troppo breve – sembrava dire Korczak – perché possa essere ricordato con la lucidità che questo passaggio richiede. Ridiventare bambino significa, allora, sperimentare il contatto con un'età che non si conosce abbastanza, perché quando si vive non si ha la maturità per coglierne la portata; vivere a contatto con un mondo nel quale i sentimenti non si frammentano, perché i bambini sono genuinamente portati ad emozionarsi ancora, a differenza degli adulti, che quelle stesse emozioni tendono a reprimerle; guardare il mondo attraverso la finestra dalla quale lo guardano i bambini, che consente loro di stare a proprio agio, senza doversi sempre arrampicare per raggiungere le finestre più alte, quelle alle quali si affacciano gli adulti: «non è facile parlare a un grande – scriveva Korczak immaginando di essere “ridiventato” bambino. Bisogna alzare la testa. Tutto è sempre troppo alto. Ci si sente umiliati, deboli, quasi persi. Ecco perché, senza dubbio, siamo contenti che i grandi rimangano seduti: possiamo almeno vedere i loro occhi»²⁷.

L'infanzia ha sempre costituito per Korczak l'emblema della differenza, sia perché diversa dall'età adulta, cui per troppo tempo è stata ricondotta, sia perché i bambini sono tra loro diversi, perché possiedono differenti attitudini e differenti interessi, che vanno compresi e, in quanto tali, valorizzati. L'esortazione a rispettare l'infanzia si collega, dunque, alla valorizzazione del principio di uguaglianza, che trova, appunto, nella dialettica adulto-bambino - e nel loro scontro costruttivo - la sua massima espressione, ma anche alla valorizzazione della diversità, principio fondamentale per la realizzazione di una società civile.

²⁵ J. Korczak, *Quando ridiventerò bambino* (1924), Luni Editrice, Milano 1995.

²⁶ Cfr. J. Korczak, *Re Matteuccio I* (1923), Emme Edizioni, Milano 1978. Si tratta del romanzo che ha sicuramente ottenuto i maggiori riconoscimenti a livello internazionale e che lo ha reso noto come scrittore di libri per bambini. La versione pubblicata dalla Emme Edizioni è parziale e riporta la traduzione della prima parte del romanzo originale. Nel 2014 è stata invece pubblicata, con la casa editrice Progedit, un'edizione rivista e illustrata della versione integrale del romanzo. Per ulteriori approfondimenti cfr. J. Korczak, *Re Matteuccio I. Il Re bambino*, a cura di B. De Serio, Progedit, Bari 2014. Sulle ricadute pedagogiche e didattiche del romanzo *Re Matteuccio I* cfr. anche B. De Serio, *Ridiventare bambini per riscoprire l'infanzia. Una riflessione sul pensiero pedagogico di Janusz Korczak*, in B. De Serio, R. Caso (a cura di), *Viaggiare tra le storie. Letteratura per l'infanzia e promozione della lettura*, Aracne, Roma 2013, pp. 115-146.

²⁷ J. Korczak, *Quando ridiventerò bambino*, cit., p. 27.

Se gli adulti ci domandassero più spesso il nostro avviso – si legge nello stesso romanzo – potremmo dar loro più di un buon consiglio. Non sappiamo forse meglio di loro quello che non va in noi? Non abbiamo forse più tempo di loro per osservarci gli uni con gli altri? Non potranno mai conoscerci tanto bene quanto ci conosciamo noi (...). Siamo i migliori esperti della nostra vita e delle nostre faccende. E se stiamo così spesso zitti è perché non sappiamo cosa sia permesso dire e cosa no²⁸.

Per questo motivo, in *Re Matteuccio I*, scritto più o meno contestualmente all'altro, Korczak scelse di affidare a un bambino il dovere di ristabilire la pace e di combattere l'odio, la guerra e l'ingiustizia, che nascono nel momento in cui gli uomini non sono in grado di accogliere le esigenze altrui, di mettere da parte il proprio egoismo e di decentrarsi per comprendere che esistono altri punti di vista ed altri bisogni da rispettare.

Il romanzo racconta la storia del figlio di un re che diventa prematuramente orfano di padre ed è quindi chiamato a governare il paese in sua vece. Impaurito dall'idea di governare, decide presto di accettare questa sfida, perché coglie nella sua ascesa al trono uno strumento di riscatto sociale a favore dei bambini, dei cui bisogni e diritti ritiene che un re debba farsi carico, grande o piccolo che sia. Altrettanto presto si scontra, però, con la grande delusione di non riuscire a comunicare con la parte adulta del popolo che regge, rappresentata nel romanzo dai ministri, costretti a lavorare al suo fianco, ma del tutto convinti della sua incapacità di regnare, in quanto “non ancora adulto”. I bambini non possono portare la corona – ripetono spesso ministri e re nemici, indignati – non conoscono leggi, né tradizioni. Eppure – pensa Matteuccio – solo i bambini sanno quale forza deriva dalla fiducia nelle potenzialità umane, dall'unione e dal confronto, soprattutto quando ci sono disordine e inimicizie; si convince, quindi, di poter cambiare il mondo e fa di tutto per dimostrare a se stesso e agli altri di potercela fare, arrivando al punto di vestire coraggiosamente i panni del soldato per combattere contro gli eserciti dei re nemici o di mettersi in viaggio verso il Paese africano, nonostante la leggendaria convinzione della cattiveria dei suoi abitanti, storicamente considerati “cannibali”. Nella possibilità di regnare Matteuccio scopre il valore del servizio²⁹ e se ne fa interprete e mediatore.

In Matteuccio, come nel personaggio del precedente romanzo, coesistono due età: l'infanzia e l'adulthood. Matteuccio è un re, un bambino cresciuto in fretta, che vuole però continuare a essere un bambino perché non è l'età che rende maturi, quanto la fiducia nelle proprie risorse e potenzialità, nonostante le debolezze e gli errori propri

²⁸ Ivi, p. 112.

²⁹ Cfr. A. Modugno, *Esplorazioni teoretiche sui racconti di Re Matteuccio di Janusz Korczak*, in L. Quercioli Mincer, L. Battaglia (a cura di), *Janusz Korczak. Un'utopia per il tempo presente*, cit., pp. 100-118; M. Shner, *Can education be the meeting place of all humanity? Universal humanism in the thought and practice of Janusz Korczak*, in L. Quercioli Mincer, L. Battaglia (a cura di), *Janusz Korczak. Un'utopia per il tempo presente*, cit., pp. 52-77.

dell'essere umano³⁰. I bambini sono cittadini al pari degli adulti – fa dire Korczak al suo re bambino – per cui hanno anche loro il diritto di esprimere le proprie idee e di vedere realizzati i propri progetti, soprattutto se si tratta di iniziative che li riguardano in modo diretto.

Eppure, nonostante i buoni propositi, il piccolo re comprende che per i bambini è praticamente impossibile comunicare con gli adulti, per cui si impegna affinché tra i due mondi possa almeno instaurarsi un rapporto di reciproco rispetto: «esigo (...) che entrino in funzione due Parlamenti: uno per gli adulti con deputati, Ministri adulti; un secondo per i ragazzi, con ragazzi deputati e Ministri. Io sono il Re degli adulti e dei ragazzi, ma se gli adulti decidono che sono troppo giovane per loro, eleggano un Re alla loro misura e io rimarrò il Re dei ragazzi»³¹. È vero – sembra dire Matteuccio – che gli adulti sono stati bambini, ma non lo ricordano, per cui è giusto che siano i bambini a stabilire le proprie regole nel rispetto dei diritti altrui. Un “miniparlamento”, che nel romanzo è espressione di una sconfitta, ma che metaforicamente simboleggia l'apice del pensiero democratico di Korczak: il mondo è pieno di “unicità”, emblematicamente rappresentate, nei suoi scritti, dalle diverse età della vita; la vera ricchezza umana, quella che gli esseri umani devono, forse, ancora comprendere a pieno, consiste nella capacità di valorizzare le diversità per imparare a convivere, nella consapevolezza che dalla coabitazione di spazi comuni, ovvero dal rispetto del differente modo di abitare gli stessi spazi, può maturare il reciproco riconoscimento.

³⁰ Il riferimento è, in questo caso, a un episodio particolarmente significativo nel romanzo: Felice, il suo migliore amico, a un certo punto tradisce la sua fiducia, poiché lo accusa ingiustamente di essere un ribelle fomentatore di rivolte, e comincia a ignorarlo, esortando gli altri a comportarsi allo stesso modo. Sarà questo tradimento a decidere l'esilio di Matteuccio e a condurre la trama del romanzo nella direzione di un finale inaspettato.

³¹ J. Korczak, *Re Matteuccio I*, cit., p. 119.

Marco Del Vecchio

IDENTICO A CHI? BREVE *EXCURSUS* NEL DUALISMO IDENTITARIO*

ABSTRACT	
Il lavoro concerne la tematica della costruzione identitaria all'interno dello spazio sociale, irrimediabilmente modificato dal passaggio dalla società solida a quella liquida, inaugurato dalla c.d. post-modernità. L'identità viene analizzata nel suo farsi destino e nemesi del genere umano, nella sua essenza necessariamente duale. L'analisi del rapporto dialettico, spesso di tipo conflittuale, che lega identità e differenza permetterà di dimostrare come la determinazione dell'Identico presupponga sempre la preventiva perimetrazione del suo opposto, l'Altro.	The text involves the theme of identity construction within the social space, irretrievably modified by the transition of state from solid society to the liquid one. This passage was inaugurated by post-modernity. Identity is analysed in its becoming destiny and nemesis of mankind, in its necessarily dual essence. The analysis of the dialectical relationship, often of a conflictual type, which binds identity and difference will allow us to demonstrate how the determination of the Identical always presupposes the pre-emptive perimeter of its opposite, the Other.
Identità – alterità – diritto	Identity – otherness – law

SOMMARIO: 1. L'omologante ricerca dell'individualità. – 2. Passaggi di stato: identità e mutamenti sociali. – 3. *Eligo ergo sum*. La proliferazione delle identità a consumo. – 4. Endiadi: la connessione identità-alterità. – 5. Identità e diritto: la cura costituzionale – 6. A mo' di conclusioni.

1. Che significa essere individui? Colti alla sprovvista dall'apparente banalità di un simile interrogativo saremmo probabilmente indotti a formulare una replica dal seguente tenore: essere individui significa essere diversi da chiunque altro. Risposta questa tanto semplice quanto carica di problematicità, dalla quale emerge lampante l'aporia intrinseca alla ricerca dell'individualità.

Mentre cerchiamo disperatamente di incarnare una diversità che ci renda davvero unici, ci accorgiamo che affermare la nostra individualità ci omologa, di fatto, all'Altro, impegnato nel nostro stesso cammino emancipatorio all'interno di un contesto sociale che suggerisce strumenti e modelli di costruzione dell'essere. Percorrendo il senso unico delle regole sociali, finiamo ben presto con lo scoprire che il nostro sforzo di

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

autoaffermazione ci sta conducendo nel vicolo cieco della massificazione e dell'uniformazione, che il solo atto che possa renderci autenticamente diversi dagli altri, è quello di scegliere di non essere individui¹

Nella sfera dei rapporti sociali l'individualità viene costantemente affermata e rinegoziata nel gioco del contatto con l'Altro. Ciascun individuo è nient'altro che «l'intersezione, necessaria ma variabile, di un insieme di relazioni. Poiché gli esseri individuali esistono solo in virtù della relazione che li unisce»². Essere individuo significa accettare le regole e l'andamento di tale scambio osmotico a meno di non voler vivere una condizione di solipsistico isolamento.

Il paradosso connaturato alla ricerca e alla costruzione del proprio essere è rappresentato dal non essere liberi di scegliere le modalità attraverso cui procedere in questo "cammino". La libera scelta, l'atto arbitrario premessa fondante dell'essere individuo, a ben vedere, non è altro che una finzione. La possibilità di autodeterminazione del singolo nella realtà quotidiana è costantemente sottoposta alla pressione dei fatti sociali che, in un certo senso, esautorano l'individuo dalla costruzione libera e spontanea del proprio se. Quello della costruzione identitaria è un compito che la società degli individui assegna a ciascuno dei suoi membri, «in quanto compito, l'individualità è un prodotto della trasformazione societaria, camuffato da scoperta personale»³, oltre che la spia del progressivo indebolimento della fitta rete di legami sociali che fonda la quasi totalità delle attività umane.

2. Il tramonto della società della prossimità lascia il passo ad una feroce individualizzazione⁴, affermazione dell'incapacità o del disinteresse da parte della comunità di regolare normativamente la vita dei suoi membri. Tale passaggio, in cui il bene individuale oscura il bene pubblico, rappresenta l'esito della rivoluzione sociologica, economica, politica e produttiva che ha visto il capitalismo leggero prevalere sul capitalismo pesante di stampo fordista⁵. La fabbrica fordista fu, infatti, il più grande successo di ingegneria sociale orientata all'ordine mai ottenuto. Il capitalismo nella sua versione solida era fondato su un esasperato normativismo capace di auto-rigenerare l'ordine prestabilito lasciando poco spazio (se non alcuno spazio) all'autodeterminazione dell'individuo.

In un sistema come quello appena descritto ogni singolo gesto, ogni azione era orientata ad un fine preciso conoscibile esclusivamente da chi occupava le più alte gerarchie dell'organigramma sociale. All'individuo il capitalismo offriva invece solo lo

¹ Z. Bauman, *Vita liquida*, Editori Laterza, Bari 2008, p. 6.

² M. Augé, *Chi è dunque l'altro?* Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, p. 26.

³ Z. Bauman, *Vita Liquida*, cit., p. 8

⁴ Cfr. in tal senso Z. Bauman, *La società individualizzata*, Il Mulino, Bologna 2010, nonché Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2014.

⁵ Z. Bauman, *Modernità Liquida*, Editori Laterza, Bari 2011, p. 56.

strumento, rappresentato dal lavoro in fabbrica, per concorrere al mantenimento dell'insieme ordinato, illudendolo così di aver trovato il suo posto nel mondo.

L'organizzazione del sistema produttivo ergeva così un confine invalicabile tra amministratori e amministrati, nel senso che i primi erano custodi dei parametri per distinguere il bene dal male, ciò che doveva essere considerato giusto o sbagliato, mentre i secondi erano costretti ad assumere come legittimo tale assetto di cose in quanto incapaci di immaginare modelli alternativi di organizzazione sociale. L'egemonia degli amministratori era esercitata attraverso il controllo dello spazio che, di fatto, rappresentava l'unico legame tra controllori e controllati (la fabbrica rappresentava infatti la materializzazione dell'ossessione per lo spazio della società solida). In un contesto del genere era inimmaginabile un cambiamento, nessuna forza avrebbe potuto erodere le maestose fortificazioni erette dal sistema capitalista. Tuttavia, una svolta effettivamente avvenne ed il mondo iniziò pian piano a liquefarsi abbandonando la solidità che lo aveva contraddistinto sino a quel momento.

Come è stato efficacemente scritto da Bauman, il «capitalismo pesante di stampo fordista era il mondo dei dispensatori di leggi, dei progettisti di routine e dei supervisori, il mondo di uomini e donne diretti da altri che perseguivano fini determinati da altri secondo modalità decise da altri»⁶. La società solida era il mondo delle autorità.

Nel suo liquefarsi, la società non ha certo rinunciato ai suoi centri di potere⁷, anzi, li ha moltiplicati a dismisura togliendo effettività all'autorità, facendo calare sul mondo una notte perenne.

Nel passaggio di *stato* appena descritto, la costruzione identitaria è diventata un compito che la società ha scaricato sui suoi membri, senza fornire loro alcun faro a cui guardare per individuare la giusta rotta da seguire. Ciascuno individuo è stato dotato di un campionario pressoché infinito di mezzi per raggiungere un fine inconoscibile; in questo modo il capitalismo leggero ha modellato la struttura sociale di un mondo popolato da consumatori. Moltiplicare i mezzi, gli strumenti per fabbricare la propria individualità significava, in definitiva, moltiplicare all'infinito le opportunità di scelta, così illudendo ciascun individuo di essere realmente libero di poter diventare chiunque, qualunque cosa⁸. Tale eccesso di libertà, tuttavia, è solo un finto postulato del capitalismo leggero che chiede agli individui di scegliere senza che i mezzi di cui dispongono siano realmente orientati ad un fine. È la scelta in sé, l'atto stesso della scelta, il gesto più importante che il singolo può compiere nella società liquida. Ancor più importante è, poi, la velocità con cui si sceglie, con le comprensibili ricadute in termini di stress emotivo ed esistenziale da cui viene investito il soggetto che sente

⁶ Ivi, p. 63.

⁷ Cfr. in tal senso S. Sassen, *Una sociologia della globalizzazione*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 2008.

⁸ C. Dubar, *La socializzazione. Come si costruisce l'identità sociale*, Il Mulino, Bologna 2004.

sulle sue spalle tutto il peso della decisione che, se errata, potrebbe condurlo all'interdizione, potrebbe costringerlo all'isolamento, renderlo invisibile⁹.

Orfana di certezze, la società non può neppure più contare sulla figura del *leader* "solido" che attraverso il comando ricomponesse le opposte istanze del bene individuale e collettivo. Tale figura è stata progressivamente sostituita da quella del consulente che, lungi dal voler varcare la sfera privata dell'individuo, si limita a dispensare consigli, fondando il suo potere non sull'autorità ma sulla seduzione, sull'affabulazione. Al consulente non si chiedono risposte, essendo l'individuazione del male e della sua cura questioni individuali, ma piuttosto esempi che permettano di guardare all'esperienza altrui nel tentativo di trovare un rimedio all'infelicità¹⁰ divenuta sistemica per via della moltiplicazione delle scelte possibili.

Dilaga, oggi, la cultura del *talk-show* che mette in scena drammi privati dai contorni sfumati che appaiono simili a quelli per cui ciascun individuo si dibatte nel suo quotidiano. L'obiettivo, tuttavia, non è quello di offrire una ricetta per sconfinare la carica ansiogena che accompagna l'individuo, ma distrarre lo spettatore dal senso di inadeguatezza consustanziale alla stessa struttura liquido-moderna della società in cui «le situazioni in cui agiscono gli uomini si modificano prima che i loro modi di agire riescano a consolidarsi in abitudini»¹¹.

L'individuo liquido non è in grado, per sua stessa natura, di mantenere a lungo una forma. Egli può assumere momentaneamente quella del contenitore che ha scelto di occupare, ma resta comunque esposto all'influenza di ogni minima forza esercitata sul suo recipiente, capace di assumere una struttura solo temporaneamente fissa. La società liquida esalta l'istante e mette al bando l'eternità, privando l'individuo non solo di porti sicuri a cui attraccare nelle tempeste quotidiane della vita ma anche del metro di giudizio (un tempo rappresentato dalla società intesa nell'accezione di comunità) attraverso il quale misurare le proprie vittorie e le proprie sconfitte personali. L'individuo è solo e allo sbando, divorato dall'ansia dell'inadeguatezza.

Ubbidendo allo spirito di autoconservazione l'uomo «vive nel presente e grazie al presente, vive per sopravvivere e per ricevere gratificazione [...] Grazie al numero infinito di esperienze terrene che spera di poter fare non sente la mancanza dell'eternità»¹², ma abbracciando piaceri fugaci, dimentico della naturale tensione dell'individuo verso l'infinito, ricade in quello che potremmo definire il sottoproletariato dello spirito, una condizione esistenziale in cui il singolo non ha coscienza del proprio sé.

⁹ Cfr. in tal senso Z. Bauman, *Homo Consumens. Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Erikson Editore, Torino 2007.

¹⁰ Sul tema dell'infelicità moderna cfr. M. Benasayag, G. Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli Editore, Milano 2013.

¹¹ Z. Bauman, *Vita Liquida*, cit., p. XII.

¹² *Ivi*, p. XIV.

3. In una realtà porosa in cui solo i “liquidi” sono in grado di adattarsi, l'uomo rinuncia alla certezza del *cogito ergo sum* per abbracciare la mutevolezza dell'*eligo ergo sum*, l'individuo si fa *Homo Eligens*, uomo che sceglie non che ha scelto, sintomo ed evidenza di un «io stabilmente instabile, completamente incompleto, definitivamente indefinito e autenticamente inautentico»¹³.

A ben vedere, dunque, è la scelta che caratterizza l'individuo post-moderno. L'essere umano vive un binomio simbiotico con il mercato dei beni di consumo, essi non potrebbero sopravvivere se non alimentati e sostenuti l'uno dall'esistenza dell'altro. Le regole sottese alla costruzione identitaria sono spietate e improntate sul valore della sostituzione: il mercato non può tollerare clienti fedeli ed impegnati, lo *status* del soggetto/acquirente deve costantemente sentirsi a rischio per far sì che il gioco continui e che il giocatore prosegua nel suo shopping compulsivo.

I vecchi *status*, le vecchie apparenze, vengono mandate al macero in una costante riscrittura del presente che annulla totalmente il tempo passato come se quest'ultimo fosse una colpa da cancellare. «Il mercato si serve dell'arte del *marketing* per autorigenerare sé stesso con l'obbiettivo di impedire che le opzioni si chiudano e i desideri siano finalmente appagati. L'accento non cade sull'obbiettivo di suscitare nuovi desideri ma su quello di offuscare i vecchi (dove per vecchi bisogni si deve intendere quelli appagati qualche istante prima, *n.d.r.*)»¹⁴.

L'homo eligens è il prodotto del passaggio dalla società dei produttori, regolata normativamente, a quella dei consumatori che fa della totale assenza di regole il suo elemento fondante. «La vita organizzata attorno al produttore pone un limite minimo a ciò di cui si abbisogna per restare vivi [...] ma anche un limite massimo a ciò che si può sognare, desiderare e perseguire e al contempo contare sull'approvazione sociale alle proprie ambizioni [...] tutto ciò che oltrepassa tale limite è un lusso, e desiderare il lusso è peccato»¹⁵.

Mentre la vita organizzata attorno al consumo è guidata principalmente dalla seduzione, «lo *spritus movens* dell'attività del consumatore non è più la gamma misurabile dei bisogni articolati, bensì il desiderio, un'entità molto più volatile ed effimera [...] essenzialmente avulsa dai bisogni, una forza auto-prodotta e autoalimentata che non ha bisogno di altra giustificazione o causa»¹⁶. La principale preoccupazione dell'individuo nell'atto dello shopping è l'adeguatezza rispetto ai modelli e agli *status* propagandati dal mercato, dall'identità dominante. Gli standard consumistici di fatto costruiscono il nostro essere e, in questo stato di cose, ciò che l'individuo brama più ardentemente poter acquistare una volta metabolizzato il solipsismo a cui la comunità lo sospinge, è un'identità da poter sfoggiare in quello strano circo sociale che è allo stesso tempo causa e soluzione del suo malessere

¹³ Z. Bauman, *Vita Liquida*, cit., p. 26

¹⁴ Ivi, p. 29

¹⁵ Z. Bauman, *Modernità Liquida*, cit., p. 79.

¹⁶ Ivi, p. 77.

esistenziale. Una volta compiuta la prima scelta, l'individuo sarà posto davanti ad una triste evidenza: l'attività dello shopping ha bisogno di essere continuamente riprodotta.

Nell'ambito della società liquida non c'è spazio per le identità "pesanti"; la velocità a cui viaggia il mondo e la sua costante accelerazione mal si conciliano con la fissità di un'identità sempre uguale a sé stessa; una volta compiuta la prima scelta è necessario perpetuare l'atto dello scegliere all'infinito. L'individuo ha davanti a sé una serie pressoché illimitata di identità fluttuanti che aspettano solo di essere colte, o meglio di essere acquistate.

Per quanto esaltante possa risultare nel breve periodo la possibilità di esplorare l'universo delle opzioni a sua disposizione, ciascuna con la promessa di esperienze inedite, tale condizione diventa per l'individuo ansiogena e sfibrante nel lungo periodo tanto più perché questa diventa un'opzione irrinunciabile. Le identità divengono ben presto finzioni di cui l'uomo si serve per soddisfare il suo bisogno di socialità, per sentirsi parte di un gruppo che possa lenire il dolore e riempire il vuoto lasciato dalla scomparsa delle strutture tradizionali entro le quali si costruiva il proprio essere.

Si affermano così le c.d. comunità guardaroba: «comunità che prendono corpo, anche se solo in apparenza, quando si appendono in guardaroba i problemi individuali, come i cappotti e i giacconi quando si va a teatro»¹⁷. Esse rappresentano la reificazione di una struttura sociale che non ha interesse per l'uomo e le sue più intime dinamiche, che considera la contiguità spaziale come un male da curare con l'indifferenza e che punta verso una sempre più sterile individualizzazione.

«Mai un'epoca è stata così disposta a sopportare tutto e, insieme trovare tutto intollerabile»¹⁸. Ecco delinearsi il volto della post-modernità, fase in cui l'individuo, privato di ogni appiglio, tenta disperatamente di trovare salvezza aggrappandosi alla propria identità per non affogare nel mare dell'insicurezza e dell'anonimato sociale. La società dell'individualizzazione ha distrutto gli ultimi baluardi di certezza cui anelava l'individuo, operando non solo una riscrittura dei codici relazionali all'interno dei contesti sociali ma, di fatto, invalidando e sostituendo le strutture all'interno delle quali il soggetto metteva in atto l'immane opera della costruzione identitaria¹⁹.

I luoghi cui era «tradizionalmente affidato il sentimento di appartenenza (lavoro, famiglia, vicinato) o non sono disponibili o, quando lo sono, non sono affidabili, perciò quasi sempre incapaci di placare la sete di socialità o colmare le paure della solitudine e dell'abbandono»²⁰. Lo spettro della frammentazione fa la sua comparsa nel mondo. Questa polverizzazione riguarda sì le pratiche e le rappresentazioni sociali, ma investe anche la soggettività individuale che si definisce in una pluralità di relazioni e appartenenze. Sull'onda dello smarrimento provocato da questa frammentazione,

¹⁷ Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Editori Laterza, Bari 2003, p. 33.

¹⁸ G. Agamben, *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

¹⁹ Cfr. in tal senso S. Sassen, *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*, Il Mulino, Bologna 2015.

²⁰ Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, cit., p. 33.

inedita opportunità di libertà che spaventa, che si è innestato un recupero identitario violento²¹, attuato spesso tramite lo strumento dell'identificazione.

Nel linguaggio ordinario per identificazione si intende quel «processo che avviene mediante il riconoscimento di un'origine comune, di caratteristiche condivise con un'altra persona, un altro gruppo o un ideale, e con la solidarietà e fedeltà che naturalmente ne derivano»²². Nell'analisi dell'edificazione identitaria è tuttavia necessario assegnare a questo termine un significato nuovo che vede l'identificazione «come una costruzione, un processo che non si conclude mai [...] L'identificazione non è decisa una volta per tutte [...] è condizionata, situata nella contingenza; una volta assicurata non elimina la differenza»²³. In tal senso, «le identificazioni appartengono all'immaginario, sono tentativi fantasmatici di allineamento, di fedeltà, di coabitazioni ambigue e trans-corporee che sconvolgono l'io; esse sono la sedimentazione del noi nella strutturazione dell'io. Le identificazioni non sono mai complete e definitive»²⁴.

Simili considerazioni ci spingono a maturare una concezione dell'identità non essenzializzata ma strategica e posizionale, tanto da poter parlare di un'identità instabile e mai unitaria in quanto non legata al soggetto in sé, ma alla rappresentazione che il soggetto offre di sé stesso nella sfera sociale. La rappresentazione scaturisce dalla narrativizzazione del sé per cui l'identità diviene «una posizione che il soggetto è costretto a prendere, pur sapendo sempre che è una rappresentazione, e che la rappresentazione si costruisce sempre attraverso una mancanza, una divisione, a partire dal luogo dell'Altro»²⁵.

4. La fase in cui l'individuo scopre l'alterità riveste un'importanza cruciale nello sviluppo del sé in quanto «per determinare a cosa si è identici, uguali, è necessario transitare attraverso la determinazione di ciò da cui si è diversi»²⁶, ma è allo stesso tempo il momento in cui possono potenzialmente verificarsi i contrasti più aspri. Come osservato, è «necessario concepire l'uomo come una serie di rapporti attivi (un processo) in cui se l'individualità ha la massima importanza, non è però il solo elemento da considerare. L'umanità che si riflette in ogni individuo è composta di diversi elementi: 1) l'individuo; 2) gli altri uomini; 3) la natura. [...] si può dire che ognuno cambia sé stesso, si modifica, nella misura in cui cambia e modifica tutti i rapporti di cui egli è il centro di allineamento»²⁷. L'identità, quindi, non è mai compiuta, è sempre

²¹ In tal senso cfr. S. Hall, *Introduzione in Studi gramsciani nel mondo. Gli studi culturali*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 30.

²² S. Hall, *A chi serve l'identità? in Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, Il saggiatore, Milano 2006, p. 315.

²³ Ivi p. 316.

²⁴ J. Butler, *Corpi che contano. I limiti discorsivi del "sesso"*, Feltrinelli Editore, Milano 1996, p. 153.

²⁵ S. Hall, *A chi serve l'identità? in Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, cit., p. 318.

²⁶ J. Deridda, *Oggi L'Europa. L'altro capo seguito da La democrazia aggiornata*, Garzanti, Milano 1995.

²⁷ A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Einaudi Editore, Torino 2014, Quaderno 10, p. 1344.

coinvolta in processi di formazione, sempre in cammino. Durante il suo costante peregrinare alla ricerca di un nucleo stabile attorno al quale costruire la propria identità l'individuo finisce inevitabilmente per sviluppare una dipendenza dalla diversità.

Giungiamo quindi al nocciolo della questione relativa alla costruzione identitaria: le identità si strutturano attraverso la differenza e non al di fuori di essa. Perciò è necessario, anche se profondamente inquietante, riconoscere che solo tramite la relazione con l'altro, con ciò che non è, con ciò che manca, con ciò che è stato chiamato il di fuori costitutivo, si può costruire il significato positivo di ogni termine e quindi la sua identità. Dal «principio alla fine della loro carriera, le identità possono funzionare come punti di identificazione e di riferimento solo grazie alla loro capacità di escludere, omettere, rendere spregevole il fuori. Ai margini di ogni identità c'è un eccesso, qualcosa di più. L'unità, l'omogeneità interna, che il termine identità considera fondativo, non è una chiusura naturale, bensì costruita, dato che ogni identità chiama il suo necessario altro, ciò che le manca»²⁸.

Il processo di costruzione per esclusione caratterizza la vita di ciascun individuo sin dai primi mesi di vita e lo accompagna per la sua intera esistenza. Una conferma di questa affermazione può rinvenirsi in quella che Lacan, muovendosi all'interno degli studi psicoanalitici freudiani, definì «lo stadio dello specchio», ovvero il momento in cui il bambino riconosce la sua immagine riflessa nello specchio provando gioia²⁹. Il primo passo del cammino identitario viene mosso quindi nel momento in cui l'individuo è in grado di comprendere che la figura nello specchio è il riflesso di sé, ma ciò che dà realmente senso a questa esperienza è la presenza della madre accanto al bambino; ancora in fasce il neonato afferma la propria esistenza attraverso il riconoscimento della differenza con la madre, il riconoscimento della differenza con l'Altro costitutivo. Poiché, «per determinare a cosa si è identici, uguali, è necessario transitare attraverso la determinazione di ciò da cui si è diversi»³⁰.

Ma se la diversità rappresenta davvero l'altra faccia dell'individualità nella costruzione identitaria, perché esistono allora spinte che agisco con forza per negarla o addirittura stigmatizzarla? Semplicemente perché l'identità non è altro che un atto di potere che si perpetua, un sovradeterminato processo di chiusura mosso da un insaziabile desiderio di sicurezza. Se l'oggettività «riesce ad affermare parzialmente sé stessa è solo perché reprime ciò che la minaccia. È stato dimostrato come la strutturazione dell'identità sia sempre basata sull'esclusione di qualcosa e sull'istituzione di una gerarchia violenta tra i due poli che ne derivano»³¹.

²⁸ S. Hall, *A chi serve l'identità?* in *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, cit., p. 318.

²⁹ In tal senso cfr. J. Lacan, *Scritti*, Einaudi, Torino 2002.

³⁰ J. Deridda, *Oggi L'Europa. L'altro capo seguito da La democrazia aggiornata*, Garzanti, Milano 1995.

³¹ S. Hall, *A chi serve l'identità?* in *Politiche del quotidiano. Culture, identità e senso comune*, cit., p. 136.

Un simile atteggiamento non tiene però conto della realtà storica e sociale contemporanea, tantomeno delle tendenze dominanti negli attuali processi di formazione e metamorfosi dell'identità dal punto di vista culturale. L'interrelazione globale «condanna l'identità ad una inevitabile ibridazione, anche se ibridazione non significa necessariamente declino a causa della perdita di identità. Può anche significare il potenziamento delle identità esistenti attraverso l'apertura a nuove possibilità. Soltanto un'identità conservatrice, chiusa in se stessa, potrebbe sperimentare l'ibridazione come una perdita»³².

In un mondo ben lontano dall'essere culturalmente omogeneo, le identità ossificate diventano progressivamente più deboli a causa della proliferazione delle interazioni con la differenza e stanno, con molta lentezza, lasciando il posto a forme identitarie fluide, diasporiche, che vedono nell'Altro, nella sua diversità, il proprio ineluttabile destino. Del resto, «l'Altro e il Noi, lo straniero e l'autoctono, sono categorie duali e speculari. Per ogni Noi deve darsi un Loro, e viceversa. Ma se è così, dire «Noi» esige sempre un preventivo atto di traduzione; una riduzione dell'alterità a qualcosa di noto. Sulla scorta degli esiti della traduzione sarà possibile tracciare il volto del Noi. Si tratta di un processo necessario, inevitabile e bidirezionale. Nessuno dei due attori affacciati alla frontiera dell'estraneità reciproca potrà definirsi se non in relazione all'alterità che sarà riuscito a fare propria»³³.

5. La costruzione del sé è un processo dialettico. Le identità individuali germinano all'interno di contesti relazionali attraverso la mediazione del linguaggio. Il linguaggio e il suo uso «costringono gli individui a crearsi un'identità manifestando in questo loro tratto una connotazione intrinsecamente normativa»³⁴. Tuttavia, gli schemi linguistici in uso presso un determinato contesto riflettono una particolare visione del mondo³⁵ poiché veicolano abiti di pensiero scolpiti nella cultura di quel luogo, circostanza questa che espone il linguaggio ad una deriva pressoché infinita di significati, la c.d. polisemia del linguaggio appunto. All'interno di contesti sociali relativamente chiusi gli individui non avvertono la necessità di dover disambiguare i significati veicolati dalle proprie parole poiché fanno affidamento sulla persistenza semantica assicurata da schemi cognitivi sedimentati nella cultura di quel luogo. Le cose si complicano nel momento in cui tali contesti si contaminino per effetto dell'ingresso del culturalmente altro, portatore di un suo linguaggio e di una sua particolare percezione e categorizzazione della realtà. L'Altro mette in luce il limite pragmatico connesso alla presunta oggettività del linguaggio: l'incomprensione.

³² E. Laclau, *Emancipazione/i*, Orthotes Editore, Salerno 2012, p. 57.

³³ M. Ricca, *Polifemo. La cecità dello straniero*, Edizioni Torri del Vento, Palermo 2011, p. 31.

³⁴ M. Ricca, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2013, p. 187.

³⁵ Cfr. in tal senso G. Deutscher, *La lingua colora il mondo. Come le parole deformano la realtà*, Bollati Boringhieri Editore, Torino 2016.

E allora, per evitare «il precipizio nel *caos*, nella guerra delle incomprensioni, in una spirale di aggressività senza tregua, le società umane tendono a sacralizzare il linguaggio. La legge è l'icona politica di questi processi di germinazione del sacro. Per mezzo della legge vengono codificati vincoli di pertinenza linguistica e pratica relativamente rigidi, vere e proprie istruzioni per l'uso della vita sociale e ancora, valori obbiettivi e orizzonti comunitari [...] Metaforicamente, ogni testo legislativo può essere considerato come un'assicurazione sulla persistenza della funzione mediatrice del linguaggio»³⁶. Affinché la legge possa garantire tale fondamentale opera di mediazione è necessario però che essa sia in grado di ricomprendere all'interno dei propri enunciati la polimorfia che caratterizza i nuovi contesti sociali. Per non perdere effettività e riflessività gli ordinamenti devono essere in grado di ricomprendere nelle proprie scansioni tanto l'identico, quanto il differente; devono cioè essere caratterizzati da una certa dinamicità se intendono «normare» la mutevolezza dei fatti sociali. La generalità e l'astrattezza delle norme costituzionali sembrano prestarsi perfettamente al raggiungimento di questo fine. «La sacralità (laica), il carattere trascendentalizzato delle categorie costituzionali e delle corrispondenti batterie dei diritti ed elencazione di doveri, concorrono a modellare un conio dell'identità sotto forma di soggettività giuridica [...] Nel – e attraverso il – lessico costituzionale l'individuo potrà tracciare i lineamenti di molteplici identità possibili»³⁷.

La possibilità che ciascun soggetto possa utilizzare gli enunciati costituzionali come interfaccia a partire da cui costruire la propria identità, minimizza la carica ansiogena che accompagna il percorso di differenziazione identitaria. Lo stato di crisi individuale connaturato all'edificazione del sé trova nel decalogo di modelli identitari possibili contenuti nella carta costituzionale un momento di sollievo. L'individuo sente di non essere completamente solo nel suo tentativo di auto-affermazione e, per effetto di questa epifania, per un attimo smette di percepire l'alterità come causa delle sue paure e dei suoi insuccessi.

Grazie al proprio potere omologante, la Carta (costituzionale, n.d.r.) disegna nelle sue dinamiche attuative i confini legittimi delle identità, dei loro significati, chiudendo d'imperio la percezione dello stato di crisi che ne accompagna la formazione. In questa fase, l'identità e la sua percezione in un certo senso scompaiono, si assopiscono»³⁸. La dialettica tra identità e differenze trova così nel momento costituzionale un'unità di misura e una piattaforma di possibile composizione. Il diritto riacquista in tal modo la sua più nobile funzione: l'essere un traduttore universale di differenze.

6. Raggiungere la consapevolezza della necessità dell'Altro come strumento per comprendere l'Identico sembra essere un obbiettivo a cui l'identità ha

³⁶ M. Ricca, *Culture interdette. Modernità, migrazioni, diritto interculturale*, cit., p. 188.

³⁷ Ivi p. 189.

³⁸ Ivi p. 191.

momentaneamente rinunciato, narcotizzata dagli slogan di una corrente etno-nazionalista³⁹ che squassa il mondo da oriente a occidente.

L'odio, il rancore e il risentimento che serpeggiano a livello globale stanno provocando un ritorno identitario violento. L'identità è diventata oggi un vessillo da difendere dall'irruzione della diversità veicolata dall'Altro. La chiusura ermetica dei confini e dei porti è diventata la principale strategia difensiva per ostacolare il diverso, visto sempre più come minaccia e non come reificazione di un ineluttabile destino. Nel discorso politico contemporaneo il termine identità è diventato un vocabolo di frontiera.

La frontiera, appunto, «non un luogo preciso, piuttosto la moltiplicazione di una serie di luoghi in perenne mutamento, che coincidono con la possibilità di finire da una parte o rimanere nell'altra»⁴⁰, lo spazio simbolico ed immateriale della nostra distanza dall'Altro, la cui estensione è direttamente proporzionale alla distanza che ci separa dalla nostra umanità, cifra minima di ogni identità.

³⁹ Cfr. in tal senso P. Mason, *Superare la paura della libertà*, in Aa.Vv., *La grande regressione*, pp. 115-132, Feltrinelli Editore, Milano 2017.

⁴⁰ A. Leogrande, *La frontiera*, Feltrinelli Editore, Milano 2017, p. 40.

Gabriele Dell'Atti

IL CRITERIO DI RAGIONEVOLEZZA NELLA LEGISLAZIONE
EMERGENZIALE IN MATERIA DI RIUNIONI ASSEMBLEARI COME
VIATICO PER IL RICONOSCIMENTO RECIPROCO: PRIMI SPUNTI DI
RIFLESSIONE*

ABSTRACT	
La legislazione emergenziale dovuta alla diffusione del Coronavirus si pone quale crinale tra diritti costituzionalmente garantiti (diritto alla salute e diritto alla libera circolazione); sussumere tali delicate regole nelle fattispecie di diritto societario relative al procedimento assembleare al tempo della crisi impone un'analisi tesa a porre in equilibrio – con mutuo riconoscimento – gli interessi coinvolti attraverso il criterio di ragionevolezza.	Emergency legislation due to the spread of Coronavirus stands as a ridge between constitutionally guaranteed rights (right to health and right to movement); subsuming these delicate rules in the matter of company's meeting procedure in the time of crisis requires an analysis which balances – with mutual recognition – the interests involved using the criteria of rationality.
Salute – libertà di circolazione – procedimento assembleare	Health – freedom of movement – company's meeting procedure

SOMMARIO: 1. Alla ricerca di un “nesso sociale” nella legislazione emergenziale in materia di riunioni assembleari. – 2. L'Art. 106, comma 2, del D.L. n. 18/2020: la “possibilità” di utilizzo in assemblea di strumenti di telecomunicazione per lo svolgimento della riunione o l'espressione del voto. – 3. L'utilizzo di mezzi di telecomunicazione in assemblea nel periodo emergenziale al vaglio del criterio di ragionevolezza. – 4. I rimedi di natura procedimentale, reale ed obbligatoria in ipotesi di violazione dei diritti coinvolti nella fattispecie analizzata.

1. La riflessione che viene stimolata in questa raccolta di studi trae spunto dalla teoria del riconoscimento hegeliana. Ebbene, il riconoscimento per Hegel rappresenta pur sempre un fenomeno normativo¹: ammettere la presenza di un segno caratteristico di un altro significa identificarne lo status o il valore sulla scorta di una concezione valevole come regola; tuttavia, l'equilibrio tra la formazione e lo sviluppo della soggettività individuale e le norme di funzionamento delle istituzioni sociali si reputa

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito (Phänomenologie des Geistes)*, tr. it. di V. Cicero, Milano 2000, p. 285.

sussistente laddove il riconoscimento sia reciproco ed inteso quale riconoscimento da parte del singolo della validità della norma comune volta all'interesse generale e, parimenti, quale riconoscimento da parte dell'istituzione (espressione formale dell'interesse generale) dei diritti e del valore di ciascuna individualità².

Insomma, la tematica del riconoscimento ispira a leggere il “nesso sociale” come fattore di equilibrio circolare tra interessi: le norme rappresentano (ovvero dovrebbero rappresentare) un percorso per facilitare gli interessi del singolo piuttosto che un limite esteriore alla sua libertà. Il potenziale conflitto tra le fonti della normatività sociale è, però, sempre in agguato, essendo ben possibile che, nel concreto, non convergano i bisogni (o desideri) del singolo, le regole di condotta della vita collettiva e le virtù socialmente apprezzate, ma non regolamentate³; in tal caso, sarà necessario condurre ad equilibrio il “dubbio”⁴.

Ebbene, forse mai come in questo momento storico è necessario porsi alla ricerca di un “nesso sociale”.

L'attuale situazione di crisi generalizzata, determinata dal diffondersi del virus Covid-19, pone, da un lato, il legislatore e, dall'altro, la collettività e ciascun cittadino di fronte al dubbio: il dubbio per il legislatore di emanare una normativa che crei un giusto equilibrio tra il diritto primario alla salute e la necessitata compressione degli altri diritti costituzionalmente garantiti; il dubbio per i cittadini circa le concrete modalità di esercizio dei propri diritti onde far fronte alle proprie (altrettanto primarie) esigenze.

Nel mondo del diritto la foce di ogni dubbio è la decisione; e così, il legislatore, al fine di risolvere i citati conflitti di interessi, ha emanato una alluvionale “legislazione dell'emergenza”, evidentemente rivolta a contingentare i comportamenti sociali e limitare la diffusione della pandemia.

In particolare, a fronte delle generalizzate significative limitazioni alla libertà di circolazione (derogabili solo in ipotesi eccezionali)⁵, tra le varie disposizioni

² R. Finelli, *Fragilità e limiti del riconoscimento*, in *Per un nuovo materialismo*, Torino 2018, p. 173 e ss. Sulla tematica del riconoscimento, inoltre, si cfr. J.P. Deranty, *Il riconoscimento hegeliano, la Teoria critica e le scienze sociali*, in *Consecutio rerum*, n. 3, 2012, p. 66 ss.; F. Neuhausser, *Rousseau e Hegel: due concetti di riconoscimento*, in *Consecutio rerum*, 2013; G. Pino, *La norma di riconoscimento come ideologia delle fonti*, in *Analisi e diritto*, 2015, p. 183 ss.; nonché A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, Milano 2002, *passim*.

³ J. Dewey, *Three Independent Factors in Morals*, in *Educational Theory*, n. 16, luglio 1966, p. 198 ss.; si cfr., inoltre, E. Renault, *Dewey, Mead e il concetto hegeliano di riconoscimento*, in *Consecutio rerum*, 2013.

⁴ Si v. N. Irti, *Decisione e dubbio*, in *Riv. Dir. Proc.*, 2001, p. 64 ss.

⁵ Come è noto, con D.P.C.M. del 9 marzo 2020 (in G.U. ed. straord. n. 62 del 09.03.2020), al fine di contrastare la diffusione del virus Covid-19, è stato previsto su tutto il territorio nazionale il divieto assoluto di spostamento, tranne che per casi del tutto eccezionali; nello stesso senso, le suddette misure, a causa del rapido diffondersi del virus, sono state sensibilmente intensificate dal D.C.P.M. del 22 marzo 2020 (in G.U. ed. straord. n. 76 del 22.03.2020), il cui art. 1, per un verso, prescrive il blocco delle attività non essenziali e, per altro verso, inasprisce ancor di più i divieti di spostamento. Nello stesso tempo, sono state previste apposite sanzioni in caso di violazione dei precetti.

emergenziali in materia di diritto societario, è stato introdotto l'art. 106 del D.L. 17 marzo 2020, n. 18 (cd. "Decreto Cura Italia", convertito in Legge n. 27 del 24 aprile 2020), rubricato "*Norme in materia di svolgimento delle assemblee di società*"⁶, con il quale, tra l'altro, al comma 2, viene decisamente agevolata – fino al 31 luglio 2020 ovvero fintantoché durerà lo stato di emergenza – per le società per azioni, in accomandita per azioni, a responsabilità limitata, cooperative e mutue assicuratrici, la «possibilità» di svolgimento dell'adunanza e di esercizio del voto con mezzi di telecomunicazione, prevedendo: (i) «anche in deroga alle diverse disposizioni statutarie, l'espressione del voto in via elettronica o per corrispondenza e l'intervento all'assemblea mediante mezzi di telecomunicazione»; (ii) lo svolgimento dell'assemblea, «anche esclusivamente, mediante mezzi di telecomunicazione che garantiscano l'identificazione dei partecipanti, la loro partecipazione e l'esercizio del diritto di voto, ai sensi e per gli effetti di cui agli articoli 2370, quarto comma, 2479-bis, quarto comma, e 2538, sesto comma, codice civile senza in ogni caso la necessità che si trovino nel medesimo luogo, ove previsti, il presidente, il segretario o il notaio».

Di conseguenza, la norma: (i) liberalizza eccezionalmente l'utilizzo nell'ambito del procedimento assembleare di mezzi di telecomunicazione⁷ anche in assenza di clausole statutarie che li consentano ovvero addirittura in presenza di clausole statutarie che li vietino o limitino; (ii) permette di convocare l'assemblea in un «luogo virtuale» (non in un luogo fisico, con partecipazione di tutti i legittimati ad intervenire mediante mezzi di telecomunicazione), limitando, anche qui in via eccezionale, il diritto dei soci di partecipazione fisica all'assemblea⁸; (iii) consente che, durante la riunione

⁶ Si v. la Massima n. 187 dell'11 marzo 2020 adottata dal Consiglio Notarile di Milano (come aggiornata all'esito dell'emanazione del Decreto Cura Italia); M. Irrera, *Le assemblee (e gli altri organi collegiali) delle società ai tempi del Coronavirus (con una postilla in tema di associazioni e fondazioni)*, in www.ilcaso.it, nonché in M. Irrera (a cura di), *Il diritto dell'emergenza: profili societari, concorsuali, bancari e contrattuali*, Res, Torino 2020, p. 62 ss.; N. Atlante, M. Maltoni, C. Marchetti, M. Notari, A. Roveda, *Le disposizioni in materia societaria nel Decreto-legge COVID-19 (Decreto legge 17 marzo 2020, n. 18). Profili applicativi*, in <https://www.federnotizie.it/le-disposizioni-in-materia-societaria-nel-decreto-legge-covid-19-decreto-legge-17-marzo-2020-n-18-profilo-applicativi/>; Assonime, *Decreto-legge del 17 marzo 2020 n. 18: le disposizioni in materia di svolgimento delle assemblee (art. 106)*; Assonime, *Q&A sulle assemblee «a porte chiuse»*, pubblicate sul sito www.assonime.it.

⁷ Si v. N. Atlante, M. Maltoni, C. Marchetti, M. Notari, A. Roveda, *Le disposizioni in materia societaria nel Decreto-legge COVID-19*, cit., ove si specifica che «si può ritenere che il generico riferimento agli strumenti di telecomunicazione consenta l'utilizzo di qualunque mezzo di collegamento, non soltanto audiovisivo, ma anche soltanto audio purché sia consentito ai soci di avere un'esatta cognizione dello svolgimento del procedimento assembleare e di esprimere il proprio voto».

⁸ Si cfr., in prospettiva liberale in ordine all'utilizzo degli strumenti di telecomunicazione, A. Palazzolo, *La telematica nelle riunioni assembleari*, in *Nuova giur. civ. comm.*, 2003, p. 281; M. Notari, *L'assemblea ed i processi decisionali dei soci nelle proposte di riforma delle società non quotate*, in *Riv. società*, 2001, p. 130 ss.; E. Pederzini, *Intervento del socio mediante mezzi di telecomunicazione e democrazia assembleare*, in *Giur. comm.*, 2006, p. 111 ss.; in un'ottica di inderogabilità del metodo collegiale, con necessaria garanzia per il socio di partecipare attivamente alla discussione assembleare, senza che il suo intervento sia limitato al voto, G.M. Palmieri, *Diritto societario virtuale: la video assemblea diventa realtà*, in *Contratto e impresa*, 2000, p. 837 ss.; I. Demuro, *Collegialità societaria e nuove tecnologie*, in *Riv. notar.*, 2001, p. 59 ss.; M. Sarale, *Il nuovo volto dell'assemblea sociale*, in S.

assembleare, presidente e segretario o notaio non siano nel medesimo luogo⁹, così facendo pensare, a mio avviso, anche alla possibilità di redigere il verbale assembleare seduta stante in via telematica e con sottoscrizione digitale da parte di presidente e segretario o notaio (in alternativa rispetto alla verbalizzazione tempestiva non contestuale e con firma autografa).

La regola emergenziale, dunque, sposa una chiara e condivisibile prospettiva funzionale: evitare che l'adunanza assembleare si trasformi in un assembramento che metta a rischio la salute dei partecipanti e, a cascata, di coloro che abbiano in seguito contatti con loro¹⁰.

Ambrosini, *La riforma delle società. Profili della nuova disciplina*, Giappichelli, Torino 2003, p. 49 ss.; A. Serra, *Il procedimento assembleare*, in P. Abbadessa, G.B. Portale (diretto da), *Il nuovo diritto delle società, Liber amicorum Gian Franco Campobasso*, Utet, Torino 2007, p. 72 ss.

⁹ Sulla compresenza fisica del presidente e del segretario o del notaio, si cfr. M. Stella Richter jr., *sub Art. 2370*, in P. Abbadessa, G.B. Portale (diretto da), *Le società per azioni. Codice civile e leggi complementari*, Milano, Giuffrè 2016, p. 936 ss. (e, in particolare, p. 946); *contra*, M. Libertini, A. Mirone, P. M. Sanfilippo, *L'assemblea di società per azioni*, Giuffrè, Milano 2016, p. 205; C.A. Busi, *Assemblea e decisioni dei soci nelle società per azioni e nelle società a responsabilità limitata*, in E. Picozza, E. Gabrielli (diretto da), *Trattato di diritto dell'economia*, Cedam, Padova 2008, p. 627 ss.; F. Magliulo, *L'intervento ed il voto*, in F. Magliulo, F. Tassinari, *Il funzionamento dell'assemblea di s.p.a. nel sistema tradizionale*, Ipsosa, Milano 2008, p. 290. Si cfr., inoltre, C. Clerini, F. Laurini, *L'assemblea tra partecipazione virtuale e voto elettronico dopo il D.Lgs. n. 27/2010: clausole statutarie e tecniche di verbalizzazione*, in *Not.*, 2010, p. 665 ss.; F. Laurini, *sub Art. 2375*, in P. Marchetti, L.A. Bianchi, F. Ghezzi, M. Notari (diretto da), *Commentario alla riforma delle società*, Egea, Milano 2008, 247 ss.

¹⁰ D'altronde, già prima dell'entrata in vigore del Decreto Cura Italia, in presenza delle preve limitazioni alla circolazione, sono state rese regole ed interpretazioni tese ad incentivare la proceduralizzazione telematica delle riunioni delle collettività organizzate; così: - l'art. 1, comma 1, lett. q), del D.P.C.M. dell'8 marzo 2020, ove è prescritto che, allo scopo di contrastare e contenere il diffondersi del virus Covid-19 «sono adottate, in tutti i casi possibili, nello svolgimento di riunioni, modalità di collegamento da remoto con particolare riferimento a strutture sanitarie e sociosanitarie, servizi di pubblica utilità e coordinamenti attivati nell'ambito dell'emergenza Covid-19, comunque garantendo il rispetto della distanza di sicurezza interpersonale di un metro di cui all'allegato 1 lettera d), ed evitando assembramenti»; - la citata Massima n. 187 del Consiglio Notarile di Milano, con cui sono state fornite linee guida di svolgimento dell'assemblea mediante mezzi di telecomunicazione (*ex art. 2370*, comma 4, c.c.) nel senso, per un verso, di consentire l'intervento in assemblea con mezzi di telecomunicazione – se consentito dallo statuto ai sensi dell'art. 2370, comma 4, c.c., o comunque ammesso dalla vigente disciplina – per «la totalità dei partecipanti alla riunione, ivi compreso il presidente, fermo restando che nel luogo indicato nell'avviso di convocazione deve trovarsi il segretario verbalizzante o il notaio, unitamente alla o alle persone incaricate dal presidente per l'accertamento di coloro che intervengono di persona (sempre che tale incarico non venga affidato al segretario verbalizzante o al notaio)» e, per altro verso, di interpretare le clausole statutarie che prevedono la presenza del presidente e del segretario nel luogo di convocazione (o comunque nel medesimo luogo) come funzionali alla formazione contestuale del verbale dell'assemblea, sottoscritto sia dal presidente sia dal segretario, di talché è ritenuto possibile «lo svolgimento della riunione assembleare con l'intervento di tutti i partecipanti mediante mezzi di telecomunicazione, potendosi in tal caso redigere successivamente il verbale assembleare, con la sottoscrizione del presidente e del segretario, oppure con la sottoscrizione del solo notaio in caso di verbale in forma pubblica».

2. Ciononostante, al fine di dare concreta applicazione alla norma è inevitabilmente necessario dare risposta ad un interrogativo.

In particolare, la citata norma riconosce, durante il periodo di emergenza ed a prescindere dalle disposizioni statutarie, la mera “possibilità” e non l’obbligo che la società adotti strumenti di telecomunicazione per lo svolgimento della riunione o l’espressione del voto; al contempo, la legislazione dell’emergenza ha introdotto durante il medesimo periodo il divieto di circolazione (specie verso comuni diversi rispetto a quello della propria residenza), derogabile solo al ricorrere di particolari eccezioni (ossia comprovate esigenze lavorative o situazioni di necessità o ancora per motivi di salute), che di per sé comprime il diritto del socio a partecipare personalmente (direttamente o per delega) in assemblea.

La scelta in ordine alla modalità (fisica o telematica) mediante la quale la riunione dovrà tenersi è appannaggio degli amministratori in sede di convocazione dell’assemblea; ciononostante, a ben vedere: – per un verso, il legislatore difficilmente avrebbe potuto imporre sempre lo svolgimento dell’assemblea mediante mezzi di telecomunicazione, visto che vi sono alcune ipotesi (a dire il vero poche) per le quali tale esigenza è di fatto inutile¹¹; – per altro verso, se è vero che i mezzi di telecomunicazione sono di regola a disposizione della quasi totalità della popolazione, è altrettanto vero che lo spostamento verso il luogo dell’assemblea può difficilmente ricomprendersi nell’alveo delle eccezioni al divieto di circolazione; ed infatti, la fattispecie così come non rientra oggettivamente nel novero dei motivi di salute o delle situazioni di necessità, neppure rientra nell’ambito delle “comprovate” esigenze *latu sensu* lavorative, visto che una simile esigenza non può dirsi “comprovata” in presenza della plausibile alternativa di espletamento del procedimento assembleare con mezzi di telecomunicazione.

Insomma, lo svolgimento dell’assemblea con riunione fisica ed il “divieto di circolazione” non sembra siano del tutto conciliabili: appare quanto meno incongruo che il socio si sposti dalla propria abitazione per raggiungere il luogo della riunione assembleare nel dubbio di porre a repentaglio la propria ed altrui salute, specie laddove esiste una valida ed efficace diversa scelta; d’altro canto, in mancanza di un obbligo espresso circa la modalità di svolgimento dell’assemblea, pare opportuno individuare una giusta via interpretativa di composizione degli interessi.

3. La decisione del legislatore, deputato ad emanare le norme, non sempre immediatamente scioglie il dubbio del cittadino, che è tenuto ad applicarle; e ciò, stante la necessità di verificare di volta in volta i termini entro i quali una determinata fattispecie concreta va (o può essere) sussunta in una regola.

¹¹ Si pensi, alle società prive di organo di controllo: (i) unipersonali con l’unico socio che riveste anche la funzione di amministratore unico; (ii) con soci ed amministratori residenti presso la medesima abitazione.

Ebbene, nel caso analizzato, in costanza di emergenza Covid-19, il cammino dal dubbio dei protagonisti del procedimento assembleare verso una decisione funzionalmente e tecnicamente sostenibile passa necessariamente per il filtro della ragionevolezza¹².

V'è chi, anche da ultimo, ha correttamente sostenuto che, nel campo del diritto, il criterio di ragionevolezza contestualizza ciascuna decisione rispetto al caso concreto nella prospettiva del giusto coordinamento tra gli interessi coinvolti e le regole ed i valori propri dell'ordinamento giuridico esistente in dato momento storico¹³; e ciò, senza lesione alcuna del principio di legalità ovvero indebita creazione normativa, ma nella consapevolezza che, una volta individuato l'ordine dettato dal sistema giuridico, i precetti da applicare al caso concreto vanno ponderati – «anche discostandosi dalla lettera dalla mera lettera della legge o dalla astratta e spesso inadeguata fattispecie»¹⁴ – secondo ragionevolezza, ossia tenendo conto del contesto storico e sulla base degli interessi concretamente coinvolti e dei valori promanati da quello stesso sistema.

Si tratta, dunque, di arrivare allo spirito della norma¹⁵.

In questa rinnovata prospettiva, dunque, sembra potersi scorgere una soluzione al quesito che ci si è posti.

Gli amministratori hanno il compito di dare impulso alla macchina organizzativa societaria, convocando, ove necessario, l'assemblea dei soci al fine di assumere le scelte di competenza e, nello specifico, individuando le modalità di riunione e di voto; la scelta evidentemente deve essere quella più congrua ed adeguata onde permettere la partecipazione ed il voto da parte dei soci. Le modalità di riunione e voto vanno ovviamente indicate nell'avviso di convocazione (sempre che l'assemblea non sia totalitaria ed i partecipanti si reputino sufficientemente informati).

Considerati i rischi di contagio ed in ragione del conseguente divieto (temporaneo) di libera circolazione imposto dalla legislazione dell'emergenza, ritengo che il legislatore abbia indirizzato in via tecnica la discrezionalità degli amministratori in merito alle modalità di svolgimento e voto in assemblea: a tutela della salute della collettività si rende necessaria una significativa, ma temporanea, compressione della libertà di circolazione degli individui, sicché si fornisce all'amministratore avveduto uno strumento per contemperare diritto alla salute, limiti alla circolazione e dinamicità organizzativa della società; quindi, durante il periodo emergenziale – andando oltre la

¹² Per un'ampia e puntuale panoramica in merito al criterio di ragionevolezza, si cfr. G. Perlingieri, *Profili applicativi della ragionevolezza nel diritto civile*, Esi, Napoli 2015, in particolare p. 131 ss.

¹³ G. Perlingieri, *Profili applicativi della ragionevolezza nel diritto civile*, cit., p. 131-132; si v. altresì T. Ascarelli, *Giurisprudenza costituzionale e teoria dell'interpretazione*, in *Problemi giuridici*, vol. I, Giuffrè, Milano 1959, p. 140 ss.; Id., *In tema di interpretazione ed applicazione della legge*, in *Problemi giuridici*, vol. I, Giuffrè, Milano 1959, p. 153 e ss.; *Antigone e Porzia*, in *Problemi giuridici*, vol. I, Giuffrè, Milano 1959, p. 15 ss.

¹⁴ G. Perlingieri, *Profili applicativi della ragionevolezza nel diritto civile*, cit., p. 132.

¹⁵ Si cfr. V. Frosini, *La lettera e lo spirito della legge*, Giuffrè, Milano 1998, p. 11 ss.; N. Irti, *Nichilismo giuridico*, Laterza, Roma, Bari 2004; G. Perlingieri, *Profili applicativi della ragionevolezza nel diritto civile*, cit., p. 133.

asettica lettura dell'art. 106, comma 2 – per le riunioni assembleari vanno prioritariamente utilizzati mezzi di telecomunicazione, a meno che non consti un'ipotesi che ne renda irrilevante l'utilizzo (ove, ad esempio, la riunione possa tenersi senza che vi sia uno spostamento fisico dei legittimati alla partecipazione).

L'interpretazione proposta, dunque, sembra quella più ragionevole, siccome coerente con il sistema giuridico emergenziale e confacente alla tutela degli interessi coinvolti; peraltro, pare davvero difficile scorgere la necessità contro ogni remora affinché si tenga una riunione fisica laddove l'art. 106 richiede che lo strumento di telecomunicazione adottato debba permettere, a garanzia del corretto svolgimento dell'assemblea, l'identificazione dei partecipanti, la loro partecipazione e l'esercizio del diritto di voto, nel rispetto, come ritenuto al riguardo da autorevole dottrina, del metodo collegiale e dei principi di buona fede e di parità di trattamento¹⁶.

Peraltro, la stretta ed immediata necessità nel periodo di emergenza di tenere un'assemblea sembra di regola scongiurata in numerosi casi, in ragione vuoi dello slittamento dei termini per approvare il bilancio di esercizio (ai sensi dell'art. 106, comma 1, del Decreto Cura Italia, prorogati al 30 giugno 2020), vuoi della sospensione fino al 31 dicembre 2020 di numerosi obblighi di ricapitalizzazione della società in caso di perdite rilevanti del capitale sociale e della relativa causa di scioglimento della società (*ex art. 6 del D.L. n. 23 dell'8 aprile 2020, c.d. Decreto Liquidità*)¹⁷; il che dimostra ulteriormente, anche a prescindere dalle modalità di svolgimento prescelte, la volontà legislativa di ridurre al minimo le ipotesi in cui l'assemblea debba necessariamente tenersi.

4. Alla luce delle superiori considerazioni, quindi, è possibile ipotizzare nel caso analizzato rimedi di natura procedimentale, reale ed obbligatoria conseguenti alla violazione dei diritti coinvolti.

Ebbene, nel caso in cui, durante l'emergenza, l'amministratore convochi l'assemblea con riunione fisica e senza alcuna giustificazione a supporto, ciascun socio avrà diritto di richiedere che la riunione, con le suddette garanzie per il corretto svolgimento, si tenga con mezzi di telecomunicazione; in tal caso, non si vuole surrettiziamente introdurre un nuovo diritto di "convocazione su richiesta dei soci" al pari di quanto prescritto all'art. 2367 c.c. o all'art. 2479, comma 1, c.c., bensì tutelare

¹⁶ Così M. Irrera, *Le assemblee (e gli altri organi collegiali) delle società ai tempi del Coronavirus*, cit., p. 67, ed anche qualora ai mezzi di telecomunicazione si affianchino il voto in via elettronica e quello per corrispondenza.

¹⁷ La norma, però, a ben vedere non dispone una espressa sospensione nelle ipotesi di cui al primo comma dell'art. 2446 c.c. ed al primo comma dell'art. 2482-bis c.c. relative alla riduzione del capitale di oltre un terzo in conseguenza di perdite; norme che impongono comunque convocazione senza indugio dell'assemblea per adottare gli opportuni provvedimenti.

il diritto di intervento in assemblea che sarebbe altrimenti frustrato a causa del temporaneo divieto di spostamento¹⁸.

Tuttavia, ove l'assemblea si tenga a mezzo riunione fisica, con assunzione di apposita deliberazione e con frustrazione della richiesta del socio dell'utilizzo di modalità telematiche, si potrebbe configurare una causa di annullamento della delibera: (i) nel caso in cui il socio istante la riunione telematica sia titolare di una partecipazione che, ove avesse presenziato, avrebbe potuto determinare una scelta diversa rispetto a quella assunta dall'assemblea (argomento *ex art. 2377*, comma 5, c.c. e *2479-ter*, ultimo comma, c.c.); (ii) nell'ipotesi in cui si provi che essa sia il risultato di un'attività fraudolenta dei soci di maggioranza (cd. "abuso della maggioranza") tesa a provocare illegittimamente la lesione del diritto di partecipazione del socio, con conseguente invalidità del voto espresso dalla maggioranza in violazione dei principi di correttezza e buona.

Un simile comportamento degli amministratori, poi, è configurabile come mancanza di diligenza nell'espletamento dell'incarico per violazione dei valori sottesi all'ordinamento vigente e, dunque, rappresenta, per un verso, una giusta causa di revoca, e, per altro verso, un atto doloso o colposo potenzialmente foriero di danno diretto del socio ai sensi degli artt. 2395 e 2476, comma 6, c.c.

In conclusione, il periodo storico che siamo costretti a vivere ci pone dinanzi ad una sfida: superare i dubbi ed assumere delle decisioni sul crinale di diritti costituzionalmente garantiti (diritto alla salute e diritto alla libera circolazione). Probabilmente, il modo adeguato per sciogliere dubbi ed illuminare decisioni è quello di "riconoscersi", bilanciando gli interessi coinvolti e creando un "nesso sociale" nella prospettiva della ragionevolezza ed in coerenza, dunque, con il diritto vigente e con i valori che lo fondano.

¹⁸ Una simile richiesta, poi, potrebbe provenire anche da componenti dell'organo di gestione (diversi da colui che ha convocato l'assemblea o da coloro che ne hanno ammesso la convocazione) o di controllo, onde permettere loro di esercitare la funzione (o potere-dovere) cui sono deputati.

Ivan Fortunato, Luana Monteiro

DEPICTIONS OF AFFECTIVITY: A LOOK AT THE PERSPECTIVE OF
PHILOSOPHY, PSYCHOLOGY AND TEACHING PRACTICE*

ABSTRACT	
Proponiamo una comprensione dell'affettività, una dimensione presente nella relazione insegnante-studente e le sue rappresentazioni in diversi settori, come la filosofia e la psicologia. L'obiettivo centrale è capire come le rappresentazioni dell'affetto sono articolate in diverse aree. Con questo movimento, speriamo di indurre i lettori a comprendere queste diverse concezioni e come contribuiscono a pensare all'affettività nell'educazione.	We propose an understanding of affectivity, an aspect present in the teacher-student relationship and its representations in different sectors, such as philosophy and psychology. The main purpose is to understand how the representations of affection are divided into different areas. Thanks to this movement, we hope to induce the readers to understand these different conceptions and how they contribute to think about affectivity in education.
Affettività – pratica dell'insegnamento – educazione	Affectivity – teaching practice – education

SOMMARIO: 1. Depictions of affectivity: a look at the perspective of Philosophy, Psychology and Teaching Practice.

1. The classroom comprises an affective space, in which emotions, feelings, motivations and interests come together at all times with cognitive development. When thinking otherwise, we would be taking this place as a deposit of information, leaving teachers and students facing conflicts and interactions prevailing individualism, incomprehension, lack of space for listening and speaking, non-respect for the other time, space and action. In this sense, the teaching performance is a work of human interactions, that is concretized in the relationship with the other, in otherness.

Affectivity is innate in the human interaction of teaching practice: it permeates the teacher-student relationship and can reveal affective experiences, either positive or negative, awakening pleasant or unpleasant feelings in the teaching-learning process. Considering affectivity as an element of teaching practice, it is necessary to mean it

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

beyond the sentimental field, but as a central element in teaching, as an aspect that guides didactic choices within the mediation process, in the relationship with the other, both for teaching and learning.

By the way, thinking about affectivity in the teaching work in the classroom encouraged a reflective movement on the representations of affectivity also present in Philosophy and Psychology, as well as, thinking about how the depictions of these different areas are articulated and contribute with an approach to Education, specifically, in the teacher-student relationship, within the teaching and learning process.

Initially, in the field of Philosophy, affectivity had been understood in an opposing relationship between reason and emotion. This perspective was explained by Leite¹ as a dualistic conception of the human being; in ancient times, it was represented by philosophers like Aristotle (384-322 BC), who understood opposing feelings and reason, so that the feelings resided in the heart, while the brain, represented by reason, performed the function of restraining these feelings.

Furthermore, the philosopher René Descartes (1596-1650) registered his famous quote “I think, therefore I am” with a clear dualistic conception of man, that is, the division between the dimensions of cognition and affection, as he implicitly suggested the valorization of the rational. In addition to Descartes, the philosopher Immanuel Kant (1724-1804) also evidenced this opposition between reason and emotion, presenting the valorization of reason, since emotions and feelings represented an illness for mankind².

In contrast to the dualistic view of the human being, the philosopher Baruch de Spinoza (1632-1677) discussed his ideas about the construction of knowledge and introduced the thought about the human being in a monist perspective; according to it, body, mind, reason, emotion and affections represented a unique structure, constituting the human being’s cognitive base. In his proposition, he demonstrated opposition to the philosophy that ignored the power of affects in the human actions, as he stated «I want, now, to return to those who, instead of understanding, prefer to abhor or ridicule the affects and actions of men»³. Thus, it became evident that the construction of knowledge and the truth about it goes through affectivity. In addition, he left his contribution on the philosophical definition regarding this dimension, as he stated: «by affection I understand the affections of the body, by which its power to act is increased or decreased, stimulated or restrained»⁴.

Furthermore, researcher Pasqual also mentioned in her master’s dissertation that the conditions portrayed by Spinoza express the body’s ability to be affected by an

¹ S.A.S. Leite, *Afetividade nas práticas pedagógicas*, in *Temas em psicologia*, 20 (2), 2012, p. 356.

² M.S. Vasconcelos, *Afetividade na escola: alternativas teóricas e práticas*, in *Educação & Sociedade*, 25 (87), 2004, p. 616.

³ B. Spinoza, *Ética*, tr. br. di Tomaz Tadeu, Autêntica Editoria, Belo Horizonte 2009, p. 49.

⁴ *Ibidem*.

element, an object external to it. According to her words: «For example, for Spinoza, there are good and bad affections. The bad ones can be the sadness, for example, which prevent, in most cases, the transforming action of the subjects, as in the same way, they can enable him to seek the transformation. It is the affections that drive our actions and it is the personal and singular sense that we attribute to them that make us have this or that action»⁵.

People can be affected in different ways, «by which their power to act is increased or decreased, while so many others do not make their power to act neither greater nor lesser»⁶. Thus, this potency results from experiences, from interactions with the external, with the other, from the affections that these relationships produce, meaning it is conditioned to the relationship with the other.

In Spinoza's consensus, affection is the dimension that determines, along with reason, the positive or negative representations of the relationships with the other and of the lived experiences. The educational process and the affection defended by Spinoza can reveal a potentiation or inhibition of the teaching-learning process, according to the quality of the lived experiences. As we are introductively proposing, this is something directly related to the experience mediated by the teacher.

However, despite the contributions of Baruch de Spinoza, the opposition between reason and emotion, and between cognition and affection, was still preserved for a long time. At the end of the 19th century, for example, it had its greatest manifestation in the movement called Positivism, which supported the production of scientific knowledge as the fruit of reason alone. This thought confirmed the valorization of reason in the processes of construction of knowledge and cognition⁷.

Considering the strong presence of dualistic thinking in philosophy and science, Leite evidenced the positivist influence on 21st century educational systems, covered in an educational process centered on rationality: «The secular influence of the dualist conception in the practices of educational institutions is undeniable: we inherit a conception according to which educational work involves and must be directed, essentially, towards the development of cognitive aspects, centered on reason, and that affectivity should not be involved in this process»⁸.

Nevertheless, the monist conception of man (constituted by body and soul, reason and emotion, and recognizing affections as affectivity, energies and forces that can modify one's power of acting and thinking) was once again evidenced *a posteriori* in the psychological studies on the affectivity by authors such as Lev Vygotsky and Henri Wallon.

⁵ D.M.S. Pasqual, *A base afetiva-volitiva na constituição de educadores (as) ambientais, doutorandos (as) do programa de pós-graduação em Educação Ambiental da FURG*, Dissertação de Mestrado, Rio Grande 2009, p. 62.

⁶ B. Spinoza, *Ética*, cit., p. 49.

⁷ S.A.S. Leite, *Afetividade nas práticas pedagógicas*, cit.

⁸ Ivi, cit., p. 357.

Psychologist Lev Semenovitch Vygotsky (1896-1934), in his studies on language development from a sociocultural perspective, defended learning as an activity that takes place from social relations, since the incorporation of cultural instruments occurs in interaction with the other. The concept of social mediation gained space in research on development and learning.

In addition to his main theme and along with the learning process, he brought his contribution regarding the affective dimension in the construction of cognitive processes; in this way, he realizes a clear opposition to the idea of human being based on the separation between cognitive and affective dimensions. In this regard, Oliveira also showed that «Vygotsky explicitly mentions that one of the main defects of traditional psychology is the separation between the intellectual aspects on the one hand and the volitional and affective aspects on the other, proposing the consideration of the unity between these processes»⁹.

Thinking about cognitive development is only possible if we consider its affective relationship, since it is from the interaction with the other, with the social environment, that the objects of knowledge makes sense (generic, determined representation) and meaning (subjective representation). In turn, the representations of meaning are immersed in the relationships of affection, constituted in the interactions experienced with the other.

As an example, we can think of a learning situation in a school context, in which the quality of the affective interaction/mediation between teacher and student(s) is capable of awakening different meanings in relation to the learning object. Regarding this, Tassoni investigated Vygotsky's theory and cognitive processes, showing that according the author «all learning is impregnated with affectivity, since it occurs from social interactions, in a bonding process»¹⁰. This means learning processes are permeated by affective experiences.

Thus, in the reinterpretation of this psychologist's ideas, Tassoni showed that affectivity evolves from cognitive development, just as it depends on that for its growth. As an example, in childhood, affective manifestations are purely organic, represented by emotion. Subsequently, in the process of constructing symbolic representations, affectivity gains space in communicative interactions, and elements such as the intonation of the voice influence cognitive development, based on an affective bond.

As a teenager, from Lev Vygotsky's perspective, Tassoni presented that affective manifestations are rationalized, represented by social demands between human relationships, such as respect, justice and equality. In particular, in the relationship

⁹ M.K. de Oliveira. *O problema da afetividade em Vygotsky*, in Y. de la Taille, H. Dantas, M.K. de Oliveira (org.), *Piaget, Vygotsky e Wallon: teorias psicogenéticas em discussão*, Summus Editorial, São Paulo 1992, p. 76.

¹⁰ E.C.M. Tassoni, *Afetividade e aprendizagem: a relação professor-aluno*, in 23ª Reunião Anual da ANPEd, Campinas 2000, p. 3.

between teacher and student(s), the non-fulfillment of these requirements is understood, by the student, as absence of affection. Therefore, in the stages discussed, social interaction is a central element in human development, and pedagogical mediation is the basis of cognitive development.

As we have seen, the cognitive development process is based on motivations and affectivity. In this way, it seems that the relations of meaning obtained in learning are correlated with mediations, affective exchanges of the individual in the teaching and learning process. The teacher, as a mediating subject, tends to influence the relationship between the subject (student) and his/her learning process. Thus, it is possible to understand affectivity as a dimension that enhances and intensifies practices understood in mediation in the classroom. Its potential, in this way, is directly related to affective social interactions.

In addition to Lev Vygotsky, French researcher Henri Wallon (1879-1962) also addressed affectivity in the human development process. Although he was not a teacher, his writings help to think about schooling, because he brings the figure of the teacher in relation to the development of the subjects and the educational process. He developed studies on human development, from early life to adulthood, with studies on psychogenetics being his main contribution to science.

In these studies, he presented the affective dimension in the constitution of the subjects. He understood affectivity as a set, which encompasses emotions, feelings and passions, being a central dimension in the constitution of subjects, essentially in the construction of knowledge. In addition, he revealed the distinction between the concepts of affectivity and emotion. Emotions refer to organic, visceral structures, being perceived in muscle changes, in crying, for example.

Tassoni's statements also help to clarify the contributions on affection made by Wallon, explaining that:

Affection, in its turn, has a broader conception, involving a wider range of manifestations, encompassing feelings (psychological origin) and emotions (biological origin). Affection corresponds to a later period in the child's evolution, when symbolic elements appear. According to Wallon, it is with the appearance of these that the transformation of emotions into feelings occurs. The possibility of representation, which consequently implies a transfer to the mental plane, gives feelings a certain durability and moderation¹¹.

In this sense, Henri Wallon asserted that affection can be conceptualized as the subjects' willingness to be affected by their experiences and relationships with the social environment, whether these experiences are pleasant or unpleasant.

¹¹ *Ibidem*.

Furthermore, from the contributions of research carried out by Mahoney and Almeida¹² on Wallonian studies, affection in relation to the cognitive has different stages of development, understood between childhood, adolescence and adulthood. Such as:

- *First stage* called *impulsive-emotional*, from zero to one year old, affectivity is expressed from physical contact, in body sensitivity. At that moment, affectivity is directly linked to physical contact and caring and the first perceptions of the physical space can affect in a positive or negative way;

- *Second stage* called *sensorimotor and projective*, from one to three years of age, affectivity starts its representation from speech. During this period, in the educational process, the teacher needs to provide different experiences, so that each child can, in its own way, get to know the world around them;

- *Third stage* called *personalism*, from three to six years of age: affective relationships happen from the representations of contact with the other. At this stage, not only practices that explicitly show respect for differences, but also room for expression are necessary for the teaching and learning process based on affectivity;

- *Forth stage* called *categorical*, from six eleven years of age, the world around a child is explored from the cognitive and social activity, considering the capacity of thinking from abstraction, and its evolution to categorical thinking. Recognized by Wallon as the beginning of school life, affective work implies paying attention to students' knowledge, the necessary paths for them to develop knowledge and the different evaluative possibilities. The attention and the pedagogical work in this stage «reveal feelings and values and favor or not this discovery of the world»¹³;

- *Fifth stage* called *puberty*, from 11 years of age onwards, adolescence is characterized by the search for autonomy and self-affirmation, by the presence of confrontation and questioning. In this phase, the work with affectivity consists of awakening the differences between ideas, feelings and values, the identification and respect for oneself, and the other;

- After the puberty stage, the *adult phase* was recognized by Henri Wallon as a process in which the subject reaches maturity, with one's self-knowledge

¹² A.A. Mahoney, L.R. Almeida, *Afetividade e processo ensino-aprendizagem: contribuições de Henri Wallon*, in *Psicologia da Educação*, 2005, p. 20.

¹³Ivi, p. 11.

and self-control, so that one recognizes one's limits, weaknesses, motivations and feelings. Affection is awakened in the relationship with the other, so that one can develop from it and, in solidarity, allow the other to also develop him/herself. As an example, we have the teacher-student relationship, in which the teacher (adult) «has better conditions for the welcoming the other, his/her students and his/her peers»¹⁴.

In this way, Henri Wallon's stages of affectivity, as presented by Mahoney and Almeida, can serve as a basis for teaching reflection in their formative processes. This is because they, along with the contributions of the professional teaching experience and the experiences with their students, can influence the understanding of the development of each student, in the face of the teaching and learning process.

Furthermore, the teaching and learning process based on affectivity from the perspective of Henri Wallon understand the classroom as a place for expression and discussion, attention to individualities, setting boundaries and respecting diversity and different relationships in an interactive process. Therefore, these practices confer the mobilization of affectivity in the teaching work.

On the other hand, when affective practices as place of alterity, boundaries and respect are negative in the interactive teacher-student relationship, they can be transformed into conflicting situations hindering the process of teaching and learning, since «the way the teacher relates to the student reflects on the student's relationship with knowledge»¹⁵.

In addition to the investigation in the field of Philosophy and Psychology, there are also movements engaged in the investigation of affectivity in the field of Education. As an example we approach the works developed by professor and researcher Sérgio Antonio da Silva Leite. In proposing a dialogue with the theoretical references Henri Wallon and Lev Semenovich Vygotsky, the author recognizes the teacher as a mediating subject, and gives this mediation process an affective nature. According to the mediation carried out by the teacher, it can awaken negative or positive affective impacts in the interactions with students, facilitating or impairing the students' relationship with the learning object.

Leite made negative criticisms of the dualistic thinking about the human being and the appreciation of reason and the cognitive dimension to the detriment of emotion and the affective dimension. This researcher identified the affectivity dimension as a central element in the learning processes, pointing the great challenge to the approach of affectivity in the face of educational programs focused largely on the cognitive dimension. Thus, it becomes «fundamental to build an adequate theoretical model,

¹⁴ Ivi, p. 24

¹⁵ Ivi, p. 26

which enables an understanding that goes beyond the traditional view or common sense about the reason x emotion relationship»¹⁶.

The concept of affectivity defended by the author, based on the contributions made by Wallon and Vygotsky, is defined as a broad process. This process involves emotions and feelings, and has its development in relation to social interactions, and the representations given from of those interactions. According to Leite, «[...] affectivity is a broader concept, constituting later in the human development process, involving more complex experiences and forms of expression, developing with the appropriation, by the individual, of the symbolic processes of culture, which will enable their representation»¹⁷.

Leite's notes allow us to understand that, in the classroom, the mediation process between a student and an object of knowledge is not associated only with the cognitive dimension, as it also involves its affective character. Thus, in this relationship, teaching mediation can cause positive or negative affective repercussions.

From the notes on affectivity approached by Baruch de Spinoza, Lev Vygotsky and Henri Wallon, we can establish parallels between their contributions and Education. These authors understand the development of the subjects in a monist perspective and consider that the processes of knowledge construction are linked to social interaction. In addition, they pointed to affectivity as the central dimension of the human being, along with the cognitive dimension.

Furthermore, affectivity was revealed by these authors as affections, energies and forces that can modify people's power to act and to think, awakened from interactions with others. This makes it possible to think that, in the teacher-student relationship, affectivity in the mediation process allows students to develop different meanings in relation to cultural objects and learning, according to the quality of the relationships mediated by the other.

From the considerations presented, we can also recognize that the teaching practice, a process of human interactions, is innate in affectivity, since the teaching and learning process does not comprehend a purely cognitive, rational character. In addition, the understanding of the teachers' practice requires being guided beyond the cognitive character, since the development of teaching and learning is innate in human interactions. Thus, it is not to be understood only in relation to the cognitive, but also as a widely affective process.

Affection guides the depictions that the subjects attribute to their experiences with the other¹⁸. Thus, it permeates the pedagogical practice as an interactive action performed by teachers with their students in school environments. Furthermore, the affective relationship emerges from the teaching work and requires being present in their formative paths, as it represents a fundamental element in the pedagogical action

¹⁶ S.A.S. Leite, *Afetividade nas práticas pedagógicas*, cit., p. 359.

¹⁷ Ivi, p. 360

¹⁸ E.C.M. Tassoni, *Afetividade e aprendizagem: a relação professor-aluno*, cit.

since «the affectivity that manifests itself in the teacher-student relationship is an inseparable element of the knowledge construction process»¹⁹.

The teaching and learning processes are (or should be) guided beyond the relationship with scientific content, facts and knowledge historically constituted. Pedagogical work is closely linked to the system of representations that the teacher has in his/her relationship with the other. Their interaction with the student is imbued with the ability to affect the other, making it possible or difficult, stimulating or not their power to act. Recognizing such affection on the development of the teaching profession is what we understand as necessary to work on teacher training processes.

Thinking about the educational process, it is necessary to go beyond the fragmentation between affection and cognition, called the monist perspective of mankind. Since these two dimensions remain intertwined, and through affection the learning subject has access to the symbolic world, to knowledge, once motivations, emotions, motives, intentions and desires can lead to the development of cognition, or not. Thus, in mediation for the teaching-learning process, based on affectivity, the teacher awakens, provokes the other to knowledge. In this sense:

The future relationship that is established between the student and the object of knowledge (in this case, school content) is not only cognitive, but also affective. This shows the importance of the pedagogical practices developed by teachers, as they will be mediating the relationship established between the student and the various knowledge objects involved. It can be assumed, therefore, that the success of learning will depend, in large part, on the quality of this mediation²⁰.

The didactic choices made by the teacher for the teaching and learning process directly imply the relationship with the other, because of the ability to affect, in a positive or negative way. Therefore, we confer affectivity as a founding element of teaching practice, mobilized in the teacher-student relationship, developed daily in one's practice.

Thus, there is no denying that a classroom comprises an affective place, in which emotions, feelings, motivations and interests congregate at all times with cognitive development. In thinking otherwise, we would be taking this place as a deposit of information, or as represented in the words of Fortunato et. al: «how insane it is a teaching and learning process without the dimension of affectivity and systemic thinking which leads us to confront and search for new knowledge»²¹.

The lack of recognition of affectivity in teaching practice as a knowledge immersed in the field of teacher-student relations configures this demented process criticized by

¹⁹ Ivi, p. 7.

²⁰ S.A. Leite, A.R. Tagliaferro, *A afetividade na sala de aula: um professor inesquecível*, in *Psicologia Escolar e Educacional*, 9 (2), 2005, p. 248.

²¹ I. Fortunato et al., *Afetividade, educação e o pensamento complexo*, in *Varia Scientia*, 10 (17), 2010, p. 21.

Fortunato et. al. This tries to leave teachers and students facing conflicts, facing interactions that prevail individualism, incomprehension, lack of space for listening and speaking, non-respect for the time, space and action of the other. These conflicts, often caused by neglect of affectivity, hinder the process of exchanges in interactive learning. This is crucial if we consider the premise that learning is understood as in Freire's words: «educational practice is all of this, affection, joy, scientific domain and technical capacity in the service of change or, unfortunately, the maintenance of the status quo»²².

Thus, the quality of teaching practice, of teaching and learning process is directly linked to the affective nature of pedagogical mediation, in relation to the other. The choice of learning objects in different classes, the different didactics for developing the classes and their evaluation proposals, the paths for meaningful learning, as well as the chronological order for introducing each content, in order to respect the maturity of the students; the starting point to approach a certain subject, considering what students know, the experiences they have about it, depend (among other issues) on the teacher's affective stances and standpoint, once it is capable of providing a learning process through a positive or negative approach to knowledge.

In addition, it is important to consider that the welcoming of each student, the words spoken by the teacher, the way they are put, the tone of voice, and the moment of speech, looks and facial expressions, are affective choices within the teacher-student relationship.

In this perspective, is necessary to be affected to learn it, so that the student can assign meaning in his relationship with the teacher and with the object of knowledge. It is as stated by Paulo Freire by noting that «the importance of these gestures that multiply daily in the plots of the school space it is something we would have to seriously reflect on»²³. Thus, discussing, reflecting and recognizing affectivity in teaching practice must be guided by its formative processes as a central issue. After all, the affective teaching practice does not make a teacher less professional, less respected, but it enables the school, or at least the classroom, to be a place of human relations, of teaching and learning and respecting the human being in their development, in the face of their individuality and collectivity.

In the end, along with the know-how that guides different knowledge areas, professional training, teaching techniques and systems, and those understandings developed in the teaching experience, we do not think, in a hypocritical way, to propose the way out, or the magic formula to solve all the problems faced by teachers daily in the classroom. However, we think to contribute, reflexively to the practice, identifying that there is knowledge mobilized in the teaching relationship with the student, which we think is understood as a central characteristic of this professional activity and

²² P. Freire, *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1996, p. 161.

²³ Ivi, p. 19

consequently of its formative process. After all, there is no teaching without the relationship with the other. And in this relationship with the other is where affection lies.

Mino Ianne

«GLI UOMINI ECCELLENTI SONO AMICI FRA LORO»:
IL *BÍOS* PITAGORICO COME ESSERE PER L'ALTRO*

ABSTRACT	
<p>I filosofi pitagorici considerano l'essere umano come parte di un universo armonico che caratterizza l'intero sistema naturale; in tal modo l'uomo pitagorico si sente parte attiva di un ordine cosmico, che trova compimento proprio nella buona predisposizione verso l'altro essere umano.</p> <p>La relazione e l'amicizia è il legame che tiene insieme il gruppo secondo la definizione che ne danno i pitagorici: "uguaglianza armonica". La relazione mostra che l'amicizia armonica implica anche il rispetto gerarchico dell'autorità e si applica alla tutela dei giovani da parte degli anziani. Il patto di fedeltà non può mai essere violato: il caso di Damone e Finzia, che modellano la loro comunità di vita tra un vecchio e un giovane anche nella condivisione dei beni, rende chiaro il rapporto reciproco di fedeltà e fiducia. La relazione e l'amicizia includono donne che sono anche ammesse all'insegnamento.</p>	<p>Pythagorean philosophers consider the human being as part of a harmonious universe that characterizes the entire natural system; in this way the Pythagorean man feels as active part of a cosmic order, which finds fulfillment precisely in the good predisposition towards the other human being.</p> <p>Relationship and friendship is the tie that binds the community together as defined by the Pythagoreans: "harmonious equality". The relationship shows the harmony of friendship, entails respect for the hierarchy of authority and applies also to the tutelage of the young by their elders. The pact of fidelity may never be violated: the case of Damon and Phintias, who model the community of life and goods between an old man and a youth, exemplifies the fidelity of the one and the trust. Relationship and friendship include women who were also possibly admitted to the teaching.</p>
Benevolenza – relazione amichevole – comunanza	Benevolence – friendly relation – community

SOMMARIO: 1. Amicizia e dimensione relazionale – 2. Affinità tra coloro che seguono lo stesso βίος – 3. Comunanza dei beni come forma di legame reciproco – 4. Anche le donne partecipano alla vita sapienziale – 5. Condivisione vs possesso e approccio multifocale

1. «*Gli esseri umani, infatti, per natura non possono vivere ognuno in solitudine*»¹: l'osservazione del filosofo sofista, forse del V sec. a. C., noto come l'Anonimo di

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per peer review.

Giamblico, sintetizza efficacemente il senso di consapevolezza, acquisito già dal più antico pensiero greco, del carattere socievole e relazionale dell'essere umano, che è tale tanto per natura (ἔφυσαν) quanto per necessità (ἀνάγκη)²; e poiché l'uomo non può condurre una vita solitaria, si è dotato sia delle arti e degli strumenti tecnici (τὰ τεχνήματα), sia delle norme legislative che permettano di regolare la convivenza (σὺν ἀλλήλοις) secondo giustizia³. E' per questa ragione, osserva l'Anonimo qualche rigo prima, che il pensiero (ἡ διάνοια) più malvagio (πονηροτάτη) che possa sopravvenire è nel fare uso della forza (τὸ κράτος) di cui si dispone come strumento di prevaricazione (πλεονεξίαν/πλεονεξία, due volte in due righe di testo) e di dominio sugli altri⁴.

Il forte sentire greco verso la vita di relazione, vista come connotazione e realizzazione dell'umanità dell'essere umano, come riconoscimento di sé attraverso l'altro da sé, legame che unisce gli uomini per impulso della loro stessa natura verso la socievolezza accogliente, è espresso dalla parola φιλία⁵, forse una tra le più polisemiche della lingua greca, che per comodità traduciamo con "amicizia", ma che in realtà copre un'area semantica che nessuna lingua moderna riesce a restituire⁶.

Ciò traspare con evidenza nel pensiero filosofico ed etico-politico sin dalle testimonianze di epoca arcaica e se Platone e Aristotele hanno scritto testi celeberrimi sull'amicizia, sono stati i sapienti pitagorici per primi, in Magna Graecia, che hanno

¹ εἰ γὰρ ἔφυσαν μὲν οἱ ἄνθρωποι ἀδύνατοι καθ' ἕνα ζῆν, 89 6 (1) DK (testo di riferimento *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti della raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura di G. Reale, Bompiani-II Pensiero Occidentale, Milano 2006); eco molto simile in Arist., *Eth. Nic.*, VIII 1155a 5: «senza gli amici nessuno sceglierebbe di vivere» (ἄνευ φίλων οὐδεὶς ἔλοιτ' ἂν ζῆν, testo di riferimento A. Fermani (ed.), *Aristotele. Le tre Etiche e il Trattato Sulle Virtù e sui Vizi*, Bompiani-II Pensiero Occidentale, Milano 2018).

² συνῆλθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῆι ἀνάγκη εἴκοντες.

³ διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας τὸν τε νόμον καὶ τὸ δίκαιον ἐμβασιλεύειν τοῖς ἀνθρώποις (*dunque per queste necessità la legge e la giustizia regnano tra gli esseri umani*).

⁴ Per un commento e per i rimandi testuali a frammenti dei Sofisti e a Platone sulla nozione di πλεονεξία, cfr. A. Ciraci, *L'Anonimo di Giamblico. Saggio critico e analisi dei frammenti*, Bibliopolis, Roma 2011, pp. 151-167; sul significato e le corrispondenze della πλεονεξία rintracciabili nel fr. 47 B 3 DK di Archita da Taranto, C. A. Huffman, *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge University Press, Cambridge 2010², pp. 206-211, con ampi rimandi alla letteratura coeva; cfr. discussione e letteratura anche in M. Ianne, *Il carattere assiologico del soggetto umano nel fr. B3 di Archita da Taranto*, in Quaderni del Dipartimento Ionico 11/2019, a cura di R. Pagano, pp. 135-152.

⁵ Sull'amicizia come bene relazionale M. C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 1986, trad. it. di M. Scattola *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Il Mulino, Bologna 1996, p. 623.

⁶ Cfr. E. Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, Editions de Minuit, Paris 1969, pp. 347 ss.; sui sostantivi φίλος-φιλία e sull'aggettivo φίλος /η/ον cfr. H. G. Liddle-R. Scott-H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1968 (e successive edizioni), p. 1672 (sul verbo φιλέω p. 1670); Chentraine, *Dictionnaire etymologique de la langue grecque: histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1968, fasc. IV-2, pp. 1204-1206; L. Rocci, *Vocabolario greco-italiano*, Società editrice Dante Alighieri, Milano-Roma-Napoli, 1971, pp. 1958-1959. Sulle molteplici modulazioni del concetto di φιλία e sulla sua storia nella lingua e nel pensiero dei Greci, cfr. R. A. Gauthier-J. Y. Jolif, *L'Etique à Nicomaque*. Introduction, Traduction et Commentaire, Beatrice-Nanwelaerts, Louvain-Paris 1970², II, pp. 655-658.

sistematicamente messo a tema la funzione della *φιλία*, diventata caratterizzante del βίος dei filosofi italici, i quali aspiravano a realizzare una società fondata sugli ideali della comunanza e dell'amicizia universale, l'«amicizia di tutti verso tutti» (*φιλίαν [...] πάντων πρὸς ἅπαντας*). Giamblico è particolarmente preciso nel descrivere le molteplici *nuances* multifocali dell'insegnamento attribuito a Pitagora sull'amicizia universale: 1) degli dèi verso gli uomini tramite la venerazione religiosa (*εὐσεβείας*) e l'esercizio della conoscenza razionale (*καὶ ἐπιστημονικῆς θεραπείας*); 2) delle diverse dottrine (*δογμάτων*) tra di loro, dell'anima verso il corpo, del principio razionale (*λογιστικῶν*) verso quello irrazionale (*ἀλόγου εἴδη*) grazie alla filosofia e al pensiero contemplativo (*θεωρίας*); 3) dell'osservanza della legge tra cittadini e forestieri, dell'uomo verso la moglie, i figli e i parenti, grazie ad un forte senso della comunanza (*κοινωνίας ἀδιαστρόφου*), frutto della precisa conoscenza delle cose naturali (*φυσιολογίας ὀρθῆς*); 4) l'amicizia di tutti verso tutti (*πάντων πρὸς ἅπαντας*, due volte nel testo) si intende estesa a tutti gli esseri viventi, compresi gli animali; 5) amicizia del corpo mortale con se stesso (*σώματος δὲ καθ' ἑαυτὸ θνητοῦ*), conciliando le forze contrastanti (*ἐναντίων δυνάμεων*) al suo interno, 6) grazie alla buona salute (*ὑγείας*), al regime alimentare (*διαίτης*), al ragionevole stile di vita (*σωφροσύνης*), 7) a imitazione della felice disposizione degli elementi cosmici (*κατὰ μίμησιν τῆς ἐν τοῖς κοσμικοῖς στοιχείοις εὐετηρίας*)⁷.

Dunque i molteplici modi di predicare l'amicizia universale invitano l'essere umano a considerare se stesso come parte di un sistema armonico che caratterizza l'intero ordinamento naturale (*κοσμικοῖς στοιχείοις*) che, in virtù della complessità del reale, si declina nella concretezza fenomenica dei multifocali aspetti con cui la vita va osservata e, in questo senso, la *φιλία* pitagorica è *μίμησις* della *φιλία* cosmica, esplicazione, a sua volta, della molteplicità e complessità degli elementi universali. In tal modo l'uomo pitagorico si sente parte attiva di un sistema sovraordinato, che trova compimento proprio nella buona predisposizione verso l'altro da sé, come forma di riconoscimento del suo giusto posto nel mondo.

Si tratta, perciò, di una forma di *μίμησις* che induce i Pitagorici a sentire come un compito doveroso il comportamento amichevole (*φιλικὰ ἔργα*) verso altri seguaci della stessa dottrina, anche verso coloro che non hanno mai visto prima⁸.

2. Se tralasciamo per un momento la questione della fratellanza tra Pitagorici, che si esprime anche in precise forme istituzionalizzate, possiamo forse comprendere meglio la più antica ascendenza di quel sentimento di compimento di sé e di affinità che, tuttavia, dal punto di vista dei Pitagorici, si manifesta solo tra coloro che condividono lo stesso βίος, ma non in assoluto verso tutti; si tratta di una scelta che tende a realizzare, come fa notare Giamblico, forme di relazione che, grazie alla

⁷ Iam. VP, 229 (testo di riferimento per le citazioni di Giamblico e Porfirio *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, a cura di M. Giangiulio, 2 voll., Oscar Mondadori, Milano 2000).

⁸ Iam. VP, 237.

reciproca condivisione, diventano tendenzialmente uniformi e correttamente ordinate (τάξεως ὀρθῆς), basate su rispetto (αἰδοῦς) e razionalità (συννοίας); e questa è la ragione per cui essi, come detto, non accettavano amicizie con altra gente (τὰς ἀλλοτρίας ἐκκλίνειν φιλίας), con la quale preferivano non stringere rapporti⁹; sicché il tratto distintivo che identifica i Pitagorici è proprio la forte benevolenza reciproca (σφοδρότερον εὐνοούντων ἑαυτοῖς) che caratterizza il loro stile di vita e, in nome dell'amicizia, l'esortazione di Pitagora è indirizzata a mettere da parte rivalità e litigiosità (ἀγῶνά τε καὶ φιλονεικίαν), come pure ira o qualche altra simile passione (ὀργῆς ἢ ἄλλου τινὸς τοιούτου πάθους)¹⁰; e a tal fine è necessario selezionare adeguatamente le nuove amicizie, per potersi adattare adeguatamente al multiforme carattere di ciascuno (ἔθος ἕκαστον), in modo da instaurare - grazie alla consapevolezza della complessità diversificata del carattere umano - relazioni improntate a rispetto (αἰδοῦς), riflessione (συννοίας), e perciò correttamente ordinate (τάξεως ὀρθῆς)¹¹.

La puntigliosa e lungamente insistita riflessione etica sulla φιλία è corroborata da una casistica di storie esemplari del suo esplicarsi, a cominciare dalla celebre vicenda di due inseparabili amici, Damone e Finzia, riferita da Aristosseno nella (per noi perduta) *Vita pitagorica*, la cui fonte diretta sarebbe stato Dionisio II di Siracusa nel tempo del suo esilio a Corinto e riportata in perfetta analogia da Giamblico e da Porfirio¹². Quest'ultimo fa poi seguire la storia edificante di Millia e di sua moglie Timica, che tuttavia è omessa dalla tradizione manoscritta a noi giunta¹³, conservata invece da Giamblico¹⁴ nella sezione in cui si occupa della virtù della temperanza: la vicenda si svolse nelle campagne tra Taranto e Metaponto, dove un gruppetto di pitagorici rimase vittima di un agguato ordito da sicari inviati da Dionisio II proprio per catturare alcuni affiliati alla setta, tra i quali non riusciva a farsi alcun amico, poiché essi si rifiutavano di avere rapporti con un dèspota che non rispettava le leggi (μοναρχικὸν καὶ παράνομον, 189)¹⁵; nessuno dei pitagorici aggrediti (circa dieci) sopravvisse in quanto, pur riuscendo a fuggire, si arrestarono dinanzi a un campo coltivato a fave, ciò per non contravvenire al precetto (δῶγμα) di non toccare le piante

⁹ Iam. VP, 233; identiche sono le espressioni riferite da Porph., V.P., 59 (τὰς ἀλλοτρίας ἐκκλίνειν φιλίας), in quanto la fonte di entrambi, come viene espressamente dichiarato, è la *Vita pitagorica* di Aristosseno.

¹⁰ Iam., V.P. 230.

¹¹ Iam., V.P., 233.

¹² Iam., V.P., 234-236; Porph., V.P., 59-61.

¹³ La storia è riferita da Aristosseno (fr. 31 Wehrli²) e da Neante (*FGrHist* 84 F 31), cfr. M. Giangiulio (a cura di), *Pitagora. Le opere e le testimonianze*, cit., vol. II, p. 317.

¹⁴ Iam., V.P., 189-194.

¹⁵ Questo è il motivo tipico per il quale i pitagorici rifiutavano di ammettere nella loro cerchia il potente Cilone di Crotona, uomo dal carattere difficile e violento, chiassoso e dispotico (χαλεπός τις καὶ βίαιος καὶ θορυβώδης καὶ τυραννικὸς τὸ ἦθος), che non mancò di dare sfogo alla sua tremenda vendetta, Iam., V.P., 249. Sulla leggenda di Pitagora antitiranno per eccellenza cfr. D. Musti, *Magna Grecia. Il quadro storico*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 238.

di questi legumi, sicché caddero tutti, combattendo solo con pietre e bastoni¹⁶. Furono catturati vivi, invece, Millia e Timica - rimasti indietro al corteo perché la donna, incinta, era affaticata – ai quali Dionisio offrì onori e riguardi in cambio della loro amicizia e della rivelazione del perché fosse loro proibito calpestare le fave; i due coniugi respinsero le richieste del tiranno e Timica preferì staccarsi la lingua a morsi pur di non parlare, dando dimostrazione della postura interiore che distingue una donna pitagorica; così diffidenti verso l'amicizia con i non affiliati – è la chiosa di Giamblico – erano dunque i Pitagorici anche nei riguardi di sovrani (Οὕτως δυσσυγκατάθετοι πρὸς τὰς ἐξωτερικὰς φιλίας ἦσαν, εἰ καὶ βασιλικὰι τυγχάνοιεν, 194).

Ma indubbiamente fu la vicenda di Damone e Finzia quella che, nell'immaginario greco, assunse carattere proverbiale: Finzia, vittima di una congiura con l'accusa di complotto contro il monarca, fu fatto arrestare e condannare a morte da Dionisio; Damone, suo convivente (συνέζων), non esitò a offrirsi come ostaggio per dare tempo a Finzia di mettere in ordine gli affari domestici (οἰκονομίαν), in quanto essi avevano in comune tutti i loro beni (ἐκοινώνουν ἀπάντων)¹⁷; Dionisio, ammirato dalla incrollabile amicizia tra i due, revocò la condanna e chiese di essere accolto come terzo amico, ricevendo, tuttavia, risposta negativa¹⁸.

¹⁶ Iam., *V.P.*, 191; anche questo è un motivo topico, infatti tra le varie versioni della morte di Pitagora, Diog. Laert. VIII 39-40 (testo di riferimento *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, Bompiani-Il Pensiero Occidentale, Milano 2006²) narra della sua fuga dopo l'incendio della casa di Milone, appiccato dai sicari di Cilone; mentre fuggiva Pitagora si arrestò dinanzi a un campo di fave e, pur di non attraversarlo, preferì farsi uccidere dai suoi inseguitori. La leggendaria vicenda di Millia e Timica pone, sul piano storico, il problema dell'influenza siracusana nell'area italiota, tanto più in un ambito territoriale prossimo a due importanti *poleis* come Taranto e Metaponto, cfr. M. Giangiulio, *Democrazie greche. Atene, Sicilia, Magna Grecia*, Carocci, Roma 2015, pp. 95 ss.

¹⁷ Iam., *V. P.*, 235. Versione simile a quella di Giamblico in Porph., *V. P.*, 60-61; entrambi, infatti, attingono alla *Vita pitagorica* di Aristosseno, anche se Porfirio attribuisce l'arresto di Finzia non a una macchinazione ma solo alla volontà di Dionisio di mettere alla prova la solidità della loro amicizia; la versione di Porfirio, inoltre, non fa cenno alla proprietà comune dei beni, ma si limita a dire che i due amici erano soci e sodali (εἶναι γὰρ αὐτῷ ἑταῖρον καὶ κοινώνον, 60), cfr. L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, Oxford University Press 2012 (first published in Russian 1994, trans. by K. Windle and R. Ireland), pp.149-150, n. 49; sulla vicenda e sulla sua datazione nella prima metà del IV sec., cfr. C. Riedweg, *Pythagoras: His Life, Teaching and Influence*, trans. Engl. by S. Rendall, Cornell University Press, Ithaca, NY/London 2005, pp. 40-41. La mitica vicenda rimanda anche al difficile rapporto tra il *symbolon* pitagorico e le democrazie magnogreche, «che non tollerano una aristocrazia di *symboloi*, un potere parallelo occulto, sentito come capace di intrighi, di complotti, di disegni eversivi, di vere e proprie (e indesiderate) tirannidi. Certo, non essendo la figura del consigliere sconosciuta ai regimi tirannici, anche su questo rapporto può fiorire una letteratura aneddótica che disegna forme di amicizia incrollabile, che il tiranno vorrebbe intorno a sé, molto spesso invano, e che invidia a forme politiche diverse come l'aristocrazia. Così è per la vicenda esemplare, al tempo dei Dionisii, di Damone e Finzia siracusani», D. Musti, *Magna Grecia*, cit., p. 239.

¹⁸ τὸς δὲ μηδὲνὶ τρόπῳ, καίτοι λιπαροῦντος αὐτοῦ, συγκαθεῖναι εἰς τὸ τοιοῦτον, Iam., *V. P.*, 236; Porfirio, *V. P.*, 61, riporta la stessa frase, con lievissime varianti (τὸς δὲ μηδὲνὶ τρόπῳ καίτοι πολλὰ λιπαροῦντος αὐτοῦ, συγκαθεῖναι εἰς τοιοῦτο), che appare, in entrambi i dossografi, citazione diretta del testo aristossenico; sul problema delle fonti di Porfirio e Giamblico cfr. D. Musti, *Pitagorismo, storiografia e politica tra Magna Grecia e Sicilia*, in A.I.O.N., Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, XI/1989, pp. 27-28. Sulle varianti delle *Vite* di Giamblico e Porfirio, cfr. C. Macris, *Porphyry's Life of*

La narrazione di Giamblico fa seguire, dopo quella dei due celebri amici, il racconto di altri casi edificanti di mutuo soccorso e solidarietà tra pitagorici: si tratta della vicenda di un pitagorico che risarcisce un albergatore per le spese sopportate durante l'assistenza ad un altro pitagorico malato e poi da tempo morto, nonostante che i due confratelli non si conoscessero tra loro; altro episodio riguarda Clinia di Taranto, che mette a repentaglio la propria vita e le proprie sostanze per soccorrere Proro di Cirene, che correva il rischio di perdere il suo patrimonio, episodio che appare simile al caso di Testore di Posidonia che va in soccorso di Timarida di Paro¹⁹.

Dunque, anche quando i confratelli pitagorici erano tra loro sconosciuti ad essi bastava un semplice indizio (τεκμήριόν τι, 237) o un *symbolon* tracciato su una tavoletta (γράφαι τι σύμβολον ἐν πίνακι, 238) per riconoscersi e aiutarsi reciprocamente, essendo questo il loro specifico modo di agire (ἔργων, 237)²⁰, sicché nessuno potesse dubitare della massima (τὸν λόγον) secondo la quale gli uomini eccellenti sono amici tra loro anche quando abitano in terre lontane o anche prima di conoscersi e parlarsi²¹.

Di significativo rilievo appaiono pure le vicende di Eubulo di Messene, catturato dai Tirreni e salvato dal tirreno Nausitoo, quando questi si accorse che era un confratello pitagorico; e del cartaginese Milziade che salvò l'argivo Poside, entrambi

Pythagoras, pp. 381-398, D. J. O'Meara, *Iamblichus' On the Pythagorean Life in context*, pp. 399-415, in C. A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014. Sul carattere limitato ed elitario della comunità pitagorica cfr. G. Cornelli, *Sulla vita filosofica in comune: koinoía e philía pitagoriche*, in S. Giombini-F. Marcacci (eds.), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano, Passignano s. T. 2010, pp. 418-419.

¹⁹ *Iam.*, V. P., 237-239; cfr. L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit., p. 150.

²⁰ Sui *Symbola* cfr. W. Burkert, *Weisheit Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Verlag, Nürnberg 1962, trans. Engl. by E. L. Minar, *Lore And Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1972., pp. 166-176; sulle diverse tradizioni, L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit., pp. 169 ss. Pitagora aveva stabilito la regola del silenzio sui misteri divini (ἔχεμυθίαν θεῶν μυστηρίων), per cui i suoi discepoli adottavano modi segreti di esprimersi con simboli (διὰ συμβόλων) nei discorsi e negli scritti (διαλέξεις ἢ συγγραφάς), *Iam.*, V. P., 104. «*The use of σύμβολα...are precepts that concern our behavior in this world (some of them are practical, others symbolic)*», al contrario dei σύμβολα appartenenti alla tradizione orfica, che sono «*passwords that the mystes who arrives in Hades*», A. Bernabé, *Orphics and Pythagoreans: the Greek perspective*, in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (Eds.), *On Pythagoreanism*, Studia Praesocratica/5, de Gruyter, Berlin-Boston 2013, p. 142; analogamente, con riferimento alla tradizione acusmatica, C. H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis/Cambridge 2001, p. 8: «*akousma, a 'hearing', or a 'symbolon', a 'password'*». Per una rassegna storico-lessicografica cfr. Ph. Gauthier, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cites grecques*, Annales de l'Est, Université de Nancy – Mémoire n. 42, Nancy 1972, in part. il cap. II, *ΣΥΜΒΟΛΟΝ, ΣΥΜΒΟΛΗ: Remarques sur le vocabulaire*, pp. 62-76.

²¹ ὡς ἄρ' οἱ σπουδαῖοι ἄνδρες καὶ προσωτάτω γῆς οἰκοῦντες φίλοι εἰσὶν ἀλλήλοις πρὶν ἢ γνώριμοι τε καὶ προσήγοροι γενέσθαι, *Iam.*, V. P., 237. Sul σύμβολον come «*conventional sign*» cfr. L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit., p. 196 e n. 106; si deve ad Anassimandro il giovane l'illustrazione degli oscuri significati del simbolismo nell'opera *Interpretazione dei Simboli Pitagorici (Συμβόλων Πυθαγορείων ἐξήγησιν)*, 58C6 DK.

pitagorici, dal pericolo di essere catturato da altri cartaginesi, fornendogli denaro e imbarcandolo su una nave²².

3. Sembra, in sostanza, che questo specifico riconoscersi tra sodali desse una forma di stabilità e certezza esistenziale alla fraternità pitagorica, al punto che il legame reciproco arrivava alla rinuncia dei beni privati e delle proprietà personali in favore dell'intera comunità degli affiliati o di coloro che sceglievano lo stile di vita in comune²³. In questo senso il modello rappresentato da Damone e Finzia si presentava come archetipico per la loro scelta di condividere tutti i propri beni (ἔκοινωνουν ἅπαντων), in perfetta sintonia con gli insegnamenti di Pitagora, il quale imponeva a coloro che volessero far parte del suo sodalizio, tra le varie severissime prove, di mettere in comune (ἔκοινοῦντο) le sostanze personali (αἰ οὐσίαι), che venivano gestite, a seconda dei casi, da amministratori pubblici (πολιτικοί), da amministratori dei beni di famiglia (οἰκονομικοί), da esperti di diritto (νομοθετικοί)²⁴.

Questa regola di vita partiva dalla convinzione che l'amicizia si basa sull'uguaglianza (φιλότης ἰσότης)²⁵ e così come, nella realtà, la totalità delle cose è strutturata in base all'armonia, anche l'amicizia è una uguaglianza armonica (φιλίαν τε εἶναι ἑναρμόνιον ἰσότητα)²⁶ e, come riferisce una antica testimonianza che Diogene Laerzio attribuisce a Timeo²⁷, proprio perché l'amicizia è uguaglianza, i beni degli amici sono in comune (κοινὰ τὰ φίλων εἶναι καὶ φιλίαν ἰσότητα)²⁸. Espressione, quest'ultima, divenuta proverbiale in tutta la grecità²⁹ e serviva proprio per configurazione quello che Platone definiva lo "stile di vita pitagorico" (Πυθαγόρειον

²² Iam., V. P., 127-128=58D7 DK, su cui cfr. L. Zhmud, *Sixth-fifth-and fourth-century Pythagoreans*, in C. A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, cit., p. 110.

²³ Solo coloro che erano pronti a vivere in comune (κοινοβίους, Iam., V. P., 29) erano considerati amanti del sapere (φιλοσοφοῦντες) in perfetto stile pitagorico, mentre la maggior parte erano semplici uditori (οἱ δὲ πολλοὶ ἀκροαταί, Iam., V. P., 30).

²⁴ Iam., V. P., 72; cfr. anche 74.

²⁵ Iam., V. P., 162.

²⁶ Diog. Laert., VIII, 33.

²⁷ Sulla personalità di Timeo e il suo rapporto col pitagorismo, cfr. J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Phoenix, University of Toronto Press 1966, pp. 143 ss.

²⁸ Diog. Laert., VIII, 10.

²⁹ κοινὰ τὰ τῶν φίλων, Porph. V. P. 33; *FGrHist* 566 F 13a; Eur. *Or.* 735, *Phoen.* 243; Pl. *Lys.* 207c10, *Phaedr.* 279c6, *Resp.* 424a1, 449c9, *Leg.* 739c2; Arist. *Eth. Nic.* 1159b31; *Eth. Eud.* 1237b33, 1238a16; *Pol.* 1263a30; Diog. Laert. VI, 37 e 72. Dell'espressione κοινὰ τὰ φίλων si appropriò anche il licenzioso Bione a scopi, a quanto pare, non del tutto conformi alla virtù pitagorica, da lui intesa, infatti, in modo ambiguo in quanto era assai egoista (φίλωντος ἦν ἰσχυρῶς), Diog. Laert., IV, 53. Circa il suo significato, «il detto potrebbe indicare semplicemente una comunanza di interessi, di vedute, di sorti, o riferirsi alla reciproca disponibilità tra amici e non necessariamente a una comunione materiale di beni fisici», B. Centrone, *Introduzione a I Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 75; l'autore rileva che l'interpretazione aristotelica, come già sottolineato da J.A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, cit., p. 143, va nel senso di 'comunità di interessi', mentre nell'intendimento platonico esso ha il significato di comunanza di beni, *ivi*, n. 29.

τρόπος τοῦ βίου)³⁰, che si identificava anche nel mettere in comune e condividere le proprietà di ciascuno³¹, da intendersi anche nel senso del mutuo soccorso quando se ne presentava la necessità se qualche pitagorico cadeva in povertà. E' notevole il fatto che questo βίος non si limitò a caratterizzare i rapporti personali tra φίλοι pitagorici ma, quanto meno a Taranto, la più importante *polis* governata dai Pitagorici, assunse - come sappiamo da Aristotele - progetto politico di governo, grazie a una complessa organizzazione economico-amministrativa, che consentiva ai poveri di essere aiutati dai più ricchi, e una interessante struttura costituzionale, che permetteva a tutti gli aventi diritto l'accesso alle cariche pubbliche³². Anche la citazione platonica del detto κοινὰ τὰ φίλων, in *Resp.* V 449c, rinvia ad una dimensione politica, perché è inserita nel contesto della discussione sulla città e sulla giustizia; il filosofo considera l'amicizia una uguaglianza armonica (φιλίαν τε εἶναι ἑναρμόνιον ἰσότητα), anzi come un momento della più grande armonia di cui è costituita tutta intera la realtà (καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα)³³. Il rimando al modello musicale (ἁρμονία) appare calzante sia

³⁰ Pl., *Resp.* X 600b3; il τρόποσ pitagorico era interpretato da Platone (come anche da Isocrate, *Bus.*, 28) con finalità essenzialmente formativa e non conoscitiva, poiché Pitagora era considerato dal filosofo ateniese una guida dell'educazione (ἡγεμὼν παιδείας, *Resp.* X 600b2), cfr. W. Burkert, *Lore And Science*, cit., pp. 213 e 215. Sulle somiglianze e le differenze tra la regola di vita pitagorica e il metodo educativo di Platone e sulla distinzione di entrambi dall'insegnamento dei Sofisti, cfr. P. Friedländer, *Platon*, Berlin-New York, Walter de Gruyter GmbH & Co., 3 voll., 1964-1975, trad. it. di A. Le Moli, *Platone*, Bompiani-Il Pensiero Occidentale, Milano 2004 (in vol. unico), pp. 110-111.

³¹ In particolare la prescrizione della comunanza di beni e della comunanza di vita era indirizzata primariamente ai cosiddetti "pitagorei", i matematici, *Iam.*, V. P., 81=18, 2 DK, (ai quali era riservata la conoscenza più profonda delle dottrine della Scuola), distinti dai "pitagoristi", i cosiddetti acusmatici, (coloro che ricevevano un insegnamento di tipo meno scientifico), *Iam.*, V. P., 80, ai quali era, invece, consentito di mantenere la proprietà privata dei beni, *Iam.*, V. P., 81, su cui W. Burkert, *Lore And Science*, cit., p. 193 n. 8. In un'altra versione dello stesso Giamblico parrebbe che la comunanza dei beni avesse una più ampia estensione, *Iam.*, V. P., 168; circa la distinzione matematici-acusmatici Giamblico presenta una doppia e contrastante versione tra i par. 81 e 87, cfr. il commento di W. Burkert, *Lore And Science*, cit., pp. 192 ss e L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit., pp. 169 ss. I "Pitagorizzanti" sono oggetto di scherno in almeno due autori della commedia di mezzo, Antifane nei *Sepolcri* e Alessi nei *Tarantini*, 58E1DK, su cui W. Burkert, *Lore And Science*, cit., p. 199.

³² Arist., *Pol.* 1320b, su cui cfr. C. A. Huffman, *Archytas of Tarentum*, cit., p. 17 e p. 217; il testo aristotelico non fa menzione di dottrina o di governo pitagorico, evidentemente perché Taranto era immediatamente associata al contesto pitagorico, al quale, in ogni caso, certamente rinvia il richiamo alla condivisione dei beni. Anche la citazione proverbiale κοινὰ τὰ φίλων in *Eth. Nic.* 1159b31 non è riportata con esplicita contestualizzazione pitagorica, nondimeno essa, come nel caso della *Politica*, è «di stampo squisitamente pitagorico», G. Cornelli, *Sulla vita filosofica in comune*, cit., p. 420, il quale respinge il punto di vista contrario di J. A. Philip, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, cit. p. 142, che ritiene la citazione dello Stagirita priva di alcun significato di carattere pitagorico e anzi, a suo avviso, il famoso proverbio «is not necessarily of Pythagorean origin». In realtà appare verosimile che l'intreccio delle varie tradizioni sia anche frutto di una «agglutinazione continua, il cui collante è l'entusiasmo per la grande figura di Pitagora», D. Musti, *Pitagorismo, storiografia e politica*, cit. p. 18, i cui detti, infatti, erano conosciuti da tutti (γνώριμα παρὰ πᾶσιν ἐγένετο), *Porph.* V. P. 18=14 8a DK.

³³ Diog. Laert., VIII, 33; cfr. *Iam.*, V. P., 167. È attestata la pratica, nella Scuola pitagorica, di ricorrere a talune melodie (μέλεσσί τισιν) come incantesimo (ἐπιφθῆ) dell'anima; prima di coricarsi il pitagorico si purificava la mente (διανοίας) con canti e melodie per rasserenare dai turbamenti della giornata; anche taluni stati d'animo patologici venivano guariti attraverso incantamenti (ἐπάδοντες), *Iam.*, V. P., 114.

dal punto di vista politico sia dal punto di vista dell'equilibrio dei rapporti individuali all'interno di un gruppo di amici, perché ogni nota deve stare al suo posto per non compromettere l'armonia del tutto e ciò vale, evidentemente, anche nell'ambito dei rapporti gerarchici interni alla fratellanza pitagorica, come pure simmetricamente vale nell'ordine costituzionale della *polis*³⁴.

Ma il rimando al modello dell'armonia musicale appare di carattere essenzialmente pedagogico, prima ancora che politico, perché una delle forme contemplate di amicizia è quella degli anziani che, con ammonimenti e correzioni, aiutano i più giovani nello sviluppo della loro postura interiore³⁵, poiché i pitagorici erano convinti che l'essere umano non deve essere lasciato libero di fare ciò che vuole (ποιεῖν ὅ τι ἂν βούλεται) in quanto, senza una autorità che detti le regole (ἀρχὴν νόμιμον) finisce per cadere nel vizio e nelle frivolezze (εἰς κακίαν τε καὶ φαυλότητα)³⁶ o in preda al desiderio che, tra le passioni umane (ἄνθρωπον παθῶν), ha la caratteristica di non bastare mai, di non avere un limite (προάγειν εἰς ἄπειρον)³⁷.

4. Questo accompagnamento pedagogico verso la crescita morale e intellettuale è la più autentica amicizia che gli anziani più saggi possono offrire ai giovani, in quanto la vita umana, nella sua interezza (σύμπαντι), è costituita da età ripartite (ἡλικίας ἐνδεδασμένας) e solo chi è stato educato saggiamente sin da bambino è in grado di collegarle insieme, senza che nessuna faccia violenza all'altra³⁸, a causa della complessità della vita umana; solo in tal modo si sviluppa l'integralità dell'essere umano, il quale, in ogni età, ha bisogno di una guida, anche se per i pitagorici l'adolescenza è, tra tutte le fasi della vita, quella che richiede le cure e le attenzioni maggiori (πλείστης ἐπιμελείας)³⁹. Appare, in tal modo, meglio comprensibile quel

³⁴ Diog. Laert., VIII, 22-23; Iam., V. P., 231; cfr. M. L. G. Marciano, *The Pythagorean way of life and Pythagorean ethics*, in C. A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, cit., p. 146. Sul ricorso alla terapia musicale come cura per le incontinenze morali e spirituali e come via verso la virtù, cfr. Iam., V. P., 64.

³⁵ Pitagora esige il massimo rispetto, da parte dei giovani adepti, per i più anziani, assegnati loro come maestri (Diog. Laert. VIII, 22-23) e definiva l'ammonimento una forma di correzione (ἐκάλει δὲ τὸ νοουθετεῖν πεδαρτᾶν) e, se arrabbiato, non punì mai nessuno, né schiavo né libero, Diog. Laert., VIII, 20; motivo, quest'ultimo, che assunse forma aneddotica e fu attribuito anche al carattere di Archita, che, pur adirato, non punì i servi che avevano trascurato di coltivare i campi in sua assenza, Iam., V. P., 197=47A7DK, in quanto appartiene all'essenza della pedagogia pitagorica scongiurare ira o qualsiasi altra simile passione (ὀργῆς ἢ ἄλλου τινὸς τοιοῦτου πάθους), perché danneggiano l'amicizia, Iam., V. P., 230. L'incontinenza verso passione o desiderio (πάθος ἢ ἐπιθυμίαν), e più in particolare verso bramosità, irascibilità, ambizione, litigiosità (ἐπιθυμίαν, φιλόνοικοι, φιλότιμοι, φιλονείκιαν), era motivo di inidoneità ad essere ammessi alla Scuola pitagorica, Iam., V. P., 94. Modello per antonomasia di animo temprato con fermezza e temperanza (τὸ μετὰ τοῦ σωφρονεῖν ἀνδρεῖον ἐν τῇ ψυχῇ) era Icco di Taranto, Pl., *Leg.* VIII 839e, Iam., V. P., 267, che la tradizione antica non si stancò di indicare come esempio, 25, 2, DK, cfr. L. Zhmud, *Sixth-fifth-and fourth-century Pythagoreans*, cit., p. 89.

³⁶ Iam., V. P., 203.

³⁷ Iam., V. P., 206; appare del tutto prossimo alla mentalità pitagorica l'apoftegma attribuito a Cleobulo, Diog. Laert., I, 91, il quale sosteneva che non c'è nulla di più eccellente della misura (Μέτρον ἄριστον).

³⁸ Iam., V. P., 201; cfr. anche par. 51.

³⁹ Iam., V. P., 202.

senso di reciproco riconoscimento, anche generazionale, che assicura stabilità e sicurezza esistenziale, a cui mira la formazione pitagorica, perché tende a mettere le cose nel loro ordine (τάξις) e nella giusta misura (μέτρον) e non esclude nessuno, nemmeno le donne, le quali sono ammesse all'apprendimento delle dottrine e all'acquisizione delle conoscenze, e proprio il coinvolgimento femminile si presenta come una nota qualificante del pitagorismo nell'ambito dell'intero contesto greco del V-IV sec.⁴⁰.

Porfirio, a questo riguardo, informa che Pitagora, una volta giunto a Crotone, acquisì grande fama e molti abitanti di quella città divennero suoi discepoli e il dossografo si affrettò a precisare, probabilmente per la inusualità del fatto, che si trattava non solo di uomini ma anche di donne (οὐ μόνον ἄνδρας ἀλλὰ καὶ γυναῖκας), una delle quali, Teano, diventata famosa (ὄν μιᾶς γε Θεανοῦς καὶ διεβοήθε τοῦνομα)⁴¹.

Del resto è noto che in aggiunta al Catalogo dei 218 filosofi pitagorici tramandato da Giamblico, figurano ben 17 donne filosofe (peraltro selezionate solo tra quelle più famose, ἐπιφανέσταται), originarie sia della Magna Grecia sia della madrepatria ellenica⁴² e appare significativo che l'invito a coltivare un comportamento guidato dalla ragionevolezza razionale (περὶ σοφροσύνης), soprattutto quando giunge il momento in cui le pulsioni passionali sono all'apice (καθ' ὃν καιρὸν ἀκμαζούσας ἔχουσι τὰς ἐπιθυμίας), è rivolto sia a ragazzi, sia ai giovani e agli anziani, sia alle ragazze e alle donne sposate (καὶ παρθένω καὶ γυναικί)⁴³, che sono poste sullo stesso piano intellettuale della società maschile, senza differenza⁴⁴.

Se questo è vero, appare credibile la supposizione che il passo del *Menone* platonico in cui viene introdotta, sia pure in forma enigmatica⁴⁵, la dottrina della

⁴⁰ W. Burkert, *Lore And Science*, cit., p. 115, suggerisce che la notizia riveniente da Porph., *V. P.*, 18=14, 8aDK - che mostra Pitagora, una volta giunto nella città di Crotone, rivolgere discorsi al Consiglio degli anziani, ai giovani, ai bambini e alle donne - rifletta l'arcaica organizzazione sociale, suddivisa in gruppi omogenei («*this may reflect an archaic, club-like organization on society*»); ma per C. H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans*, cit. p. 8, si tratta di una informazione che ha una sua autonoma evidenza, perché le donne appaiono in un ruolo attivamente impegnato all'interno della comunità pitagorica e ciò traspare anche all'interno della famiglia dello stesso filosofo, con la moglie e la figlia celebri per il loro sapere. Sulla accettabilità di un ruolo gerarchico delle donne nella società pitagorica e sulla loro ammissione all'apprendimento del sapere, si esprime M. L. G. Marciano, *The Pythagorean way of life*, cit. p. 147. L'importanza delle donne nell'ambito della comunità pitagorica non è dimenticata anche in età ellenistica, quando compaiono numerosi testi femminili, soprattutto lettere, generalmente pseudoepigrafici, ora raccolti in C. Montepaone (a cura di), *Pitagoriche. Scritti femminili di età ellenistica*, trad. e note di I. Brancaccio, Edipuglia, Bari 2011.

⁴¹ Porph., *V. P.*, 19.

⁴² *Iam.*, *V. P.*, 267=58A DK.

⁴³ *Iam.*, *V. P.*, 41.

⁴⁴ Le fonti riferiscono, sia pure in forma indiretta, che le donne hanno la preparazione intellettuale adeguata per recepire i discorsi di Pitagora, ai quali esse assistono e non desta meraviglia che siano anche in grado di scrivere, come nel caso del racconto aneddótico riferito alla madre di Pitagora, Diog. Laert., VIII, 41.

⁴⁵ A. Bernabè, *Orphics and Pythagoreans: the Greek perspective*, in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (Eds), *On Pythagoreanism*, cit., p. 130; una interpretazione in un senso non enigmatico propone

reincarnazione rifletta una ambientazione pitagorizzante, dove si parla di uomini e donne sapienti nelle cose divine (ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα)⁴⁶ e che indirettamente conferma il riconoscimento pitagorico dell'uguaglianza sapienziale di ambo i sessi e l'attiva partecipazione delle donne alla conoscenza delle dottrine.

Nella narrazione che tramanda l'arrivo di Pitagora a Crotona si racconta che al sapiente bastò un solo discorso, a quanto riferisce Nicomaco, per suscitare l'entusiasmo di più di duemila crotoniati i quali, insieme a mogli e figli (σὺν παισὶ καὶ γυναιξίν) fondarono una grandissima comunità di uditori (ἀλλ' ὁμοῦ ὁμακοεῖόν τι παμμέγεθες), accettando di mettere in comune i propri beni (τὰς οὐσίας κοινὰς)⁴⁷. Appare interessante il fatto che proprio nell'ambito delle relazioni interne alla famiglia di Pitagora, come a più riprese riferisce la tradizione, venga messo in risalto il riconoscimento della soggettività femminile e il ruolo attivo della componente femminile nell'apprendimento e nell'insegnamento, componente della quale si sarebbero conservati anche "scritti pitagorici"; pare anzi che anche Miia, figlia del filosofo e di Teano, svolgesse lezioni ad altre donne sin da fanciulla⁴⁸.

Un ruolo di guida sapienziale e di educatrice è attribuito a Teano che, nella versione che ne fa la moglie di Brontino, è presentata come donna dotata di saggezza e grandezza d'animo (σοφὴν τε καὶ περιττὴν τὴν ψυχὴν), alla quale le donne di Crotona si rivolgono per chiederle di persuadere i loro mariti a comportarsi con buon senso (σωφροσύνης)

M. Migliori, *Il Disordine ordinato. La filosofia dialettica di Platone*, Morcelliana, Brescia 2013, II voll., vol. II, *Dall'anima alla prassi etica e politica*, pp. 789-791.

⁴⁶ Pl., *Men.* 81a; cfr. P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery and Magic*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 160 ss.; tuttavia C. A. Huffman, *Plato and the Pythagoreans*, in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (Eds), *On Pythagoreanism*, cit., esclude che il passo platonico faccia riferimento ai Pitagorici, p. 253, e ritiene che esso si adatti meglio alla iniziazione di tipo orfico e bacchico, p. 245. E. R. Dodds, *Plato: Gorgias. A Revised Text, with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1959, p. 297, ritiene che la parola σοφοί faccia riferimento ai Pitagorici (come in *Resp.* 583b e *Gorg.* 493a); W. Burkert, *Lore and Science*, cit. p. 78 n. 157, approva, ma sottolinea comunque che Platone usa σοφοί/σοφός anche quando parla di altri filosofi e poeti; cfr. anche L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit., p. 416 n. 5.

⁴⁷ Porph., *V. P.*, 20; in questa occasione, precisa Porfirio, i pitagorici di Crotona fondarono quella che tutti chiamano Magna Grecia (τὴν πρὸς πάντων ἐπικληθεῖσαν Μεγάλην Ἑλλάδα ἐν Ἰταλίᾳ).

⁴⁸ Porph., *V. P.*, 4: Πυθαγόρου θυγατέρα καὶ παρθένον οὖσαν ἠγεῖσθαι τῶν παρθένων ἐν Κρότωνι καὶ γυναῖκα τῶν γυναικῶν. Nella versione laertziana, la cui fonte è una lettera di Liside a Ippaso, il nome della figlia di Pitagora era Damo (si conferma che Teano fosse la moglie, pur rilevando che, secondo alcuni, era una discepola del filosofo e moglie del pitagorico Brontino di Metaponto), la quale si attenne alle disposizioni paterne di non pubblicare mai gli scritti a lei affidati; nella lettera riportata da Diogene, Liside fa presente che Damo, pur potendo vendere questi scritti per molto denaro, preferì vivere in povertà, ritenendo le disposizioni del padre più preziose dell'oro; e questo fu fatto da una donna (καὶ ταῦτα γυνά), è la conclusione ammirata di Liside, *Diog. Laert.*, VIII, 42, cfr. Rowett, *The Pythagorean society and politics*, in C. A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, cit., p. 123; la lettera di Liside, con la proibizione della divulgazione degli scritti, in *Iam.*, *V. P.*, 75; il testo pare un falso ispirato a Pl., *Resp.* IV 429d.

nei loro confronti⁴⁹; compito che, evidentemente, può essere svolto solo da una donna stimata e onorata, in grado, perciò, di rivolgersi a un pubblico maschile con autorevolezza e che, ancora una volta, rende ragione del riconoscimento della soggettività relazionale femminile nel percorso di crescita intellettuale e morale a cui tende l'insegnamento pitagorico, il quale dimostra così di non oscurare o disconoscere, ma di mettere in rilievo l'importanza della donna sia nelle relazioni sociali nell'ambito della πόλις, sia nelle relazioni familiari e nella conduzione dell'οἶκος⁵⁰.

In particolare l'esortazione di Pitagora è rivolta ad avere rispetto verso le mogli, compagne di vita coniugale (καὶ πρὸς τὴν γυναῖκα τὴν τοῦ βίου μετέχουσαν ὁμιλοῦντας), con le quali il legame è così profondo che esso si perpetua nei figli e non è frutto di un semplice contratto, come quello che viene trascritto con estranei su lastre di pietra⁵¹; ragione per cui il filosofo raccomanda di essere fedeli alle proprie mogli e di non indurle al tradimento a causa dell'indifferenza e del cattivo comportamento del convivente (ὀλιγοψύχῃ καὶ κακίᾳ τῶν συννοικούντων). Il rapporto affettivo che viene suggerito è impostato sul principio del riconoscimento del valore umano della donna, soprattutto nel suo ruolo di moglie, la quale è come una supplice (ἰκέτις), perché è stata portata via, quasi strappata, dalla sua casa paterna (ἐστίας) e condotta in casa del marito, in compagnia degli dèi (τῶν θεῶν εἰσηχθαι)⁵², dove rilevante appare il carattere di sacro rispetto che il marito deve riservare alla moglie proprio in quanto ἰκέτης, figura che, nella storia religiosa e giuridica greca, appare di notevole importanza e sottolinea ed esalta, appunto, il significato della prossimità moglie-supplice⁵³. La donna, portata via dal luogo sacro che è la casa d'origine (ἐστία ha anche il significato di altare), deve godere dei riguardi che spettano ai supplici e non causalmente viene detto che nell'abitazione coniugale hanno anche dimora gli dèi, come fosse un tempio sacro⁵⁴, in cui il riconoscimento del vincolo, che è affettivo e di ruolo, è rafforzato dal patto

⁴⁹ Iam., V. P., 132=17, 1DK; a Teano è anche attribuito il monito, ritenuto da Giamblico bello e famoso (καλὸν καὶ περιβόητον), secondo il quale le donne devono (δεῖν) sacrificare agli dèi nello stesso giorno in cui hanno avuto rapporti con il marito.

⁵⁰ Cfr. M. L. G. Marciano, *The Pythagorean way of life and Pythagorean ethics*, cit., pp 145-146.

⁵¹ Iam., V. P., 47.

⁵² Iam., V. P., 48.

⁵³ Il diritto di *Hikesia* è riconosciuto a coloro che, sotto diverse vesti (ad esempio gli ξένοι) fanno appello al principio giuridico dell'*asylia*; l'ἄ-συλος è il non violato, colui che è immune da violenza o da altre forme di oltraggio (Pl., *Leg.*, IX 866d4), colui al quale è garantita sicurezza (Eu., *Med.*, v. 728), come attestato sin da epoca arcaica, Om., *Od.*, VI, vv. 149ss, 178ss.; XXII, vv. 330 ss.; analogamente in epoca classica Hdt. I, 159; Eu., *IA* 911 e 973-974.

⁵⁴ Il paragone della casa coniugale con il tempio divino appare tanto più significativo se si considera che lo ἱερὸν ἄσυλον è il luogo sacro nel quale è giuridicamente riconosciuto il diritto alla sicurezza, protetto da guerra e atti sacrileghi (Eu., *El.*, v. 61); dall'ambito del sacro l'*asylia* passa a quello civile e diventa forma di inviolabilità di cui godono soggetti singoli o gruppi, cfr. B. Bravo, "*Sulan*". *Représailles et justice privée dans les cités grecques*, in «Anali della Scuola Normale di Pisa», III, 10/1980, pp. 675-987; sull'estensione del diritto di *hikesia* oltre lo spazio sacro, K. J. Rigsby, *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 1996, p. 10.

matrimoniale che si perpetua nei figli (ἐν τοῖς τέκνοις) ed è notevole la sottolineatura che anche l'amore che si riceve dai figli (ἐξ αὐτῶν ἀγαπᾶσθαι) non deve essere solo frutto del legame biologico (μὴ διὰ τὴν φύσιν) ma di una scelta (ἀλλὰ διὰ τὴν προαίρεσιν) consapevole⁵⁵, evidentemente connesso alla simbiosi affettiva che unisce la famiglia e che porta anche i figli a rafforzare la loro stabilità esistenziale, in quanto l'accoglienza ricevuta all'interno della famiglia è già un riconoscimento di sé nella vita di relazione e offre certezza del loro posto nella vita sociale, proprio perché la prima forma di φιλία è nell'ambito della famiglia.

Così impostata la comunità familiare, pitagoricamente intesa, appare, infatti, come il più dinamico esplicitarsi della φιλία che intercorre tra coniugi e con i figli, nel senso di una piena comunità relazionale, dove trova realizzazione, al più alto grado, la massima κοινὰ τὰ τῶν φίλων, nella quale il rapporto affettivo con colui che è amato (φίλος) è così intenso da considerarlo, secondo la celebre attestazione porfiriana, un altro se stesso (τὸν δὲ φίλον ἄλλον ἑαυτόν)⁵⁶. Motivo che, come si sa, trova forte suggestione in Aristotele il quale, nel trattare dell'amicizia disinteressata, ricorre alla formula dell'amico come un altro se stesso (ἕτερος αὐτός)⁵⁷, già da Platone espone in forma alquanto simile: «Se voi dunque siete amici uno dell'altro per natura siete in qualche modo affini uno all'altro»⁵⁸.

5. Allargando il concetto ad una più ampia sfera di relazioni pubbliche tra φίλοι, Giamblico arriva a sintetizzare quella che, per Pitagora, è l'ἀρχὴ della giustizia, che per lui coincide con la più alta forma possibile di relazionalità comunionale e di sguardo simpatetico sull'altro come un altro "io": 1) la comunanza e l'uguaglianza dei beni (τὸ κοινὸν καὶ ἴσον), 2) l'unità strettissima (τὸ ἐγγυτάτω ἐνός) tra gli esseri umani, 3) tale da potersi sentire tutti un corpo e un'anima sola (σώματος καὶ μιᾶς ψυχῆς ὁμοπαθεῖν πάντας), 4) considerare la stessa cosa ciò che è mio e ciò che è di un altro (ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὸ ἐμὸν φθέγγεσθαι καὶ τὸ ἀλλότριον); 5) di queste nozioni si è reso testimone Platone (Πλάτων συμμαρτυρεῖ), in ciò discepolo dei Pitagorici (μαθὼν παρὰ τῶν Πυθαγορείων)⁵⁹.

Quest'ultima notazione di Giamblico aiuta a interpretare meglio alcuni luoghi platonici, soprattutto della *Repubblica*, secondo un possibile sfondo pitagorizzante, laddove si parla dell'ἀρχὴ della giustizia, vista come realizzazione del più alto grado

⁵⁵ Iam., V. P., 47.

⁵⁶ Porph., V.P., 33, su cui C. Rowett, *The Pythagorean society and politics*, cit., p. 115 e n. 17.

⁵⁷ Arist., *Eth. Nic.* IX 1170 b 6-7; sull'amicizia come una certa somiglianza (ὁμοιόν τι) *Eth. Nic.*, VIII 1156 b 33. Il motivo dell'ἄλλος αὐτός chiama in causa, in qualche modo, la nozione aristotelica di πρὸς τι come somiglianza relazionale, cfr. A. Fermani, *L'etica di Aristotele. Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2017², p. 98 e n. 55.

⁵⁸ Ὑμεῖς ἄρα εἰ φίλοι ἐστὸν ἀλλήλοις, φύσει πη οἰκεῖοι ἐσθ' ὑμῖν αὐτοῖς, Pl., *Lys.* 221e 5-6. La formula platonica indica quella relazione di coinvolgimento personale, che si esprime nella sollecitudine verso gli altri come forma di attaccamento e di compimento di se stessi, cfr. J. Annas, *The Morality of Happiness*, Oxford University Press, Oxford 1993, p. 348.

⁵⁹ Iam., V. P., 167.

possibile di comunanza e condivisione, in cui non ci sia più il “mio” e il “tuo”. Per Platone, infatti, grazie all’unità armonica prodotta da una buona legislazione consegue la pace e l’amicizia tra i guardiani della *polis* ideale, per i quali la legge prevede la comunanza dei beni, delle donne e dei figli e in cui scompare il possesso individuale⁶⁰ e ogni cosa sia in comune; tutti, infatti, nella comunanza, tendono ad un medesimo fine⁶¹ e tutti condividono le stesse passioni ed emozioni per le vicende toccate alla città e ai suoi abitanti (ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς παθήμασι τῆς πόλεως τε καὶ τῶν ἐν τῇ πόλει), grazie al fatto che nella città della κοινωνία tutti si esprimono in ugual modo riguardo al ‘mio’ e al ‘non mio’ (ἅμα φθέγγονται ἐν τῇ πόλει τὰ τοιαύδε ῥήματα, τό τε ἐμὸν καὶ τὸ οὐκ ἐμὸν)⁶².

Il richiamo platonico alla comunanza, che caratterizza la *polis* giusta, appare tanto più chiaro e denso di sfumature allusive e paradigmatiche se si fa cenno ai molteplici modi di declinarsi della vita socio-relazionale e pedagogica all’interno delle forme aggregative fondate dai Pitagorici e stabilizzatesi tra V e IV sec.: 1) σχολή (scuola filosofica), 2) θίασος (comunità culturale), 3) ἔταιρεία (associazione politica)⁶³. Tre

⁶⁰ *Resp.* V 464c: la città non sia distrutta (μὴ διασπᾶν) chiamando “mia” non la stessa cosa ma chi una cosa chi un’altra (τὸ ἐμὸν ὀνομάζοντας μὴ τὸ αὐτὸ ἄλλ’ ἄλλον ἄλλο); sulla comunanza di donne e figli cfr. M. Ianne, *Lo Stato “ottimo” di Platone, governato da uomini e donne. Note a Repubblica V 449A-457B*, in *Quaderni del Dipartimento Jonico*, 1/2015, a cura di R. Pagano e F. Mastroberti, pp. 43-60, con bibl.

⁶¹ *Resp.* V 464d: le nostre regole (δόγματι) portano tutti verso la condivisione, perché la proprietà è unica (ἄλλ’ ἐνὶ τοῦ οἰκείου) e tutti, per quanto possibile (εἰς τὸ δυνατὸν, sull’importanza di questa formula cfr. M. Migliori, *Il Disordine ordinato*, cit., vol. I, *Dialettica, metafisica e cosmologia*, pp. 304-307), provano gli stessi piaceri e gli stessi dolori (πάντας ὁμοπαθεῖς λύπης τε καὶ ἡδονῆς εἶναι); secondo P. Friedländer, *Platone*, cit., p. 824, a Platone più che l’istituzione interessa il principio, «che il maggior numero di cittadini possibile dovrebbe poter partecipare alla formazione fornita dallo stato (456e) e che le forze che separano lo stato sono il male più grande, e il legame più forte è dato dalla comunanza di piacere e dolore (462ab)».

⁶² *Resp.* V 462c. Con una ricercata digressione, per parlare delle guerre tra Greci, Platone (*Resp.* V 469b ss.) si connette al tema principale per mostrare, come fa notare P. Friedländer, *Platone*, cit., p. 825, «che gli Elleni sono ‘amici per natura’... Così, la nazione ellenica appare unificata sotto lo stesso principio di ‘amicizia’ che tiene assieme lo stato ideale e in definitiva la nazione appare l’estensione della *polis*». Allo stesso modo e nella prospettiva della comunanza di tipo pitagorico può, forse, essere letta la difficile espressione τὸ κοινὸν τῆς πόλεως in *Crit.* 50a, che potrebbe allusivamente richiamare quel sentimento della κοινωνία, anche nel senso della comunione cosmica, che tiene unito cielo e terra, uomini e dèi (*Gorg.* 507e-508a), come «comunanza di θεός, ἄνθρωπος, φύσις, che fa ordinato l’universo e buone le leggi che lo governano», M. Montuori, *Per una nuova interpretazione del “Critone” di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 70 s.; una ricostruzione storico-lessicografica dell’espressione τὸ κοινὸν τῆς πόλεως tra gli autori contemporanei a Platone in R. A. McNeal, *Law and Rhetoric in the Crito*, Peter Lang, Frankfurt am Main-Bern-New York-Paris 1992, p. 151. Il sopra citato e tanto discusso luogo del *Gorgia* 507e-508a confermerebbe, secondo alcuni autori, l’ascendenza all’antico pitagorismo, se non a Pitagora stesso, della nozione di *kosmos*, cfr. Dodds, *Gorgias*, pp. 337-340; Guthrie, I 206 ss.; tuttavia appare forse meglio fondata l’ipotesi che il passo alluda alle ricerche geometrico-matematiche di Archita, cfr. W. Burkert, p. 78 e n. 156; C. A. Huffman, *Plato and the Pythagoreans*, in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (Eds), *On Pythagoreanism*, cit., p. 260; C. H. Kahn, *Pythagoras*, cit. p. 54 e n. 35; B. Bossi, *Philolaus and Plato on method, measure and pleasure*, in in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (Eds), *On Pythagoreanism*, cit., p. 299.

⁶³ L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit. pp. 141 ss.

diverse modalità e tre diversi livelli di relazionalità, il cui legame è sempre la norma della convivenza comunitaria, che declina e conferma quello che, come dice Platone, è il “modo di vita” dei Pitagorici; la formula del βίος, peraltro, appare indipendente dalla discussa questione se gli stessi Pitagorici siano fondatori o meno di una vera e propria scuola di carattere scientifico⁶⁴, tanto più che a chiarire il dubbio non aiuta la rivalità tra i due indirizzi in cui si divide la fratellanza pitagorica, ἀκουσματικοί e μαθηματικοί⁶⁵.

In ogni caso il *bios pythagorikos* si presenta come un tentativo di regolare e correggere lo svolgersi della vita dei singoli adepti secondo precetti comuni, i *symbola*, creando così un forte senso di reciproca appartenenza non solo tra adepti, ma anche tra essi e la divinità, con la quale si stabilisce, ancora una volta, una forma di relazionalità impostata secondo i precetti del culto, che hanno anche lo scopo di mitigare la natura violenta dell'essere vivente (υβριστικὸν γὰρ δὴ φύσει τὸ ζῶον εἶναι), spesso soggetto a desideri e passioni, riconducendolo così alla moderazione e all'ordine (σωφρονισμός τις καὶ τάξις)⁶⁶ e aiutando gli uomini a una condotta di vita rispettosa degli dèi, dei demoni, dei genitori e delle leggi⁶⁷. Appare, qui, quel senso di serio realismo, tipicamente greco, e propriamente pitagorico, che cerca di comprendere la complessità poliedrica della natura umana come complicazione della realtà nel suo insieme; realismo che porta a guardare, perciò, la natura umana con occhio disincantato e a riconoscere che essa, spesso, è preda di impulsi malvagi.

Lo precisa ulteriormente Giamblico quando cerca di illustrare i contenuti della ἀκουσματικῶν φιλοσοφία, ricorrendo ad una certa forma di diairesi: 1) τί ἐστὶ 2) τί μάλιστα 3) τί πρακτέον, con cui Pitagora risponde alla domanda: qual è la cosa più vera (ἀληθέστατον) che si possa dire? Il filosofo spiega il suo pensiero ricorrendo ad un verso del poeta Ippodamante di Salamina, che chiede: «Uomini, da dove provenite? Perché nascete così malvagi (κακοὶ)?»⁶⁸. A riguardo Giamblico sostiene che Pitagora classifica gli uomini ricorrendo a uno schema ternario, che fa meglio comprendere la

⁶⁴ Cfr. B. Centrone, *I Pitagorici*, cit. pp. 68 ss.

⁶⁵ Iam., *V. P.*, 81; cfr. C. H. Kahn, *Pythagoras*, cit., p.15.

⁶⁶ Iam., *V. P.*, 174.

⁶⁷ Iam., *V. P.*, 175, su cui cfr. M. L. G. Marciano, *The Pythagorean way of life and Pythagorean ethics*, cit., pp. 136-137, la quale dissente dalle osservazioni di B. Centrone, *I Pitagorici*, cit., pp. 80-81 e L. Zhmud, *Pythagoras and Early Pythagoreans*, cit., p. 176, i quali ritengono la società acusmatica, almeno nella versione di Giamblico, in sé chiusa e separata dai rapporti con il resto della polis; secondo la Marciano (p. 134), invece, l'osservanza dei precetti non esclude la partecipazione alla vita sociale, ma denota grande consapevolezza che il mondo è governato da forze che sovrastano la creatura umana, che ha perciò precisi doveri verso gli dèi; infatti nulla accade per caso (ἀπὸ τύχης), ma tutto dipende dalla provvidenza divina (κατὰ θεϊὰν πρόνοιαν), Iam., *V. P.*, 145, cfr. anche 148.

⁶⁸ Iam., *V. P.*, 82; cfr. W. Burkert, *Lore and Science*, cit. pp. 167 ss.; per la possibile ascendenza aristotelica della suddivisione, che traspare sul piano linguistico, cfr. J. C. Thom, *The Pythagorean Akousmata and Early Pythagoreanism*, in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (Eds), *On Pythagoreanism*, cit., pp. 80 ss.; C. A. Huffman, *The Peripatetics on the Pythagoreans*, in C. A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, p. 294; L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit. pp. 186 ss.

diversità e multiformità della natura umana (φύσεως ποικιλίαν μηδέποτε)⁶⁹: 1) chi ha desiderio di denaro e di vita lussuosa (χρημάτων καὶ τρυφῆς), 2) chi ha desiderio di potere e di comando (ἀρχῆς καὶ ἡγεμονίας), 3) chi ha una smodata ambizione di successo (φιλονεικίαι τε δοξομανεῖς); questo schema si giustifica con il fatto che gli esseri umani si dividono in almeno tre categorie comportamentali: 1) chi si dedica a vendere merce e guadagnare denaro; 2) chi cerca il successo facendo leva sul proprio vigore fisico; 3) ma c'è anche una terza categoria di persone, la più libera in assoluto (ἐλευθεριώτατον), quella che si dedica all'esercizio intellettuale dello spirito, in cui dominano καλῶν καὶ ἀρετῆς καὶ λόγον e questo è quell'uomo che è denominato "filosofo" (προσονομάζειν φιλόσοφον)⁷⁰.

Questa molteplicità di punti di osservazione dell'essere umano rispecchia la molteplicità numerica che pervade tutto il reale; e come, pitagoricamente, tutto è pervaso e costituito di numeri⁷¹, così lo è anche l'uomo che, nella sua unità individuale, riflette la pluralità numerica che lo costituisce, un intero fatto di parti (e che, presumibilmente, rende ragione dei diversi modi esistenziali di stare nel mondo), come espressamente afferma, stando alla concorde testimonianza di Aristotele e Teofrasto, il tarantino Eurito, per il quale, come in particolare riferisce lo Stagirita, qualsiasi cosa è dotata di un certo numero (τίς ἀριθμὸς τίνος)⁷², come grandezza delimitante, e indica il numero duecentocinquanta per l'uomo, dandone poi la dimostrazione plastica posizionando duecentocinquanta sassolini, sufficienti per disegnare una figura umana⁷³.

Ma, in fondo, è proprio questa dimensione plurale dell'essere umano, di natura limitata e condizionata dal male interiore che, nella visione pitagorica, rende la

⁶⁹ Iam., V. P., 175.

⁷⁰ Iam., V. P., 58.

⁷¹ Sulla complessa dottrina pitagorica "Tutto è numero", la cui fonte è aristotelica (*Metaph.* I 985b24), cfr. L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit. pp. 394 ss. (che ritiene problematica l'ipotetica ascendenza della teoria a Filolao e a Eurito, p. 396); R. McKirahan, *Philolaus on Number*, pp. 179-202 (sulla nozione di "armonia") e L. Zhmud, *Pythagorean Number Doctrine in the Academy*, pp. 323-344 (sulla recezione della dottrina del numero nell'Accademia platonica e in quella aristotelica), entrambi in G. Cornelli, R. McKirahan, C. Macris (Eds), *On Pythagoreanism*, cit.

⁷² Cfr. L. Zhmud, «All is number? "Basic doctrine of Pythagoreanism reconsidered"», in *Phronesis*, gennaio 1989, p. 287, che ricorda come Eurito sia il primo a porre in relazione numeri e cose.

⁷³ Arist., *Metaph.*, N 5,1092b 8=45, 3 DK; Theophr., *Metaph.* 11 p. VIa 19=45, 2 DK, che cita Archita come fonte. Si tratta della "teoria dei numeri figurati" (risalente a Filolao, nella versione tramandata da Speusippo, 44A13 DK), con cui è possibile stabilire un'affinità parentale tra aritmetica e geometria, che consente il passaggio da un indifferenziato calcolo numerico alla matematica scientifica, cfr. le approfondite osservazioni di E. Cattanei, *Le matematiche al tempo di Platone e la loro riforma*, in M. Vegetti (a cura di), *Platone. La Repubblica*, vol. V, Libri VI-VII, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 482-483; per Filolao nulla può essere pensato o conosciuto senza numero, 44B4 DK, e anche Platone sembra pensarla in modo simile, *Soph.* 238b6-8; cfr. B. Bossi, *Philolaus and Plato on method, measure and pleasure*, cit., pp. 286-287. Sulla dottrina di Eurito cfr. W. Burkert, *Lore and Science*, cit., p. 41, L. Zhmud, *Pythagoras and the Early Pythagoreans*, cit. p. 410; L. Zhmud, *Sixth-fifth-and fourth-century Pythagoreans*, cit., pp. 108-109; A. Belis, «Le procédé de numération du pythagoricien Eurytos», in *Revue des études grecques*, 96/1983, pp. 64-75.

relazionalità amichevole, il reciproco riconoscimento di valore e di appartenenza, una condizione necessaria del vivere, che coinvolge l'intera universalità del reale. Essa richiede l'amicizia di tutti verso tutti (φιλίας πάντων πρὸς ἅπαντας), senza escludere alcun essere vivente, a imitazione (κατὰ μίμησιν) dell'ordine degli elementi universali (τῆς ἐν τοῖς κοσμικοῖς στοιχείοις), così declinata: 1) amicizia degli esseri umani tra di loro (ἀνθρώπων πρὸς ἀλλήλους); 2) tra i cittadini tramite la corretta osservanza della legge (πολιτῶν μὲν διὰ νομιμότητος ὑγιούς); 3) tra gli stranieri (ἑτεροφύλων); 4) dell'uomo per la moglie, i fratelli, i familiari (ἀνδρὸς δὲ πρὸς γυναῖκα ἢ ἀδελφοὺς καὶ οἰκείους); 5) resa possibile da una indistruttibile comunanza (διὰ κοινωνίας ἀδιαστρόφου); 6) dunque, ancora una volta, amicizia di tutti con tutti (πάντων πρὸς ἅπαντας), amicizia anche con gli animali e amicizia del corpo mortale con se stesso⁷⁴.

L'ascendenza di questo senso universale di positività e di riconoscimento dello stare nel mondo, che compete a tutti gli esseri viventi, viene concordemente attribuito dagli antichi a Pitagora (εὐρετῆς καὶ νομοθέτης ὁμολογουμένως Πυθαγόρας), il quale enfatizza espressamente il concetto di fratellanza cosmica, semantizzato nella parola φιλία: «una sola e la medesima sia la parola in cui tutto questo è compreso e riassunto, 'amicizia' (φιλίας)»⁷⁵, grazie alla quale ricondurre l'essere umano all'ordine e alla misura (τάξιν καὶ συμμετρίαν) per sottrarlo al disordine e alla sregolatezza (ἀταξίαν καὶ ἀσυμμετρίαν)⁷⁶, che sono l'ostacolo all'esplicarsi della condizione di relazionalità assicurato appunto dalla φιλία.

Questo *ethos* filantropico, dimensionato nel disinteressato essere-per-l'altro, è sintetizzato in modo eccellente in uno dei precetti attribuiti a Pitagora e che, forse, può essere considerato una giusta sintesi del modo greco e del modo pitagorico di concepire la vita umana come vita di relazione protesa all'altruismo: «Comportarsi gli uni con gli altri in modo da non farsi nemici gli amici, bensì in modo di farsi amici i nemici. Non considerare nulla come proprio»⁷⁷, che pare riflettere una massima già risalente a Cleobulo, uno dei grandi sapienti di età arcaica: «Bisogna beneficiare l'amico, perché sia ancora più amico; e il nemico, d'altra parte, per renderlo amico»⁷⁸. Essi paiono riecheggiare nell'ancor più radicale principio del rifiuto dell'ingiustizia ritorsiva⁷⁹, formulato da Platone, che, forse, non ignorava questi antichi precetti, come potrebbe intendersi dall'affermazione socratica che solo pochi (ὀλίγοις τισί)⁸⁰ potrebbero condividere questo che, di fatto, era un rivoluzionario sovvertimento dell'ancestrale

⁷⁴ Iam., V. P., 69.

⁷⁵ Iam., V. P., 70.

⁷⁶ Iam., V. P., 203.

⁷⁷ Diog. Laert. VIII, 22: ἀλλήλοις τε ὁμιλεῖν, ὡς τοὺς μὲν φίλους ἐχθροὺς μὴ ποιῆσαι, τοὺς δὲ ἐχθροὺς φίλους ἐργάσασθαι. ἴδιόν τε μηδὲν ἠγεῖσθαι.

⁷⁸ Diog. Laert. I, 91: τὸν φίλον δεῖν εὐεργετεῖν, ὅπως μᾶλλον ἢ φίλον· τὸν δὲ ἐχθρὸν φίλον ποιεῖν.

⁷⁹ Si tratta del famoso divieto platonico di rispondere con l'ingiustizia all'ingiustizia ricevuta e con il male al male ricevuto, *Crit.* 49c.

⁸⁰ *Crit.* 49d2.

ethos sociale e giuridico greco, che era fondato sulla *lex talionis*, l'equilibrato bilanciamento della ritorsione punitiva⁸¹.

L'etica relazionale pitagorica, dunque, allargandosi ben oltre la ristretta cerchia degli affiliati, ha formato la mentalità filosofica greca lungo uno spettro di interessi ampio e plurale⁸², secondo un'unica prospettiva largamente condivisa: indirizzare le anime verso il bene e gli esseri umani verso la felicità⁸³.

⁸¹ Il radicato costume greco di «fare del bene agli amici e male ai nemici» (Pl., *Men.* 71e) è ben documentato da G. Vlastos, *Socrates, ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, trad. it. di A. Blasona *Socrate il filosofo dell'ironia complessa*, La Nuova Italia, Firenze 1998, pp. 239 ss.; sulla sostanziale identità di ἀδικεῖν, κακῶς ποιεῖν, κακουργεῖν discute R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1984, pp. 29 ss.

⁸² Faccio eco all'osservazione di P. S. Horky, *Plato and Pythagoreanism*, Oxford, Oxford University Press, 2013, p. XIV.

⁸³ «Infatti dicono che la cosa più importante tra gli uomini consiste nel persuadere l'anima al bene. Gli esseri umani sono felici nel caso in cui la loro anima risulti buona» (μέγιστον δέ φησιν τῶν ἐν ἀνθρώποις εἶναι τὴν ψυχὴν πεῖσαι ἐπὶ τὸ ἀγαθόν. εὐδαιμονεῖν τε ἀνθρώπους ὅταν ἀγαθὴ ψυχὴ προσγένηται), Diog. Laert. VIII, 32.

Michele Indelicato

PAUL RICOEUR: L'ALTERITÀ NEL CUORE DELLA PERSONA*

ABSTRACT	
Il seguente saggio intende scrutare più a fondo le strutture essenziali e costitutive dell'essere uomo, <i>in primis</i> la categoria dell'alterità che più di altre lo connota. L'antropologia personalista offre l'occasione per una rimediazione più profonda delle categorie costitutive della persona che, diciamo con Ricoeur, dopo i limiti evidenziati dall'uso di altri termini come "coscienza", "soggetto", "Io", rimane certamente il miglior referente nell'impegno a sostenere le lotte politiche, giuridiche e culturali per la promozione e il riconoscimento della dignità dell'uomo.	The following essay intends to examine more deeply the essential and constitutive structures of being a man, first of all the category of otherness that more than others connotes him. Personalist anthropology offers the opportunity for a more profound remedy of the constitutive categories of the person which, we say with Ricoeur, after the limits highlighted by the use of other terms such as "consciousness", "subject", "I", certainly remains the best referent in the commitment to support political, legal and cultural struggles for the promotion and recognition of human dignity.
Persona - relazione - Etica	Person - relationship - ethics

SOMMARIO 1. Il ritorno della persona in relazione. - 2. La persona e l'attitudine all'impegno. - 3. La struttura ternaria dell'etica. - 4. Conclusioni

1. C'è una rinascita oggi del pensiero personalista che va sempre più caratterizzando i dibattiti della cultura contemporanea in ogni campo (si pensi ai rapporti etica-economia, etica-ecologia, etica-scienza, etica-neuroscienze, etica-medicina, etica-diritto, etica-ingegneria genetica, ecc.).

Il pensiero di Paul Ricoeur ci offre l'occasione per una rimediazione attenta delle categorie costitutive della persona che, secondo il filosofo francese, dopo i limiti evidenziati dall'uso di altri termini come "coscienza", "soggetto", "io", è la realtà che riesce a resistere alla decostruzione antropologica in atto e rimane certamente il miglior

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

referente per un impegno concreto a sostenere le lotte politiche, giuridiche, culturali e sociali tese al riconoscimento della dignità umana.

Nel personalismo ricoeuriano, contro i riduzionismi e le strumentalizzazioni dell'uomo nella società postmoderna, c'è un forte recupero della capacità della persona di farsi ambito, luogo di ascolto, di confronto e di dialogo, che Ricoeur vede anche come modalità di una ospitalità linguistica (*hospitalité langagière*) alla quale soggiace un'etica, e che incarna perfettamente il lavoro della traduzione. «La traduzione non solo pone un lavoro intellettuale, teorico e pratico, ma anche un problema etico. Portare il lettore all'autore, portare l'autore al lettore, anche a rischio di tradire due padroni, è mettere in pratica ciò che mi piace chiamare ospitalità linguistica»¹.

I valori etici di questa “ospitalità linguistica” Ricoeur li concretizza dicendo che grazie ad essa «il piacere di abitare la lingua dell'altro si compensa nell'accogliere nella propria abitazione la parola dello straniero»².

Il dialogare in Ricoeur assume una decisiva importanza per due motivi essenziali: il primo perché incarna un atteggiamento di ascolto e di rispetto per le ragioni dell'altro; il secondo perché ci libera da atteggiamenti dogmatici e da pregiudizi del comprendere che la verità è una conquista collettiva. Dialogare significa anche accogliere le ragioni dell'altro e cercare di fare di questa pratica comunicativa e filosofica un'autentica arte della ragione condivisa, sebbene lo scambio dei vari punti di vista possa dar luogo a un “conflitto di interpretazioni”, espressione che Ricoeur usa per connotare il compito dell'ermeneutica³.

La ripresa del “principio-persona” consente così di coagularsi attorno a una serie di nuove ricerche di confini, senza schematismi ideologici, né pregiudizi culturali di vario genere, venendo così a costituirsi come luogo privilegiato e dinamico d'integrazione e di armonizzazione di vari approcci di ordine scientifico. A fronte degli smisurati poteri tecno-scientifici e di manipolazione conseguiti nel nostro tempo e che affidano la continuità della specie alle nostre scelte libere e responsabili, è urgente porre l'attenzione sulla persona e sulla categoria dell'alterità che più di ogni altra la costituisce e la connota.

¹ P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Bayard, Paris 2004, p. 42.

² *Ibidem*.

³ Cfr. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1969. Storicamente sappiamo che la filosofia ha utilizzato la meditazione della scrittura come mezzo di espressione, però ci sono pure state modalità relative al discorso orale e tra queste quella che ha la più grande eredità storica è il dialogo, che inevitabilmente leghiamo alla figura di Socrate, certamente il primo filosofo a mettere in pratica l'efficacia della domanda che il pensiero contemporaneo considera come l'attenzione suprema dell'esperienza ermeneutica. (Basti ricordare a tal proposito Gadamer e Ricoeur tra coloro che hanno dato importanza alla domanda nel campo dell'ermeneutica. A tal proposito cfr. H. G. Gadamer, *Die Universalität des hermeneutischen Problems* (1996). In Id, *Hermeneutik II, Wahrheit und Methode, Gesammelte Werke, Band 2*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1993; P. Ricoeur, *Expliquer et comprendre. Sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire* in P. Ricoeur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986.

Scrive Pavan: «Quest'uomo dai poteri smisurati è oggi alle prese, o deve rimettersi alle prese, soprattutto con se stesso, per decidere di che farne d'un mondo che pure è stato montato per assicurare la sua signoria sulle cose e sulla vita e che ora gli si oppone come un in-sé (...) nel quale teme sempre più di venire risucchiato come funzione ed organo, piuttosto che vivere il mistero del proprio sé libero, responsabile e creativo»⁴.

2. La riflessione personalistica di Ricoeur, in larga parte riferita a Mounier⁵ e a Landsberg, è una riflessione che si nutre di approcci fenomenologici con l'intento di decodificare il senso della persona attraverso l'analisi delle sue "capacità" o della sua "attitudine" di fronte al mondo e alla storia.

Ricoeur, accogliendo la prospettiva personalista di Mounier, vede l'emergere della persona in relazione alle dimensioni dell'incarnazione, della vocazione e soprattutto della comunione⁶ e si rifà al concetto di *attitude* che riprende dalla logica della filosofia di Eric Veil⁷ per affermare che le categorie nascono da attitudini che «sono prese dalla

⁴ A. Pavan, *Prefazione a A. Danese (a cura di), L'io dell'altro. Confronto con P. Ricoeur*, Marietti, Genova 1993, p. 11.

⁵ In riferimento a Mounier resta fermo, perché comune è l'ispirazione personalista che, secondo l'espressione del filosofo di Grenoble, consiste nel "combattre pour l'homme", sebbene Ricoeur abbia voluto prendere le distanze dal contesto storico (esistenzialismo e marxismo) in cui si era formato il personalismo. Cfr. l'intervento per il cinquantenario della fondazione di "Esprit", rivista fondata nell'ottobre '32 da Mounier, insieme ad altri intellettuali francesi. Ricoeur afferma: «Meurt le personnalisme, revient la personne (...) potrei anche dire: muore il personalismo, sottintendendo: che muoia, anche se (...) forse è meglio che muoia (purchè torni la persona) (P. Ricoeur, *Meurt le personnalisme, revient la personne*, in "Esprit", I (1983), p.113, ripreso poi in *Lectures II, La Contrée des philosophes*, Seuil, Paris, 1992; tr.it., di I. Bertolotti nella raccolta dal titolo *La persona*, Morcelliana, Brescia 1997). Sarebbe utile approfondire adeguatamente il rapporto culturale ed intellettuale, ancora non del tutto esplorato, tra Mounier e Ricoeur, già presente nel gruppo redazionale di "Esprit" partire dal 1944. È significativo ripercorrere i principali testi dedicati da Ricoeur a Mounier, proprio da un articolo intitolato *Une philosophie personnaliste*, apparso sul numero speciale di "Esprit" del dicembre 1950 interamente dedicato a Mounier (scomparso nel marzo di quello stesso anno). In questo saggio, alle pp. 884 ss., Ricoeur sottolinea l'importanza che il tema dell'*altro* ha nel personalismo di Mounier. «Non è un caso, sottolinea Ricoeur, che l'originalità della persona si esprime soprattutto nella comunione e non nella solitudine. (Ivi, p.885). Trent'anni più tardi Ricoeur riprendeva il tema in un saggio redatto per il cinquantenario di "Esprit" (cfr. P. Ricoeur, *Meurt les personnalisme, revient la personne*, cit., pp. 13-119). Per un approfondimento del rapporto tra Mounier e l'itinerario di P. Ricoeur cfr. A. Danese, *Il personalismo e l'ermeneutica di P. Ricoeur*, in *La questione personalista*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 116-149.

⁶ «La seconda persona, scrive Ricoeur, non sarebbe una persona se io non potessi sospettare che, rivolgendosi a me, essa sia capace di designare se stessa come colei che si rivolge». (P. Ricoeur, *Il tripode etico*, in A. Danese (a cura di), *Persona e sviluppo: un dibattito interdisciplinare*, Dehoniane, Roma, 1991, p.67). Ritorna qui il tema, già esplorato dal personalismo intorno agli anni '40, della "reciprocità delle coscienze" e già presente in Mounier (cfr. *Manifeste au service du personnalisme*, in *Oeuvres I*, Seuil, Paris, 1961; *Introduction aux existentialismes*, in *Oeuvres III*, Seuil, Paris, 1962; *Le personnalisme in Oeuvres III*, Seuil, Paris, 1962). Tale tematica ha avuto poi ulteriori sviluppi in M. Nedoncelle, *La reciprocité des consciences*, Aubier – Montagne, Paris 1942 e in E. Lévinas, *Totalité et infinie. Essai sur l'extériorité*, Le livre de Poche, Paris 1990.

⁷ Cfr. E. Veil, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1950, p. 105.

vita e che, in una sorta di precomprensione (...), orientano la ricerca di nuovi concetti che sarebbero le loro categorie appropriate»⁸.

Questa linea di metodo è assunta da Ricoeur come decisiva:

Vorrei sottolineare con forza l'espressione uomo capace. Si può riassumere questa descrizione dell'uomo capace intorno a quattro temi del poter parlare, del potere agire, per poter raccontare, ossia raccogliere la propria vita in un racconto, del potersi riconoscere come autore dei propri atti, dunque come imputabile, responsabile, insomma capace di rendere conto delle proprie azioni, di sopportarne le conseguenze, eventualmente sul piano civile della riparazione e sul piano del diritto penale della punizione⁹.

L'essere della persona è così colto sotto profili diversi, ma sempre nell'orizzonte di uno stato di relazione, cioè sempre in ordine alla condizione situata dell'uomo che vive di rapporti, di discorsi, di azioni, di responsabilità, dove il dato della situazione non ha in partenza il suo centro nell'io ma nella "gettatezza" del suo esserci.

Mounier, secondo Ricoeur, ha dato il suo contributo al pensiero contemporaneo offrendo ai filosofi di riflessione una matrice filosofica, proponendo loro «delle tonalità, delle indicazioni teoriche e pratiche, capaci di uno o più filosofie»¹⁰.

La stessa razionalità ricoeuriana è, come quella mounieriana, aperta, non dogmatica, attenta a cogliere la complessità dell'essere in situazione, incarnata storicamente nella dinamica della realtà e nella situazione globale dell'essere conoscente.

La coscienza dell'essere situati in uno spazio e in un tempo è così al tempo stesso anche coscienza di una "destinazione": e per questo un punto di crisi. Si comprende perché Ricoeur, all'origine dell'uomo capace, e proprio sulla scorta di Landsberg, segnali un risvolto critico: «è persona quella entità per la quale la nozione di crisi è il segno di riferimento essenziale della situazione»¹¹.

Landsberg afferma che la stessa incarnazione dello spirito fa della persona una singolarità incarnata che si vive in uno spazio e in un tempo, e sostiene che «il punto di partenza di ogni azione è *nell'io qui adesso*. Questo *Urphänomenon* (fenomeno

⁸ P. Ricoeur, *Meurt le personnalisme revient la personne*, cit., p. 1.

⁹ P. Ricoeur, *La persona: sviluppo morale e politico*, in AA. VV., *L'idea di persona*, a cura di V. Melchiorre, Vita e Pensiero, Milano, 1996, p.165. La tematica riguardante le dimensioni del linguaggio, del raccontarsi, della responsabilità e dell'identità nel tempo saranno riprese da Ricoeur in *Approches de la personne*, in "Esprit", II (1990) riportato poi in *Lectures II*, cit., tr.it. *La persona*, cit.

¹⁰ P. Ricoeur, *Emmanuel Mounier: Una philosophie personaliste*, in "Esprit", 1950, p. 863.

¹¹ P. Ricoeur, *La personne in Lectures II*, cit., tr.it., *La persona*, cit., p. 28. Anche in Landsberg l'idea di persona muove da un chiaro rifiuto del dualismo cartesiano e non si lascia comporre della congiunzione fornita di due sostanze: materia e forma, perché la persona, afferma Landsberg, non viene ad aggiungersi come un elemento esterno. La particolarità dell'uomo risiede nel tutto e la sua "materialità", la sua "vegetatività" o la sua "animalità" esistono allo stato puro solo nella "nostra astrazione" (Cfr. P.L. Landsberg, *Quelques réflexions sur l'idée chrétien de la personne*, in *Problèmes du personnalisme*, Seuil, Paris, 1952, p.15; tr.it., *Alcune riflessioni sull'idea cristiana di persona*, in *Scritti filosofici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, vol. I, pp. 390-391).

originario), questo fatto fondamentale misterioso, permette di comprendere a un tempo la corporeità della persona e il punto di partenza comune a tutte le nozioni di tempo e spazio»¹².

La persona non è solo centro di intelligibilità, ma si connota come produzione di senso nel concreto della storia e nel fluire del tempo. Concezione questa che influenzerà il pensiero di Ricoeur nella sua riflessione personalistica, tanto che Landsberg arriva a sostenere che la persona è produzione di senso legata al flusso della contemporaneità e della storia, essa è prima di tutto, più che un essere, un dover essere. È, più che uno stato, un impegno che si traduce in movimento di personalizzazione¹³.

La persona è colta per Ricoeur nel suo venire a coscienza, quando scopre se stessa problematicamente nel suo essere al mondo, nel suo interrogarsi, non sapendo ancora del suo “posto” nell’universo. «Vedersi come persona desituata (*déplacée*) è il primo momento costitutivo dell’attitudine-persona. Aggiungiamo anche questo: non so più quale *gerarchia stabile* di valori può guidare le mie preferenze; il cielo delle stelle fisse si offusca»¹⁴.

Ed è proprio da questa carenza che viene a costituirsi il senso possibile della vita personale¹⁵, il cui carattere dinamico fa sì che la persona «non è ancora una pienezza sperimentata, è un “a-essere” (...); la sola maniera di accedervi è farla essere»¹⁶. Si tratta di un senso che via via si configura in ordine a una gerarchia di valori che mi coinvolgono e insieme, per la loro universalità e assolutezza, mi trascendono. «Ponendomi di fronte ai criteri della crisi, enuncio il criterio dell’*impegno*, guardandomi dal farne una sorta di attributo spinoziano della sostanza o della sussistenza personale; l’impegno non è una proprietà della persona, ma un suo criterio; questo criterio significa che non posso discernere un ordine di valori in grado di interpellarmi (*me requérir*) – una gerarchia del preferibile – senza identificarmi in una causa che mi trascenda»¹⁷.

Qui si scopre, dice Ricoeur, un rapporto circolare tra la storicità e l’attività gerarchizzante, e che costituisce ciò che in linguaggio hegeliano si può chiamare *convinzione*. Nella convinzione io prendo posizione e così riconosco quello che, più degno di me, mi costituisce come debitore insolvente. «La convinzione è la risposta alla crisi: il mio posto mi è assegnato, la gerarchizzazione delle preferenze mi obbliga,

¹² P. L. Landsberg, *Le sense de l’action*, in *Problèmes du personalisme*, cit., p. 114; tr.it., *Il senso dell’azione*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 628. Il destino essenziale della persona, proprio in quanto spirito incarnato nello spazio e nel tempo, è «un’attività che produce *senso*, in cooperazione (...) con il destino interiore (...) e con la pressione dell’ambiente, in modo tale che unicamente nel loro incontro il destino diviene destino, ambiente diviene ambiente» (ibidem).

¹³ Cfr. P. L. Landsberg, *Réflexions sur l’engagement personnel*, in *Problèmes du personalisme*, cit., pp. 37 ss.; tr.it., *Riflessione sull’impegno personale*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 446 ss.

¹⁴ P. Ricoeur, *La personne* in *Lectures 2*, cit., tr.it., *La persona*, cit., p.29.

¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 31.

¹⁶ P. Ricoeur, *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna,1970, p. 153.

¹⁷ P. Ricoeur, *La persona*, cit., p. 31

l'intollerabile, mi trasforma - da vile o da spettatore disinteressato - in un uomo di convinzioni che scopre e crea scoprendo»¹⁸.

Ricoeur ha poi declinato la figura dell'impegno secondo quattro piani: linguaggio, azione, racconto, vita etica. Sono i modi in cui la vita si dispiega in rapporto ad altri, e ciò implica anche un rapporto con una tradizione di linguaggi, di principi etici, d'istituzioni. L'arco di queste relazioni viene però inteso sullo sfondo di una struttura ternaria: stima di sé, sollecitudine, istituzioni giuste.

3. L'esperienza morale è essenzialmente l'esperienza del primato dell'altro, come sostiene Lévinas. Se è vero che l'etica, come pensa Ricoeur, è «aspirazione ad una vita compiuta con e per gli altri in istituzioni giuste»¹⁹ e che la costituzione etica della persona ha una struttura ternaria: stima di sé, cura dell'altro, vivere in istituzioni giuste, è anche vero che oggi, più che mai, l'universo personale definisce l'universo morale fino a coincidere con esso e il destino dell'etica diventa sempre più destino della persona umana.

Questi tre termini sono ugualmente importanti per la costituzione etica della persona. Aspirare ad una vita compiuta: inscrivendo così l'etica nella profondità del desiderio, si sottolinea il suo carattere di auspicio, di ottativo, anteriore ad ogni imperativo. Sicché la formula completa, dice Ricoeur, sarebbe «Ah, che io possa vivere bene, sotto l'orizzonte di una vita compiuta e per questo felice»²⁰. L'intersoggettività, ripensata a partire da tre termini, e non più da due, può costituire la sfida di una nuova qualità della relazione tra le persone. Si pone il problema dell'istituzione in senso molto lato, dal semplice gesto alle più grandi istituzioni sociali, giuridiche, politiche. Oggi si avverte sempre più la necessità di accentuare il ruolo positivo della mediazione, essendo il dialogo tra le persone sempre intrecciato con una mediazione istituzionale. Scrive Ricoeur:

Introducendo il concetto di *istituzione*, introduco una relazione all'altro che non si lascia ricostruire sul modello dell'amicizia. L'altro è il *vis-à-vis*, senza volto, il *ciascuno*, di una distribuzione giusta. Non direi che la categoria del ciascuno si identifica con quella dell'anonimo, secondo una identificazione troppo rapida con

¹⁸ *Ibidem*. Ricoeur specifica molto bene i due referenti necessari: l'*attitude – personne*: il primo è il concetto di crisi, non nel senso stretto della crisi economica di Wall Street del '29, ma in quello più profondo attribuito da Max Scheler all'essere della persona come *ohne Stellung*, senza riferimenti precisi, *déplacée*, senza gerarchia stabile di valori. (cfr. M. Scheler, *Die – Stellung des Menschen in Kosmos* (1928), Bern un München (1983); crisi, però, capace di stimolare la possibilità di discernere una struttura di valori in rapporto ai quali la persona si impegna. Il secondo referente è proprio l'*impegno* ad una *attitude* al discernimento dei valori che consente di identificarsi in una causa che sorpassa il singolo e che esula dalla neutralità assiologica.

¹⁹ P. Ricoeur, *Il Tripode etico della persona*, in A. Danese (a cura di), *Persona e sviluppo*, cit., p. 67.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 65.

l'on di Kierkegaard e di Heidegger. Il ciascuno è una persona distinta, ma che io non raggiungo che mediante i canali dell'istituzione²¹.

Ricoeur mette in guardia dal concepire la comunità in una visione riduzionistica e cioè come relazione di amicizia, non dando importanza a quella istituzionale che, invece, è ugualmente necessaria. La distinzione tra la sfera dell'amicizia e quella della giustizia non mortifica il rapporto interpersonali, ma lo arricchisce e gli consente di esprimersi nella pienezza delle sue modalità. In questa prospettiva Ricoeur prende le distanze sia dal soggettivismo di Husserl sia dalla "persona collettiva" di Scheler²². Ricoeur precisa che il rapporto con l'altro non si risolve tutto sul piano della relazione interpersonale, perché vi è anche il piano dell'istituzione, di una relazione cioè che non si struttura sul modello dell'amicizia ma su quello dei diritti della persona.

L'altro, in questa prospettiva, è "senza volto", ma non per questo fuori dall'orizzonte del rapporto interpersonale. La mediazione delle strutture di distribuzione è ciò che distingue la relazione che si attua sul piano dell'istituzione da quella che si esprime nell'amicizia e nel rapporto faccia a faccia. Questa funzione redistributiva, sottolinea Ricoeur, non mira "al massimo vantaggio per il più gran numero" ma alla "massimizzazione della parte più debole, intervenendo così a vantaggio dei più fragili, dei più fragili e dei più sfavoriti.

La distinzione tra relazione interpersonale e relazione istituzionale rende piena giustizia alla dimensione politica dell'*ethos* che al tempo stesso non mortifica ma arricchisce il rapporto interpersonale consentendogli di esprimersi anche nei confronti di coloro che, non ancora raggiunti né dall'amicizia né dalla giustizia, rischiano di rimanere "senza volto"²³.

Quando Ricoeur parla dello scopo della vita buona o la riflessione come stima di sé, il filosofo francese parte dalla dimostrazione del primato dell'etica sulla morale e, seguendo l'insegnamento di Aristotele, insiste sui legami della *phronesis* e del *phronimos*, ossia sulla persona saggia che prende in considerazione la singolarità di una situazione.

La serie dei progetti di vita trova non tanto un compimento, ma un orizzonte nella nozione di vita buona, con l'idea di una finalità superiore che non cesserebbe di essere interiore all'agire umano. Si profila qui l'attitudine ermeneutica:

Dapprima tra il nostro obiettivo della vita buona e le nostre scelte particolari si disegna una sorta di circolo ermeneutico in virtù del gioco di va e vieni tra l'idea di vita buona e le decisioni che segnano maggiormente la nostra esistenza. Accade come

²¹ Ivi, p. 69.

²² Cfr. Ivi, p. 71. Per un approfondimento del problema della giustizia e del rapporto tra persone, comunità e istituzioni in Paul Ricoeur cfr. i suoi seguenti studi: *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica tra giustizia e amore* in A. Danese (a cura di), Ed. Cultura della Pace, San Domenico Fiesole (FI), 1994; *Il giusto*, tr.it., SEI, Torino 1998; *Amore e giustizia*, tr.it., Morcelliana, Brescia 2000.

²³ Cfr. P. Ricoeur, *Il tripode etico*, cit., pp. 69-71.

per un testo. Inoltre l'idea di interpretazione aggiunge alla semplice nozione di significato quella del significato per qualcuno²⁴.

A questo punto Ricoeur constata che il concetto di sé si è notevolmente allargato: «Su un piano etico l'interpretazione di sé diviene stima di sé. Per contro, la stima di sé segue il destino dell'interpretazione. Come questa, essa dà luogo alla controversia, alla constatazione, alla rivalità, in breve, al conflitto delle interpretazioni nell'esercizio del giudizio pratico»²⁵. A questo punto, interviene la seconda componente della vita etica: la sollecitudine. Questa non si aggiunge dall'esterno dal di fuori alla stima di sé, ma «ne dispiega la dimensione dialogale qui rimasta sotto silenzio (...). Dire sé non è dire me. Certo la *mietá* è implicata in un certo modo nella ipseità»²⁶.

Ricoeur, facendo riferimento ancora una volta ad Aristotele, si sofferma sul significato di amicizia sostenendo che «l'idea di amicizia che è la prima "espressione dell'augurio di vivere bene" porta in primo piano la "problemativa della reciprocità" e l'idea di mutualità. «Secondo l'idea di mutualità ciascuno ama l'altro per quel che è. Sul piano morale, l'imperativo categorico del rispetto corrisponde a quello della sollecitudine»²⁷.

Ciascuno ama l'altro così come (*en tant que*) egli è. Questo *en tant que* che previene ogni deriva egologica ulteriore, è costitutivo della mutualità. Alla stima di sé, intesa come momento riflessivo dell'augurio della vita buona, la sollecitudine aggiunge da parte sua, essenzialmente il limite che fa sì che noi abbiamo bisogno di amici. Attraverso l'influenza della sollecitudine sulla stima di sé, il sé si percepisce egli stesso come un altro tra gli altri. Il senso del "l'un l'altro" (*allelous* di Aristotele) rende l'amicizia mutua.

La terza componente dell'etica è quella delle istituzioni giuste, già configurata dal carattere della mutualità. L'uguaglianza è in effetti ciò che la sollecitudine è per le relazioni interpersonali²⁸.

Si evidenzia che due idee distinte si celano sotto il termine altro: «L'altro è il ciascuno, l'altro dell'amicizia, il ciascuno della giustizia»²⁹. Pur distinguendo, sotto la parola altro, l'altro dell'amicizia e il ciascuno della giustizia, entrambi rientrano nell'*ethos* della persona, che abbraccia in una formula ben articolata, la cura di sé, dell'altro, dell'istituzione. Si evita così il rischio utopico del personalismo comunitario,

²⁴ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 202.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, p. 212.

²⁷ Ivi, p. 220.

²⁸ Cfr. ivi, pp. 227-236.

²⁹ P. Ricoeur, *Persona, comunità e istituzioni. Dialettica fra giustizia e amore*, cit., p. 82. Si apre qui il problema della giustizia perché nessuna società è riuscita a proporsi una distribuzione eguale non solo fra i beni e i redditi, ma anche tra gli impegni e le responsabilità. Ne segue che la centralità della relazione io-tu dovrebbe essere inserita in un orizzonte più ampio, in cui «la relazione al terzo è altrettanto importante ed *originaria* quanto la relazione al Tu» (Cfr. ivi pp. 62-71).

attraverso l'importanza del terzo come canale impersonale che consente il collegamento col ciascuno.

Nel dirsi e nel narrarsi l'io si offre infatti con quella stima di sé che è desiderio di una vita compiuta, perdurare di una propria identità, coerenza e continuità di una storia, più che autoreferenzialità e tanto meno egoismo. In questo senso, la stima di sé viene a configurarsi come desiderio e impegno per una reciprocità di volti e infine per una vita giusta: sollecitudine dunque per l'altro e coinvolgimento per una rettitudine delle istituzioni giuste.

In *Approches de la Personne* Ricoeur scrive:

La persona designa se stessa nel tempo come l'unità narrativa di una vita - vita che riflette la dialettica di coesione e dispersione esibita dall'intreccio (...)». Innanzitutto, l'identità narrativa di una vita integra la dispersione, l'alterità, rivelata dalla nozione di evento in forza del suo carattere contingente e aleatorio. Quindi, e questo è ancora più importante, ogni storia di vita, lungi dall'essere chiusa in se stessa, si ritrova involupata in tutte le storie di vita con le quali ognuno è mischiato. Si può dire che la storia della mia vita è un segmento della storia di altre vite umane, a iniziare da quella dei miei genitori, proseguendo con quella dei miei amici e, perché no, dei miei avversari. Quel che abbiamo sopra affermato dell'azione in quanto interazione ha il suo riflesso in questo concetto di *involupamento delle storie* (...). Mi arresto nell'istante in cui il cammino mi porta al punto di partenza: l'*ethos* della persona ritmato dalla struttura ternaria: stima di sé, sollecitudine per l'altro, auspicio di vivere all'interno di istituzioni giuste³⁰.

Prendendo in esame l'ultimo grande scritto di Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (1990), si può notare che il pensiero sulle strutture della persona è in definitiva animato da un duplice rapporto, diciamo pure da due nessi dialettici reciprocamente legati. Il primo nesso porta all'idea di persona come raccoglimento riflessivo di un sé. Si tratta di quella dialettica che corre fra un'identità sostanziale dell'io, l'*idem* (continuità e "medesimezza" di una vita soggettiva), e l'identità dell'*ipse*, ovvero di quella continuità nella storia e nella relazione ad altri, che in modi del tutto singolari si caratterizzano nel cuore stesso del medesimo.

Dall'io penso cartesiano all'angoscioso interrogativo: chi sono io? Domanda di cui il pensiero contemporaneo si è fatto carico, la riflessione filosofica ha intrapreso la strada dello scavo ancora nell'enigma dell'identità e la soluzione si avrà solo dopo un lungo percorso, quello già definito quale "pensiero altro", un "pensare altrimenti", ambito in cui si possono situare molte filosofie contemporanee, da Heidegger e la sua riflessione sull'identità e differenza al disegno dell'alterità in Lévinas e successivamente proprio nell'indagine del Sé "come un altro" in Ricoeur. Sono speculazioni che si connotano come cifre e specchio di una teoria che diventa una pratica e tali da offrire risposte ad interrogativi di grande rilevanza espressi con varie modalità da molti filosofi. Come pensare l'altro, se si rimane chiusi nell'egocentrismo

³⁰ P. Ricoeur, *La persona*, cit., pp. 68-71.

della tradizione occidentale, in un io centrato su di sé che manifesta grande difficoltà nel riconoscimento? Chi è l'altro per me? Come comprendere l'altro? Come pensare la differenza? Forte è l'esigenza di rendere ragione dell'alterità stessa dell'io, correndo anche il rischio di smarrire la certezza primordiale che ciascuno ha di sé, e si tratta di un percorso, quello dell'odierno smascheramento, il cui punto di arrivo sarà un io diverso, il soggetto altro, un'identità mobile e fluida, un soggetto caratterizzato dalla finitudine, ma *altresì aperto a, relazione* e non sostanza. Soggetto *in fieri*, come farsi e non com'è fatto che nella conquista della propria identità tenta un percorso di autorealizzazione in cui l'affermazione del proprio *idem* è strettamente intrecciata con la consapevole propria diversità.

Idem e *ipse* secondo Ricoeur, per il quale da un lato identità (*idem*) rinvia a “medesimezza” (*memeté*) cioè identificazione, uguaglianza con se stesso e con altri; dall'altro identità rinvia a individuazione (*ipseité*) singolarità personale e irripetibile, differenza. Questa *ipseità* si costituisce nell'intersezione e nell'interagenza con l'altro, nella passività sofferente e nell'attivo reciproco riconoscersi dei volti: nell'essere *se stessi come un altro*, secondo il suggerimento che sta proprio sin dall'inizio già nel titolo dell'opera *Soi-même comme un autre*. Ora il sé e l'altro non sono più pensati come elementi separati o contrapposti. Scrive Ricoeur:

Le cose vanno del tutto diversamente se si mettono in coppia l'alterità e l'ipseità. Il nostro testo suggerisce un'alterità che non è - o che non è soltanto - un termine di paragone, un'alterità quindi che possa essere costitutiva dell'ipseità stessa (...). L'ipseità del se stesso implica l'alterità a un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra - come diremmo in linguaggio hegeliano³¹.

Su questa base, l'ampia analisi che Ricoeur svolge soprattutto in *Soi-même comme un autre*, potrebbe raccogliersi nell'idea della persona che, nell'identità finita, psicocorporea di ogni uomo (*idem-medesimezza*), vede la condizione e lo spazio in cui via via si costituisce un'indeclinabile ipseità, un particolare raccoglimento, una singolare continuità storica. Infine: un modo di essere unico e irripetibile nella relazione intersoggettiva, nel linguaggio e nella narrazione che la esprimono, nella pratica etica dei valori che la informano.

4. Vi è dunque da domandarsi se non si stia avvicinando la fine del “tempo dell'amore”, della fraternità, della solidarietà e, dunque, inevitabilmente anche la fine del “tempo della persona” perché tali tempi o stanno insieme o insieme cadono, e comunque non possono attuarsi ad “intermittenza” solo in determinati periodi storici segnati, magari, da una necessità emergenziale.

³¹ P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, cit., p. 14.

Perché vi sia la “resistenza” piuttosto che la “caduta”, perché la società post-moderna, globalizzata e complessa, possa riscoprire le profonde radici di un autentico umanesimo relazionale, altra strada non è percorribile se non quella del consolidamento della vita personale aperta al rispetto dell’altro, via regia per lo sviluppo nel mondo dell’amore, unico reale antidoto alla banalizzazione e alla spersonalizzazione dell’esistenza.

In questo difficile compito che attende le nuove generazioni - quello di vivere e testimoniare l’amore prima ancora di annunziarlo o di “predicarlo” - le luminose pagine delle opere di Ricoeur, e in particolare dell’ultimo suo significativo saggio *Soi même comme un autre* (1990), segnano ancora la strada. Dalla saggezza di questo grande filosofo del Novecento è ancora possibile attingere energie intellettuali e morali che potranno aprire all’umanità, anche in questo nostro tempo segnato spesso da derive relativistiche e nichiliste, orizzonti nuovi e più certe prospettive di “felicità” che consentiranno di aspirare ad “una vita compiuta con e per gli altri in istituzioni giuste” come Ricoeur stesso ama esprimersi.

Ma ciò sarà possibile solo sul fondamento di una nuova e più compiuta antropologia, della quale l’opera ricoeuriana propone le coordinate fondamentali. Non sono le cose, come del resto attesta la stessa esperienza comune, che danno la felicità bensì la piena realizzazione di sé che passa attraverso la ricerca appassionata dell’altro.

Rosa Indelicato

IDENTITÀ E DIVERSITÀ: IL PROBLEMA DEL RICONOSCIMENTO DELLA
PERSONA PORTATRICE DELL'UNIVERSALE*

*Non è la letteratura né il vasto sapere che fa
l'uomo,
ma la sua educazione alla vita reale.
Che importanza avrebbe che noi fossimo anche
di scienza,
se poi non sapessimo vivere in fraternità con il
nostro prossimo?*
Gandhi

ABSTRACT	
In una società globalizzata, quale la nostra, molteplici sono gli interrogativi sul riconoscimento dell'altro: come i soggetti umani si riconoscono reciprocamente? È possibile l'identità senza l'alterità? Quale l'attenzione alla relazione che l'individuo stabilisce con la prossimità? È proprio su questi interrogativi di grande attualità, in un mondo spesso privo di rapporti interpersonali, che bisogna meditare perché il volto dell'altro, specialmente quando l'altro è il "diverso", ci interpella e attende risposte per una migliore comprensione del significato di identità, pluralità e diversità che, come tutte le realtà di questo mondo, devono essere attraversate dalla domanda intorno al bene e al male. Il principio del riconoscimento, che è il punto di riferimento regolativo del presente saggio e che è l'ispiratore, deve poter dispiegare la sua universalità anche riguardo alle differenti identità culturali.	In a globalized society, such as ours, there are many questions about the recognition of the other: how do human subjects recognize each other? Is identity possible without otherness? What is the attention to the relationship that the individual establishes with proximity? It is precisely on these highly topical questions, in a world often devoid of interpersonal relationships, that we must meditate because the face of the other, especially when the other is the "different", challenges us and awaits answers for a better understanding of the meaning of identity, plurality and diversity which, like all the realities of this world, must be crossed by the question of good and evil. The principle of recognition, which is the regulatory reference point of this essay and which is the inspirer, must be able to unfold its universality also with regard to the different cultural identities.
Identità – diversità – riconoscimento	Identity – diversity – recognition

SOMMARIO: 1. L'alterità come costitutivo dell'ipseità – 2. L'unità nelle diversità: per un antropocentrismo relazionale – 3. Principio di riconoscimento e sua universalità – 4. La scuola come luogo di radicamento tra identità e pluralità.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

1. Negli ultimi anni il tema dell'identità della persona è ritornato al centro dell'attenzione, sia in sede di riflessione speculativa sia nel più ampio dibattito socio-educativo. In effetti non c'è forse nessun'altra parola che richiami così immediatamente il valore dell'essere umano.

Kant diceva, in questo senso, che la persona va considerata, sia in noi stessi che negli altri, sempre come un fine e mai come un mezzo.

In una società globalizzata, quale la nostra, molteplici sono gli interrogativi sul riconoscimento dell'altro: come i soggetti umani si riconoscono reciprocamente? Quale significato ha la comprensione dell'altro? Che cosa accade quando ci troviamo di fronte all'esperienza di un volto, ad un'emozione, ad uno sguardo vivente? Quale infine l'attenzione alla comunità e alla relazione che l'individuo stabilisce con la prossimità? È proprio su questi interrogativi di grande attualità, in un mondo spesso privo di contatti umani e di rapporti interpersonali, che bisogna meditare perché il volto dell'altro ci interpella e attende risposte per una migliore comprensione del significato di identità, pluralità e diversità¹. «Ed è proprio in questo scambio reciproco di esperienze e di relazioni umane che si comprende in modo pieno l'umanità. Senza la possibilità del confronto e del rapporto con l'altro non si riesce neppure a guardare nella profondità di se stessi»².

Gli studiosi dei diversi saperi disciplinari, da considerarsi in un'ottica di interconnessione, hanno messo in risalto il rinnovato interesse sullo studio dell'identità personale, sulle modalità con cui si realizza il processo di costruzione e maturazione del sé in rapporto all'ambiente, alle relazioni sociali, ai modelli culturali e ai simboli con i quali ci confrontiamo. Non è certamente un discorso da affrontare in un senso riduttivo solamente, per esempio dal punto di vista antropologico o sociologico, poiché investe la pluralità delle dimensioni dell'essere umano e pertanto le interpretazioni e le analisi sono molteplici e in ugual misura significative.

Per lungo tempo il principio di identità nella cultura occidentale è stato viziato da stereotipi nei confronti del "diverso", considerato quasi sempre una realtà negativa. La storia ci insegna di popoli sterminati, deportati e schiavizzati in nome di una cultura diversa.

La costruzione del percorso identitario è avvenuta nel tempo attraverso l'interazione con l'altro e la presa di coscienza del ruolo che l'altro assume nei nostri confronti.

¹ Cfr. M.C. Briganti, *Amore ed empatia. Alla ricerca di sé attraverso l'incontro con l'altro*, in *Prospettiva persona*, n. 49-50, dicembre 2004, p. 46; cfr. anche F. Brezzi, *Amore ed empatia. Ricerche in corso*, Franco Angeli, Milano 2003.

² A.M. Pezzella, *L'antropologia filosofica di Edith Stein. Indagine fenomenologica della persona umana*, Città Nuova, Roma 2003, p.115.

Dal punto di vista sociologico «le identità sono prodotti dell'azione reciproca di organismo, coscienza individuale e struttura sociale»³, ma se la struttura sociale è sottoposta a mutazioni, cambiano anche i significati che normalmente attribuiamo alle relazioni e agli eventi, sicché lo stesso processo di costruzione dell'identità diventa un “progetto da realizzare” in piena libertà e per questi motivi la configurazione dell'identità assume caratteri di differenziazione, variabilità, apertura e riflessività⁴. Anche in ambito pedagogico, l'identità implica un progetto esistenziale, i cui presupposti si fondano sul carattere e sulla personalità del soggetto; l'educazione si pone come processo ineludibile attraverso cui l'uomo si esprime, sperimenta la propria autenticità, il proprio essere nel mondo⁵. Essere nel mondo significa anche essere per gli altri in quanto l'esistenza è costitutivamente relazionale, è apertura agli altri nel mondo e verso il mondo. Da che cosa è costituita la totalità del mondo, in cui esistiamo ed agiamo? Non possiamo prescindere dal fatto che *tutto* per noi è *altro*, tutto ci si pone di fronte a noi come oggetto di una potenziale relazione. Il ‘tutto’ ci concerne, tutto ci riguarda da vicino, di tutto siamo responsabili, poiché non c'è sé senza un mondo a cui riferirsi, non c'è mondo senza un sé che vi agisca. L'io e il mondo sono in una reciproca frontalità: l'uomo dice ‘io’ solo a partire da questa posizione radicale⁶.

L'identità si costruisce attraverso la dialettica del riconoscimento, in riferimento alle capacità, abilità e differenze altrui. Noi ci costituiamo come esseri in relazione, ci affermiamo come esseri personali alla ricerca dell'altro nella relazione. Tutto appare nell'universo come potenziale contatto, dove ognuno è aperto a un dialogo autentico, a un incontro vero⁷. Nell'incontro si dischiude la dimensione dialogica e relazionale che caratterizza la prossimità: ed è la radice. Questo “spazio di incontro” è interpretato da Guardini come un momento in cui la persona si autorealizza «si protende oltre se stesso verso l'altro, verso ciò che ne costituisce l'essenza e perviene realmente a se stessa proprio e soltanto in questo modo»⁸. L'esperienza umana dell'incontro e del dialogo rende ancora più autentico il processo di costruzione della propria identità e permette di misurarsi con situazioni in cui ognuno può sperimentare l'accoglienza e la comprensione dell'altro, applicando, come sottolinea Borrelli, la formula hegeliana di «giungere a se stesso attraverso l'altro»⁹.

Dialogare con l'altro, e incontrare l'altro, significa mettersi in gioco, scoprire in sé nuove dimensioni, scoprire di essere un soggetto-altro. «L'altro mi rimette in

³ P. L. Berger, T. Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, tr.it., Il Mulino, Bologna 1969, p. 235.

⁴ Cfr. T. Plebani, *La trama e l'intreccio. Percorsi dell'identità giovanile nella post-modernità*, Junior, Azzano San Paolo 2004, pp. 73-74.

⁵ Cfr. L. Santelli Beccegato, *Sul principio identità*, in *Interpretazioni pedagogiche e scelte educative*, La Scuola, Brescia 1998, pp. 40-57.

⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, tr.it., Jaca Book, Milano 2001, p. 42.

⁷ Cfr. M. Buber, *Il principio dialogico e altri saggi*, tr.it., San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997, pp.76-78.

⁸ R. Guardini, *Persona e libertà*, La Scuola, Brescia 1987, pp. 46-47.

⁹ M. Borrelli, *Considerazioni sul fondamento gnoseologico dell'educazione interculturale*, in Aa.Vv., *Introduzione all'educazione interculturale*, CUECM, Catania 1992, p.31.

discussione, mi svuota di me stesso e non finisce mai di svuotarmi scoprendo in me sempre nuove risorse»¹⁰.

Secondo il personalismo cristiano la persona è per natura comunicabile, è un “essere verso”, un movimento verso gli altri; essa, come nota Mounier, «non esiste se non in quanto diretta verso gli altri, non si conosce che attraverso gli altri, si ritrova soltanto negli altri [...] Si potrebbe quasi dire che io esisto soltanto nella misura in cui esisto per gli altri, e, al limite, che essere significa amare»¹¹.

Potremmo aprire un capitolo sulla domanda cruciale: chi è l'altro per me? Il fratello, l'amico, il vicino, il credente nella mia stessa fede, lo straniero, l'abitante di mondi e culture diversi, il non nato ancora? Possiamo dire che il vero altro è ciò che non è a mia disposizione, non è nella mia disponibilità, e questo altro io me lo trovo dentro anche quando lo disprezzo e lo allontano come afferma Ricoeur nell'opera *Sé come un altro*.

La persona è fondamento e essenza della società civile, dice Rosmini, ed è proprio nella responsabilità personale non trattare l'altro come un mezzo. Infatti si parla, innanzitutto, di persona quando si sottolinea l'esistenza di un elemento personale, che si presenta nell'uomo come “volontà intelligente”; per l'esistenza di tale dimensione, l'individuo umano diventa autore responsabile delle sue proprie operazioni, e quindi delle sue relazioni, raggiungendo dunque, in quel punto, una libertà che è simultaneamente responsabilità, una libertà compenetrata di responsabilità¹².

L'identità e l'alterità sono complementari nella relazione. Per questo Ricoeur in *Sé come un altro* spiega che il titolo suggerisce un'alterità che non è – o non è soltanto - un termine di paragone, ma un'alterità che è costitutiva dell'ipseità stessa. *Sé come un altro* «suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità implica l'alterità ad un grado così intimo che l'uno non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra - utilizzando un'espressione hegeliana - Al come vorremmo annettere la significazione forte, legata non soltanto ad una comparazione - se stesso somigliante ad un altro -, ma ad una implicazione: sé in quanto (un) altro»¹³.

Per tali motivi la pedagogia interculturale si interessa ai temi dei diritti umani del radicamento, per dirla con Simone Weil¹⁴, del riconoscimento, tutte questioni inerenti l'uguaglianza delle possibilità, le pari opportunità, la cittadinanza non indifferente, contro l'omologazione delle differenze e la dialettica similatoria. È necessario partire dal riconoscimento che le diversità delle culture nazionali costituiscono la ricchezza e

¹⁰ E. Lévinas, *Umanesimo dell'altro uomo*, tr.it., Il Nuovo Melangolo, Genova 1985, p. 68.

¹¹ E. Mounier, *Il personalismo*, tr.it., A.V.E., Roma 1971³, p. 49.

¹² A. Rosmini, *Filosofia della politica*, a cura di M. D'addio, Città Nuova, Roma 1997, libro I, cap. III, p. 137.

¹³ P. Ricoeur, *Sé come un altro*, cit., p. 78.

¹⁴ L'importanza del radicamento e il rischio mortale dello sradicamento sono stati evidenziati, con anticipazioni profetiche, da Simone Weil nell'opera *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949; tr.it. di F. Fortini, *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, Leonardo-Mondadori, Milano 1996.

la specifica caratteristica delle civiltà europea e mondiale. Ricchezza derivata proprio dal fatto di non essere una unità omogenea, ma un insieme di conoscenze, ciascuna con la sua storia, le sue radici, il suo spazio di irradiazione. Sappiamo come questa idea sia stata una realtà frutto di una faticosa conquista storica. L'idea di unità diversa e multiforme nasce con l'Umanesimo (Erasmus e Tommaso Moro), si afferma con l'Illuminismo, viene poi travolta dai totalitarismi della prima metà del Novecento e risorge con il grande progetto politico dell'unità europea, che non va intesa come unione economica, né solo come unità politica, ma come unità culturale diversa e distinta.

Il volto dello straniero, lungi dall'essere visto come un *hostis*, deve essere considerato come un *hospes* che non minaccia la nostra identità, ma pur nella diversità l'arricchisce e la rafforza.

La condivisione di fini comuni, quindi, deve riportare il nostro discorso all'idea di comunità intesa come spazio non delimitato necessariamente da confini territoriali, geografici, religiosi, etnici, ma come spazio condiviso in cui la rete di rapporti che si viene a creare è connotata da incroci di significati, da conoscenze arricchenti, da storie particolari comprese nell'ambito del riconoscimento comune: «è il luogo della costruzione identitaria, dell'espressione dei bisogni, delle aspirazioni, delle ansie, delle sofferenze e della loro condivisione con gli altri»¹⁵.

Il termine condivisione apre a sua volta al termine di riconoscimento, e del riconoscimento reciproco, in particolare Taylor, in modo forte, richiama l'esigenza che «i gruppi che costituiscono un popolo debbano ascoltarsi reciprocamente e ricorda come nella tradizione civica-umanistica (da Aristotele a Harendt) le società libere richiedono un grande impegno, una partecipazione responsabile e un alto grado di fiducia reciproca»¹⁶. Taylor parla della necessità di ridefinire e ripensare la portata delle connessioni del tessuto sociale, che solo potrà condurre ad una comprensione, ad un ascolto e ad una fiducia reciproci e soprattutto a condeterminare il futuro per non ricadere in stereotipi quali «noi e loro» e poter così progettare un modello di identità ricca e plurale pur nella differenza di tradizioni, di etnia, di lingua e di religione, con un'attenzione ormai indispensabile in una società come la nostra connotata da un meticciamento in crescendo.

2. La diversità, nella pluralità delle sue forme, va certamente sorretta da una «politica della differenza», con l'obiettivo di creare una comunità in cui «le identità collettive si formano e si costituiscono, sono riconosciute e confermate, si alimentano e si trasformano»¹⁷.

¹⁵ M. Tarozzi, *Cittadinanza multiculturale*, La Nuova Italia, Firenze 2005, p. 115.

¹⁶ Cfr. C. Taylor, *L'esclusione democratica (esistono dei rimedi?)*, in *Società degli individui*, 1, 2012, p. 108.

¹⁷ F. Viola, *Identità personale e collettiva nella politica della differenza*, in F. D'agostino (a cura di) *Pluralità delle culture e universalità dei diritti*, Giappichelli, Torino 1996, p. 162.

La diversità è il presupposto fondamentale dell'uguaglianza e della pari dignità in quanto il processo di identificazione consiste nel riconoscere valori, interessi, diritti, obblighi e doveri che permettono di dare senso e luce alla propria esistenza nel mondo.

Bauman afferma che la vita straniera va preservata e favorita se la vita moderna deve andare avanti, «si potrebbe dire che se gli stranieri non esistessero dovrebbero essere inventati [...]. La stessa vita quotidiana che cerca di eliminare la presenza straniera [...] genera stranieri in continuazione. Gli stranieri, prosegue ancora Bauman, sono i prodotti di quella stessa costruzione dello spazio sociale che punta ad assimilare e a prendere sotto il proprio controllo il mondo della vita»¹⁸.

Bisogna promuovere una politica culturale europea, non come stampo omogeneo, ma quale modello di un'identità distintiva derivante dall'incontro delle diversità per lo sviluppo di una vera coscienza europea, sorretta da un pensiero creativo, aperto e plurale. Pensare un tale modello di identità europea consente, da un lato, a ogni paese di recuperare le proprie radici e quindi la ricchezza culturale e originale dei singoli paesi, dall'altro, tale scoperta va nella direzione e prospettiva di un futuro che costruisce una identità forte dell'Europa. Ripensare l'identità europea nei termini sopraccitati è determinata dal fatto che solo un concetto di identità plurivoca può opporsi a quel vento di intolleranza e di violenza verso il “diverso” che, purtroppo ancora oggi, percorre la società europea e non solo europea. Dobbiamo evitare l'“indifferenza alle differenze” e superare l'incomprensione di fronte ad una società che, frammentata e frantumata nell'incontro con l'altro, mostra difficoltà nel dialogo vero ed autentico per l'attenzione di una “dialettica del riconoscimento”, condizione indispensabile per un percorso empaticamente inclusivo. È necessario ripartire da un nuovo modo di considerare l'identità europea e l'attuale rapporto identità-alterità in un'ottica culturale oltre la natura. L'identità infatti non è fondata unicamente sull'appartenenza naturale (famiglia, territorio, clan), ma sul riconoscimento e la presa di coscienza dei valori culturali che uniscono e che, proprio perché spogliati di ogni rigidità naturalistica, possono convivere con il riconoscimento dell'alterità.

Confrontarsi con il tema della diversità è un esercizio costruttivo nel processo di elaborazione della propria identità; capire che l'incontro con l'altro promuove l'affermazione della propria originalità, consente di mettere le basi per uno sviluppo della persona in termini di rispetto e solidarietà.

Infatti la cultura è depositaria di diversificate dimensioni inerenti i valori, i problemi, le questioni che formano parte integrante del vissuto quotidiano di ciascuno di noi. Concentrarsi sulle differenze e le specificità dei diversi paradigmi che orientano le scelte, le decisioni individuali e collettive appartenenti alla vita delle persone, permette di superare i pregiudizi culturali e salvaguardare la diversità nella ricchezza delle sue varie forme e nell'espressione delle capacità relazionali per la buona riuscita di una società multiculturale all'insegna del rispetto reciproco e della cooperazione,

¹⁸ Z. Bauman, *Le sfide dell'etica*, tr.it., Feltrinelli, Milano 2012, p. 164.

anche al fine di promuovere la formazione di un corpo di cittadini attivi e responsabili, con gli stessi diritti e doveri che condividono lo stesso spazio pubblico e un progetto democratico comune¹⁹.

In una società che voglia definirsi “aperta”, per dirla con Popper, basata sul rispetto e la capacità di giudizio critico, la cultura dovrebbe essere contrassegnata da un orientamento interculturale che pone alla base i valori della libertà, dell’accoglienza, della tolleranza, dell’accettazione, e quindi una relazione rispettosa verso l’integrazione e l’inclusione piuttosto che politiche educative assimilazionistiche²⁰.

A tal proposito la pedagogia può giocare un ruolo importante attivando efficaci azioni educative e favorendo, nel tempo delle pluralità, prassi di coesistenza fra culture differenti, valorizzando la specificità di ciascuna²¹.

L’importanza della pedagogia interculturale ci ricorda che l’educazione è formazione dell’essere, valorizzazione delle proprie potenzialità interiori attraverso una cultura che sempre trascende e si apre per arricchirsi, per comprendere gli altri, e comunicare con essi, nell’ottica educativo-formativa di un antropocentrismo relazionale. Tematizzare la cultura come cifra della civiltà europea significa andare alle radici del pensare, e in questo ci supportano pensatori come Kant, Mendelsson, Spengler, ponendo attenzione a tutto il dibattito del secolo scorso²².

Costruire l’identità europea significa non appiattirsi solo sugli aspetti funzionalistici in relazione all’economia, al mercato del lavoro, che seppur chiavi importanti non sono le uniche per interpretare e costruire l’identità stessa, e allora bisogna chiedersi con Patočka: “L’Europa è un concetto geografico o puramente politico?” e rispondere «dobbiamo comprendere che l’Europa è un concetto che si basa su fondamenti spirituali e così si capisce che cosa significa questa domanda»²³.

Solo se consideriamo ogni cultura come il risultato di un diverso percorso ibridativo, ne deriva la necessaria apertura all’alterità con il guadagno di un antropocentrismo relazionale che supera sia i sistemi olistici sia quelli riduzionistici a favore dei “sistemi soglia” (si pensi per un attimo al “pensiero ponte”) che certamente ricompongono le dicotomie separate all’insegna del principio di maritainiana memoria del “distinguere per unire”.

Oggi è quanto mai necessario rispondere a domande come: cosa significa progettare percorsi interculturali a scuola? Quale lo scopo dell’educazione nella società multi-etnica? Questi interrogativi si fanno sempre più impellenti perché attendono risposte per individuare adeguati modelli axiologici e formativo-comportamentali di

¹⁹ Cfr. M. Martiniello, *Le società multi-etniche*, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 106-107.

²⁰ Cfr. E. Sanchez Garcia, *Multiculturalismo e società emergente*, in “Pedagogia e Vita”, 2004, n.3, pp. 12-26.

²¹ Cfr. D. Demetrio, *Nel tempo della pluralità*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 17-19.

²² Per un approfondimento di tale argomento cfr. M. Signore, *Lo sguardo della responsabilità: politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Studium, Roma 2006, pp. 10-34.

²³ J. Patočka, *Platone e l’Europa*, Vita e Pensiero, Milano, 1998, p. 208.

riferimento, che devono poter sfuggire a forme educative che possono attivare nei minori identificazioni con modelli oppositivi o, peggio ancora, repressivi.

Per tale scopo è opportuno promuovere una cultura educante che non ritenga i propri valori e norme «gli unici in grado di indagare la corretta via per affrontare i problemi o giudicare le situazioni, ma quella che contenga criteri e strumenti di conoscenza che consentono un confronto tra dati e garantiscono un processo di identificazione/riconoscimento di sé complementare al processo di identificazione/riconoscimento dell'altro. Quanto affermato viene ribadito dal profondo legame sussistente tra cultura e identità da cui dipende la consapevolezza di comprendere “chi siamo, chi ci ricordiamo di essere stati, chi vorremmo essere nel futuro”»²⁴.

Se la coscienza di appartenere a una cultura costituisce la base dell'identità personale, essa sarà sempre in continua evoluzione, perché caratterizzata da fenomeni di trasformazione che porteranno la coscienza di ognuno ad abbandonare delle posizioni per interiorizzarne altre²⁵. Questo accade perché, più che le culture a entrare in contatto sono le interazioni fra persone che danno forma alle strutture sociali e ai significati e che diventano occasione di negoziazione e di scambio. Di qui la responsabilità di accogliere l'altro con i suoi valori, i suoi diritti, le sue convinzioni e quindi considerarlo come fonte di confronto e di ricchezza per mettere in pratica la comprensione interculturale cioè l'insieme delle operazioni cognitive della persona che cerca di porsi in relazione con costumi, credenze, valori, generati da visioni del mondo e modelli di umanità diversi da quelli predominanti tipici di un posto²⁶.

3. Una delle sfide che la società di oggi ci chiede è rappresentata dalla consapevolezza di riconoscere che la natura umana si esplica in una pluralità di forme culturali differenti tra loro e ciascuna delle quali è portatrice di valori universali come la libertà, il rispetto dell'identità, dell'alterità, della giustizia, valori che riguardano tutti a prescindere dalla ideologia, dall'etnia e dal credo religioso. Ogni cultura può dirsi multiculturale perché la sua identità ha origine proprio nella pluralità, l'universalismo che ricorre al principio di uguaglianza può portare all'affermazione di “valori assoluti” e “verità universali” che, male interpretati, appiattiscono le differenze piuttosto che valorizzarle.

All'origine di non poche tensioni presenti nel mondo che minacciano uno stato di pace fra le persone, vi sono le tante disuguaglianze. Costituisce un elemento di primaria importanza per instaurare un clima di serenità il riconoscimento della persona

²⁴ L. Brunoni, F. Tombolini, *Stranieri fuori, stranieri dentro. Una riflessione sullo spazio interetnico*, Franco Angeli, Milano 2001, p. 14.

²⁵ Cfr. G. Mollo, *La conquista della coscienza*, Morlacchi, Perugia 2000.

²⁶ Cfr. F. Ouellet, *Intolleranza e relativismo*, tr.it., Unicopli, Milano 2002, pp. 23-24. Cfr. anche A.E. Galeotti, *Multiculturalismo. Filosofia politica, il conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999; W. Kymlicka, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999.

portatrice dell'universale. L'uguaglianza e il riconoscimento dell'altro in quanto tale è un bene di tutti inscritto in quella "grammatica" naturale, desumibile dal progetto divino della creazione, un bene che non può essere disatteso o vilipeso senza provocare pesanti ripercussioni da cui è messa a rischio la pace. A tal proposito Ricoeur, attraverso un profondo itinerario, prende le mosse dal riconoscimento come identificazione, fa tappa sul tema di "riconoscere se stessi", valorizza le dimensioni della memoria, con uno specifico riferimento a Bergson, per sfociare nella grande questione della pace, articolato nel riconoscimento della pace come espressione di una "logica della reciprocità e del dono"²⁷.

Riprendendo le sagge parole di un grande testimone della nonviolenza come Gandhi²⁸, il quale parla di educazione alla vita reale, viene spontaneo chiedersi: cosa intende Gandhi per educazione alla vita reale? A mio parere significa riconoscere ciò che ci circonda rispettando tutto ciò che è "diverso", superare quelli che sono i conflitti tra popoli e risintonizzarsi per un cammino di pace e fraternità. Anche Papa Francesco ci chiede di lavorare nell'ambito dell'educazione alla pace e instaurare nuovi percorsi di solidarietà, di apertura, di accoglienza, di riconciliazione per superare le tante disuguaglianze presenti nel mondo²⁹.

Per il superamento di disuguaglianze dobbiamo maturare una visione "olistica" che consenta la coesistenza dell'uguaglianza e della differenza, fondando pedagogicamente questi due principi e consentendo di superare gli stati di "disuguaglianza" e "indifferenza".

La pedagogia interculturale dovrebbe muoversi «in questa dimensione olistica che rifiuta ogni dualismo concettuale e considera normale uguaglianza e differenza, unità e molteplicità, non come mutamenti esclusivi, ma come epistemologicamente compresenti e necessari alla costruzione di una convivenza multiculturale»³⁰, che

²⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Percorsi di riconoscimento*, tr.it., R. Cortina, Milano, 2005. Una prospettiva che dà valore all'individuo inteso non come atomo isolato, ma come essere intersoggettivamente costituito da relazioni di reciproco riconoscimento e che valorizza l'autenticità e l'unicità conferendo spiccato rilievo alla differenza, è ben sviluppata da C. Taylor che prende le mosse dalla tematica del *Riconoscimento* e del *disconoscimento*, cioè del riconoscimento mancato. Avvalendosi degli studi sulle "radici dell'io" Taylor nota come ciascuna personalità, ciascuna identità, sia plasmata in profondità dal riconoscimento che può esaltare, come anche umiliare, e comunque il riconoscimento costituirebbe l'obiettivo più desiderato da ciascuno (Cfr. C. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 9-11).

²⁸ Cfr. M. Gandhi, *Teoria e pratica della non-violenza*, tr.it., Einaudi, Torino 2006.

²⁹ Cfr. Documento sulla fratellanza umana per la pace mondiale e la convivenza comune firmato da Papa Francesco e dall'imam di Al-Azhar Ahamad al- Tayyib ad Abu Dhabi il 4 febbraio 2019. Il documento vuol essere un invito a tutte le persone "che portano nel cuore la fede in Dio e la fede nella fratellanza umana a unirsi e a lavorare insieme, affinché esso diventi una guida per le nuove generazioni verso la cultura del reciproco rispetto, nella comprensione della grande grazia divina che rende tutti gli esseri umani fratelli". Pensiamo sia auspicabile che il contenuto di tale documento venga letto, studiato e didatticamente messo in atto nelle scuole di culture differenti.

³⁰ D. Demetrio, *Nel tempo della pluralità*, cit., p. 37.

dovrebbe correggere, per una finalità etico-educativa, quello stereotipo che configura il “diverso come icona del male”, spregiudicatamente lesivo della dignità umana³¹.

Il multiculturalismo rappresenta una condizione globale, anzi la condizione globale dell’umanità contemporanea: come rapportarsi all’alterità? Crediamo che l’altro non vada addomesticato³², o, peggio ancora, assimilato negando la specifica identità. Bisogna “abitare l’alterità” non già in un’ottica di contrapposizione, ma di adeguata accoglienza dentro un processo di umanizzazione. Come sottolinea Galli «l’umanità multiculturale è l’occasione per sviluppare produttivamente la tradizione di pensiero che pensa l’umanità come nesso del particolare e dell’universale, proprio perché può togliere a entrambi il carattere di rigidità, e alla loro opposizione l’elemento dell’autonomia, dell’aporia»³³, superando quelle metodologie xenofobe e razziste che pretendono di escludere, ghettizzare e gerarchizzare l’umano e favorendo invece il nascere di una nuova cultura che potrebbe essere definita “umanesimo postrazziale” o anche “umanesimo planetario”³⁴.

Rifiutare visioni deterministiche e assumere condotte che sostengono l’accoglienza, il riconoscimento e l’integrazione dell’altro, di uno stile di vita che sia orientato ad atteggiamenti positivi volti alla collaborazione e a un pensiero che respinge stereotipi e pregiudizi, potrà consentire la messa in atto di un’educazione improntata su valori civici che eviti la trasmissione di modelli discriminatori e ideologici. In tal modo potrà essere favorita la logica delle pari opportunità impiegando metodologie volte a valorizzare la relazione interculturale³⁵.

Il problema costitutivo dell’interculturalismo sembra proprio consistere nel passaggio da una visione egocentrica ad una eterocentrica, anche se tale decentramento ovviamente non è privo di problemi e di sofferenze.

Il nostro obiettivo consiste nel considerare la relazione umana come un processo autoeducativo finalizzato alla presa di coscienza, da parte degli attori protagonisti della relazione, di un comune sentire e quindi di un comune destino. Superando gli ostacoli di ordine culturale, religioso, etnico, ideologico, politico, il dialogo tra gli uomini, (dal latino *dià-logos*) rompe la rigidità degli schemi pregiudiziali contrapponendo all’isolamento e alla sordità solidale ed egocentrica il riconoscimento di uguali diritti, come il diritto alla giustizia, alla libertà, all’educazione. Tutti questi diritti devono essere praticati mettendo in circolo una logica dell’amore verso il prossimo con azioni educative responsabili e solidali per il conseguimento del bene comune inteso anche come bene personale e come fine dell’agire morale³⁶.

³¹ Cfr. M. Aime- E. Severino, *Il diverso come icona del male*, Bollati-Boringhieri, Torino 2009.

³² Cfr. P. A. Rovatti, *Possiamo addomesticare l’altro? La condizione globale*, Forum, Udine 2007.

³³ G. Galli, *L’umanità multiculturale*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 49.

³⁴ Cfr. Ivi, p. 67.

³⁵ Per un approfondimento sulla tematica dell’ospitalità e dell’accoglienza come valore cfr. l’interessante saggio di R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Scholè, Brescia 2019, in particolare pp. 155-172.

³⁶ Cfr. F. D’Aniello, *Le mani sul cuore. Pedagogia e biopolitiche del lavoro*, Aras, Fano 2015.

La Nussbaum sostiene che per “coltivare l’umanità” è essenziale «comprendere come i bisogni e gli scopi comuni vengono realizzati in modi e circostanze diversi»³⁷. Ed è proprio attraverso l’educazione multiculturale e interculturale che possiamo conoscere le caratteristiche e le tradizioni tipiche di altri popoli, permettendo tale conoscenza un reciproco arricchimento e consentendo anche di conoscere i diritti che ci connotano nell’unicità e nella originalità³⁸. Il riconoscimento della persona è la caratteristica principale di coloro i quali vogliono essere “cittadini del mondo” dotati di quel senso critico nell’incontro con l’altro che ci permette di preservare la nostra identità e la nostra appartenenza.

4. La scuola deve essere considerata come luogo di radicamento per i molti bambini che si trovano a vivere nella condizione di sradicati dai luoghi nativi. Molto a proposito la filosofa Weil, giovane ebrea profuga francese, dedica alla riflessione sui doveri e sui diritti dell’uomo in vista di una società futura, che non fosse più sotto l’incubo di tanta barbarie e degli errori della cosiddetta civiltà che l’aveva resa possibile. Il suo pensiero sui doveri e sui diritti umani emerge chiaramente da un lavoro postumo: *La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l’essere umano*, uscita per interessamento di Albert Camus nel 1950³⁹.

Nell’opera *La prima radice*, Weil esprime il primato dell’obbligo, un obbligo che definisce eterno e risponde al destino eterno dell’essere umano. E il fatto che un essere umano abbia un destino eterno impone un solo obbligo, il rispetto. L’obbligo è adempiuto solo se il rispetto è effettivamente espresso, in modo reale e non fittizio, e ciò può avvenire solo attraverso i bisogni terrestri dell’uomo come il bisogno del radicamento⁴⁰.

Il radicamento per la filosofa francese è il bisogno più importante dell’anima e si manifesta attraverso una partecipazione reale, attiva e naturale alla vita della comunità. Simone Weil aggiunge, quasi in modo profetico, rispetto al tempo che viviamo che «ad ogni essere umano occorrono radici multiple. Ha bisogno di ricevere quasi tutta la sua vita morale, intellettuale, spirituale tramite gli ambienti cui appartiene naturalmente»⁴¹. È il senso di appartenenza alla comunità che viene dato dal luogo in cui vivi, dalla professione che svolgi, dall’ambiente. Una persona è naturalmente radicata in un ambiente comunitario quando, mettendosi in contatto con ambienti diversi da se stesso, riesce a fare da veicolo di trascendenza. Un ambiente chiuso non è una vera comunità; può offrire all’individuo il nutrimento a cui ha diritto solo se lo collega alle differenze.

«Un determinato ambiente deve essere influenzato dall’esterno, non per essere arricchito, ma per essere stimolato a rendere più intensa la propria vita. Deve nutrirsi

³⁷ M.C. Nussbaum, *Coltivare l’umanità*, tr.it., Carocci, Roma 1999, p.25.

³⁸ Cfr. Ivi, pp. 65-97.

³⁹ Cfr. S. Weil, *L’engrènement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l’être humain*, cit.

⁴⁰ Cfr. Ivi., p. 17.

⁴¹ Ivi, p. 49.

degli apporti esterni soltanto dopo averli assimilati e gli individui che lo compongono li devono ricevere soltanto da esso»⁴².

La comunità rappresenta l'ambiente in cui il 'diverso' diventa importante per il mantenimento e il consolidamento dell'irripetibile identità di ciascuno dei suoi membri. Senza 'radicamento', quando cioè viene violato il bisogno-diritto dell'uomo alla vera comunità, non solo la vita del singolo si impoverisce, ma si innesca la dinamica di uno sradicamento sempre più ampio.

«Gli ebrei erano schiavi evasi e hanno sterminato o ridotto in schiavitù tutti i popoli della Palestina. I tedeschi, quando Hitler si è impadronito di loro, erano veramente come ripeteva continuamente, una nazione di proletari, vale a dire di sradicati [...]. Chi è sradicato sradica. Chi è radicato non sradica»⁴³.

La forza che produce lo sradicamento è solo "forza brutta". Ma questa forza è uno 'schermo' dietro il quale si nasconde la strategia d'amore dello stesso Dio: gli sradicati, i violenti, sono solo degli sventurati che noi siamo chiamati ad amare proprio perché l'amare coloro da cui non avremo alcun ricambio d'amore o riconoscenza è la vera grandezza dell'amore.

Le persone sradicate hanno bisogno di amore, hanno diritto all'amore.

Per la pensatrice francese Weil c'è sradicamento ogni volta che è impossibile nutrirsi dell'alterità, ed è profetica in tal senso quando afferma che «fra tutte le forme attuali assunte dalla malattia dello sradicamento, quello dello sradicamento della cultura è una delle più allarmanti. La prima conseguenza di questa malattia è generalmente, in tutti i campi, che essendo state troncate le relazioni ogni cosa viene considerata come fine a se stessa. Lo sradicamento genera idolatria»⁴⁴.

Ripensare la scuola come luogo di radicamento, di alterità, di relazionalità, portatrice di valori, consente al bambino di sviluppare una coesistenza costruttiva in un tessuto culturale e sociale sfaccettato. Ciò implica non solo l'accettazione del "diverso", ma anche il riconoscimento della sua identità culturale e il diritto di ogni persona a svilupparsi a partire da ciò che è, sulla base delle sue esigenze, attraverso i suoi progetti di vita, in una prospettiva di effettiva integrazione-inclusione sociale.

Particolare attenzione è rivolta all'insegnamento interculturale e, quindi, alle strategie e alle metodologie più idonee finalizzate allo sviluppo negli alunni, a partire sin dalla scuola dell'infanzia, di mentalità e personalità interculturali. Diffondere conoscenze corrette e arricchire il pensiero di ragazzi e ragazze con strumenti investigativi multipli, ricchi e articolati sono quindi condizioni fondamentali di un progetto di formazione interculturale⁴⁵.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi*, pp. 52-53.

⁴⁴ *Ivi*, p. 70.

⁴⁵ Cfr. F. Pinto Minerva, *L'intercultura*, Laterza, Roma, Bari 2002, p. 9. Questo è un saggio molto interessante perché nell'ambito della teorizzazione pedagogica attorno alla possibilità di un "nuovo umanesimo", in cui il soggetto si interpreta costitutivamente aperto all'alterità intraspecifica e interspecifica, la studiosa approfondisce criticamente i temi dell'educazione alle differenze.

L'educazione interculturale oggi deve riconsiderare i suoi fondamenti con categorie che tengano conto dell'evoluzione del pianeta-scuola⁴⁶ con modelli supportati da un pensare pedagogico che si avvale di modelli-guida, finalizzati a svolgere un ruolo di orientatori e coordinatori per un *iter* di riflessione sull'educazione⁴⁷ e per questo può essere utile la costruzione di un curriculum interculturale che preveda l'integrazione di tematiche interculturali nell'insegnamento disciplinare e l'integrazione di interventi nelle attività educative⁴⁸.

L'obiettivo che la scuola italiana deve perseguire è quello di mediare tra le diverse culture di cui gli alunni sono portatori, una mediazione non riduttiva dei contributi culturali, ma animatrice di un confronto continuo e produttivo tra diversi modelli.

Si tratta di progettare un percorso educativo in grado di garantire la solidità culturale al soggetto, orientandolo verso un'identità aperta a cogliere il significato e il valore della diversità, un approccio che evita la naturale opposizione tra culture diverse, ma che predispone a una relazione di tipo costruttivo, fatto di comprensione, amore, preoccupazione, accettazione e collaborazione tra tutti i membri della comunità umana.

Il compito della scuola sarà quello di formare, da un lato giovani responsabili e, dall'altro, persone capaci di costruirsi valori di riferimento e un bagaglio di conoscenze per potersi al meglio orientare nelle scelte e affermarsi nelle attività lavorative. Per raggiungere questo obiettivo la scuola deve essere aperta, accogliente e deve motivare gli studenti alla partecipazione. Nella società globalizzata il riconoscimento del multiculturalismo, la condivisione della multiculturalità sono le basi per la costruzione di una scuola aperta e autonoma. La scuola diventa davvero educante nel momento in cui promuove la riflessione sulle proprie tradizioni e amplia l'orizzonte delle conoscenze a favore di una "ragionevolezza" impegnata nella formazione di persone autentiche, consapevoli della necessità di riconsiderare nuovi modelli adeguati ai cambiamenti del tempo.

Cambiare prospettiva, in tal senso, vuol dire sia introdurre e diffondere nuovi saperi, indispensabili a determinare il cambiamento, sia rimuovere gli ostacoli di natura economico-sociale che ancor di più rendono il problema grave.

La pedagogia interculturale, tra i suoi compiti prioritari, dovrebbe avere quello di motivare gli studenti a impegnarsi, a conoscere e comprendere come si possa agire sul piano formativo ed etico-sociale e far sì che il mercato globale persegua il progetto di crescere ed educarsi insieme in una società organizzata, in cui la solidarietà superi ogni fenomeno di intolleranza civile e religiosa. La cultura educante deve essere attenta a salvaguardare il rispetto della dignità umana e la sua inviolabilità, solo in questi termini avrà al centro la persona in un progetto di globalizzazione solidale che permetta

⁴⁶ Cfr. F. Cambi, *Intercultura: fondamenti pedagogici*, Carocci, Roma 2001.

⁴⁷ Cfr. F. Cambi, *Uno stemma plurale*, in E. Colicchi (a cura di), *Intenzionalità: una categoria pedagogica*, vol. I, Unicopli, Milano 2004, pp. 26-29.

⁴⁸ Cfr. E. M. Bruni, *Pedagogia e inter-cultura. Tre possibili chiavi di lettura*, in E.M. Bruni (a cura di), *Una pedagogia possibile per l'intercultura*, Franco Angeli, Milano 2019, p.44.

l'amicizia tra i popoli vicini e lontani e che possa rappresentare un modello di convivenza certo non vincente, ma pur sempre possibile⁴⁹.

Il fenomeno del "multiculturalismo" è legato storicamente a ragioni sociali, culturali ed economiche per la presenza di diverse etnie, nato negli Stati Uniti durante gli anni '60 e diffusosi successivamente negli altri Paesi occidentali.

L'affermarsi del "multiculturalismo" non è stato un percorso facile perché si è sempre tentato di affermare la cultura dominante del Paese di origine emarginando le tradizioni e i valori di culture differenti. Anzi ci sono stati alcuni periodi in cui si è ipotizzato di voler chiudere le frontiere ai processi di immigrazione. Soltanto negli ultimi anni c'è stata un'apertura al fenomeno migratorio, soprattutto nei confronti di popoli europei.

Si è diffuso sempre più un "pluralismo culturale", una cultura della diversità che difende i diritti fondamentali delle minoranze, di una società a mosaico che considera l'incontro di diverse culture come arricchimento di scambi ed esperienze diverse. Non potrebbe mai emergere in un uomo, pur essendo un suo diritto naturale, l'identità culturale ed etnica senza il riconoscimento delle identità degli altri gruppi che, in modo dinamico e interattivo, sono presenti nelle società.

La cultura «richiama elementi propri e caratteristici che esprimono la propria identità e che in clima di confronto si offrono come stimoli per l'arricchimento reciproco. Così ogni cultura, aperta al diverso, può uscire dalla sua staticità e avviare un cammino di miglioramento. La volontà di guardare al diverso con fiducia, di dialogare con lui, di abbandonare quanto di proprio dice arretratezza o chiusura, di assumere i nuovi valori scoperti, si fa volontà di intercultura o, più esattamente, volontà di acquisire nuovi valori come beni per cui la volontà è fatta»⁵⁰.

La pedagogia dovrebbe educare le nuove generazioni a un pensiero aperto, creativo e plurale per consentire il significativo passaggio da «un pensiero statico e rigido a un pensiero migrante ed erratico, capace di allontanarsi dalle proprie rappresentazioni mentali, di andare verso l'altro e di tornare in se stesso migliorato»⁵¹. E deve essere proprio della pedagogia interculturale educare innanzitutto ad una relazione di reciproco rispetto per raggiungere l'obiettivo della condivisione, dell'accettazione della diversità.

⁴⁹Cfr. L. Santelli Beccegato, *Per una globalizzazione 'solidale': considerazioni pedagogiche da un punto di vista neo-personalistico*, in "Studi e ricerche", 2003, n. 11-12; cfr. della stessa autrice le seguenti opere: *Interculturalità e scienze dell'educazione. Contributi per una proposta di educazione interculturale*, Edizioni Adriatica, Bari 1995; *Interculturalità e futuro. Analisi, riflessioni, proposte pedagogiche ed educative*, Levante, Bari 2003.

⁵⁰L. Secco, *L'educazione della volontà in prospettiva interculturale*, in A. Portera (a cura di), *Pedagogia interculturale in Italia e in Europa. Aspetti epistemologici e didattici*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 341.

⁵¹F. Pinto Minerva, *Apprendere e interpretare il mondo con sguardi plurali*, in F. Massimeo, P. Selvaggi, *L'educazione interculturale. I saperi, la rete, le culture*, IRRE Puglia, 2004, p. 15.

Gli obiettivi e le finalità della pedagogia interculturale rappresentano preziose opportunità in grado di sollecitare riflessioni fondate su logiche completamente rinnovate rispetto al passato sia sul versante epistemologico che formativo.

L'intercultura in questo intreccio tra il pedagogico e l'educativo riafferma quel nesso ineludibile tra teoria e prassi che fonda ogni discorso autentico sulla formazione della persona. Sono chiari i riferimenti all'educazione per riuscire a gestire i rischi che derivano dall'omologazione culturale e dal pensiero unico, fenomeni a cui siamo continuamente esposti e che disorientano le nuove generazioni. «Il soggetto si forma nell'incontro che vive con se stesso e nell'incontro che vive con l'altro. La formazione di sé e la fondazione di sé, la creazione dell'umano e il riguardo per l'umano nascono dall'incontro. Nei plessi vitali di questa *Begegnung* il soggetto trae il senso di sé e il sentimento di sé. Formarsi significa incontrarsi [...]. Nell'incontro di sé con l'altro, il soggetto scopre la forza dell'apertura [...] scava la propria identità e ne delinea il volto valoriale [...]. La poetica dell'umano si compone di incontri e legami che danno fondamento alla vita e contemporaneamente faranno temere la morte. L'incontro e il legame davvero formativi si inscrivono nel cerchio dell'umano, la cui circonferenza è data dall'idea di uomo assunto come valore. Qui la parola "valore" è sinonimo di "sentimento". Quando in un uomo il sentimento dell'umanità permea la sua natura, la sua tradizione e la sua cultura, l'uomo possiede il valore dell'umano. Egli stesso diviene un valore: un bene prezioso per chi lo incontra e per chi a lui si lega»⁵².

Progettare intercultura nella scuola deve significare proporre una scuola aperta ad esperienze di *solidarietà condivisa* «riscoprendo il senso dell'esistenza attraverso la compartecipazione»⁵³. La scuola deve farsi promotrice di un'educazione dell'intelligenza e del cuore attraverso un paradigma valoriale che si ispiri alla solidarietà, come sostiene Delors, facendo riferimento alle situazioni di interculturalità e multiculturalità dove occorre decentrarsi per conquistare posizioni che pongano al centro "l'altro"⁵⁴.

Prendersi cura dell'altro significa difendere il "diverso" dall'isolamento, dalla discriminazione e riconoscergli la sua specifica identità, il suo valore di persona unica e irripetibile. L'educazione si realizza proprio nella relazione intersoggettiva intesa non come un generico stare insieme, ma come un riconoscimento dell'altro, una responsabilità esistenziale che deve connotare la sensibilità di ognuno di noi. «Essere è essere insieme»⁵⁵. Attraverso lo stare insieme, l'incontro-confronto si dà origine a esperienze di conoscenza e successivamente di accettazione e di dialogo e «in tale processo ogni persona riconosce un insieme di significati che determinano un particolare modo di sentire e di essere»⁵⁶

⁵² M. Gennari, *Filosofia della formazione dell'uomo*, Bompiani, Milano 2001, pp. 690-691.

⁵³ G. Mollo, *La conquista della coscienza*, Morlacchi, Perugia 2000, p. 41.

⁵⁴ Cfr. J. Delors (a cura di), *Nell'educazione un tesoro*, Armando, Roma 1996.

⁵⁵ Cfr. G. Marcel, *Essere e avere*, tr.it., Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999.

⁵⁶ G. Mollo, *La conquista della coscienza*, cit., p. 42.

Crediamo che nella scuola, dall'infanzia alla secondaria, si debbano progettare percorsi educativi innovativi di didattica interculturale e di pedagogia dei processi culturali, che abbiano l'epicentro nell'attenzione sul nesso diversità-uguaglianza introducendo metodologie adeguate all'obiettivo, unitamente a coerenti strategie didattiche per conseguirlo. Per l'elaborazione del progetto educativo-didattico incentrato sul nesso diversità-uguaglianza pensiamo sia necessario esaminare il concetto di diversità partendo dal vissuto degli educandi, al fine di favorire l'apertura al confronto con l'alterità, con l'altro da sé, con il "diverso" da sé. Ne deriverà un guadagno educativo-formativo perché si rifletterà e agirà nella medesima direzione, ossia verso la tolleranza, la solidarietà, la partecipazione, la cooperazione e la condivisione. Essenziale al riguardo potrà essere il riferimento a modelli educativi non astratti, ma relativi alla realtà sociale contestualizzata, in modo da produrre interazioni tra persone e non solo tra culture. Le istituzioni educative, pertanto, devono promuovere in ogni educando sia la convinzione del bisogno di affermazione delle pari opportunità, sia il mantenimento della lingua madre e della cultura di cui si è portatori affinché nessuno rinunci alla propria identità linguistica e culturale.

La riflessione pedagogica non può fare a meno di sottolineare l'importanza che riveste la relazione e lo stare insieme e i processi educativi devono concretizzarsi proprio nei rapporti interumani, perché la persona è costitutivamente essere in relazione che ritrova nell'altro e nell'alterità la propria attestazione⁵⁷.

Urge, dunque, una nuova *paideia* che recuperi il senso dell'umanità e che possa portare l'uomo a valorizzare la dimensione dell'alterità e della prossimità. In questo modo il dialogo con l'altro sarà costruttivo e abituerà gli studenti al costante confronto, al mutamento di mentalità con l'obiettivo di affermare il valore della libertà. «La pedagogia interculturale sembra potersi appoggiare felicemente su questi presupposti pedagogici, e la traduzione didattica altrettanto felicemente e proficuamente può farli suoi proponendosi come didattica che favorisca il confronto dinamico teso allo scambio e al cambiamento»⁵⁸.

Papa Francesco sta insistendo sull'insegnamento di un nuovo percorso interreligioso fatto di momenti e di preghiera comuni proponendo di lavorare insieme su temi come la lotta alla povertà e all'emarginazione. «Tutti siamo chiamati a un lavoro (difficoltoso e non indolore) di decostruzione/demistificazione che riguarda innanzitutto la cultura, la quale è chiamata a pluralizzarsi, articolarsi, decentrarsi rispetto a orizzonti isteriliti e unitari, etnocentrici e omologanti. Di fronte ai paradigmi "territoriali" (nazione, patria, famiglia, genere, fede, tradizione, gerarchia, ordine ecc) il contesto interculturale ci impone, infatti, una "deteritorializzazione", una "mondializzazione", una "dislocazione" e una "federazione" del sé, in vista di apertura

⁵⁷ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come altro*, cit.

⁵⁸ A. Agosti, *La didattica per l'intercultura: necessità di una riprogettazione pedagogica*, in A. Portera (a cura di), *Pedagogia interculturale in Italia e in Europa. Aspetti epistemologici e didattici*, Vita e Pensiero, Milano, 2003, p. 305.

e di aperture e di accoglienze che devono orientarsi in direzione dell'acquisizione di una visione trasformativa, di una costruzione di scenari di convivenza, di una rinnovata consapevolezza cognitiva, etica, giuridica e politica, abbandonando stilizzazioni moralistiche, troppo spesso sature di superficialità e di approssimazioni. Entrare nell'intercultura significa penetrare all'interno di un dispositivo ipercomplesso, carico di travagli e irto di ostacoli, coinvolgendo direttamente la scuola, la quale può divenire il luogo ideale per una revisione etnocentrica e per un allenamento a molteplici *formae mentis*⁵⁹.

Occorre pertanto continuare a ricercare le modalità migliori per l'incontro con la diversità affinché si possano sostenere qualitativamente «processi costruttivi, reali, concreti, per diffondere un sapere capace di orientare le scelte di una vita in comune»⁶⁰. Oggi è necessario ripensare l'intercultura come “sfida” per porre le basi di una cultura rivoluzionaria che sradichi le convinzioni tradizionali fondandosi su valori fondamentali quali: pluralismo, differenza, dialogo, per un impegno che la pedagogia deve assumere al fine di promuovere saperi che possano essere emancipatori rispetto alle intolleranze e alle chiusure⁶¹.

Per questo c'è bisogno d'istruzione e di educazione, che non sono *optional*, manifestandosi, invece, come un nutrimento indispensabile, come il pane spirituale per le menti e i cuori.

Si tratta di promuovere, nell'apprendimento, vere competenze interculturali, e gli ambiti già individuati, e trattati sperimentalmente, sono quelli coreutici, della musica, della poesia, dell'ambiente, dello sport, delle fiabe, del cinematografo, della geografia, della religione, della storia e infine della didattica delle lingue⁶².

Educare oggi, dunque, significa favorire il passaggio da una “mente monoculturale” ad una “mente multiculturale”⁶³. Se occorre assorbire, gradualmente, la propria identità, occorre evitare, nel cammino educativo, che le altre culture vengano considerate inadeguate o, peggio ancora, come una minaccia. Servono pertanto percorsi didattico-educativi capaci di formare una identità culturale aperta, plurale e creativa in grado di destreggiarsi e di gestire una molteplicità di modelli culturali, orientandosi con empatia fra valori, comportamenti, fede ed emozioni differenti. Tutto ciò per garantire una convivenza pacifica e solidale, in un mondo al plurale, più libero e responsabile, e quindi più giusto.

⁵⁹ A. Mariani, *Elementi di filosofia dell'educazione*, Carocci editore, Roma 2006, pp. 54-55.

⁶⁰ L. Santelli Beccegato, *Intercultura, cosa se no?* In *Interculturalità e futuro*, cit., p.19.

⁶¹ Cfr. F. Cambi, *Intercultura: fondamenti pedagogici*, cit., p.15.

⁶² Cfr. A. Nanni, S. Abbruciati, *Per capire l'interculturalità. Parole-chiave*, EMI, Bologna 1999.

⁶³ L. Anolli, *La mente multiculturale*, Laterza, Roma, Bari 2006, pp. 116-183.

Ignazio Lagrotta

LA RESPONSABILITÀ COSTITUZIONALE INTERGENERAZIONALE
COME DOVERE E LIMITE ALL'AZIONE DELLE GENERAZIONI PRESENTI
SOTTO IL PROFILO DELLA GESTIONE DELLE RISORSE ECONOMICO-
FINANZIARIE*

ABSTRACT	
La responsabilità intergenerazionale è una responsabilità “costituzionale”, una sorta di adesione consapevole e “attiva” al significato necessariamente “intertemporale” dei suoi principi fondamentali. In questa dimensione la corretta gestione delle risorse economico-finanziarie ed intertemporale del debito costituiscono un tassello fondamentale per garantire un futuro sostenibile alle future generazioni. La sfida, della democrazia e del costituzionalismo, è i quella di immaginare istituti, procedure, strumenti, regole che diano sostanza a questo principio della responsabilità (o solidarietà, equità) intergenerazionale.	The concept of intergenerational responsibility is a constitutional commitment, a conscious and “active” adhesion to the meaning of its fundamental "intertemporal" principles. It is fundamental the proper management of economic and financial resources since the intertemporal debt is a critical element to ensure a sustainable prospect for succeeding generations. The challenge of democracy and constitutionalism is to develop institutions, procedures, tools, rules that could give substance to this principle of intergenerational responsibility (or solidarity, equity).
Responsabilità intergenerazionale – generazioni future – democrazia	Intergenerational responsibility – succeeding generations – democracy

SOMMARIO: 1. Premessa. - 2. Responsabilità democratica e costituzionale intergenerazionale. - 3. L'equità intergenerazionale alla luce delle manovre di riequilibrio pluriennale dei debiti. - 4. Considerazioni conclusive.

1. Il riconoscimento, ovvero essere per l'altro, rinvia intuitivamente ad un altro tema molto delicato che è il riconoscimento dei diritti delle generazioni future. È stato affermato che «parlare di generazioni future come nuova categoria (soggettiva?) del ragionamento giuridico significa collocare il tema del tempo (e del futuro) nel diritto, che sono in sé reciprocamente inscindibili – giacché l'esperienza giuridica vive e si esaurisce necessariamente in una determinata dimensione spaziale e temporale»¹. Se è

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ In questa prospettiva inedita, per dirla con le parole di un illustre Maestro, T. Martines, *Prime osservazioni sul tempo nel diritto costituzionale*, in *Scritti in onore di Salvatore Pugliatti*, III, Milano

vero che in questa dimensione il tempo si impone al diritto invertendo l'ordine costituito delle cose è altrettanto vero che lo spazio del diritto costituzionale non vive nel presente ma agisce come argine verso il passato e prospettiva verso il futuro². Ed è la proiezione verso il futuro che consente alle carte costituzionali di assurgere a manifesto politico di un popolo, a modello ideale di una società e di uno stato. Ed in questa dimensione il tempo, nella prospettiva del costituzionalismo, non può che essere declinata al futuro. Le costituzioni e le norme costituzionali sono un'esperienza che si sviluppa nel tempo³; «dentro questo tempo (passato e futuro), il patto costituzionale si rinnova e si conforma ai cambiamenti sociali portando con sé il suo carico di storie, di sedimentazioni culturali e sociali, di attese, di esigenze da preservare, di obiettivi da perseguire, di programmi da realizzare»⁴. Ne è un esempio la nostra costituzione⁵ che,

1978, p. 783 ss., ora in Id., *Opere, I. Teoria generale*, Milano, 2000, p. 479, «il tempo diviene (assieme allo spazio) una forma della storia, ed il diritto, come bene ha messo in luce S. Pugliatti, *La giurisprudenza come scienza pratica* (1950), ora in Id., *Grammatica e diritto*, Milano 1978, p. 101, «nel suo nascere e nel suo attuarsi è, dunque, vita e storia del popolo che lo ha prodotto e vissuto», così citato da A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, in *Enc. del diritto*, Annali IX, 2016.

² «Il futuro non è mai completamente staccato dal presente: in ogni momento convivono generazioni diverse, soggetti “appartenenti a tutte le età della vita”, e all'interno di questa umanità stratificata temporalmente è molto difficile (e persino ingenuamente schematico) provare a dividere nettamente presente e futuro, generazioni di oggi e generazioni a venire, titolari di obblighi morali di responsabilità o destinatari dei medesimi» in tal senso A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, cit..

³ Secondo la bella immagine di M. Rosenfeld, *Interpretazioni. Il diritto tra etica e politica* (1998), tr. it., Bologna, 2000, 405.

⁴ A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, in *Enc. del diritto*, cit., il quale evidenzia che «le costituzioni nascono per avere (e per dare alle comunità di riferimento) stabilità nel tempo, per durare tendenzialmente senza limiti, e molti dei principi, beni, valori che esse individuano come oggetti da proteggere e sviluppare, o semplicemente da regolare, si muovono su un piano che è intrinsecamente intertemporale, e non possono essere circoscritti ad una fase cronologica o ad una o più generazioni determinate».

⁵ Anche la Costituzione italiana, osserva A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, cit., si presta, in diverse disposizioni, e in misura più o meno diretta, ad incorporare e a riflettere, nei propri percorsi di attuazione e interpretazione, elementi di consapevolezza e sensibilità verso la questione intergenerazionale. In primo luogo, valgono per essa le considerazioni che sono state rivolte alle caratteristiche generali del linguaggio costituzionale, naturalmente aperto al futuro, costruito su “promesse” e programmi di cambiamento, e alla ambizione — che ogni costituzione coltiva — a durare per sempre, o comunque per un tempo che comprende ampie fasi di futuro. Parole come «popolo», «patria», «nazione» esprimono il bisogno di continuità attraverso il tempo di un'esperienza sociale e comunitaria. Il popolo è un'unità ideale non scindibile rigidamente in momenti temporali e in scale di identità: cfr. P. Maddalena, *L'ambiente e le sue componenti, L'ambiente e le sue componenti come beni comuni in proprietà collettiva della presente e delle future generazioni*, in *federalismi.it*, 2011, n. 25, p. 12. Ma allora, se al «popolo» appartiene la sovranità (e in suo nome è amministrata la giustizia), C. Lavagna, *Basi per uno studio delle figure giuridiche soggettive contenute nella Costituzione italiana*, in *St. Cagliari*, XXXVI, Padova 1953, p. 55, se il senso del governo democratico è di operare “per” il popolo perché “dal” popolo esso deriva la sua legittimazione, una norma come il comma 2 dell'art. 1 potrebbe davvero essere un pilastro di un nuovo diritto (costituzionale) intergenerazionale, su un duplice versante: quello delle misure e delle politiche per promuovere una cultura del futuro e realizzare un atteggiamento orientato alla responsabilità verso le generazioni future; e quello della delineazione di procedure e istituzioni pensate per tutelare gli interessi di chi non c'è ancora ed è perciò fuori dei circuiti della decisione democratica.

come ben rappresentato dai padri costituenti, non è l'epilogo di una rivoluzione già fatta ma il preludio, l'annuncio di una rivoluzione ancora da fare. A questa rivoluzione non sono indifferenti le generazioni future atteso che «il linguaggio normativo (e la teoria) costituzionale è naturalmente proiettato a tutelare (o almeno a tenere in conto) gli interessi delle generazioni future⁶, a cominciare da quelli che sono il tema fondamentale del discorso costituzionale, cioè i diritti che l'art. 2 definisce inviolabili⁷, che non a caso sono posti «accanto ai doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale».

Purtroppo le nuove generazioni, per definizione, non hanno voce in capitolo nelle decisioni democratiche perché, non votando, non sono rappresentate da nessuno. Ma i loro interessi sono tanto più sacrificati quanto più miopi sono le decisioni dei legislatori. Questo processo in Italia ha avuto esiti drammatici. Alto debito pubblico, squilibri del welfare sul lato previdenziale, bassa spesa per istruzione e formazione e diminuzione degli investimenti a beneficio di aumenti costanti di spesa corrente, sono alcuni dei più clamorosi esempi di come la politica ha «comprato il consenso»⁸ delle generazioni presenti a spese di quelle future. Sotto tale profilo notevoli sono gli spazi che il legislatore nazionale è chiamato ad attuare per avverare una normativa interna che porti alla tutela effettiva delle generazioni future che trova i suoi pilastri normativi nel preambolo della Carta dei diritti fondamentali, nell'art. 3 del Trattato Ue e nell'art. 11 Tfu, laddove tali testi parlano di sviluppo sostenibile e solidarietà tra le generazioni ma anche in una lettura aperta del testo costituzionale⁹.

Ma come è stato acutamente osservato «non vi può essere Nazione se non vi è un passato generazionale al quale richiamarsi; ma non vi può essere Nazione se non vi è un futuro generazionale al quale guardare»¹⁰. Possiamo tranquillamente affermare che la sfida, della democrazia e del costituzionalismo, è invece quella di immaginare istituti, procedure, strumenti, regole che diano sostanza a questo principio della responsabilità

⁶ A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, cit.. L'A. evidenzia come il «vincolo» costituzionale, nella sua complessa morfologia nella quale stanno insieme eredità — del passato, un passato a volte anche da chiudere irreversibilmente: pensiamo alle nostre XII e XIII disp. trans. — e libertà — di vivere ed interpretare il presente alla luce delle esigenze del futuro —, richiede che in questo passaggio di testimone da una generazione all'altra non ci siano amministrazioni «esclusive», cioè fasi e momenti in cui le generazioni presenti compromettano irrimediabilmente proprio questa trasmissione di principi-valori, e di beni-risorse che ne rendono possibile l'attuazione.

⁷ A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, cit..

⁸ I processi decisionali guardano al tempo breve, inseguono il consenso di oggi, anche a scapito dell'interesse oggettivo (del momento attuale oltre che) del tempo lungo. L'esigenza di andare incontro alle richieste dell'elettorato che vota e che decide governi e maggioranze produce una inevitabile parzialità in favore del presente così A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, cit..

⁹ È stato correttamente sottolineato da A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, cit., «il consolidamento di una dimensione giuridico-normativa, e non più solo etico-morale, della questione intergenerazionale investe entrambi i piani dell'esperienza giuridica (dentro e oltre lo Stato), li costringe a confrontarsi, a scambiarsi contenuti ed esperienze».

¹⁰ R. Bifulco, A. D'Aloia (a cura di), *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Napoli 2008.

(o solidarietà, equità) intergenerazionale¹¹. In questa dimensione le questioni legate alla corretta gestione delle risorse finanziarie si intrecciano con rilevanti aspetti costituzionali¹² atteso che «l'istanza intergenerazionale rivela un'impronta oggettiva: le generazioni future, più che soggetti che devono essere necessariamente identificati, sono proiezioni di beni e principi che possono essere visti, altresì, come limiti intrinseci dell'esperienza umana»¹³.

Non solo il principio democratico, nella dimensione del controllo sulle decisioni politiche, è garantito pienamente solo attraverso una corretta gestione economico-finanziaria delle risorse ma anche il tema delle responsabilità verso le generazioni future non può prescindere da tale terreno d'indagine. A ricordarcelo non è solo il diritto costituzionale ma anche la limitatezza delle risorse a disposizione. Nei momenti di crisi finanziaria, quale quello che purtroppo da anni stiamo vivendo, la tutela in concreto dei diritti, non solo sociali, inevitabilmente anela una corretta gestione delle risorse. In questi momenti, ancor più gravi sono gli errori e le ricadute conseguenti allo sperpero di risorse già molto preziose, vieppiù perché limitate.

¹¹ Un riferimento esplicito alla tutela delle generazioni future compare anche in un documento normativo internazionale come la Convenzione per la regolamentazione della caccia alle balene (Washington, 2 dicembre 1946), che rappresenta la prima proiezione dell'istanza intergenerazionale sul terreno della preservazione dell'ambiente e delle risorse naturali (in questo caso il cosiddetto *whale stocks*). Nei decenni successivi, saranno molti gli atti internazionali che mostreranno una progressiva consapevolezza della rilevanza intergenerazionale di beni e interessi legati al sistema ecologico e naturale: dalla Convenzione sulla conservazione delle specie migratrici della fauna selvatica (Bonn, 23 giugno 1979) alla Convenzione di Nairobi sulla diversità biologica (22 maggio 1992), all'Accordo sulle misure di conservazione e gestione della pesca in alto mare (New York, 4 agosto 1995), al Codice di condotta per la pesca responsabile (31 ottobre 1995), alla Dichiarazione sulla responsabilità delle generazioni presenti verso le generazioni future adottata il 12 novembre 1997 a Parigi dalla Conferenza generale dell'Organizzazione delle Nazioni per l'educazione, la scienza e la cultura (Unesco) (27), fino alla Dichiarazione universale dei diritti della natura (Cochabamba, Bolivia, 22 aprile 2010). Il principale punto di riferimento resta sicuramente l'Earth Summit di Rio de Janeiro del 3-14 giugno 1992, con le sue tre proiezioni documentali: la Dichiarazione di Rio, la Convenzione sulla diversità biologica, e la Convenzione-quadro sul cambiamento climatico. Tutti e tre tali atti incorporano il concetto di solidarietà e responsabilità intergenerazionale.

¹² Per tale motivo è stata ritenuto necessario introdurre l'equità fra generazioni nella Carta costituzionale si v. disegno di legge costituzionale n. 1632 presentato nella XVIII legislatura. Si tratta di un intervento che non è solo simbolico, ma ha conseguenze concretissime: può ostacolare le manovre finanziarie parassitarie, l'indebitamento irresponsabile, le «clausole» che scaricano nuove tasse sugli anni a venire, i tagli all'istruzione, gli appalti privi di adeguati criteri ambientali, e qualsiasi altro tentativo di ipotecare il futuro di tutti per fare un favore a qualcuno nel presente.

¹³ A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, cit..

In questo contesto appaiono significativi, in termini di evoluzione del sistema, i principi, da ultimo ribaditi dalla Corte costituzionale nella sentenza del 14 febbraio 2019, n. 18, in materia di equilibrio di bilancio, nell'ambito del quale la responsabilità politica del mandato elettorale si configura anche in relazione al consumo delle risorse impiegate. In questo contesto anche il tema dell'equità intergenerazionale, che impone la necessità di non gravare con il debito in modo sproporzionato sulle opportunità di crescita delle generazioni future, si impone in una dimensione di effettività nel percorso argomentativo del Giudice delle leggi.

2. Il diritto delle generazioni future come vincolo e limite all'azione della generazione attuale «può giustificare limitazioni solo in ordine alla potenziale irreversibilità di talune scelte, e dunque rispetto alla realizzazione di un modello specifico di assetto istituzionale, ovvero quello informato ai principi della democrazia pluralista, che impedisce l'assunzione di scelte che non siano ripetibili»¹⁴.

Alla luce di tali coordinate ermeneutiche uno dei temi che agita la contrapposizione tra la generazione presente vs le generazioni future è quello legato all'utilizzo delle risorse economiche nell'ambito pubblico.

Già all'epoca della Convenzione di Filadelfia è memorabile la contrapposizione tra le differenti visioni di T. Jefferson e J. Madison¹⁵.

Il primo nutriva più di qualche dubbio in merito alla possibilità di configurare un diritto naturale del padre di seppellire i figli sotto una montagna di debiti e conseguentemente declinava tale concetto, in termini più strettamente politici, nel ritenere non giustificabile il trasferimento di ingenti debiti tra generazioni.

Il secondo, riteneva che alcuni obiettivi nazionali fondamentali, oseremmo dire strategici, sono realizzabili solo a fronte di un impegno economico inevitabilmente eccezionale i cui obblighi finanziari possono essere trasmessi da una generazione all'altra.

Avvertiamo, pur nelle contrapposte posizioni espresse, da quelli che furono rispettivamente il 3° e 4° Presidente degli Stati Uniti d'America, il respiro corto delle scelte politiche della contingenza (non solo finanziaria)¹⁶.

In via del tutto preliminare potremmo affermare di concordare con ambedue le prospettive espresse durante questa disputa. Se da un lato è indubitabile la

¹⁴ F. Rimoli, *Bioetica, Diritti del Nascituro, Diritti delle generazioni future*, in Aa.Vv., *Diritti costituzionali*, Giappichelli Editore, Torino 2001, p. 357.

¹⁵ Sul punto, cfr. R. Bifulco, *Jefferson, Madison e il momento costituzionale dell'Unione. A proposito della riforma costituzionale sull'equilibrio di bilancio*, in Rivista telematica AIC, n. 2/2012, pubblicato il 05.06.2012; cfr. la ricostruzione storico-giuridica di S. Holmes, *Vincoli costituzionali e paradosso della democrazia*, in Aa.Vv., *Il futuro della costituzione*, Einaudi, Torino 1996, pp. 176-7, p. 193.

¹⁶ Per una recente ricostruzione con metodologie statistiche sulle decisioni politiche tra le quali sono evidenziate quelle c.d. a "corto raggio" o inefficaci; cfr. A. Accetturo, G. De Blasio, *Morire di aiuti, i fallimenti delle politiche per il sud [e come evitarli]*, IBL libri, 2019; L. Forni, *Nessun pasto è gratis*, il Mulino, Bologna 2019.

responsabilità dei padri di tenere esenti i figli dalle conseguenze nefaste del debito altrettanto vero è affermare che il raccolto del futuro dipende da quello che seminiamo oggi. Ed allora il problema è di prospettiva più che di contrapposizione, di equilibrio più che di antitesi, di capacità di operare un bilanciamento proiettato verso il futuro.

Un'interessante occasione per avviare una riflessione su questo tema la offre la recente sentenza n. 18 del 14 febbraio 2019 della Corte costituzionale. In questa decisione, infatti, si intrecciano due temi fondamentali, quello della "responsabilità democratica" e della "responsabilità costituzionale intergenerazionale".

3. La sentenza del 14 febbraio 2019 n. 18 parte dalle norme legislative di sistema, secondo le quali le manovre di riequilibrio si devono rapportare ad un arco temporale sostanzialmente riconducibile al mandato elettivo, ben più contenuto rispetto al trentennio previsto dalla legge oggetto del suo sindacato, per dimostrare come siano i principi di responsabilità politica a garantire la democraticità dell'ordinamento. In questa prospettiva poteva giustificarsi la norma previgente secondo la quale il piano di riequilibrio si sarebbe potuto articolare in un decennio, ma non certo nella prospettiva trentennale, tanto più che l'inserimento della norma di cui si discute determina un disallineamento tra i tempi del pagamento dei debiti accertati (contenuti in un arco temporale infradecennale) e quelli, ben più lunghi, necessari per la restituzione delle anticipazioni ricevute «caratterizzato (a differenza del passato) dal libero accesso alle anticipazioni di liquidità e dalla libera disponibilità, per le spese correnti, della quota risultante dalla riduzione degli accantonamenti». Con la norma censurata, afferma la Corte costituzionale, «nessuno degli amministratori eletti o eligendi sarà nelle condizioni di presentarsi al giudizio degli elettori separando i risultati direttamente raggiunti dalle conseguenze imputabili alle gestioni pregresse».

Lo stesso principio di rendicontazione, presupposto fondamentale del circuito democratico rappresentativo, ne risulta quindi gravemente compromesso. Per rafforzare questo ragionamento la Corte richiama la propria giurisprudenza nella quale l'obbligo dell'approvazione del bilancio preventivo e del rendiconto è stato legato all'esigenza di assicurare agli elettori la consapevolezza circa le modalità di impiego delle risorse pubbliche, quindi, il mantenimento del legame fiduciario tra mandato elettorale e rappresentanza democratica¹⁷.

Si tratta all'evidenza di un principio di grande rilievo perché teso a riaffermare il concetto del bilancio quale «bene pubblico» collegandolo al fondamentale momento elettorale, così valorizzando l'esercizio del diritto di voto in quanto espressione del giudizio consapevole del cittadino-elettore anche in riferimento all'uso virtuoso delle risorse economiche disponibili.

Una decisione ispirata ad un modello ideale di partecipazione democratica e di cittadinanza responsabile che se in linea teorica appare condivisibile tuttavia presenta

¹⁷ Cfr. Corte cost., 20 luglio 2016, n. 184 e 25 ottobre 2017, n. 228.

in concreto delle criticità.

Sebbene la proiezione trentennale dell'obbligo di restituzione delle anticipazioni di liquidità confligga con i principi della responsabilità politica consentendo agli amministratori di attingere liberamente alle anticipazioni di liquidità ricevute e alle maggiori disponibilità risultanti dalla riduzione degli accantonamenti necessari per il rientro anche per finanziare spese correnti, e tanto in astratto potrebbero condurre gli amministratori ad agire senza che gli effetti delle loro azioni finanziarie siano immediatamente leggibili dai cittadini, con conseguente deresponsabilizzazione delle scelte politico-amministrative ed elettorali, è anche innegabile che, proprio per il principio della continuità dei bilanci, ogni amministrazione obbligata ad attuare politiche di risanamento finanziario rischia di venir giudicata non tanto per le politiche realizzate, ma per quelle "non fatte", giacché le misure di rigore restringono gli ambiti entro i quali è possibile investire in servizi ed opere a beneficio della collettività.

In sostanza, come acutamente fatto rilevare in dottrina quando arriva l'ora del risanamento finanziario gli amministratori rischiano di essere bocciati dai loro elettori non per le proprie azioni ma per aver posto rimedio a quelle dei predecessori¹⁸.

Sarebbero infatti auspicabili il riconoscimento di spazi ragionevoli di bilancio tali da legittimare quanto meno l'adozione di decisioni vincolate a specifici obiettivi tra i quali ad esempio: investimenti in opere ed infrastrutture strategiche per la stessa comunità o per la manutenzione dello stesso patrimonio immobiliare dell'Ente.

La stella polare in tal senso è da ritenersi l'art. 119 Cost., in base al quale l'indebitamento dovrebbe essere consentito soltanto per le spese di investimento «in modo da determinare un tendenziale equilibrio tra la dimensione dei suoi costi e i benefici recati nel tempo alle collettività amministrate».

È un tema che difficilmente potrà trovare soluzione per via giurisprudenziale, anche da parte del giudice delle leggi, ma che necessiterebbe una rimediazione legislativa anche perché le norme contenute nel TUEL in tema di controllo e, soprattutto, risanamento finanziario degli enti locali hanno dimostrato tutti i propri limiti, lasciando nel limbo amministrazioni i cui conti sono in condizioni critiche, con danni enormi per le comunità locali, i creditori e, alla fin fine, lo stesso rispetto del principio democratico condivisibilmente valorizzano nella sentenza della Corte costituzionale del 14 febbraio 2019 n. 18.

Del resto, quest'ultima nella citata pronuncia si è dimostrata consapevole di tutto ciò affermando che di fronte all'impossibilità di risanare finanziariamente un ente locale «la procedura di predissesto non può essere procrastinata in modo irragionevole, dovendosi necessariamente porre una cesura con il passato, così da consentire ai nuovi amministratori di svolgere il loro mandato senza gravose 'eredità'. Diverse soluzioni possono essere adottate per assicurare tale discontinuità, e siffatte scelte spettano,

¹⁸ Cfr. P. Saitta, *Dal bilancio quale "bene pubblico" alla "responsabilità costituzionale democratica" e "intergenerazionale"*, in *Giur. cost.*, 2019, pp. 221 ss.

ovviamente, al legislatore».

Affrontare quest'ultime criticità rappresenta un appuntamento ormai ineludibile con la storia, pena la frustrazione in generale del principio della responsabilità democratica e nello specifico proprio di quanti dinanzi ai cittadini si sono impegnati responsabilmente ad assumere decisioni improntate alla sobrietà ed al risanamento dei conti.

Con alta probabilità ne va non solo della ordinata gestione dei conti degli Enti locali ma anche della stessa tenuta delle istituzioni pubbliche dinanzi alle recenti avanzate di formazioni politiche animate dal chiaro intento di ampliare «i cordoni della borsa» del bilancio a supporto di decisioni utili, a dire di quest'ultime, a ridare slancio all'economia e ad eliminare le diseguaglianze tra gli stessi cittadini, che tuttavia nella maggior parte dei casi – alla prova dei fatti – rilevano tutto il loro «respiro corto», con aggravio dei conti e del peso sulle generazioni successive.

In definitiva, pare di poter cogliere, al di là di quest'ultime criticità, nella sentenza della Corte costituzionale del 14 febbraio 2019 n. 18 delle prime importanti sollecitazioni rivolte ai decisori politico-istituzionali, oltre che alla stessa comunità degli interpreti, verso l'individuazione, nel dato momento storico-economico e sociale, all'atto dell'adozione di decisioni pubbliche di un difficile punto di equilibrio tra l'esigenza di non spostare sulle generazioni future i costi finanziari delle politiche attuali e quella di non scaricare sugli amministratori subentrati il peso degli errori del passato.

Di estremo interesse, anche l'ultimo principio richiamato dalla Corte per motivare l'accoglimento della questione al suo esame è quello dell'«equità declinata sia in senso intergenerazionale» sia «intragenerazionale».

Quest'ultimo non è un concetto inedito per la dottrina¹⁹ e per la stessa giurisprudenza costituzionale, tant'è che in sentenza si richiamano alcuni precedenti specifici nei quali erano state censurate norme «le quali prescrivono il riassorbimento dei disavanzi in archi temporali lunghi e differenziati, ben oltre il ciclo di bilancio ordinario, con possibili ricadute negative anche in termini di equità intergenerazionale». Secondo la Corte costituzionale, la responsabilità «intragenerazionale» comporta che politiche volte a tollerare forti squilibri nei conti della finanza pubblica allargata, come quella oggetto della sentenza del 14 febbraio 2019 n. 18, porta ad attuare interventi correttivi in senso restrittivo «che possono gravare più pesantemente sulle fasce deboli della popolazione (sent. n. 10 del 2015)», oltre a sospingere «inevitabilmente le scelte degli amministratori verso politiche “di corto respiro”, del tutto subordinate alle contingenti disponibilità di cassa».

La Corte avverte inoltre come un concetto di equità nella prospettiva temporale

¹⁹ D. Porena, *Il principio della sostenibilità. Contributo allo studio di un programma costituzionale di solidarietà intergenerazionale*, Torino 2018; N. Lupo, *Costituzione europea, pareggio di bilancio ed equità tra le generazioni. Notazioni sparse*, consultabile in <http://www.amministrazioneincammino.luiss.it/>

comporti «la necessità di non gravare in modo sproporzionato sulle opportunità di crescita delle generazioni future, garantendo loro risorse sufficienti per un equilibrato sviluppo». In questo senso è anche la lettura che viene data della «regola aurea» (così viene definita) di cui all'art. 119 Cost..

Il tema dell'equità intergenerazionale è oramai di stretta attualità ed involge il funzionamento stesso delle istituzioni democratiche²⁰ e della democrazia costituzionale.

Invero, è evidente come talune decisioni assunte da decisori politici²¹ indubbiamente riversino i propri effetti su quanti all'atto dell'assunzione o non sono ancora nati o non risultano essere rappresentati nel circuito democratico costituzionale.

Si pensi ad esempio a quanti oggi non sono ancora nati, o sono minorenni o se maggiorenni che non riescono a far veicolare, dunque, a far emergere, mediante l'attuale circuito partitico rappresentativo quest'ultimi interessi all'atto dell'approvazioni di leggi e provvedimenti che incidono irrimediabilmente sui loro interessi.

Sarebbe auspicabile che in una democrazia matura, al netto di osservazioni critiche sulla dignità giuridica degli interessi da quest'ultimi portati, che gli stessi interessi emergessero all'attenzione dei decisori politici all'atto dell'assunzione di decisioni che protraggono i loro effetti nel tempo.

Oltre agli aspetti sul bilancio e sulla sana gestione finanziaria, si pensi ad esempio a tutte quelle decisioni che incidono sulla sostenibilità ambientale, sul governo del territorio, sulla salute, in materia energetica ecc. che una volta assunte creano una vera e propria ipoteca sul futuro prossimo delle nuove generazioni.

A tal proposito, sarebbe desiderabile, piuttosto che alimentare lo sviluppo di ulteriori vie extra parlamentari di dissenso alle misure già assunte, si veda ad esempio il caso globale della giovane svedese Greta Thunberg o l'avanzare di movimenti anti-sistema, che quest'ultimi provvedimenti, fossero quanto meno scrutinati anche alla luce degli effetti durevoli nel tempo e preceduti, ove possibile, dall'acquisizione preventiva di una sorta di nulla osta o parere tecnico non vincolante.

Sempre restando nell'alveo della democrazia liberale rappresentativa sarebbe quanto meno auspicabile nell'iter di formazione del provvedimento l'acquisizione alla discussione di quest'ultimi interessi.

²⁰ A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, cit., evidenzia come «non solo i diritti, ma anche le strutture della democrazia, lo Stato, la rappresentanza politica, il lavoro e la competenza del legislatore sono proiettati normalmente a tener conto pure degli interessi del tempo e dell'umanità futura. Le generazioni future sono un "pezzo" dell'interesse generale nella lettura che Jellinek fa, a cavallo tra XIX e XX secolo, della rappresentanza e della responsabilità politica».

²¹ Tra l'altro «i processi decisionali» guardano al tempo breve, inseguono il consenso di oggi, anche a scapito dell'interesse oggettivo (del momento attuale oltre che) del tempo lungo. L'esigenza di andare incontro alle richieste dell'elettorato che vota e che decide governi e maggioranze produce una inevitabile parzialità in favore del presente» in tal senso le considerazioni di A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, cit..

Ad esempio sarebbe ipotizzabile assumere un parere, necessario ma non vincolate, da parte di un organo tecnico preposto alla cura di quest'ultimi interessi di matrice intergenerazionale ed intragenerazionale composta da esperti sui temi in discussione.

Contrariamente, si avvertirà sempre più l'inadeguatezza delle scelte politiche rapportate soltanto alle esigenze dell'immediata contingenza (non solo finanziaria) e si assisterà ad altrettanti sfoghi di tali interessi in sedi extra-parlamentari o al di fuori delle sedi deputate dall'Ordinamento giuridico e con conseguenziale sovraccarico vuoi delle stesse istituzioni giudiziarie o sovraeccitazione delle «piazze».

4. La Corte costituzionale con la sentenza n. 18 del 2019, in definitiva ci chiede di osservare i diritti fondamentali, non solo in una dimensione temporalmente statica e, quindi, per forza di cose individualista, ma diacronica e, quindi, collettiva e transgenerazionale.

E questa lettura appare del tutto coerente con l'art. 2 Cost., nella dimensione individuale e in quella collettiva concorrente – con l'adempimento degli inderogabili doveri di solidarietà politica, economica e sociale²².

Tutte le scelte «adottate» o «non adottate» – oggi ne siamo purtroppo consapevoli a fronte dell'evidenza dello stato di crisi di settori come la sanità, l'istruzione, la manutenzione delle opere pubbliche – sono destinate ad incidere, più o meno irreversibilmente, sulle generazioni future, condizionandone l'ambito di godimento – effettivo – di tutti i diritti fondamentali riconosciuti dalla Carta costituzionale.

Ma se ciò vale per gli attori politici, la sentenza della Corte costituzionale del 14 febbraio 2019 n. 18, al di là del rilievo tecnico del tema trattato e delle inevitabili conseguenze che avrà sulle sorti finanziarie di tanti enti territoriali, ha l'innegabile merito di aver portato all'attenzione della comunità nazionale, dei c.d. policy maker in tutti i suoi livelli e articolazioni, insieme alle varie autorità giudiziarie ed alla stessa dottrina, quest'ultimi temi e di aver contribuito alla maturazione di una maggiore sensibilità giuridica sul diritto «costituzionale intergenerazionale».

La capacità dello Stato e del diritto di curare gli interessi delle generazioni future costituisce un elemento imprescindibile della loro forza come ebbe ad osservare Santi Romano, nella celebre prolusione del 1909 sullo Stato moderno e la sua crisi:

Lo Stato, rispetto agli individui che lo compongono e alle comunità che vi si comprendono, è un ente a sé che riduce a unità gli svariati elementi di cui consta, ma non si confonde con nessuno di essi, di fronte ai quali si erge con una personalità propria, dotato di un potere, che non ripete se non dalla sua stessa natura e dalla sua forza, che è la forza del diritto. Soltanto così esso [...] si eleva al di sopra degli interessi non generali, contemperandoli e armonizzandoli; si pone nella condizione di curarsi

²² La solidarietà come motivazione della responsabilità (e del dovere di considerazione e di rispetto) verso chi non esiste ancora. Questa forse è la parte più promettente del messaggio costituzionale di impegno nei confronti delle generazioni future in termini A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, cit..

non solo delle generazioni presenti, ma anche di quelle future, ricollegando in un'intima e ininterrotta continuità di tempo, di azione, di fini, momenti ed energie diverse, di cui esso è comprensiva espressione²³.

Queste parole, ancora molto forti, tracciano un solco e sono nel contempo un monito che ci invita adesso a realizzare quella rivoluzione promessa, quel progetto di società che pone al centro di tutto la persona umana²⁴ non solo presente ma anche futura.

²³ A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, cit.. L'A. evidenzia come «lo Stato rappresenta e opera a vantaggio e per la coesione della collettività, ma poiché lo Stato non è una figura “a tempo”, “provvisoria”, ma un soggetto tendenzialmente “permanente”, la sua azione non può che puntare al mantenimento (attraverso il succedersi delle generazioni) delle condizioni di convivenza della collettività, lavorando contemporaneamente per l'interesse della collettività medesima nella continuità delle sue frazioni».

²⁴ Il valore della solidarietà – che la Corte costituzionale, in una nota sentenza, ha definito «base della convivenza sociale normativamente configurata dal Costituente» – si pone in antitesi tanto all'individualismo quanto al presentismo, entrambi estranei alla visione e ai significati del personalismo costituzionale come ricorda A. D'Aloia, *Generazioni Future (diritto costituzionale)*, cit..

Claudia Ilaria Sofia Lovascio

GIOVANI IN CERCA DI RICONOSCIMENTO: PRINCIPIO DI UGUAGLIANZA
E POLITICHE FISCALI PER LA REDISTRIBUZIONE GENERAZIONALE*

ABSTRACT	
La Costituzione Italiana si pone l'obiettivo di offrire pari opportunità ai membri della collettività nazionale ma nel nostro Paese sono ancora molti gli esempi di disparità e di mancato riconoscimento. Uno dei più evidenti è la frattura generazionale che caratterizza la realtà attuale. La tutela dell'interesse fiscale diviene, in tal senso, mezzo per assicurare i livelli minimi di dignità e sviluppo della personalità dell'individuo, nel rispetto del principio di uguaglianza	Although the aim of Italian Constitutional Charter is to provide each and every citizen with equal opportunities, there are still many examples of inequality and lack of recognition among our society. In particular, it is highly evident how our present reality is characterized by an inter-generational divide. The protection of the citizen's financial interests thus becomes a means to ensure the minimum standards of the individual's personality development and dignity, in compliance with the Principle of Equality.
Conflitto intergenerazionale – politica fiscal – principio di uguaglianza	Inter-generational conflict – fiscal policy – principle of equality

SOMMARIO: 1. Modalità di riconoscimento. – 2. Riconoscimento e diritti costituzionali. – 3. Interesse fiscale e principio di uguaglianza. – 4. Divario generazionale e disparità di opportunità. – 5. Conseguenze del mancato riconoscimento. – 6. Proposte e prospettive per il futuro. – 7. Generazioni future e tutela delle risorse ambientali.

1. L'essere umano è un soggetto relazionale, oltre che razionale, e si contraddistingue per la propria marcata esigenza di essere riconosciuto nei diversi ambiti della propria vita. Quando questo non accade, subentrano sensazioni di inadeguatezza, disagio e sofferenza che ne inficiano l'autostima e compromettono la realizzazione personale. Il concetto di riconoscimento è, infatti, alla base delle rivendicazioni culturali di soggetti appartenenti a minoranze o per qualunque ragione ostracizzati, discriminati o, semplicemente, sottovalutati.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

Riprendendo le riflessioni del giovane Hegel sulle dinamiche dell'intersoggettività e del riconoscimento, il filosofo tedesco Axel Honneth ha individuato una teoria sociale che suggerisce tre modalità di riconoscimento fondamentali per l'autorealizzazione del soggetto ed il suo sviluppo identitario, corrispondenti a tre dimensioni della socialità¹.

La prima modalità di riconoscimento riguarda l'approvazione sentimentale e, quindi, la sfera delle relazioni affettive familiari, amicali e sentimentali, grazie alle quali il soggetto ha la possibilità di sviluppare il senso del sé.

La seconda modalità si riferisce invece alla sfera giuridica e politica; il riconoscimento giuridico è dato dall'universalità delle leggi e dall'esistenza di uno stato di diritto. Il soggetto, nell'atto di riconoscere i diritti altrui, riconosce come legittima la pretesa di rispetto dei propri: il rispetto di se stessi è, dunque, mediato dal rispetto accordatoci dagli altri.

La terza ed ultima modalità di riconoscimento fa riferimento al concetto di solidarietà. Nelle relazioni comunitarie non basta che l'altro sia semplicemente tollerato; è fondamentale che esso si senta stimato ed approvato per le proprie azioni e capacità, in modo che la stima si tramuti in solidarietà ed approvazione solidale.

Il pensiero honnethiano mette altresì in luce come l'esperienza del misconoscimento mini la possibilità di una soggettività compiuta² e crei i presupposti per prese di posizione di tipo conflittuale³.

2. Non appare niente affatto una coincidenza che, quelli espressi pocanzi, siano i presupposti su cui si fondano i diritti fondamentali mutuati dalla nostra Carta Costituzionale. L'art. 2, in particolare, tutela le formazioni sociali ove si svolge la personalità dell'uomo (prima fra tutte la famiglia), si fa garante dei diritti inviolabili dell'uomo e promuove i doveri inderogabili di solidarietà.

Si tratta, infatti, di diritti di natura, di principi superiori, valori fondamentali che trascendono la realtà storica, sono universalmente riconosciuti e costituiscono il fondamento del nostro ordinamento nelle cui norme positive si concretizzano⁴.

Questi principi sono orientamenti generali di politica legislativa, «criteri direttivi per l'interpretazione e criteri programmatici per il progresso della legislazione»⁵ e

¹ A. Honneth, *Lotta per il Riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, Il Saggiatore, Milano, 2002, trad. it. a cura di Carlo Sandrelli, pp. 157 ss.

² F. Crespi, *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Editori Laterza, Roma 2004, pp. 99 ss.; A. Honnet, *A social pathology of reason: on intellectual legacy critical theory*, in *The Cambridge companion to critical theory*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 355.

³ M. Salonia, *Suffering from Exclusion: On the Critical Impulse of the Theory of Recognition*, in *Reconnaissance, identité et intégration sociale*, Presses universitaires de Paris Nanterre, Parigi 2009, pp. 375 ss.

⁴ G. Perticone, *Diritto Naturale*, in *Nuovissimo Digesto Italiano*, Utet, Torino 1960, pp. 1116 ss.

⁵ E. Betti, *interpretazione della legge e degli atti giuridici*, Giuffrè, Milano 1949, pp. 205 ss.

vanno oltre il mero diritto positivo; rappresentano, infatti, i pilastri reggenti l'ordinamento giuridico⁶.

Obiettivo ultimo e fondamentale della Repubblica è, infatti, il pieno e completo sviluppo della persona umana⁷.

Il disposto di cui all'art. 2 sancisce il fondamentale principio personalistico-solidaristico che anima la nostra Carta Costituzionale, identificando la persona umana, nella sua dimensione individuale, «quale centro ispiratore e propulsore di tutta la normativa costituzionale»⁸, ponendola all'apice dei valori garantiti e prefissando l'obbligo in capo allo Stato di permettere al governato di esprimere completamente il proprio essere, in quanto uomo⁹.

L'amministrazione pubblica deve, dunque, porsi al servizio dello sviluppo culturale, sociale e civile della persona umana¹⁰.

Per poter effettuare investimenti e spese pubbliche, volti a garantire il pieno sviluppo dei consociati, lo stato necessita, ovviamente, di risorse finanziarie e deve avere modo di procurarsene; per questa ragione l'interesse fiscale diviene un vero e proprio diritto sociale¹¹ ed il dovere tributario entra a far parte dei doveri inderogabili di solidarietà¹².

3. In ossequio agli art. 2 e 3 della Carta Costituzionale, il cui combinato pone l'obiettivo di offrire pari opportunità ai membri della collettività nazionale, la tutela dell'interesse fiscale diviene mezzo per assicurare i livelli minimi di dignità e sviluppo della personalità dell'individuo e, dunque, per tutelare il principio di uguaglianza. Il principio di indisponibilità della materia tributaria diventa, in tal senso, mezzo per garantire il buon andamento dell'amministrazione e servizi pubblici all'altezza di uno stato di Welfare¹³. Presupposto indispensabile per la realizzazione del principio di uguaglianza sia in senso formale sia in senso sostanziale è, dunque, l'equa distribuzione delle imposte che si realizza attraverso l'applicazione del principio di capacità contributiva, sancito dall' art. 53, comma 1 della Costituzione.

Il criterio di progressività previsto dall' art. 53, comma 2 rende, invece, possibile la redistribuzione del reddito fra soggetti diseguali, in modo da ottenere una riduzione

⁶ S. Basile, "Valori superiori", *principi costituzionali fondamentali ed esigenze primarie*, in *Scritti in onore di Alberto Predieri*, Giuffrè, Milano 1996, p. 132.

⁷ L. Iannotta, *Principi fondamentali dell'ordinamento repubblicano e autonomie territoriali*, in *Diritto e processo amministrativo*, Giappichelli, Torino 2007, p. 142.

⁸ M. Andreucci, *Il principio personalistico nel diritto scolastico*, Giuffrè, Milano 1969, p. 143.

⁹ A. Amorth, *La Costituzione italiana. Commento sistematico*, Giuffrè, Milano 1948, p. 41.

¹⁰ N. Occhiocupo, *La persona umana nella Costituzione italiana, in Comunità e servizi alla persona. Percorsi teorici e metodologici*, 1990, p. 55.

¹¹ P. Boria, *L'interesse fiscale*, Giappichelli, Torino 2002, pp. 91 ss.

¹² L. Antonini, *Dovere tributario, interesse fiscale e diritti costituzionali*, Giuffrè, Milano 1996, p.149.

¹³ M. Basile, *Il principio di collaborazione fra fisco e contribuente*, Cacucci, Bari 2010, pp. 19 ss.

delle differenze economiche e culturali, velocizzando il processo di evoluzione sociale¹⁴.

4. Nonostante vi siano tutti i presupposti teorici per la realizzazione del principio di uguaglianza, nel nostro Paese vi sono ancora, invero, molti esempi di disparità fra i componenti della collettività; uno dei più evidenti è la frattura generazionale che caratterizza la realtà attuale.

In Italia, secondo i dati dell'Ufficio studi della CGIA relativi all'anno 2017¹⁵, il 31,5% dei giovani si trova in condizioni di deprivazione economica, quasi dieci punti percentuali in più rispetto alla media degli ultrasessantacinquenni (22%), solamente Grecia (35,7%), Romania (40,9%) e Bulgaria (41,0%), fra i 28 stati dell'Unione Europea, registrano risultati peggiori.

La percentuale di cittadini che non riescono a permettersi spese "normali", come il pagamento di un mutuo, il riscaldamento, l'acquisto regolare di alimenti proteici, un'automobile, un cellulare o una settimana di vacanza, secondo i dati Eurostat 2017¹⁶, raggiunge il suo picco Massimo tra i 18 e i 24 anni (10,7%), contro il 7% nel caso degli over 65.

I dati Istat 2018¹⁷, per finire, permettono altresì di constatare che 850 mila nuclei familiari, pari a quasi la metà delle famiglie povere italiane (46,6%) vivono in affitto e, dal momento che il numero di affittuari è inversamente proporzionale all'aumento dell'età, è possibile comprendere che la popolazione in condizione di povertà è composta per lo più da giovani under 35, impossibilitati all'acquisto di una propria abitazione, fondamentalmente a causa dell'incertezza occupazionale che caratterizza la nostra realtà.

5. Per i giovani italiani indipendenza economica e realizzazione personale appaiono, quindi, obiettivi sempre più complessi da raggiungere; ciò determina un inevitabile senso di frustrazione ed inadeguatezza dovuti al sentimento di incapacità di contribuire alla vita sociale ma, soprattutto, di mancato riconoscimento delle proprie capacità e potenzialità.

L'impossibilità di rendersi economicamente autonomi, oltre a minare la formazione di una soggettività compiuta, porta altresì le nuove generazioni a distaccarsi molto tardi dalle famiglie d'origine; tale fenomeno costituisce una delle principali cause del bassissimo tasso di natalità che caratterizza il nostro Paese. Gli indicatori

¹⁴ V.A. Amatucci, *Il fatto come fonte di disciplina del procedimento tributario*, in *Rivista di diritto tributario*, I, 1998, pp. 714 ss.

¹⁵<http://www.cgiamestre.com/ue-in-20-paesi-su-28-la-poverta-giovanile-e-superiore-a-quella-tra-gli-anziani>.

¹⁶https://ec.europa.eu/eurostat/statisticsexplained/index.php?title=Income_poverty_statistics/it&oldid=468992

¹⁷ http://dati.istat.it/Index.aspx?DataSetCode=DCCV_TITGODABIT

demografici Istat 2019¹⁸ mostrano, in tal senso, che ci troviamo in presenza di una recessione demografica che si sta cronicizzando. Questo fenomeno, che sta erodendo le fondamenta della nostra popolazione, facendo aumentare il peso della popolazione più vecchia, è estremamente rischioso, poiché costituisce un freno alla crescita economica ed alla sostenibilità del sistema sociale¹⁹.

Altra tragica conseguenza della grave mancanza di politiche intergenerazionali e di prospettive per le giovani leve è l'imponente crescita dei giovani emigrati italiani.

Nel decennio 2009 al 2018, secondo i dati Istat²⁰, gli italiani che hanno trasferito la propria residenza all'estero, sono stati complessivamente 816 mila a fronte di 333 mila rimpatri; i saldi migratori con l'estero dei cittadini italiani, soprattutto a partire dal 2015, sono stati in media negativi per 70 mila unità l'anno. Non sorprende che l'età media degli emigrati sia di 33 anni per gli uomini e 30 per le donne, che un emigrato su cinque abbia meno di 20 anni e che due su tre abbiano un'età compresa tra i 20 e i 49 anni (la quota di ultracinquantenni è invece pari al 13%).

Situazione ancor più tragica è quella che si rileva nel Mezzogiorno. Secondo il report Istat di mobilità²¹, infatti, nel 2017 sono stati circa 110 mila i movimenti da Sud a Nord della nostra penisola, con una perdita di capitale umano pari a 54 mila unità, che si aggiunge alla perdita netta di più di un milione di residenti nei vent'anni precedenti.

I giovani meridionali, alla ricerca di ambienti meritocratici per sviluppare ed esprimere le proprie capacità e competenze, prediligono città provviste di infrastrutture, centri universitari d'eccellenza capaci di offrire maggiori opportunità lavorative (in particolare Milano, Roma, Firenze e Venezia).

Secondo il Rapporto Economico OCSE Italia del 2019²², i tassi di povertà assoluta per i giovani rimangono ancora oggi elevati (dopo il netto aumento seguito alla crisi) e variano notevolmente da una regione all'altra. Nelle regioni meridionali sono tra i più alti dell'Unione Europea. Solo una piccola quota delle prestazioni sociali (escluse le pensioni), destinate alla popolazione in età lavorativa, viene versata alle persone che ne hanno più bisogno. Le variazioni regionali del PIL pro capite e del tasso di occupazione, già significative, si sono, peraltro, ampliate ulteriormente negli ultimi decenni. Le disparità regionali dei tassi di occupazione spiegano in larga misura la differenza del tenore di vita tra una regione e l'altra²³. Molti giovani, per questo, sono spinti ad emigrare all'estero, aggravando il processo di già rapido invecchiamento della popolazione italiana.

¹⁸ <https://www.istat.it/it/archivio/demografia>

¹⁹ T. Boeri, V. Galasso, *Contro i giovani. Come l'Italia sta tradendo le nuove generazioni*, Mondadori, Milano 2007, pp. 7 ss.

²⁰ <https://www.istat.it/it/archivio/migrazioni>.

²¹ <https://www.istat.it/it/files/2018/12/Report-Migrazioni-Anno-2017.pdf>.

²² <http://www.oecd.org/economy/surveys/Rapporto-Economico-OCSE-Italia-2019-sintesi.pdf>.

²³ http://dati.istat.it/Index.aspx?DataSetCode=DCCV_TAXOCCU1

Un aumento della produttività è, dunque, essenziale per migliorare il tenore di vita e compensare il forte effetto negativo dell'invecchiamento demografico e della diminuzione della popolazione attiva²⁴.

6. Per cambiare le sorti del nostro Paese si rende necessario, pertanto, un pacchetto di riforme per rafforzare la crescita economica e l'inclusione sociale; solo attuando il principio di uguaglianza e dando ai giovani il riconoscimento che cercano, sarà possibile, finalmente, arginare i fenomeni dell'emigrazione, del bassissimo tasso di natalità e dell'inesorabile invecchiamento della nostra popolazione.

Fondamentale per implementare questo processo è la realizzazione di un sistema d'imposizione più equo che potrebbe concretizzarsi attraverso l'elaborazione di mirate *spending reviews* da inserire nel bilancio annuale, in grado di contribuire alla liberazione di risorse per investimenti in favore delle fasce più giovani della popolazione, attraverso una riallocazione più efficace e mirata della spesa pubblica. Strumenti altrettanto essenziali per aumentare il gettito e consentire una riduzione delle aliquote fiscali, realizzando il principio di uguaglianza attraverso un sistema tributario più equo, sono una maggiore adesione spontanea all'obbligo tributario ed il contrasto vigoroso dell'evasione fiscale.

Per una redistribuzione efficiente delle risorse, in grado di attuare il principio di equità intergenerazionale, sarebbe una valida ipotesi quella di spostare il carico fiscale da lavoro e consumo verso beni immobili e ambiente.²⁵

Le imposte sul consumo, infatti, gravano prevalentemente sui giovani, meno propensi al risparmio rispetto ai cittadini di età avanzata²⁶.

Un inasprimento dell'imposizione patrimoniale sugli immobili, invece, graverebbe prevalentemente sugli anziani che, coerentemente con il ciclo di accumulazione di ricchezza, sono spesso proprietari di abitazioni, favorendo, in tal modo, la redistribuzione intergenerazionale²⁷.

7. A tutelare giovani e nascituri occorre anche la fiscalità ambientale; le precedenti generazioni, concentrandosi egoisticamente sul proprio benessere, oltre a lasciar accumulare l'imponente debito pubblico italiano²⁸, hanno altresì sconsideratamente

²⁴ T. Boeri, V. Galasso, *Contro i giovani. Come l'Italia sta tradendo le nuove generazioni*, op.cit., pp. 7 ss.

²⁵ M. Basile, C. Sciancalepore, *La leva tributaria quale strumento per ricomporre la frattura intergenerazionale*, in *Le uguaglianze: diritti, risorse, sfide per il futuro*, Ledizioni, Milano 2015, pp. 38 ss.

²⁶ M.L. Maitino, L. Ravagli, N. Sciclone, *Per un sistema fiscale progressivo, ma anche equo tra generazioni*, in *Cambiamenti demografici, risparmio e solidarietà fra generazioni*, consultabile su www.neodemos.it.

²⁷ A. Arnstein, A. Vitali, *Le disuguaglianze di ricchezza tra generazioni*, in *Cambiamenti demografici, risparmio e solidarietà tra generazioni*, consultabile su www.neodemos.it.

²⁸ A. D'Aloia, *Diritti sociali e politiche di eguaglianza nel "processo" costituzionale europeo*, in *Il diritto costituzionale comune europeo. Principi e diritti fondamentali*, Jovene, Napoli 2002, pp. 97 ss.;

sperperato le risorse ambientali a loro disposizione, creando un vero e proprio pregiudizio sociale²⁹.

La necessità di sostenibilità intergenerazionale, oltre a sostanzinarsi nella dimensione finanziaria³⁰, dovrebbe riguardare anche e soprattutto quella ambientale³¹, sostituendo l'attuale modello di economia lineare, caratterizzato dal "prendi, produci, usa e getta", con quello di economia circolare, in grado di consentire uno sviluppo che assicuri il soddisfacimento dei bisogni della generazione presente senza compromettere la possibilità delle generazioni future di realizzare i propri³².

Alcuni fondamentali interventi legislativi come la Direttiva sui rifiuti n. 2018/851 del 30 maggio 2018 che modifica la direttiva 2008/98/CE e quella sulla responsabilità ambientale n. 2004/35/CE, fortunatamente, avranno un impatto positivo sulla tutela intergenerazionale dell'ambiente.

Attraverso il rafforzamento dell'attuazione del principio del "chi inquina paga", che avrà modo di concretizzarsi attraverso l'istituzione di tributi ambientali in senso proprio, in grado di incidere direttamente su chi inquina e sulla quantità e qualità di rifiuti (non immessi in circuiti di riciclo) prodotti, la Direttiva n. 2018/851 mira a trasformare la gestione dei rifiuti in una gestione sostenibile dei materiali. Questo al fine di salvaguardare, tutelare e migliorare la qualità dell'ambiente, proteggere la salute umana, ridurre le emissioni totali annue di gas a effetto serra. Tanto a garanzia di un utilizzo accorto, efficiente e razionale delle risorse naturali, della promozione dei principi dell'economia circolare, dell'intensificazione dell'utilizzo delle energie rinnovabili, nonché dell'incremento dell'efficienza energetica. Verrebbe, così, ridotta la dipendenza dell'Unione dalle risorse importate, fornendo nuove opportunità economiche e contribuendo alla competitività nel lungo termine.

Tale transizione, oltre ad apportare notevoli benefici all'ambiente, dovrebbe contribuire agli obiettivi di una crescita intelligente, sostenibile e inclusiva, creando importanti opportunità per le economie locali ed i soggetti interessati, accrescendo le

R. Bifulco, A. D'Aloia, *Un diritto per il futuro. Teorie e modelli dello sviluppo sostenibile e della responsabilità intergenerazionale*, Jovene, Napoli 2008, pp. 105 ss.; R. Bifulco, *Diritto e generazioni future. Problemi giuridici della responsabilità intergenerazionale*, Franco Angeli Editore, Milano 2008, pp. 16 ss.; V. Valenti, *Diritto alla pensione e questione intergenerazionale*, Giappichelli, Torino 2013, pp. 38 ss.; C. Buzzacchi, *Bilancio e stabilità. Oltre l'equilibrio finanziario*, Giuffrè, Milano 2015, pp. 22-24.

²⁹ B. Caravita, *Diritto dell'ambiente*, Il Mulino, Bologna 2005, pp. 308 ss.

³⁰ A. Morrone, *Verso un'amministrazione democratica. Sui principi di imparzialità, buon andamento e pareggio di bilancio*, in *Diritto amministrativo: rivista trimestrale*, 2019, p. 401; C. Buzzacchi, *Bilancio e stabilità. Oltre l'equilibrio finanziario*, op. cit., p. 178; M. Belletti, *Corte costituzionale e spesa pubblica. Le dinamiche del coordinamento finanziario ai tempi dell'equilibrio di bilancio*, Giappichelli, Torino 2016, pp. 76 ss.; G. Lo Conte, *Equilibrio di bilancio, vincoli sovranazionali e riforma costituzionale*, Giappichelli, Torino, 2015, p. 134.

³¹ M.A. Icolari, *Per una dogmatica dell'imposta ambientale*, Editoriale Scientifica, Napoli 2018, p. 116.

³² F. De Leonardis, *Economia circolare: saggio sui suoi tre diversi aspetti giuridici. Verso uno stato circolare?*, in *Diritto Amministrativo: rivista trimestrale*, 2017, pp. 163 ss.; A. Uricchio, *I tributi ambientali e la fiscalità circolare*, in *Diritto e pratica tributaria*, Cedam, Padova 2017, pp. 1849 ss.

sinergie tra l'economia circolare e le politiche in materia di energia, clima, agricoltura, industria e ricerca.

La Costituzione rappresenta anche un patto generazionale³³ e l'utilizzo di risorse non illimitate, impone di valutare le ricadute di scelte che si compiono ora, sulle generazioni future.

In attuazione del principio di uguaglianza è dovere del legislatore italiano, dunque, attraverso strategie intergenerazionali ed appropriate forme di *tax design*, ricomporre al più presto l'attuale frattura generazionale per permettere nuovamente ai ragazzi di sognare un futuro nel nostro Paese, assicurando alle nuove generazioni perlomeno la stessa qualità di vita, le stesse opportunità e le stesse risorse ambientali di cui hanno potuto godere le precedenti. I giovani, in questo modo, potranno vedere il proprio ideale di vita dotato di senso da parte della comunità³⁴ e sviluppare una soggettività compiuta. Solamente così le loro richieste di riconoscimento potranno dirsi ascoltate.

³³ P. Häberle, *Le libertà fondamentali nello Stato costituzionale*, a cura di P. Ridola, trad. it. di A. Fusillo e R.W. Rossi, Roma, Edizioni Carocci, Roma 1993, pp. 31 ss.

³⁴ A. Honneth, *Lotta per il Riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, op. cit., pp. 157 ss.

Paola Martino

IL DUELLO E LA GRATITUDINE.
RIPENSARE LA RELAZIONE EDUCATIVA ATTRAVERSO L'ERMENEUTICA
DEL SÉ E IL *PARCOURS* DEL RICONOSCIMENTO DI PAUL RICŒUR*

ABSTRACT	
Il tema dell'identità/alterità non cessa di essere attuale, soprattutto in una temperie culturale che colora interetnicamente la questione. La relazione che tiene avvinte identità e alterità nella prospettiva del riconoscimento è una questione cogente, un <i>evento di pensiero</i> , direbbe Ricœur. Muovendo dall'ermeneutica del sé, ripercorrendo il sentiero del riconoscimento tracciato da Ricœur – che rilegge criticamente Hegel attraverso Honneth – il contributo intende ripensare la filiazione e la relazione educativa nell'interstizio tra dono, duello e gratitudine (<i>reconnaissance</i>).	The theme of identity/alterity never ceases to be topical, especially in a cultural climate that inter-ethnically colours this issue. The relationship that grips identity and alterity with a view to its recognition is a cogent question, a <i>thinking event</i> , in the words of Ricoeur. Moving from the hermeneutics of the self, retracing the recognition path marked by Ricoeur – who critically rereads Hegel through Honneth – this paper aims to rethink filiation and educational relationship in the interstice between gift, duel and gratitude (<i>reconnaissance</i>).
Riconoscimento – dono – relazione educativa	Recognition – gift – educational relationship

SOMMARIO: 1. Un doveroso taglio interpretativo. – 2. Ermeneutica della persona: dal riconoscimento alla ri-conoscenza. – 3. «Essere se stessi in un estraneo». Dono, filiazione e relazione educativa.

1. Il tema dell'identità/alterità non cessa di essere attuale, soprattutto in una temperie culturale che colora interetnicamente la questione. La relazione che tiene avvinte identità e alterità nella prospettiva del riconoscimento è una questione cogente, un *evento di pensiero*, direbbe Ricœur.

L'altro è ciò che insidia la granitica immagine della nostra rassicurante identità, la mette in questione, ne turba l'assetto, la contagia ponendola sulla soglia del Sé (*pronomme riflessivo onnipersonale*). L'alterità precede l'io che si pone e possiede e il Sé non è che il riconoscimento di un'alterità costitutiva: «Dire sé non significa dire io. L'io si pone o è deposto. Il sé è implicato come riflessivo in quelle operazioni la cui analisi precede il ritorno verso esso stesso»¹.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ Cfr. P. Ricœur, *Sé come un altro*, trad. it. Jaca Book, Milano 1993, p. 94.

L'altro impone una pausa al monologo del medesimo, è un appello ad *essere* condotti *altrove*, è l'esperienza autentica dell'*ex-sistentia*. L'altro, ancora, sottrae alla solitudine egologica, all'inintenzionalità e pone nel solco di una transività relazionale², che inquieta, perturba, fruga³.

La definizione/rivendicazione dell'identità personale e sociale è una piena concettuale esposta ad una conflittualità apparentemente inaggrabile. Alla parola identità sembra far eco il lemma conflitto. Il riconoscimento sembrerebbe così una conquista faticosa, l'esito di una contesa, di una lotta.

Dalla passione plastica dell'*amour-propre* di Rousseau⁴ alla teoria hegeliana sintesi di *amore e lotta*⁵, attraverso il progetto deweyano della *terza filosofia*⁶, fino alla visione bulteriana del *coinvolgimento ex-statico con l'altro*⁷, la genesi dell'idea di riconoscimento non cessa di mostrare una complessità semantica e politica⁸. La polifonia delle voci, la pluralità delle posizioni, costringe ad operare un doveroso taglio interpretativo.

Muovendo dall'ermeneutica del sé di Ricœur, ripercorrendo il sentiero del riconoscimento tracciato dal filosofo francese – che rilegge criticamente Hegel attraverso Honneth – il contributo intende ripensare la filiazione e la relazione educativa nell'interstizio tra dono, duello e gratitudine (*reconnaissance*).

2. Circostanziato intersoggettivamente, dinamicamente aperto all'alterità, l'uomo è immerso in una rete di relazioni, L'alterità ha *forme* plurali e concorre alla strutturazione dell'identità.

Oltre una visione cartesiana sostanziale, unitaria e immediata d'identità, metafisicamente pensata (io-coscienza, cogitante), emerge, nel corso del Novecento, complice la lezione dei *maestri del sospetto*⁹, un'immagine del soggetto

² Cfr. E. Lévinas, *Il tempo e l'altro*, trad. it. Il melangolo, Genova 1987.

³ Cfr. P. Martino, *Etica dell'im-proprio: educare alla simpatia?*, in E. Mangone, G. Masullo (a cura di), *L'Altro da Sé. Ri-comporre le differenze*, Franco Angeli, Milano 2015, pp. 183-194.

⁴ Cfr. F. Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love: Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford University Press, Oxford 2008.

⁵ Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. Bompiani, Milano 2000; L. Siep, *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica. Ricerche sulla filosofia dello spirito jense di Hegel*, trad. it., Pensa Multimedia, Lecce 2007; G. Acone, *La concezione dell'uomo e dell'educazione in Hegel e Marx*, Beta, Salerno 1973.

⁶ Cfr. J. Dewey, *Lectures in China. 1919-1920*, The University Press of Hawaii, Honolulu 1973; A. Särkelä, *Un dramma in tre atti. La lotta per il riconoscimento pubblico secondo John Dewey*, in AA.VV., *Contesti del riconoscimento*, Mimesis, Milano 2014, pp. 87-105.

⁷ Cfr. J. Bulter, *Vite precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Roma 2004; L. Bernini, *La teoria del riconoscimento di Judith Butler: dalla parodia drag all'etica della non-violenza*, in N. Marcucci, L. Pinzolo (a cura di), *Strategie della relazione. Riconoscimento, transindividuale, alterità*, Meltemi, Roma 2010.

⁸ Per una ricostruzione della storia moderna dell'idea di riconoscimento cfr. A. Honneth, *Riconoscimento. Storia di un'idea europea*, trad. it., Feltrinelli, Milano 2019.

⁹ Cfr. P. Ricœur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 2002.

problematicamente aperta, ermeneuticamente costruita, multipla, irrequieta, costantemente chiamata al *compito* di farsi, divenir cosciente (*Bewusstwerden*) mediante il *riconoscimento* in sé delle plurime tracce dell'altro (in-essere/co-essere). Il soggetto è ora decentrato e costantemente esposto all'estraneità. Oltre la metafisica della *medesimezza istantanea*, tendente ad inchiodare l'essere all'identità, l'*ermeneutica del Sé*, della persona di Ricœur si edifica attraverso l'alterità.

Esito di un percorso ermeneutico, l'*identità* ricerca la propria *narrazione* nel cuore dell'alterità attraverso un moto natatorio nello spazio della *traità* che occasiona il riconoscimento (*sé come un altro*).

Malgrado vi sia un'estraneità inaggrabile, seguendo Ricœur, il riconoscimento, la sua dialettica, è un'azione di superamento (*Aufhebung*) dell'*estraneazione* mediante il riconoscimento del sé *nell'altro da sé* (riappropriazione di sé).

Processo laborioso, il riconoscimento di sé è l'esito di una mediazione ermeneutica mai interrotta con l'*inquiétante étrangeté*¹⁰. Il soggetto, smarrita l'autoevidenza cartesiana, contrae una sorta di debito identitario con l'alterità, con quella galleria di *segni* (volti, istituzioni, linguaggi, saperi etc.) che attraverso una sorta di contagio, di scambio, contribuiscono al riconoscimento e alla definizione di quel percorso accidentato che è l'*ermeneutica dell'io sono* (filosofia della deviazione o mediazione).

Non vi è Sé senza l'Altro. Lungi dall'essere immediatamente posizionato, il soggetto non può eludere la mediazione riflessiva, non può non *spossessarsi* di sé. Il Sé (*même*) ricœuriano si dà attraverso la tensione del medesimo (*idem*) e dello stesso (*ipse*). Appello, impegno, *compito di una vita depurata*¹¹, il sé della conoscenza di sé lascia echeggiare una questione etica («Vita buona con e per l'altro all'interno di istituzioni giuste»)¹².

Erede del metodo sintetico hegeliano, ostile però alla *tentazione* di un sapere assoluto, Ricœur ricolloca ermeneuticamente la dialettica e desostanzializza, attraverso la categoria reggente di *ipseità*, il concetto d'identità: «Sé come un altro suggerisce fin dall'inizio che l'ipseità del se stesso implica l'alterità ad un grado così intimo che l'una non si lascia pensare senza l'altra, che l'una passa piuttosto nell'altra, come diremmo in linguaggio hegeliano»¹³.

¹⁰ P. Ricœur, *Molteplice estraneità*, in D. Jervolino, *Ricœur. L'amore difficile*, Studium, Roma 1995, p. 115-134; D. Jervolino, *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Paul Ricœur*, Marietti, Genova 1993.

¹¹ «[...] il sé della conoscenza di sé non è l'io egoista e narcisista di cui le ermeneutiche del sospetto hanno denunciato l'ipocrisia e insieme l'ingenuità, il carattere di sovrastruttura ideologica e l'arcaismo infantile e nevrotico. Il sé della conoscenza di sé è frutto di una vita sottoposta ad esame, secondo l'espressione di Socrate nell'Apologia. Ora una vita sottoposta ad esame è, in larga parte, una vita depurata, chiarificata grazie agli effetti catartici dei racconti sia storici che di finzione portati dalla nostra cultura. L'ipseità è così quella di un sé istruito dalle opere della cultura che si è applicato a se stesso» (P. Ricœur, *Tempe e racconto. III. Il tempo raccontato*, trad. it. Jaca Book, Milano 1988, p. 376.)

¹² P. Ricœur, *Sé come un altro*, cit., p. 266.

¹³ Ivi, p. 78.

Se la medesimezza allude ad un'invariabilità, ad un perdurare (memoria), l'ipseità consente di cogliere il *dinamismo* del medesimo, il suo custodirsi identico mediante il cambiamento temporale (promessa): «Questa ipseità, a differenza della medesimezza tipica della identità biologica e caratteriale di un individuo, consiste in una volontà di costanza, di un mantenere il sé che suggella la storia di vita suscettibile di ritrovarsi alterata dalle circostanze e dalle vicissitudini del cuore»¹⁴.

L'identità narrativa, così, lascia sempre baluginare la dialettica dell'idem e dell'ipse (dal Medesimo verso l'Altro, dall'Altro verso il Medesimo) di un soggetto coeso (persona) ontologicamente inquieto, immerso nella concretezza dell'agire¹⁵ (*homme capable*) ed esposto a quel *duro apprendistato* che è il riconoscimento di sé.

Riconosciuta la relazionalità che sorregge ogni riconoscimento, emerge con chiarezza la centralità del conoscersi riconoscendosi attraverso l'altro sul crinale tra attività e passività, potenza e impotenza, capacità e incapacità, desiderio e sforzo¹⁶, *azione e sofferenza*.

Scandagliando il canone del riconoscimento, partendo da un'analisi lessicografica, lasciando emergere la forma attiva e passiva del verbo riconoscere e mostrando come la parola *reconnaissance* le custodisca entrambe (riconoscere/essere riconosciuti), Ricœur elabora una *polisemia regolata*¹⁷ e una *filosofia del riconoscimento* che prende forma attraverso una *traiettoria* ermeneutica costituita da tre tappe in cui sostare riflessivamente:

- riconoscimento come identificazione;
- riconoscere se stesso;
- mutuo riconoscimento.

¹⁴ P. Ricœur, *Percorsi del riconoscimento. Tre studi*, trad. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 147.

¹⁵ «La dialettica della medesimezza e dell'ipseità risulta immanente alla costituzione ontologica della persona. [...] Lo strumento di questa dialettica è la costruzione dell'intreccio che, da un pulviscolo di eventi ed episodi, ricava l'unità di una storia. [...] Il concetto di identità narrativa, con il quale definisco la coesione di una persona nella concatenazione di una vita umana, [...] si sottrae all'aut-aut del sostanzialismo: o l'immutabilità di un nocciolo intemporale, o la dispersione nelle impressioni, come si può notare in Hume e Nietzsche» (P. Ricœur, *La persona*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1997, pp. 66-68).

¹⁶ Ricentralizzando la visione spinoziana del *conatus* e quella platonica di *eros*, Ricœur sottolinea la tensione che sottende all'esistenza: «Per mezzo della comprensione di noi stessi ci appropriamo del senso del nostro desiderio di essere e del nostro sforzo per esistere. L'esistenza è desiderio e sforzo. La chiamiamo sforzo per sottolinearne l'energia positiva e il dinamismo; la chiamiamo desiderio per designarne la mancanza e la povertà» (P. Ricœur, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. Jaca Book, Milano 1977, p. 34).

¹⁷ Ricœur ricerca i molteplici significati della parola-concetto riconoscimento e la regola che ne ha guidato l'evoluzione-generazione: «Questo saggio è nato da una scommessa: infondere alla sequenza delle occorrenze filosofiche conosciute della parola "riconoscimento" la coerenza di una polisemia regolata, degna di replicare alla polisemia che è riscontrabile sul piano lessicale» (P. Ricœur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 4).

Il percorso tracciato dal filosofo francese, il suo *itinérance du sens*¹⁸, è inaugurato dall'analisi del riconoscimento come conoscenza, identificazione. Ricœur cerca di uscire dal *cerchio magico della rappresentazione*, di porsi oltre la prospettiva gnoseologica di Cartesio e Kant (dualismo soggetto-oggetto), per sostare presso la *filosofia dell'essere-al-mondo*. Attraverso pensatori come Husserl, Merleau-Ponty ed Heidegger, l'autore di *Percorsi del riconoscimento* ritrova nel *corpo proprio* uno snodo della co-appartenenza dell'uomo al mondo in grado di custodire l'ipseità oltre ogni oggettivazione. L'itinerario ricœuriano, superata la tappa epistemica del riconoscimento come identificazione (identità come medesimezza), prosegue attraverso un'azione di affondo a delineare quelle modalità del riconoscimento edificate attraverso la reciprocità approdando così alla questione centrale del mutuo riconoscimento, *terza occorrenza* del lemma riconoscimento, «momento hegeliano dell'*Anerkennung*»¹⁹.

Rovesciando la visione hobbesiana del *misconoscimento originario*, servendosi delle lenti interpretative di Axel Honneth, Ricœur si riporta presso la visione hegeliana del *desiderio di essere riconosciuti* e della lotta, vero e proprio dispositivo per lo sviluppo morale e per la ricerca di un'intesa reciproca. Una lotta che non può aggirare un'originaria intersoggettività, che ambisce al riconoscimento dell'altro, che pone un bisogno di essere riconosciuti.

Congedandosi da una metafisica dell'assoluto, Ricœur ripercorre il solco riflessivo di Honneth, che mostra come sia il *contesto tedesco* non solo ad elaborare una teoria del riconoscimento, ma a pensare quest'ultimo come *atto simultaneo e reciproco fra due soggetti*²⁰. Honneth, critico erede della lezione hegeliana, ricava dall'opera del filosofo tedesco tre modelli di riconoscimento (amore, diritto, stima sociale) e altrettante forme di relazione con se stessi (fiducia, rispetto, stima di sé) e di misconoscimento. Ricœur non solo integra con delle *osservazioni complementari* il percorso del riconoscimento di Honneth, ma allarga il cerchio del compasso riflessivo e lascia spazio alla sua personale riattualizzazione hegeliana attraverso l'elaborazione di quelle *tregue* e *schiarite* alla lotta per il riconoscimento offerte dal mutuo riconoscimento degli *stati di pace*²¹.

¹⁸ Cfr. J. Greisch, *L'itinérance du sens. La phénoménologie herméneutique de Paul Ricœur*, Jerome Millon, Grenoble 2001.

¹⁹ P. Ricœur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 171.

²⁰ Cfr. A. Honneth, *Riconoscimento*, cit.

²¹ «Per scongiurare il disagio di una nuova "coscienza infelice" e delle derive che ne conseguono, propongo di prendere in considerazione l'esperienza effettiva di ciò che chiamo gli stati di pace, e di abbinarli con le motivazioni negative e positive di una lotta 'interminabile' per il riconoscimento, come può esserlo l'analisi nel senso psicanalitico del termine. Ma voglio dichiarare sin da ora cosa mi aspetto e cosa non mi aspetto da questo abbinamento. Le esperienze di riconoscimento pacifico non sarebbero in grado di costituire la risoluzione delle perplessità suscitate dal concetto stesso di lotta, e meno ancora di costituire la risoluzione dei conflitti in questione. La certezza che accompagna gli stati di pace offre piuttosto una conferma al fatto che la motivazione morale delle lotte per il riconoscimento non è illusoria.

Oltre il riconoscimento reciproco, Ricœur individua un riconoscimento senza lotta, *mutuo*, eticamente innervato, capace di sorpassare la *logica dell'equivalenza* e affermare quella del *dono*, della *sovrabbondanza*. I modelli di stati di pace occidentali sono, seguendo il filo rosso che annoda il filosofo francese, quelli della *philia*, *dell'eros* e *dell'agape*. È l'ultimo modello che Ricœur intende ricentralizzare anche a costo di fare i conti con una apparente paradossalità²². L'agape consente il darsi di una sospensione nel cuore della lotta attraverso l'epifania del mutuo riconoscimento.

Amore disinteressato, che non aspetta ricompense (*senza prezzo*), oblativo, l'agape, che trova nel dono la sua rivelazione simbolica, è emblematica espressione del mutuo riconoscimento. È quest'ultimo che nutrica l'agentività, la capacità – spazio di crescita e formazione, potremmo dire, dell'*io posso* – e che occasiona la *traduzione* del riconoscimento in riconoscenza, gratitudine: «Non è forse nella mia identità più autentica che io chiedo di essere riconosciuto? E se, per fortuna, mi capita di esserlo, la mia gratitudine non va forse rivolta a tutti coloro i quali, in una maniera o nell'altra, hanno riconosciuto la mia identità riconoscendomi?»²³. È questo spazio riflessivo dell'opera di Ricœur che proveremo a contrassegnare pedagogicamente²⁴.

3. Lo spazio riflessivo possibile sul riconoscimento, la problematicità di un confronto che si misura con un *con-fliggere* che deve tradursi in dialogo, richiama quell'orizzonte fertile e dilatato del pensare-agire pedagogico assunto in tutta la sua problematica complessità.

Identità ed alterità sono parole cerniera, ponte, soglia, di ogni discorso eminentemente pedagogico. L'educazione accade, prende forma, è occasionata dall'incontro/conflitto tra un'identità e un'alterità, essa pone in sinergico contatto un'egoità e una tuità nello spazio del *tra*.

L'educazione è quel processo errante, mai concluso, che si apre intenzionalmente ad un incontro in cui l'identità si scopre attraverso un'assoluta alterità.

Ed è questo il motivo per il quale non può trattarsi che di tregue, di schiarite» (P. Ricœur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 245).

²² La logica del dono e del contro dono rischia di ricadere entro il canone della reciprocità. Ricœur, assumendo la lezione di Marcel Hénaff, fuoriesce dalla viziosità del circolo del dono e del contro dono attraverso il mutuo riconoscimento simbolico attualizzato attraverso il dono reciproco cerimoniale. Per un approfondimento della relazione tra riconoscimento e potere (potere di/potere su) cfr. V. Brugiattelli, *Potere e riconoscimento in Paul Ricœur. Per un'etica del superamento dei conflitti*, Tangram Edizioni Scientifiche, Trento 2012².

²³ P. Ricœur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., pp. 4-5.

²⁴ Per una lettura *sub specie educationis* dell'opera di Ricœur e del riconoscimento cfr. G. Mollo, *Aspetti pedagogici del pensiero di Paul Ricœur*, in *Pedagogia e Vita*, 5-6, 2009, pp. 67-82; P. Dusi, *Il riconoscimento. Alle origini dell'aver cura nei contesti educativi*, Franco Angeli, Milano 2017; Id., *Il riconoscimento*, in A. Mariani (a cura di), *Venticinque saggi di pedagogia*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 25-35; A. Gramigna, *Educare al dono*, in *Historia y Memoria de la Educación*, n. 5, 2017, pp. 423-440.

Il micromondo della relazione educativa è sempre una contaminazione di volti, segni, sensi, simboli, capaci di esprimersi attraverso una differenza e una dissimmetria pensata e agita.

La pedagogia è costantemente tenuta a misurarsi con campi di relazione, essa fa i conti con la complessità di quella «specificità modale relazionale umana definibile come relazione educativa»²⁵, che integra dinamicamente, ci ricorda Giuseppe Accone, relazioni impersonali, personali e interpersonali.

La logica del dono sembra aprire una feritoia pedagogica nell'opera ricœuriana, consente di ripensare l'antropopedagogia e le relazioni personali attraverso la presa di coscienza del nostro essere stati originariamente *donati*. Siamo primariamente *figli di*, dono d'essere e di esistenza, viventi ombelicalmente legati, genealogicamente posizionati.

La filiazione è per Ricœur una delle figure indispensabili del riconoscimento di sé nel solco della mutualità (*riconoscimento di se stessi nella filiazione*).

«Inestimabile oggetti di trasmissione»²⁶, l'essere figli è la prima fisionomia identitaria. Riprendendo la visione heideggeriana della *gettatezza* e quella aredniana della *natalità* come *miracolo*, Ricœur restituisce al contempo la potenza e la fragilità dell'essere uomini.

La logica del dono, la mutualità del riconoscimento, però, si dà oltre le contrade familiari, oltre il lignaggio. Il riconoscimento è una relazione sempre aperta, tenuta a battesimo dalla nascita, che ha solo mete relative. Riprendendo Hegel, Ricœur vede nell'amore ciò che occasiona una forma di riconoscimento attraverso il completamento di sé nell'altro: «essere se stessi in un estraneo»²⁷.

L'amore ha molti volti: quello dei genitori, degli amici, degli amanti. L'amore è una relazione riconoscitiva attraverso la quale si fa dono della propria alterità: «L'esperienza più alta che la vita può concedere ad un uomo è [...] quella della mutualità: mutuo riconoscimento, incontro di due doni, dissimmetria di una duplice gratuità. L'amore come dono gratuito, infatti, secondo Ricœur, non si scambia mai sullo stesso livello, ma ogni volta cade da un dislivello, dall'Altezza del senza prezzo»²⁸.

L'io e l'altro abitano una dissimmetria che fa sì che l'individualità di ciascuno sia preservata, oltre le *insidie dell'unione fusionale*, anche nel mutuo riconoscimento. Amando facciamo dono di noi stessi (*primo dono*) liberamente, gratuitamente, senza aspettative. L'amore può essere misconosciuto o, diversamente, può lasciar spazio ad una risposta amorosa mutuale (*secondo primo dono*): «anziché di obbligo di

²⁵ G. Accone, *L'orizzonte teorico della pedagogia contemporanea*, Edisud, Salerno 2005, p. 125.

²⁶ P. Ricœur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 217. Il filosofo francese richiama l'opera di Legendre. Cfr. P. Legendre, *L'inestimabile Oggetto della trasmissione. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Fayard, Paris 1985.

²⁷ P. Ricœur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 213.

²⁸ A. Caputo, *Dall'essere al dono. Paul Ricœur e le sfide dell'ontoteologia*, in *Il pensare*, Anno III, n. 3, 2014, pp. 20-21.

contraccambiare occorre parlare di risposta a un appello che proviene dalla generosità del dono iniziale»²⁹. Rispondendo a quell'appello che è il primo dono, mostrandosi capaci di ricevere (*buon ricevere*), emerge lo *scarto di inesattezza* che è proprio della gratitudine, che non obbedisce ad equivalenza alcuna. Come afferma Ricœur, citando la *Filosofia dello spirito jenesi* di Hegel, «nell'amore l'uomo viene necessariamente riconosciuto ed è necessariamente riconoscente»³⁰.

L'amore dichiarato, testimoniato, leggibile, suscita l'umanità, è un appello, un invito ad essere. L'amore, con le sue tonalità morali, è l'acrobatica tensione che ci apre all'Altro, è dono libero e arricchente, è incontro, riconoscimento.

Principio vivificatore di ogni relazione personale che voglia dirsi precipuamente educativa, l'amore è un movimento, un tendere, un andare verso, uno stare presso e uno smarrirsi nell'incontro per ritrovarsi come *persone*.

L'amore agapico, ancora, è il luogo dell'epifania dell'essere³¹, ciò che consente all'uomo di riconoscersi come persona: «supporto di un'attitudine, di una prospettiva, di un'aspirazione»³². La persona è apertura che si forma attraverso un gesto di trascendimento che trova nell'Altro il più nobile alleato. È l'alterità che consente all'uomo di non rimanere imprigionato nell'intrascendenza.

Consentendo di dirigersi verso gli altri penetrandone l'intimità, l'amore è sempre riferito a un *valore*. L'amore per l'altro, riconosciuto nella sua unicità irripetibile, induce a custodire un'*immagine di valore ideale* e trattiene presso un *movimento* assiologico trasformante. Qui l'amore tocca e contagia quella relazione interpersonale significativa che è l'educazione. Quest'ultima trova nell'amore il suo principio sussistente; perché l'educazione si dia, infatti, è necessaria quella *tonalità assiologica* che è propria dell'amore. L'educazione può e deve essere pensata mounerianamente come *cospirazione amorosa*³³.

Se il riconoscimento di sé nella filiazione ha offerto una sponda teorica per una declinazione pedagogica del rapporto mutuale ricœuriano, è possibile scorgere un'ulteriore traccia filosofica educativamente ispirata nell'opera del pensatore francese, essa sottende alla visione della relazione educativa, come rapporto di reciprocità, nell'interstizio tra autorità³⁴ e lotta.

²⁹ P. Ricœur, *Percorsi del riconoscimento*, cit., p. 271.

³⁰ Ivi, p. 206.

³¹ «Io amo, quindi l'essere è» (E. Mounier, *Il personalismo*, trad. it. A.V.E., Roma 2004¹², p. 63).

³² P. Ricœur, *La persona*, cit., p. 22.

³³ Cfr. P. Martino, *Il confine e la soglia. Il farsi umano tra antropopedagogia e postumanesimo*, Pensa, Lecce 2017.

³⁴ Un'analisi interessante capace di svincolare la nozione di autorità dall'esercizio della forza e, conseguentemente, di mostrare la coincidenza di concetti come quelli di autorità e autorevolezza, è offerta da Kojève (Cfr. A. Kojève, *La nozione di autorità*, trad. it. Adelphi, Milano 2011). Il filosofo muove dalla presa d'atto che la nozione di autorità è stata poco studiata, la storia del pensiero ha dato forma a quattro *teorie esclusive* (*teologica, platonica, aristotelica, hegeliana*) tendenti a riconoscere un solo tipo di autorità (quella descritta) e a ricondurre gli altri *fenomeni autoritari* ad una *manifestazione della forza*. Kojève insiste sulla impossibilità di ridurre l'autorità alla forza, poiché quest'ultimo termine

Il filosofo francese individua nel gadameriano *riconoscimento della superiorità* una forma di autorità capace di accordarsi con l'etica che sostiene una vita buona in istituzioni giuste. L'autorità lungi dal trovare il suo fondamento in un «atto di sottomissione e di abdicazione della ragione», si edifica, seguendo l'autore di *Verità e metodo*, attraverso il riconoscimento di una superiorità di giudizio dell'Altro³⁵. Il canone del riconoscimento della superiorità più *completo* è per Ricœur quello offerto dal rapporto maestro-discepolo.

Il rapporto docente-discente, però, pur lasciando spazio al riconoscimento dell'autorevolezza educante, che è il presupposto, la condizione di possibilità della relazione educativa, lungi dall'essere la passiva registrazione, interiorizzazione, del *monologo del maestro*, è sorretto da una *reciprocità essenziale* che fa sì che l'insegnamento sia «l'atto comune del maestro e dell'allievo», un ricœuriano *duello*, conflitto.

È la reciprocità che sostiene la relazione educativa, che fa sì che l'alterità non sia ridotta a *distanza*, ma accolta nel suo essere *altro da sé*. L'insegnamento è la proposta di una *proposizione di mondo* (intenzionalità), di un mondo che si fa dimora attraverso la progettazione dei *possibili più propri*³⁶ e che impone una resistenza alla *corrente di pensiero* che lotta nel docente-maestro per esprimersi.

È, ancora, la dimensione conflittuale che consente di assediare, rivoluzionare, sovvertire il potenziale di dominio insito in ogni insegnamento. Se «l'insegnante fornisce qualcosa in più che un mero sapere; apporta un volere, un voler sapere, un

non solo è opposto al primo, ma la coincidenza delle due nozioni è il mero esito della negazione dell'esistenza dell'autorità. «Esiste autorità soltanto dove c'è movimento, cambiamento, azione (reale o almeno possibile): si ha autorità solo su ciò che può 'reagire', cioè cambiare in funzione di ciò o di colui che rappresenta l'Autorità (la 'incarna', la realizza, la esercita). E, in tutta evidenza, l'Autorità appartiene a chi opera il cambiamento, e non a chi lo subisce [...] Ora, l'atto autoritario si distingue da tutti gli altri per il fatto di non incontrare *opposizione* da parte di colui o coloro ai quali è diretto. E questo presuppone, da una parte, la *possibilità* di un'opposizione e, dall'altro, la rinuncia *cosciente e volontaria* alla realizzazione di questa possibilità. [...] L'Autorità, quindi, è necessariamente una *relazione*. [...] è la possibilità di agire senza fare compromessi» (Ivi, pp. 19-21). Il filosofo distingue, sulla base delle teorie filosofiche, *quattro tipi di autorità* con diverse varianti: *autorità del Padre, autorità del Signore sul Servo, autorità del Capo, autorità del Giudice*. Seguendo l'argomentazione kojèveiana, che analizza il concetto di autorità da un punto di vista fenomenologico, metafisico ed ontologico, a questi *quattro tipi irriducibili di autorità* (Padre, Signore, Capo, Giudice) corrispondono altrettante teorie (scolastica, hegeliana, aristotelica, platonica) e, tenendo fermo il *fondamento metafisico dell'autorità*, altrettante *connotazioni temporali* (passato, presente, futuro, eternità). Tra le varianti dell'autorità del Capo vi è quella del maestro sull'allievo. Ad essa si applica la teoria aristotelica, la sua connotazione temporale è il futuro. L'Allievo riconosce l'Autorità del Maestro poiché «pensa che quest'ultimo sia già dove lui arriverà soltanto in futuro - il Maestro è *avanti* rispetto a lui» (Ivi, p. 33). L'autorità del Maestro è strettamente legata al *progetto-previsione*. (Cfr. M. Attinà, P. Martino, *L'educazione sospesa tra reale e virtuale*, Area Blu, Cava de Tirreni 2016).

³⁵ Per una declinazione pedagogica della filosofia di Gadamer cfr. R. Pagano, *L'implicito pedagogico in H. G. Gadamer*, La Scuola, Brescia 1999; ID., *Per una magistralità ermeneutica e virtuosa*, in AA.VV., *Maestro, maestri, nuovi maestri. XL Convegno di Scholé*, La Scuola, Brescia 2002, pp. 241-249.

³⁶ Cfr. E. Mancino, *Farsi tramite. Tracce e intrighi delle relazioni educative*, Mimesis, Milano 2013.

voler dire, un voler essere»³⁷ questo apporto può darsi solo a condizione di fare della *pedagogia dell'insegnamento* l'oggetto di una costante *revisione e riparazione* (*potere di e non potere su*).

L'educazione, come la cultura, seguendo ancora Ricœur, è forza che disorienta, che dischiude *l'aperto*, il *lontano*, l'*altro*, è quel faticoso equilibrio tra *esigenza di oggettivazione-adattamento* ed *esigenza di riflessione-disadattamento* che sorregge l'essere umano. Conquista e perdita sono le parole maestre che orientano/disorientano quella egoità e quella tuità che ogni relazione educativa mette in gioco.

³⁷ P. Ricœur, *Riforma e rivoluzione nell'Università*, in L. Alici (a cura di), *Il paradosso dell'educatore. Tre saggi di Paul Ricœur*, La Scuola, Brescia 2014, p. 119.

Patrizia Montefusco

*CLARORUM VIRORUM LAUDES ATQUE VIRTUTES: DALLA NASCITA
DELL'EPICA A VIRGILIO**

ABSTRACT	
Il saggio ripercorre gli sviluppi dell'epica latina dalle origini, sia pure incerte e lacunose, per giungere, attraverso i primi "esperimenti" epici di Livio Andronico e Nevio, a Ennio, che storicizza il mito di Roma dando vita al primo grande poema epico nazionale, e poi a Virgilio, con i versi incontestabilmente immortali dell' <i>Eneide</i> , alla riscoperta di quel denso complesso di memorie comuni, storiche e leggendarie, che, a partire dalla tradizione orale, vengono raccolte, rielaborate e condivise fino a diventare l'elemento portante dell'identità culturale di una collettività in cui il singolo si identifica e si riconosce in quanto membro di essa.	The essay traces the developments of the Latin epic from its origins, although uncertain and incomplete, to arrive, through the first epic "experiments" of Livio Andronico and Nevio, to Ennio, who historicizes the myth of Rome giving life to the first great national epic poem and then to Virgil, with the indisputably immortal verses of the <i>Aeneid</i> , to the rediscovery of that complex, historical and legendary memories, which, starting from the oral tradition, are collected, reworked and shared until they become the main element of the cultural identity of a community in which the individual identifies and recognizes himself as a member of it.
<i>Epos – carmina convivalia – epica latina arcaica</i>	<i>Epos – carmina convivalia – archaic Latin epic</i>

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. *Carmina convivalia*. – 3. I primi "esperimenti" epici latini: Livio Andronico e Nevio. – 4. I poemi epici nazionali: Ennio e Virgilio.

1. La trasmissione orale del sapere affonda le sue radici nel passato remoto dei singoli popoli, e ha la funzione di conservare e trasmettere, di generazione in generazione e da un'epoca all'altra, le memorie storiche, i miti, gli eventi delle origini, gli insegnamenti sapienziali, e tutto ciò che concorre a determinare l'identità culturale di una collettività, in cui il singolo si identifica e si riconosce in quanto membro di essa. Questo sentimento identitario, espressione del bisogno di appartenenza sotteso al processo di costruzione delle identità individuali, implica, come è noto, l'adesione a quel complesso sistema di valori, tratti distintivi o matrici storico-culturali, che contraddistinguono una comunità che si definisce proprio sulla base dei criteri sociali, culturali, giuridici o territoriali da cui dipendono i processi di interazione/integrazione.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

Si riconosce, quindi, alla parola la qualità di conservare e rievocare il patrimonio di memorie e di testimonianze che identificano una comunità, dando origine alla tradizione¹, intesa come ciò che di un passato viene tramandato e persiste ancora nel tempo.

Connesso alla trasmissione orale del sapere è dunque l'intreccio di eventi del passato, spesso di un passato relativamente remoto, eventi mitici, leggendari o storico-leggendari, aventi come protagonisti uno o più eroi che incarnano valori come il coraggio, la lealtà, lo spirito di sacrificio, qualità indispensabili per una comunità coesa e con un forte senso dello stato, nonché *exempla* da ammirare e da imitare.

Nel caso della cultura greca, e non solo, questi racconti paradigmatici costituiscono notoriamente il nucleo fondante di una organica e complessa forma espressiva: l'*epos*.

L'*epos*², definito come «la trasfigurazione simbolica della memoria storica in quanto celebrazione del comune passato»³, assume, perciò, anche una funzione didattica che segue un preciso percorso educativo e di formazione, contribuendo a creare e a consolidare nel tempo la diffusione di una identità culturale, che inevitabilmente influisce non solo sulla consapevolezza di sé dei singoli componenti del gruppo, ma anche sulle relazioni con le altre culture, a seconda che la natura del rapporto con gli altri sia improntato sull'inclusione o l'esclusione.

In quest'ottica i poemi omerici, in cui è confluita parte della produzione rapsodica greca⁴, rappresentano, secondo la felice ed efficace definizione di Havelock, una

¹ Il termine tradizione, dal sostantivo latino *traditio*, deriva dal verbo *tradere*, composto di *dare* e del prefisso *trans-*, che originariamente significa dare, consegnare, affidare. Nell'esperienza giuridica romana la *traditio* consiste nella materiale trasmissione della *res nec mancipi*, «la consegna manuale è il mezzo più spontaneo e più naturale per trasmettere ad altri la disponibilità di una cosa: come modo di trasferimento della disponibilità assoluta sulle cose risale ... alla più remota antichità» (M. Talamanca, *Istituzioni di diritto romano*, Giuffrè, Milano 1990, p. 435). Successivamente il senso del termine si è allargato fino a comprendere quel complesso di consuetudini, conoscenze norme e valori che simbolicamente si consegnano nel tempo.

² Il termine, dal greco ἔπος, significa originariamente “parola”, “discorso”, per estensione indica anche “parola accompagnata da musica”, “canto”; il plurale ἔπεα, ἔπη, assume il senso di “parole poetiche” o “versi poetici”, cioè di poesia in generale, nello specifico significa più propriamente “parole epiche” o “versi epici” composti ἐν ἔπεσι, cioè in esametri (cfr. Dion. Hal. *De comp. verb.* 22, ἐπικὴ ποίησις).

³ C. Tullio-Altan, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 21. L'antropologo individua cinque nodi simbolici che giocano un ruolo determinante nella costruzione dell'*ethnos*, inteso come configurazione identitaria di una collettività, uno è appunto l'*epos*, che definisce le modalità attraverso cui un popolo giunge a riconoscersi come tale; il secondo è l'*ethos*, l'insieme delle norme e istituzioni (civili e religiose), anch'esse trasfigurate in valori fondanti, che regolano la vita collettiva e la convivenza nel gruppo; il terzo è il *logos*, la lingua attraverso la quale si realizza la comunicazione sociale; il quarto è il *genos*, che sancisce il senso di appartenenza a una discendenza ancestrale; il quinto è il *topos*, l'elemento territoriale, anche questo vissuto come suggestione simbolica.

⁴ L'*Iliade* e l'*Odissea*, come è noto, sono precedute da tutta una tradizione di poesia orale che era circolata per secoli nell'area greca grazie anche a quel genere di cantori che gli Elleni chiamavano ῥαψωδοί (rapsodi), sorta di cantastorie organizzati in vere e proprie corporazioni, la più nota delle quali sembra essere stata la gilda degli Omeridi, che eseguivano pubblicamente, in occasione delle riunioni festive principali, composizioni proprie e altrui raggruppate secondo precise strutture logiche e connessioni cronologiche. Il termine ῥαψωδός (dal verbo ῥαπτειν, “cucire” e ὠδή, “canto”) significa

straordinaria “enciclopedia tribale”⁵ in cui sono stati organizzati, depositati e trasmessi i contenuti culturali, le pratiche comportamentali e i modelli identitari dell’antica civiltà greca.

Anche i Romani, prima ancora che fossero conosciuti i modelli greci, ebbero una tradizione epica locale che trova il suo sostrato più credibile in quelle espressioni preletterarie orientate e controllate della classe gentilizia promotrice di una cultura aristocratica chiusa entro gli spazi destinati a mantenere saldi i legami familiari, a rafforzare la propria identità sociale e la grandezza delle proprie origini. Tali spazi sono principalmente quelli del banchetto, del funerale o di altre feste comuni, tutti eventi collettivi in cui si era soliti manifestare, in forma orale e diretta, il prestigio pertinente alla vita privata e sociale del gruppo.

2. Catone nelle *Origines*⁶, secondo quanto riportato da Cicerone sia nelle *Tusculanae*⁷ che nel *Brutus*⁸, testimonia di una consuetudine, in uso presso gli antenati, per cui durante i banchetti i convitati cantavano al suono del flauto le gesta di uomini illustri: *clarorum virorum laudes atque virtutes*.

Si tratta dei cosiddetti *carmina convivalia*, primitive forme di poesia celebrativa, le cui origini risalirebbero ai contatti con la civiltà etrusca⁹, in cui si sono voluti

infatti “colui che cuce insieme i canti”, nel senso cioè sia di compositore di canto, che di esecutore di canti già composti da altri. Per un’ampia disamina sull’apporto dei rapsodi nell’organizzazione e diffusione del materiale epico confluito poi nei poemi omerici, cfr., fra i tanti, L. Sbardella, *Cucitori di canti. Studi sulla tradizione epico-rapsodica greca e i suoi itinerari nel VI secolo a.C.*, Quasar, Roma 2012.

⁵ Cfr. E.A. Havelock, *Cultura orale e civiltà della scrittura da Omero a Platone*, II ed., intr. di B. Gentile, Laterza, Roma, Bari 1995, p. 77, e più in generale pp. 49-94.

⁶ Fr. 118, *HRR* I, p. 92. Sulla collocazione del frammento e i suoi riecheggiamenti successivi dell’affermazione catoniana, cfr. P. Cugusi, M.T. Sblendorio Cugusi (a cura di), *Opere di Marco Porcio Catone II*, Utet, Torino 2001, pp. 290-292.

⁷ 4, 2, 3 *gravissimus auctor in Originibus dixit Cato morem apud maiores hunc epularum fuisse, ut deinceps, qui accubarent, canerent ad tibiam clarorum virorum laudes atque virtutes*. Cicerone ne aveva già fatto cenno in *Tusc.* 1, 2, 3 *est in Originibus solitos esse in epulis canere convivas ad tibicinem de clarorum hominum virtutibus*. Cfr. N. Marinone (a cura di), *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone II*, V ed., Utet, Torino, 2005, p. 706; A. Izzo D’Accinni (a cura di), *Cicerone. Le Tuscolane – Libro I*, V ed., Società Editrice Dante Alighieri, Roma 2000, pp. 38-39, n. 3.

⁸ *75 atque utinam exstarent illa carmina, quae multis saeculis ante suam aetatem in epulis esse cantitata a singulis convivis de clarorum virorum laudibus in Originibus scriptum reliquit Cato*. Riferendo la testimonianza catoniana, Cicerone esprime tutto il suo rammarico per la perdita di tali componimenti che, in un altro punto del *Brutus*, aveva idealmente messo a confronto con gli stessi che si erano diffusi in Grecia prima dell’epopea omerica, le cui tracce potevano essere ravvisate nei canti di Demodoco al banchetto dei Feaci in Scheria (Hom. *Od.* 8, 83 ss.) e di Femio al banchetto dei Proci in casa di Penelope (Hom. *Od.* 1, 153-154): *Brut.* 71 *nec dubitari debet quin fuerint ante Homerum poetae, quod ex eis carminibus intellegi potest, quae apud illum et in Phaeacum et in procorum epulis canuntur. quid, nostri veteres versus ubi sunt?* Cfr. G. Norcio (a cura di), *Opere retoriche di M. Tullio Cicerone I*, Utet, Torino 2000, p. 628.

⁹ «Nell’Etruria appunto si trovavano le condizioni specialmente adatte per suggerire una costumanza ed un genere di produzione quale quello dei carmi conviviali. Né con ciò pensiamo soltanto all’uso dei lussuosi conviti, cui gli Etruschi erano assai dediti, e all’accompagnamento musicale dei sonatori di tibie,

ravvisare gli incunaboli dell'epica e della storiografia nazionali romane, espressione di una cultura prevalentemente orale che affidava alla memoria del canto la rievocazione delle glorie e delle virtù di personaggi d'eccezione, esponenti di quella aristocrazia che si sforzava, man mano che il suo stile di vita cominciava a imporsi e a differenziarsi dal resto dei *cives*, di trovare il modo per legittimare la propria egemonia politico-sociale e per affermare, e preservare, la propria cultura di appartenenza, con i suoi valori, le sue tradizioni, i suoi costumi e le sue regole.

La mancanza di fonti dirette ha dato luogo a non poche appassionate discussioni¹⁰, a tutt'oggi irrisolte, circa la reale consistenza storica, o l'influsso esercitato sulla letteratura successiva, di queste forme preletterarie, concepite per essere recitate e tramandate oralmente, il cui ricordo fundamentalmente permane solo sulla base delle attestazioni presenti in alcuni autori della tarda età repubblicana e della prima età imperiale, che ne parlano nelle loro opere.

Accanto alla testimonianza ciceroniana si trova, infatti, un sostanziale riscontro della notizia anche in un frammentario passo di Varrone¹¹, il grande erudito dell'età di Cesare, da cui si apprende che durante i banchetti fanciulli di buona famiglia erano soliti cantare, senza accompagnamento (*assa voce*) o al suono del flauto (*cum tibicine*), antichi componimenti poetici che contenevano gli elogi degli antenati; precisazioni interessanti, sia quelle relative alla tecnica stessa dei carmi, sia quelle riguardanti l'intervento dei *pueri*, che cantavano verosimilmente episodi legati alle memorie familiari della *gens* presso la quale si svolgeva l'occasione conviviale, piuttosto che celebrare genericamente gli eroi del passato.

La presenza dei fanciulli nella scena del convito aveva una funzione, per così dire, etico-pedagogica. Le grandi imprese degli antenati riproposte, attraverso la musica e il canto, non solo avevano lo scopo di far apprendere i principi fondamentali del *mos maiorum*, ma soprattutto quello di esortare e stimolare i giovani all'*aemulatio*¹² degli

i *tibicines*, che come risulta da esplicite e attendibili testimonianze di Livio e di altri, effettivamente i Romani importarono in epoca alquanto antica dall'Etruria [...]; ma teniamo presenti altri fattori e indizi essenziali, pertinenti al vero e proprio patrimonio storico-legendario, sul quale i carmi conviviali per loro natura si fondavano». A. Rostagni, *Storia della letteratura latina I. La Repubblica*, III ed., Utet, Torino 1964, p. 46.

¹⁰ Sull'argomento fra i tanti, cfr. N. Zorzetti, *The Carmina Convivalia*, in O. Murray (ed.), *Symptica. A symposium on the Symposion*, Oxford University Press, Oxford, 1990, pp. 289-307; E. Peruzzi, *La poesia conviviale di Roma arcaica*, in *PP*, (1993), n. 48, pp. 332-373; S.M. Goldberg, *Constructing Literature in the Roman Republic: poetry and its reception*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 1-15; M. Lowrie, *Writing, Performance, and Authority in Augustan Rome*, Oxford University Press, Oxford 2009, pp. 46-60.

¹¹ *De vita P.R.*, II, fr. 84 Riposati (=Nonio 107 L.): [...] *in conviviis pueri modesti ut cantarent carmina antiqua, in quibus laudes erant maiorum, et assa voce et cum tibicine*. Sul tema cfr. B. Riposati, *M. Terenti Varronis de vita populi romani. Fonti. Esegesi. Edizione critica dei frammenti*, Vita e Pensiero, Milano 1939, pp. 187-192.

¹² Cfr. Val. Max. 2, 1, 10 [...] *Maiores natu in conviviis ad tibias egregia superiorum opera carmine comprehensa † pangebant, quo ad ea imitanda iuventutem alacriorem redderent. Quid hoc splendidius, quid etiam utilius certamine?*

illustri predecessori per accrescere ulteriormente la gloria dei padri ma nello stesso tempo la grandezza dell'Urbe.

Anche Orazio, nel componimento posto a chiusa del quarto e ultimo libro delle *Odi* richiama questo antico "costume dei padri" ancora presente nel corso delle libagioni domestiche (*carm.* 4, 15, 25-32)¹³:

*Nosque et profestis lucibus et sacris
inter iocosi munera Liberi
cum prole matronisque nostris
rite deos prius adprecati
virtute functos more patrum duces
Lydis remixto carmine tibiis
Troiamque et Anchisen et almae
progeniem Veneris canemus.*

La descrizione oraziana, che introduce il lettore in una dimensione di consueta quotidianità familiare, ritrae con rapidi tratti la scena del convito domestico (*cum prole matronisque nostris*)¹⁴, la cui sacralità è sancita dall'esplicito rinvio alla tradizionale invocazione rivolta agli dei (*rite*).

Alla preghiera fa seguito la sequenza degli argomenti trattati nel canto collettivo: in primo luogo la celebrazione dei grandi condottieri che con le loro imprese gloriose (*virtute functos patrum duces*) hanno contribuito ad accrescere il prestigio della propria *gens*, poi a seguire la rievocazione delle origini di Roma, con il rinvio a Troia, ad Anchise e alla *Veneris progenies*, e dunque alla celebrazione della *gens Iulia*, con una chiara allusione all'argomento dell'*Eneide*, inevitabile atto di omaggio nei confronti di Augusto¹⁵, ma anche del grande poeta contemporaneo Virgilio.

Se si pensa che il più grande poema epico in lingua latina, l'*Eneide*, si compone di tutta una serie di elementi funzionali alla celebrazione di Augusto attraverso il racconto e la riproposizione in chiave ideologica delle imprese del suo antenato Enea e della loro relazione con le vicende della storia di Roma, si intuisce facilmente il legame con i *carmina convivalia* e il ruolo che questi brevi componimenti, recitati in saturnio

¹³ Per l'esegesi, cfr. E. Romano, (a cura di), *Q. Orazio Flacco. Le Opere I: Le Odi, Il Carme Secolare, Gli Epodi, Tomo secondo*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1991, pp. 294-295.

¹⁴ Come giustamente ha messo in risalto Fedeli, ogni parola concorre ad accentuare la solennità del banchetto domestico che vede la tutta la famiglia riunita con il *pater familias*: «*proles*, termine arcaico già ai tempi di Cicerone, suona solenne e mette in evidenza il motivo ideologico importante dell'indispensabile procreazione di figli, mentre ad *uxor* viene preferito *matrona* proprio perché si tratta del termine, ricco di nobiltà e dignità, che etimologicamente rinvia alla funzione di *mater* che spetta all'*uxor*». Cfr. P. Fedeli, *Il IV libro delle Odi di Orazio: poesia o propaganda?*, in M.H. Rocha Pereira, J. Riberio Ferreira, F. de Oliveira (a cura di), *Horácio e a sua perenidade*, Coimbra University Press, Coimbra 2009, p. 103.

¹⁵ Anche nel *Carmen saeculare* Orazio ricorre ad una perifrasi solenne per indicare Augusto attraverso il riferimento alla sua discendenza (50): *clarus Anchisae Venerisque sanguis*.

(l'antico verso italice)¹⁶, e non difficili da improvvisare e ricordare, hanno rivestito nella formazione delle leggende storiche romane.

Fu soprattutto lo storico tedesco Barthold Georg Niebuhr ad approfondire tale tesi¹⁷ e a supporre tra l'altro che questi carmi fossero residui di un maggiore e più complesso *corpus* di poesia eroica che successivamente sarebbe andato perduto. La sua teoria, nata sulla spinta del clima romantico, trovò severi oppositori; tuttavia è innegabile che i germi dell'originaria epopea nazionale espressi non solo nei *carmina convivalia* ma, in un certo qual modo, anche negli *elogia* e nelle *laudationes funebres* non andarono distrutti ma si riversarono nella successiva epopea anche sotto l'aspetto stilistico.

Alla stessa volontà di celebrare e di eternare i *facta* e le *virtutes* di personaggi illustri dell'aristocrazia nobiliare risponde, infatti, quella parte della tradizione latina rappresentata dagli *elogia*, iscrizioni onorifiche, in saturni, incise sui sarcofagi¹⁸ accanto ai dati onomastici (*tituli*): la registrazione nelle iscrizioni intendeva affidare, come esito più duraturo del genere oratorio-celebrativo, l'arcaica *laudatio funebris*¹⁹

¹⁶ La questione relativa all'origine e alla natura del più antico metro adoperato a Roma è sicuramente una delle più studiate di tutta la letteratura latina, ma anche una delle più lontane dalla soluzione. Già i grammatici latini discutevano sul saturnio, un tipo di verso che la tradizione collocava in un tempo più mitico che storico, nella remota età dell'oro sotto il regno di Saturno, connesso con le forme della religiosità arcaica legate soprattutto all'arte divinatoria. Stando alla testimonianza varroniana, infatti, si sarebbe trattato di un verso autoctono (Varro, *L.L.*, 36): *Versibus quos olim Fauni vatesque canebant. Fauni dei Latinorum, ita ut et Faunus et Fauna sit; hos versibus, quos vocant Saturnios, in silvestribus locis traditum est solitos fari <futura, a> quo fando Faunos dictos.* Anche Orazio appare dello stesso avviso quando, in *epist.* 2, 1, 156 ss., sottolinea le conseguenze benefiche della diffusione, soprattutto dopo la conquista della Grecia, delle eleganti e raffinate forme dell'arte ellenica che in breve tempo contribuirono a soppiantare le rudimentali espressioni della poesia primitiva della civiltà romana arcaica: *Graecia capta ferum victorem cepit et artes / intulit agresti Latio. sic horridus ille / defluxit numerus saturnius, et grave / munditiae pepulere, sed in longum tamen aevum / manserunt hodieque manent vestigia ruris.* In aperta polemica con tutta la tradizione storica e grammaticale precedente si pone invece il metricista di età neroniana Cesio Basso che attribuiva al saturnio origini greche e natura quantitativa (*GL VI*, p. 265, 8 ss.): *de saturnio versu dicendum est, quem nostri existimaverunt proprium esse Italicae regionis, sed falluntur. A Graecis enim varie et multis modis tractatus est, non solum a comicis, sed etiam a tragicis. Nostri autem antiqui, ut vere dicam quod apparet, usi sunt eo non observata lege nec uno genere custodito, <ut> inter se consentiant versus, sed praeterquam quod durissimos fecerunt, etiam alios breviores, alios longiores inseruerunt, ut vix invenerim apud Naevium quos pro exemplo ponerem.* Per lungo tempo anche gli studiosi moderni di sono divisi tra i sostenitori della natura quantitativa del verso e coloro che invece lo hanno ritenuto un verso accentuativo, oggi si tende piuttosto a interpretare il saturnio come una sorta di "ritmo verbale" determinato da blocchi di parole non riconducibile a schemi fissi. Non è certo il caso, in questa sede, di dar conto della sterminata bibliografia sull'argomento, si rinvia soltanto ai lavori basilari di F. Leo, G. Pasquali, M. Barchiesi e B. Luiselli.

¹⁷ Sull'importanza attribuita da Niebuhr alla tradizione orale, cfr. A. Momigliano, *Perizonio, Niebuhr e il carattere della tradizione romana primitiva*, in Id., *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984, pp. 271-293.

¹⁸ Le cosiddette "scritture esposte", rivolte ad un destinatario da cui si aspettano di essere lette. Sull'argomento cfr. G. Susini, *Le scritture esposte*, in G. Cavallo, P. Fedeli, A. Giardina (a cura di), *Lo spazio letterario in Roma antica. II. La circolazione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1989, pp. 271-272.

¹⁹ Espressione del forte legame tra una singola personalità, quella del defunto, la famiglia di appartenenza e l'intera comunità, la *laudatio funebris*, che si sviluppò come parte integrante del rituale funerario

rivolta più verso la memoria familiare “interna”, ad una materia più duratura e indelebile, capace di preservare nel tempo della storia la fama di un ruolo di eccezione, i meriti, le virtù e le qualità del defunto e, quindi, della sua *gens* verso la collettività nazionale. Le testimonianze più antiche di questo genere sono i famosi *elogia* degli Scipioni scoperti verso la fine del XVIII secolo tra la via Appia e la via Latina, dove si trovava appunto la tomba della *gens*, come testimoniato da Cicerone²⁰.

3. Nel momento in cui, alla fine del III secolo a.C., l’orizzonte della funzione epica primitiva, che è appunto nella cultura di ogni tempo quella di celebrare narrando, si allargò da memoria familiare, “genealogica”, a memoria collettiva si colloca a Roma, grazie anche al crescente processo di ellenizzazione della cultura romana²¹, la creazione di una nuova produzione letteraria nazionale che avrebbe avuto uno sviluppo ininterrotto per tutta la durata della cultura latina fino al V secolo d.C.

L’epica latina divenne allora uno dei canali privilegiati di celebrazione della propria storia, antica e gloriosa, di trasmissione della memoria del passato e di ideali condivisi, della rievocazione dei momenti cruciali della vita di comunità, proponendosi come uno dei fondamenti dell’identità nazionale, così come già era avvenuto in Grecia. Anche lì si era distinta una fase primitiva, in cui la poesia epica fu affidata esclusivamente all’oralità e destinata quindi all’ascolto, e una fase tarda in cui almeno alcuni dei poemi vennero composti o registrati per iscritto; in ogni caso, come si è visto,

gentilizio, assumendo una forte connotazione politico-sociale, destò l’interesse degli storici greci di Roma, Polibio e Dionigi di Alicarnasso. Severo fu il giudizio di Cicerone, che ne parla più volte all’interno dei trattati di retorica. Nel *Brutus* l’arpinate dice espressamente che nelle *laudationes*, conservate e spesso riutilizzate, la verità storica veniva intenzionalmente manipolata: si ricordavano falsi trionfi, un numero esagerato di consolati, genealogia alterate, con lo scopo di dare maggiore lustro al defunto e alla sua *gens* (62): *ipsae enim familiae sua quasi ornamenta ac monumenta servabant et ad usum, si quis eiusdem generis occidisset, et ad memoriam laudum domesticarum et ad illustrandam nobilitatem suam. quamquam his laudationibus historia rerum nostrarum est facta mendosior. multa enim scripta sunt in eis quae facta non sunt: falsi triumphi, plures consulatus, genera etiam falsa et ad plebem transitiones, cum homines humiliores in alienum eiusdem nominis infunderentur genus; ut si ego me a M. Tullio esse dicerem, qui patricius cum Ser. Sulpicio consul anno x post exactos reges fuit. Dello stesso avviso è Livio (8, 40, 4): *vitiatam memoriam funebribus laudibus reor falsisque imaginum titulis, dum familiae ad se quaeque famam rerum gestarum honorumque fallenti mendacio trahunt. Inde certe et singulorum gesta et publica monumenta rerum confusa.* Sull’argomento fra i tanti studi, cfr. W. Kierdorf, *Laudatio Funeris. Interpretationen und Untersuchungen zur Entwicklung der römischen Leichenrede*, Meisenheim am Glan 1980; E. S. Ramage, *Funeral Eulogy and Propaganda in the Roman Republic*, in *Athenaeum* (2006), n. 94, pp. 39-64.*

²⁰ *Tusc.* 1, 13 *an tu egressus porta Capena, um Calatini, Scipionum, Servilliorum, Metellorum sepulcra vides, miseros putas illos?*

²¹ *Graecia capta ferum victorem cepit et artes / intulit agrestic Latio* (*epist.* 2, 1, 156-157); pur costretta a soccombere sul piano militare, la Grecia riuscì però a conquistare il rude vincitore sotto l’aspetto culturale, questa la posizione decisamente ellenizzante espressa da Orazio nelle *Epistulae*, che testimonia, sia pure a quasi due secoli di distanza, la netta dipendenza di Roma dalle *artes* dei Greci. Sulla questione dell’opportunità di conoscere a fondo i modelli greci a quanti intendessero coltivare la poesia drammatica così scriveva ancora Orazio nell’*Ars poetica*, rivolgendosi ai contemporanei scrittori latini (268-269): *vos exemplaria Graeca / nocturna versate manu, versate diurna.*

per i Greci il valore dell'epica non fu esclusivamente letterario, benché fosse anche poesia di intrattenimento rivestiva un fondamentale significato all'interno della comunità sociale: quello di conservare e trasmettere le forme più complesse della cultura.

Il primo "esperimento" epico latino, considerato il *trait d'union* fra le due culture, è attribuito a Livio Andronico, schiavo tarantino di madrelingua greca, poi affrancato dalla gens Livia²², e sebbene l'*Odusia*, una traduzione latina dell'*Odissea* di cui rimangono scarsi ed esigui frammenti, non sia altro che un riadattamento del testo omerico, ebbe comunque un'influenza fondamentale sugli indirizzi della lingua poetica latina.

L'*Odusia* non fu semplicemente una traduzione letterale e documentaria del modello greco, ma piuttosto il risultato di un'operazione molto più complessa, condotta in piena libertà creativa, che Scevola Mariotti²³, in un fondamentale lavoro, ha definito, "traduzione artistica" e che i Romani indicavano con il termine *vertere*²⁴; l'opera fu, infatti, caratterizzata da una parziale rielaborazione del testo greco attraverso un processo di adattamento e trasposizione in termini di romanizzazione, per quanto riguarda i contenuti, e di latinizzazione sul piano più specificatamente linguistico, come la scelta di sostituire l'esametro, il ritmo originale dell'epica omerica, con il saturnio, il verso della poesia epica e religiosa, tipico della tradizione italiana.

Livio Andronico è inoltre riconosciuto come il primo esempio di intellettuale di professione che vive ed opera al servizio di una potente famiglia romana: da questo momento in poi, infatti, l'aristocrazia, consapevole della necessità di legittimare la

²² Poche e incerte sono le notizie in merito alla biografia di Livio Andronico, Svetonio (*gramm.* 1, 2), che lo definisce *semigraecus*, lasciando intendere una provenienza magno-greca, ci dice che aveva esercitato l'insegnamento pubblico e privato sia in greco che in latino, traducendo e commentando gli autori greci e leggendo le proprie composizioni latine. Secondo la testimonianza riportata da Cicerone nel *Brutus* (72-73), il poeta, condotto a Roma dal senatore Livio Salinatore, da cui prese il *praenomen* dopo essere stato affrancato, sarebbe stato il primo a mettere in scena un lavoro teatrale, sotto il consolato di Gaio Claudio, l'anno prima della nascita del poeta Ennio, cioè nel 240 a.C.; sarebbe stato autore, oltre che di commedie e di tragedie, anche di un *Odissea latina*. Anche Orazio ricorda Livio Andronico come il più antico poeta latino (*epist.* 2, 1, 61-62): *habet hos numeratque poetas / ad nostrum tempus Livi scriptoris ab aevo*.

²³ Livio Andronico fu «il primo ad usare della traduzione non più, come i Greci, a scopi pratici o documentari, ma per un disinteressato fine d'arte»; cfr. S. Mariotti, *Livio Andronico e la traduzione artistica*, II ed., Quattroventi, Urbino 1986, p. 13.

²⁴ Tra i più significativi verbi latini utilizzati per indicare l'atto del tradurre, *vertere* ha il significato primario di "girare", "voltare", "trasformare", fin dall'epoca arcaica è applicato alla traduzione, dove esprime il radicale mutamento di un testo o di un discorso. Ciò comporta, secondo l'indagine antropologica condotta da M. Bettini un gesto di responsabilità, di apertura e di accoglienza verso una cultura altra, l'assunzione di una nuova identità o meglio il cambiare e mantenere, l'alterazione in altra forma, per cui la pratica del *vertere* rinvia, per i Romani, alla magia di una vera e propria metamorfosi, «un tipo di traduzione il cui paradigma culturale era costituito dalla mutazione radicale e dalla metamorfosi. Tradurre nel senso di *vertere* presuppone che l'enunciato – e spesso anche colui che lo pronuncia – mutino la propria *identità* per diventare altri: allo stesso modo di Giove che, nell'*Amphitruo* di Plauto, "si muta nell'aspetto" (*vortit sese*) di Anfitrione». Cfr. M. Bettini, *Vertere. Un'antropologia della traduzione nella cultura antica*, Einaudi, Torino 2012, p. XV ss.

centralità di Roma e la sua egemonia militare con un adeguato supporto di idee che contribuissero all'elaborazione di una cultura nazionale, affiderà, a questa sorta di "tecnici" della letteratura, la produzione, in forme letterarie colte e modellate sull'influsso greco, di una poesia volta a celebrare i valori della *nobilitas* che deteneva il potere, e che consacrassero le glorie di Roma e dei suoi personaggi più illustri.

La scelta di tradurre l'*Odissea*, piuttosto che l'*Iliade*, rispondeva probabilmente ad una particolare disposizione del pubblico romano e più in generale alla situazione culturale dell'Italia, dove il personaggio di Ulisse, ormai noto da tempo, appariva inserito in vari modi nella storia delle origini di numerose città italiane. Per di più vi era una forte consonanza ideologica tra l'eroe omerico e alcuni valori profondamente radicati in Roma: eroica capacità di sopportazione, attaccamento alla patria, funzione insostituibile del *pater familias* come guida della casa; insomma, Ulisse forte, saggio, paziente e magnanimo, poteva valere come modello di riferimento per gli ideali racchiusi nel *mos maiorum*.

Ispirazione e concezione decisamente nazionale trovano luogo, invece, nel *Bellum Poenicum*²⁵, in cui Nevio rielabora il genere epico legandolo decisamente al presente culturale e all'eccezionale dimensione politica assunta da Roma, conferendo una dimensione eroica a vicende avvenute pochi decenni prima.

Se Livio Andronico si era accontentato di "tradurre" un poema greco in latino, quasi che il mondo latino non fosse in grado di dar vita ad un proprio originale poema epico, Nevio, suo contemporaneo, si propone l'audace e innovativo progetto di fondare una tradizione letteraria dal carattere schiettamente romano facendo della storia contemporanea argomento di poesia epica. L'epopea del vittorioso conflitto contro Cartagine, a cui il poeta aveva direttamente partecipato²⁶, voleva essere un messaggio etico, celebrazione dei valori fondanti e documento di orgoglio nazionale in cui il

²⁵ I pochi frammenti rimasti, circa 60 tra frammenti e testimonianze, non hanno permesso di ricostruire con certezza la struttura complessiva del poema in cui la narrazione della storia recente, incentrata sulle vicende dello scontro epocale che avrebbe sancito l'incontrastato dominio di Roma sul Mediterraneo, si intrecciavano con la rievocazione delle leggende sulla fondazione di Roma, la distruzione di Troia e la figura di Enea. Secondo l'ipotesi più accreditata Nevio avrebbe fatto ricorso alla tecnica ellenistica dell'*ekphrasis*; lo spunto per l'ampia digressione, che si estendeva sino a parte del terzo libro, sarebbe stato offerto dalla descrizione del ciclo di immagini rappresentate sul frontone occidentale del tempio di Zeus Olimpo ad Agrigento – tenuta sotto assedio dai Romani –, dove era raffigurata l'ultima notte di Troia. Per le diverse ipotesi sull'inserimento dell'"archeologia" (la parte cioè del mito e della preistoria) nel tessuto narrativo della storia, si veda S. Mariotti (a cura di), *Il Bellum Poenicum e l'arte di Nevio. Saggio con edizione dei frammenti del B.P.*, Angelo Signorelli, Roma 1955, p. 27 sgg. Cfr. anche R.A. Faber, *The ekphrasis in Naevius' Bellum Punicum and Hellenistic literary aesthetics*, in *Hermes*, 140, 4, 2012, pp. 417-426; E. Flores (a cura di), *Cn. Naevi. Bellum poenicum. Introduzione, edizione critica e versione italiana*, Liguori, Napoli 2012; Id. (a cura di), *Commentario a Cn. Naevi. Bellum Poenicum*, Liguori, Napoli 2014.

²⁶ Cfr. fr. 43 Tr. (= Gell. XVII, 21, 45 = Varro, *de poet.*, fr. 56 Fun.), *Cn. Naevius poeta fabulas apud populum dedit fecisse ait bello Poenico primo idque ipsum Naevio dicere in eo carmine quod de eodem bello scripsit*. Non è certo in quale parte del poema Nevio avesse specificato di aver militato nella guerra di cui narrava la storia.

popolo romano potesse riconoscere la propria identità in un momento cruciale della sua storia. Il poeta campano seppe dare ai soldati romani, che combattevano contro Annibale una drammatica e incerta battaglia, un nuovo codice epico di valori che fosse espressione della coscienza e delle tradizioni storico culturali di tutta una comunità orgogliosamente consapevole di appartenere ad una potenza che nessuno avrebbe potuto piegare. Proprio in questa logica di poesia civile e forte spirito di romanità sono stati letti alcuni versi, che del poema si sono conservati (frr. 46-47 Tr.):

<i>seseque i perire</i>	<i>mavolunt ibidem</i>
<i>quam cum stupro redire</i>	<i>ad suos populares</i>
<i>sin illos desederant</i>	<i>fortissimo viros</i>
<i>magnum stuprum populo</i>	<i>fieri per gentes.</i>

I due frammenti, a cui non si è riusciti a dare una precisa collocazione storica, esaltano il valore militare, non di pochi eccelsi eroi, ma di tutti i soldati romani, indistintamente modello di resistenza a oltranza, fino al sacrificio estremo, coraggiosi e strenui difensori della comunità in cui e per cui bisogna vivere. All'ideale omerico di *aristréia*, fortemente connotata di individualismo, Nevio sostituisce, in maniera particolarmente efficace, quello, tutto romano, della *virtus* collettiva dando forma lapidaria a una ineludibile scelta morale, tanto che, per dirla con le parole di Mariotti «si ha l'impressione che già nel loro contesto questi versi dovessero essere, per così dire, isolati come in un'epigrafe scritta per l'eternità»²⁷.

Un evento di per sé epocale per la storia di Roma, come le guerre puniche, impresse, dunque, uno sviluppo sensibile all'epica latina e anche un indirizzo verso il contenuto storico-celebrativo che resterà fondamentale anche in seguito.

4. La linea di continuità che lega Livio Andronico e Nevio, autori di poemi per così dire 'transizionali', si spezza con Ennio, promotore di una vera e propria svolta in direzione di una più proficua adesione ai canoni della poetica alessandrina coniugati però con la dimensione tipicamente celebrativa della storia di Roma, che è stato ritenuto dalle generazioni successive, prima che Virgilio componesse l'*Eneide*, il vero grande poeta epico nazionale e il padre della letteratura latina.

Ennio volle presentarsi come il cantore dell'*epos* romano, tanto da meritarsi l'appellativo di *alter Homerus*²⁸, perciò non imitatore, ma innovatore culturalmente consapevole del valore della propria arte, a suo dire reincarnazione stessa del grande

²⁷ S. Mariotti (a cura di), *Il Bellum Poenicum e l'arte di Nevio. Saggio con edizione dei frammenti del B.P.*, n. ed. P. Parroni (a cura di), Patron, Bologna 2001, p. 76. Sull'argomento cfr. anche, M. Barchiesi, *Nevio epico. Storia, interpretazione, edizione critica dei frammenti del primo epos latino*, Cedam, Padova 1962, p. 442 sgg.; A. Traglia (a cura di), *Poeti latini arcaici. Livio Andronico, Nevio, Ennio*, vol. I, Utet, Torino 1986, pp. 264-265.

²⁸ Hor., *epist.* 2, 1, 50 *Ennius, et sapiens et fortis et alter Homerus.*

poeta greco, il cui *simulacrum* gli sarebbe apparso in sogno²⁹ per una sorta di simbolica iniziazione e investitura poetica, svelandogli come la sua anima, per effetto della metempsicosi, fosse trasmigrata prima in un pavone³⁰ e poi in Ennio stesso. Nessuno prima di lui a Roma aveva proclamato in maniera così esplicita la propria forte coscienza intellettuale e difeso le proprie innovative scelte: non solo polemizza con i poeti che lo hanno preceduto, chiamandoli «Fauni e vati», per sottolineare la loro rozzezza, ma, mentre rivendica di essere stato il primo a salire sui colli delle Muse per abbeverarsi alle sacre fonti della poesia, annuncia programmaticamente la propria vocazione poetica e si proclama *dicti studiosus*, padrone cioè di quella tecnica espressiva e di quella dottrina poetica che lo rendevano unico:

... scripsere alii rem
versibus quos olim Faunei vatesque canebant,
cum neque Musarum scopulo
nec dicti studiosus³¹.

Risolutamente cosciente, dunque, di farsi promotore di una nuova tradizione letteraria romana, Ennio, presenta i suoi componimenti come *poemata* (grecismo che esprime l'idea dell'artigianato artistico, e dunque indica un prodotto ricco di dottrina e *sapientia* greca) e non come *carmina*. Dai suoi predecessori si discosta ancora per alcune precise scelte di lessico letterario cariche di valore simbolico: nel proemio iniziale degli *Annales* si appella alle *Musae* della tradizione greca ripudiando le italiche *Camena*e a cui si era rivolto Livio Andronico e che ancora per Nevio erano le ispiratrici del canto³².

Il segno forse più evidente della innovazione enniana fu sicuramente la scelta di sostituire il rude e anacronistico saturnio con l'esametro, una innovazione metrica che andava ben al di là di una semplice scelta tecnica e che fu condizionante per tutta la poesia epica seguente.

Come Nevio, Ennio scelse per il suo poema episodi di storia nazionale rifacendosi, molto più chiaramente rispetto al suo predecessore, alla tradizione annalistica del racconto anno per anno; privilegiò nettamente gli avvenimenti bellici rispetto ai

²⁹ *Ann.* 5-6 V² (= 2-3 Sk. = 2-3 Tr. = 3-4 Fl.), *somno levi placidoque revinctus / visus adesse poeta*. Cfr. A. Traglia (a cura di), *Poeti latini arcaici*, cit., pp. 394-395; E. Flores, P. Esposito, G. Jackson, D. Tamasco (a cura di), *Annali: (libri I-VIII). Commentari*, vol. II, Liguori, Napoli 2002, pp. 26-28.

³⁰ *Ann.* 15 V² (= 11 Sk. = 13 Tr. = 15 Fl.), *memini me fieri pavum*. Sulla scelta del pavone, simbolo orfico-pitagorico dell'immortalità dell'anima, cfr. A. Traglia (a cura di), *Poeti latini arcaici*, cit., pp. 80 e 398.

³¹ *Ann.* 213-216 V² (= 206-209 Sk. = 133 Tr. = 222-226 Fl.). Ampia analisi dei versi in, E. Flores, P. Esposito, G. Jackson, D. Tamasco (a cura di), *Annali*, cit., p. 178 sgg.

³² *Ann.* 1 V² *Musae, quae pedibus magnum pulsatis Olympum*. Quasi tutti gli editori concordano nel ritenere questo esametro il verso di apertura degli *Annales*, in realtà non sono pochi i problemi sollevati anche da questo frammento su cui si è molto discusso. Per una disamina delle diverse interpretazioni, con relativa bibliografia, cfr. A. Traglia (a cura di), *Poeti latini arcaici*, cit., p. 74 sgg. Si veda anche, E. Flores, P. Esposito, G. Jackson, D. Tamasco (a cura di), *Annali*, cit., pp. 24-25.

conflitti politici e sociali interni, dilatando i tempi della narrazione su episodi particolarmente esemplari, prescelti per il loro carattere eroico-simbolico³³.

La storia gloriosa di Roma viene illustrata attraverso una successione di sequenze narrative che celebrano le imprese eroiche e le *virtutes* di singoli personaggi dell'aristocrazia romana, in un certo qual modo assimilati quasi agli eroi di Omero. Tuttavia l'elogio di grandi uomini non va inteso come attacco ai valori più saldi della tradizione romana, gli *exemplaria virtutis* narrati sono comunque funzionali alla grandiosa ed entusiastica esaltazione della potenza e della gloria di Roma: elogio di un popolo e di uno Stato, espressione di una cultura che dà senso al legame indissolubile che unisce il singolo alla collettività.

Sul piano ideologico il predominio di Roma sugli altri popoli trova giustificazione proprio nell'alto valore politico della tradizione; il *mos maiorum* rappresenta non solo un principio "identitario", ma è l'essenza stessa dello Stato romano, il suo portato storico immateriale. La sintesi più efficace e immediata di questa ideologia è proclamata da Ennio nel verso forse più famoso degli *Annales: moribus antiquis res stat Romana virisque*³⁴.

Come è stato più volte osservato, in Ennio appare chiara l'adesione al programma politico culturale scipionico³⁵, tendente all'esaltazione della *auctoritas* di un influente personaggio, fino alla sua collocazione al centro della società e della *res publica* nella posizione di *princeps*. D'altra parte questa totale adesione era quasi inevitabile in un intellettuale integrato come Ennio, vicino agli esponenti dell'oligarchia filellenica, soprattutto degli Scipioni, da cui fu stimato e protetto, e perciò perfettamente consapevole della funzione civile e propagandistica che la parola letteraria aveva assunto nella società romana.

Tuttavia questo costume dovette risultare abbastanza inquietante per la severa tradizione romana, che tendeva ad esaltare i valori collettivi piuttosto che il prestigio individuale. I tradizionalisti, a cominciare da Catone che nelle *Origines* aveva deliberatamente scelto di tacere i nomi dei protagonisti delle grandi imprese militari, nell'emergere di figure carismatiche, scorgevano una pericolosa analogia con la cultura greca, che in età ellenistica aveva trasformato le spinte individualistiche fino alla divinizzazione dei grandi monarchi. Ciò che maggiormente si temeva era infatti il rischio di un ribaltamento dell'ordine costituito e quindi di una disgregazione di tutta

³³ «Negli *Annales* traspira un senso maggiore della grandezza romana, della virtù dei padri e della santità degli antichi costumi. I caratteri dei condottieri o dei combattenti sono ritratti con rilievo talora drammatico, ma l'ideale del saggio è sempre presente nel nostro poeta: egli – si sa – è un grande pittore di quadri, che riproducono con vivi colori non solo scene naturali o scene di guerra, ma soprattutto figure di uomini». A. Traglia (a cura di), *Poeti latini arcaici*, cit., p. 87.

³⁴ *Ann.* 500 V² (=156 Sk. = 367 Tr. = 167 Fl.).

³⁵ Il legame di Ennio con la famiglia degli Scipioni dovette essere sicuramente molto forte, se Cicerone e altri autori antichi riportano la credenza secondo cui una statua di marmo di Ennio fu collocata nel sepolcro degli Scipione (*Arch.* 22): *carus fuit Africano superiori noster Ennius, itaque etiam in sepulcro Scipionum putatur is esse constitutus ex marmore. At eius laudibus certe non solum ipse qui laudatur, sed etiam populi Romani ornatur.*

la struttura etico-ideologica su cui era fondata la *res publica*.

Nevio e soprattutto Ennio, seguiti dalla schiera dei cantori epici delle guerre di Roma, avevano posto, dunque, al centro dei loro poemi le vicende della città e delle sue mirabili imprese e soprattutto avevano esaltato il suo ruolo provvidenziale nella storia, risalendo al passato mitico attraverso *excursus* che giustificassero in chiave religiosa il presente storico con la realtà meno remota.

Procedimento esattamente inverso segue Virgilio, che capovolge la prospettiva tradizionale e muove al recupero del mito troiano di fondazione della civiltà romana cercando in esso le ragioni e le premesse del destino di Roma imperiale. Sarebbe stato più lecito attendersi, in un periodo di forti tensioni sociali, di grandi avvenimenti militari e di una nuova immagine del potere, un più puntuale riflesso del presente nel genere poetico che più di ogni altro si presta a registrare le imprese gloriose, come è appunto quello epico.

Virgilio, però, non si sentiva affatto estraneo al clima di tensione sociale che accompagnava la nascita del nuovo stato. Dopo Azio, l'atteso rinnovamento sembrava finalmente concretizzarsi: terminano le guerre fratricide, si pone fine al contesto di violenza diffusa che per anni ha compromesso la logica dei rapporti tra i diversi ceti sociali. Ottaviano, con la sua azione militare prima e con i suoi programmi di riforme e di restaurazione poi, appare, come è stato più volte sottolineato, il promotore di questa pacificazione.

Che il progetto dell'*Eneide* sia maturato fra le sollecitazioni di Augusto, il quale auspicava la celebrazione della propria ascesa militare e politica, è ormai un dato incontestabilmente certo. Fortemente dubbia è invece la motivazione della scelta virgiliana di porre mano ad un poema incentrato sulla preistoria mitica di Roma anziché sulla storia contemporanea.

Per alcuni il senso di questa scelta è da attribuire ad una particolare influenza della rivoluzione neoterica, ma tale interpretazione appare parzialmente condivisibile se si considera che comunque la produzione epica non è assente nella prima generazione di questi poeti. Piuttosto, è da credere che la preferenza di evitare il racconto immediato delle gesta dell'imperatore a favore dell'antica leggenda di Enea, sia stata determinata dal fatto che un argomento mitico poteva essere plasmato ben più liberamente. Svincolata dai limiti del particolare storico, l'epica virgiliana, narrando la venuta di Enea nel Lazio, poteva affrontare il tema del destino civilizzatore di Roma e della portata ecumenica del principato, realizzando in questo modo i motivi dominanti della letteratura ufficiale e dell'ideologia augustea.

Quel che è certo è che Virgilio, scrivendo l'*Eneide*, non diviene per questo il poeta celebratore del regime. Troppo profondo era il suo senso dell'individuo, la sua formazione epicurea, la sua attenzione al destino del singolo e soprattutto a quello dei vinti: se Roma è una realtà e il suo destino è la storia, il destino del singolo uomo assume nell'*Eneide* l'altezza di un racconto tragico.

Proprio in questa "contaminazione" della norma epica con altri registri letterari sta

la grandezza di Virgilio che seppe rinnovare l'*epos*, aprendolo a nuove e più ampie possibilità di significazioni non ancora esplorate, lasciando di sé e delle sue opere un'impronta ineludibilmente indelebile³⁶.

³⁶ «Introducendo nell'Eneide, accanto ai modi della norma epica, altri modi di significazione poetica – cercando il contagio di altri registri letterari, di forme espressive e di tematiche diverse – si realizza un contrappunto di sensi grazie al quale si intende demistificare l'unione fittizia tra un uso retorico storicamente cristallizzato e una parte (e soltanto una parte) di quel sistema aperto che abbiamo detto codice. Questa contaminazione fra modi del linguaggio – in quanto *relativizza* la norma epica, cioè il suo campo di significazione e il sistema di valori che essa rappresenta – dischiude alla parola poetica nuove possibilità. La dialettica della contaminazione, proprio perché attiva una funzione critica del linguaggio, reintroduce in esso la Storia, rimette in moto il processo evolutivo del linguaggio epico sottraendolo alla fissità in cui era caduto. Insomma mostrando la parzialità contingente della norma epica romana, la parola di Virgilio ottiene il rinnovamento dell'*epos*. L'ambiguità di un discorso così reso complesso obbliga il genere epico a strutturarsi come più ampia possibilità di significare, secondo nuove forme di interpretazioni del mondo: non ancora previste, non ancora fisse». G.B. Conte, *Interpretazione dell'Eneide: ideologia e forma del contenuto*, in *Materiali e discussioni per i testi dei classici*, n. 1 (1978), pp. 11-48, p. 18.

Federica Monteleone

“DIVERSI” EPPURE “UGUALI”. IDENTITÀ, DIVERSITÀ E
RICONOSCIMENTO ALLE ORIGINI DELL’EUROPA*

ABSTRACT	
Il saggio analizza il ruolo avuto dalle “migrazioni dei popoli” nella genesi dell’Europa tra Tarda Antichità e Alto Medioevo. Il meccanismo di formazione delle identità etniche dei popoli fu il risultato di un processo di riconoscimento e di osmosi culturale tra <i>Romanitas</i> e <i>Barbaritas</i> . Il riconoscimento dell’Altro avviene nella prospettiva di far parte dello stesso “sistema-mondo”.	The essay analyzes the role carried out by “ <i>Völkerwanderungen</i> ” in the Europe’s genesis between Late Antiquity and Early Middle Age. The mechanism of formation of the ethnic identities of the barbarian <i>gentes</i> was the result of a process of recognition and it proves cultural osmosis between <i>Romanitas</i> and <i>Barbaritas</i> . The recognition of the other takes place in the perspective of being part of the same "world-system".
Europa – Barbari – riconoscimento	Europe – Barbarians – recognition

SOMMARIO: 1. Identità e riconoscimento dei popoli. – 2. Romano o Barbaro: “differenza dei corpi, non delle anime”. – 3. Lo spettro dei barbari.

1. Nessuna coscienza di sé potrebbe emergere e nessuna individualità potrebbe formarsi se non vi fosse all’origine un rapporto costitutivo con altri individui. La dimensione stessa dell’intersoggettività è intesa non come incontro di soggetti già formati, ma come l’essenziale relazionalità a partire dalla quale si rende possibile la stessa formazione della soggettività. Per questa ragione il problema dell’autocoscienza e dell’identità va considerato in stretta connessione con quello del riconoscimento, dal momento che sia l’identità personale sia l’identità sociale vengono formandosi solo attraverso l’interazione con gli altri. Il riconoscimento dell’alterità dell’Altro scompagina la struttura autoreferenziale e si pone come condizione necessaria perché ogni relazione accada¹. Di conseguenza l’esperienza di Sé rimanda dunque a un’esperienza dell’Altro ed a un’esperienza del Sé *come* Altro, rimanda all’etica del riconoscimento². Tuttavia come rileva il politologo francese Jean François Bayart, il presupposto che a un’identità *culturale* debba corrispondere necessariamente

*Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ E. Lévinas, *Totalità e infinito: saggio sull’esteriorità*, tr.it. Jaca Book, Milano 1980, p. 217.

² P. Savidan, *Il multiculturalismo*, tr.it. di A. De Ritis, Il Mulino, Bologna 2010, p. 28.

un'identità *politica* è una «illusione», perché «ciascuna di queste identità è nel migliore dei casi una costruzione culturale, una costruzione politica o ideologica, ovvero, infine, una costruzione storica»³. Il «conflitto identitario», che per Bayart costituisce la minaccia maggiore per la «stabilità dell'ordine sociale», induce a concepire le identità culturali come rigide e non modificabili e a respingere qualsiasi possibilità di 'meticcio'. Il pericolo maggiore è quello di “rinchiudere” i popoli e le culture in identità immutabili al fine di preservare la ricchezza delle diversità⁴. In altre parole l'esigenza fortemente sentita di *avere una identità* «rischia di trasformarci in esseri unidimensionali, mentre le vicende umane dimostrano che siamo degli abilissimi camaleonti culturali»⁵. Il filosofo e saggista franco-bulgaro Tzvetan Todorov osserva come l'Altro, provenendo da un *altrove*, è spesso semplicisticamente classificato come “barbaro”, trascurando l'assioma storico per il quale le identità individuali sono sempre la risultanza dell'incrocio tra le diverse identità collettive che le hanno precedute:

Non esistono culture pure e culture mescolate; tutte le culture sono miste (o «ibride», o «metticiate»). I contatti tra gruppi umani risalgono alle origini della specie e lasciano sempre delle tracce sulla maniera in cui i membri di ogni gruppo comunicano tra loro. Per quanto lontano si possa risalire nella storia di un paese come la Francia, *ad esempio*, si trova sempre un incontro tra popolazioni e culture diverse: galli, franchi, romani e molti altri [...] La paura dei barbari rischia di trasformare noi stessi in barbari⁶.

La presenza di una molteplicità di culture configura uno “spazio identitario” in cui l'eterogeneità non è un elemento accidentale e instabile, ma è assunta come aspettativa di riconoscimento⁷. Il barbaro, il vero “straniero”, è colui che non riconosce l'umanità degli altri, stabilendo gerarchie inesistenti e inaccettabili tra esseri umani, e non quello che proviene da fuori della «Fortezza Europa»⁸. La situazione attuale, che vede migliaia di persone coinvolte in un fenomeno migratorio di vaste proporzioni⁹, rende necessaria una riflessione sulla possibile convivenza con l'Altro, con lo “straniero”, che nella Grecia antica era definito “barbaro”, termine che si riferiva a tutti quei popoli che abitavano le terre circostanti, ma che non parlavano greco, e successivamente assunto dai Romani per indicare le popolazioni provenienti dal nord e dall'est dell'Europa. In

³ J.F. Bayart, *L'illusione identitaria*, a cura di G. Foglio, Città Aperta, Troina 2009, pp. 9-10.

⁴ Ivi. Cfr. anche M. Ambrosini, *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 185-186.

⁵ M. Aime, *Eccessi di culture*, Einaudi, Torino 2004, p. 68.

⁶ T. Todorov, *La paura dei barbari. Oltre lo scontro delle civiltà*, Garzanti, Milano 2009, p. 78 (il corsivo nel testo è nostro). Sui barbari come “specchio di inquietudini” cfr. S. Gasparri, C. La Rocca, *Tempi barbarici. L'Europa occidentale tra antichità e medioevo (300-900)*, Carocci, Roma 2012, p. 63.

⁷ F. Pompeo, *Multiculturalismo: società di tutti o di ciascuno?*, in Id. (a cura di), *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, Meltemi, Roma 2007, pp. 9-77, particul. pp. 9-10.

⁸ T. Todorov, *La paura dei barbari*, cit., pp. 25-74.

⁹ Per una visione globale delle migrazioni contemporanee e sulle loro conseguenze sociali e culturali, cfr. R. Cohen, *Migrazioni. Storia illustrata di popoli in movimento*, Giunti Editore, Firenze 2019, pp. 112-215.

questa prospettiva «il passato è il grande Altro storico rispetto al quale può affermarsi un'identità presente»¹⁰. Duemila anni fa dal nord e dall'est dell'Europa prende avvio un movimento migratorio, che gli storici tedeschi hanno chiamato *Völkerwanderungen*, cioè “migrazione dei popoli”¹¹, compresa tra l'ingresso dei profughi goti in Tracia nel 376 d.C. e il trasferimento del popolo longobardo in Italia nel 568 d.C., e che obbliga la *Romanitas*, ovvero tutti i territori dove si erano radicate le istituzioni e la civiltà romana, a confrontarsi con un “diverso”.

Nel periodo compreso tra la Tarda Antichità e i primi secoli dell'Alto Medioevo¹² le strutture politiche e culturali del basso impero creano le prime forme attraverso le quali avrà inizio l'etnogenesi dei popoli europei¹³. L'incontro e il ‘vivere insieme’ delle antiche popolazioni romane, di fatto già meticce, con le popolazioni ‘barbare’, entrate con la forza o insinuatesi nel mondo romano, portano, più o meno rapidamente, alla realizzazione di un'Europa meticciosa fatta di acculturazioni di cui, come rileva Jacques Le Goff, siamo gli eredi¹⁴.

In tale contesto l'identità dei popoli barbarici¹⁵ si costruisce sulla base di categorie di interpretazione e di classificazione che la cultura tardoromana aveva maturato a

¹⁰ M. Augé, *La guerra dei sogni*, Elèuthera, Milano 2012, p. 20.

¹¹ Cfr. W. Pohl, *Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration*, Kohlhammer, Stuttgart 2002.

¹² Per una revisione della cronologia dei secoli che tradizionalmente costituiscono l'età della decadenza dell'Impero romano (IV-V) e le “età oscure”, i *Dark Ages*, ovvero l'Alto Medioevo occidentale in senso proprio (VI-IX/X), cfr. S. Gasparri, *Tardoantico e alto Medioevo: metodologie di ricerca e modelli interpretativi*, in S. Carocci (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Dal Medioevo all'età della globalizzazione*, IV. *Il Medioevo (secoli V-XV)*, VIII. *Popoli, poteri, dinamiche*, Salerno Editrice, Roma 2006, pp. 27-61.

¹³ A.H. Wolfram (*Storia dei Goti*, Salerno Editrice, Roma 1985) si deve l'introduzione del termine “etnogenesi”, già in uso nel XIX secolo, preferito dallo studioso a quello di “Stämme”, usato da R. Wenskus (*Stammesbildung und Verfassung. Das Werden der frühmittelalterlichen Gentes*, Böhlau, Köln-Graz 1961): per Wolfram le *gentes* non sono popoli biologicamente definiti, ma entità multietniche tenute insieme dai legami politici e dalla memoria di un mitico progenitore comune, l'*origo* che è alla base della legittimazione del dominio. Nella sua *Storia dei Goti* Wolfram, prendendo a prestito un concetto di matrice aristotelica, parla di «entelechia barbarica» (cfr. R. Arcuri, *Etnogenesi, «entelechia barbarica» e attuali orientamenti storiografici sulla Völkerwanderungszeit*, in *Koinonia*, 37, 2013, pp. 107-141, particolar. p. 115). Cfr. anche S. Gasparri, *Prima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra Antichità e Medioevo*, La Nuova Italia, Roma 1997, pp. 67-68 (sul “mito d'origine”); P. Geary, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, Carocci, Roma 2009; W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani tra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma 2000.

¹⁴ J. Le Goff, *L'«Europa meticciosa» del Medioevo*, in G. Cracco, J. Le Goff, H. Keller, G. Ortalli (a cura di), *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII)*, Atti della XLVI Settimana di Studio, Trento 15-19 settembre 2003, (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, Quaderni, 69), Bologna 2006, pp. 23-28.

¹⁵ La bibliografia sull'universo barbarico e sul rapporto con il mondo romano è molto vasta. Per un quadro complessivo si rimanda a P. Heather, *La caduta dell'impero romano. Una nuova storia*, Garzanti, Milano 2006; Id., *L'Impero e i barbari. Le grandi migrazioni e la nascita dell'Europa*, Garzanti, Milano 2010; K. Modzelewski, *L'Europa dei barbari. Le culture tribali di fronte alla cultura romano-cristiana*, tr.it., Bollati Boringhieri, Torino 2008.

partire dalla tradizione biblica e dall'etnografia classica risalente ad Erodoto¹⁶. In una frase provocatoria Patrick Geary osserva che «il mondo germanico fu forse la più grande e la più durevole creazione del genio politico-militare di Roma»¹⁷, per sottolineare l'idea che, almeno in età imperiale, la compenetrazione tra mondo romano e *barbaricum*¹⁸ era stata talmente profonda che entrambi si erano evoluti insieme e integrati reciprocamente, al punto che molte *gentes*, che più tardi invasero il centro imperiale, si formarono proprio sul *limes* e per diretta influenza politica romana, come nel caso dei Franchi e degli Alamanni.

Secondo Walter Pohl, uno dei più autorevoli esponenti della “scuola di Vienna”, centro propulsivo delle ricerche sull'etnogenesi, l'appartenenza ad un popolo non può essere determinata in base a criteri oggettivi, come la lingua o la cultura materiale, ma è un fatto prevalentemente soggettivo: è goto, longobardo o franco chi tale si sente e come tale è “riconosciuto” da altri. I Visigoti di Spagna, i Franchi di Clodoveo o i Longobardi furono la risultanza di stratificazioni politiche e sociali in parte consapevoli. Il medievista austriaco ritiene «inverosimile che i barbari arrivassero privi di identità e di *background* culturale quasi come fogli di carta bianca in attesa che qualcuno vi scrivesse sopra»¹⁹; «il fatto che Genserico, Clodoveo o Teodorico ebbero così tanto successo come re dei Vandali, Franchi o Ostrogoti non dipende dall'unità etnica del loro seguito. Mostra piuttosto con quanto successo piccoli gruppi adattarono vulnerabili tradizioni alle necessità, per dare un punto di riferimento comune a unioni più grandi e molto eterogenee»²⁰. Se da una parte è stato dimostrato che popoli come i Franchi in Gallia o i Longobardi in Italia fossero una minoranza in seno alla popolazione romana, da cui erano stati rapidamente assorbiti, dall'altra parte un franco che viveva lungo le rive della Mosa avrebbe saputo riconoscere un uomo del sud della Gallia come straniero ma, si chiede Pohl, «sarebbe stato capace di dire dalla sua apparenza se era un franco, un goto, un burgundo o un romano?»²¹. Le comunità etniche che i Romani chiamarono Franchi o Goti non furono altro che “*shifting cultural concepts*”²², finalizzati a categorizzare popolazioni che in realtà avrebbero potuto

¹⁶ Cfr. J.E. Skinner, *The Invention of Greek Ethnography: from Homer to Herodotus*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, p. 111.

¹⁷ P.J. Geary, *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*, Oxford University Press, Oxford 1988, p. VI.

¹⁸ Il termine “*barbaricum*” si trova in fonti letterarie del IV secolo, come Eutropio, che era *magister memoriae* al servizio dell'imperatore Valente. Cfr. A. Chauvot, *Opinions romaines face aux Barbares au IV^e siècle après J.-C.*, De Boccard, Paris 1998, p. 213.

¹⁹ W. Pohl, *Il V secolo e la trasformazione del mondo romano*, in P. Delogu, S. Gasparri (a cura di), *Le trasformazioni del V secolo. L'Italia, i barbari e l'Occidente romano*, Brepols, Turnhout 2010, pp. 741-760, particul. p. 747.

²⁰ W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa*, cit., pp. 5-8. Sulla visione romana dei Germani, cfr. F. Borca, *Confrontarsi con l'Altro: i Romani e la Germania*, Lampi di Stampa, Milano 2004.

²¹ W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa*, cit., p. 5.

²² D. Whittaker, *The use and abuse of immigrants in the later Roman Empire*, in C. Moatti (a cura di), *La mobilità des personnes en Méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle*

essere molto diverse tra loro e, allo stesso tempo, non molto differenti da popolazioni che non cadevano in quella categoria. Già verso la fine del IV secolo più della metà degli ufficiali romani era di origine barbarica, come Alarico, riconosciuto come capo dai suoi Visigoti – il ramo occidentale della tribù dei Goti – ma noto anche come *Flavius Alaricus*, generale romano, *magister militum* dell’Illirico, cioè comandante in capo delle truppe romane nei Balcani. Il caso di Alarico – a cui si potrebbe aggiungere quello di altri barbari romanizzati come il vandalo Stilicone, lo svevo Ricimero, il burgundo Gundobaldo o lo sciro Odoacre – è l’esempio di un processo orientato all’integrazione con il mondo romano, alla modificazione e alla rimodulazione politica e personale. L’identità di un popolo come quello dei Goti si definisce all’interno di relazioni contrattuali, perché attraverso lo strumento del *foedus* l’Impero disponeva di una forma giuridica molto flessibile per regolare i rapporti con i popoli all’interno e all’esterno dei propri confini. I Goti, diversamente da altri gruppi di etnia germanica, mantennero lo *status* di *devoti foederati* o di *peregrini foederati*, come viene ribadito nelle costituzioni imperiali²³. La gestione di questo flusso di popoli attraverso i confini dell’Impero era funzionale ad una politica di immigrazione, che garantiva ai Romani l’approvvigionamento di nuove leve per l’esercito e di coloni per la coltivazione dei campi, in cambio dell’assimilazione in una sorta di “sistema-mondo”²⁴ in cui l’integrazione reciproca tra *Romanitas* e *Barbaritas* diventava sempre più profonda²⁵. In prospettiva sociologica emerge tra questi due “mondi” una semantica relazionale, in cui il riconoscimento è affrontato in termini di relazioni sociali basate su quella che Donati chiama la “logica relazionale”, la quale definisce le identità e le differenze culturali in termini di circolazione di “beni relazionali”, ossia in termini di reciprocità di beni in grado di predisporre orizzonti comuni a partire da storie diverse²⁶. In base all’istituto dell’*hospitalitas*, le *gentes*, ovvero i raggruppamenti tribali germanici²⁷, erano assimilate a mercenari al soldo dell’Impero, stanziati nelle province e mantenuti con i tributi delle popolazioni locali; in cambio ai loro capi il governo riconosceva il

et documents d’identification, Collection de l’École française de Rome, 341, École française de Rome, Roma 2004, pp. 127-153, particul. p. 134.

²³ F. Goria, *Romani, cittadinanza ed estensione della legislazione imperiale nelle costituzioni di Giustinio*, in *La nozione di «romano» tra cittadinanza e universalità*, Atti del II Seminario Internazionale di Studi Storici da Roma alla Terza Roma, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, 21-23 aprile 1982, Edizioni Scientifiche, Napoli 1984, pp. 277-342, particul. p. 332.

²⁴ La teoria del “sistema-mondo” è stata introdotta dal sociologo americano Immanuel Wallerstein che rilegge l’intera storia dell’umanità individuando nelle società arcaiche dei “mini-sistemi” successivamente inglobati da diversi “imperi-mondo” (I. Wallerstein, *The Modern World-System*, Academic Press, New York 1974-1980). La teoria del “sistema-mondo” è stata richiamata da Heather per spiegare i fenomeni che interessarono l’Europa a partire dal III secolo. Cfr. P. Heather, *La caduta dell’impero romano*, cit., p. 113.

²⁵ A. Barbero, *Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell’impero romano*, Laterza, Roma 2010, p. 58.

²⁶ Cfr. P. Donati, *Teoria relazionale della società*, Franco Angeli, Milano 1991.

²⁷ D.H. Green, *Language and History in the Early Germanic World*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, cap. 7.

grado di generali romani²⁸. Nella relazione tra mondo romano e gruppi umani localizzati al di là del *limes*, si deve verosimilmente supporre che le diverse identità siano state solo in parte auto-percepite dai diversi popoli barbarici e dagli stessi Romani con cui entrarono in contatto²⁹. Come rileva Azzara: «solo gruppi molto ristretti e fortemente localizzati dovevano condividere per davvero la percezione di far parte di una medesima comunità; forme di coesione di popolazioni più numerose avvenivano, con tutta probabilità, attorno a nuclei ridotti e socialmente eminenti di capi e di guerrieri»³⁰. I re guerrieri, che vantavano origini divine e che basavano il loro potere sulla forza bellica, sono portatori di “nuclei di tradizione”³¹, che si stratificano in un contesto situazionale di influenza con il mondo greco-romano. Il meccanismo di formazione delle identità etniche dei popoli barbarici fu dunque il risultato di un processo di riconoscimento da parte dei Romani o, come provocatoriamente rileva Giardina, una conseguenza dell’«identità incompiuta romana»³². La stessa idea di “migrazione” è stata considerata una costruzione storiografica³³ e al concetto di identità è stato sostituito quello di “etnicità situazionale”³⁴, sulla base dell’approccio antropologico di tipo strumentalista, per cui le appartenenze etniche vengono spiegate come l’esito di situazioni in cui risulti più vantaggioso mutare o rinegoziare la propria identità, intesa quale “costrutto situazionale”³⁵. In questa prospettiva, come si è detto, riesce difficile distinguere tra identità etnica percepita soggettivamente e specificità culturali riconosciute oggettivamente. Lo stesso Pohl è arrivato alla conclusione che «un popolo che chiamava se stesso “i Germani” non è forse mai esistito»³⁶. Tacito, che alla fine del I secolo d.C. scrisse un trattato sulla Germania, era ben consapevole dell’artificialità di quei nomi usati per classificare le popolazioni sulla base di un criterio geografico, il *limes renano*; secondo lo storiografo gli stessi membri di quelle

²⁸ A. Barbero, *I regni romano-barbarici*, in S. Carocci (a cura di), *Storia d'Europa e del Mediterraneo. Dal Medioevo all'età della globalizzazione. IV. Il Medioevo (secoli V-XV)*, vol. VIII. *Popoli, poteri, dinamiche*, Salerno Editrice, Roma 2006, pp. 167-212.

²⁹ S. Gasparri, *Prima delle nazioni*, cit., pp. 59-63.

³⁰ C. Azzara, *Le invasioni barbariche*, il Mulino, Bologna 2003², pp. 33-34.

³¹ Sui “nuclei di tradizione”, cfr. R. Wenskus, *Stammesbildung und Verfassung*, cit., il quale tuttavia sottovaluta il ruolo dell’Impero romano nell’etnogenesi dei barbari. Il suo modello di etnicità si basa sull’azione di singoli gruppi dinamici, i quali riuscirono, con la forza delle armi e il prestigio di un capo vittorioso, ad aggregare gruppi sempre più ampi e di origine eterogenea. Il modello elitario di Wenskus fu superato da Walter Pohl: «il suo concetto di *Stamm* indica che queste tribù erano componenti di un *Volk* o popolo germanico [che in realtà non è mai esistito come soggetto unitario, tutt’al più può essere inteso come] un’astrazione linguistica» (W. Pohl, *Ethnicity, Theory, and Tradition: A Response*, in A. Gillett (a cura di), *On barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2002, pp. 221-240, particul. pp. 224-225).

³² A. Giardina, *L'Italia romana: storie di un'identità incompiuta*, Laterza, Roma, Bari 1997.

³³ M. Kulikowski, *Rome's Gothic Wars: from the third century to Alaric*, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 43-56.

³⁴ A.L. Epstein, *L'identità etnica in tre studi sull'etnicità*, Loescher, Torino 1983.

³⁵ Il primo a sviluppare l’approccio strumentalista fu F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, George Allen & Unwin, Bergen, London 1969.

³⁶ W. Pohl, *Die Germanen*, Oldenbourg, München 2000, p.1.

tribù sapevano di essere chiamati Germani dai Galli e dai Romani e che con il tempo avevano accettato quel nome considerato come «una parola recente, aggiunta da poco»³⁷. In definitiva il riconoscimento dei Goti fu un prodotto della politica di frontiera romana – «*c'est l'intérêt politique détermine l'image de l'autre ou, plutôt qui fait ranger tel ou tel peuple dans une catégorie plutôt qu'une autre*»³⁸. Il criterio geografico aveva implicato sul piano giuridico, a partire dalla *Constitutio Antoniniana* del 212 d.C., una distinzione tra gli abitanti dell'Impero, che godevano della piena cittadinanza romana, e gli *externi*, gli immigrati nell'Impero in seguito ad un accordo, a un atto di capitolazione o su richiesta degli interessati³⁹. Anche la terminologia usata per indicare gli immigrati è piuttosto varia e riesce difficile coglierne con precisione le differenze, se non in relazione ai patti stabiliti con l'Impero⁴⁰: *laeti, dediticii, gentiles, tributarii*.

Mentre fino all'età di Costantino si mantiene una netta distinzione fra le legioni, reclutate tra i cittadini romani, e gli *auxilia*, successivamente i reparti dell'esercito imperiale romano risultano costituiti in misura crescente da reclute di origine barbarica, appartenenti ad un mondo “para-romano”⁴¹, da tempo abituato allo stile romano e profondamente coinvolto nella politica romana attraverso l'azione dei suoi *leaders*. L'identità romana diventa allora non più una questione di cittadinanza, ma si definisce attraverso l'adesione ai modelli della *Romanitas* che avrebbero potuto trasformare un barbaro in un romano a tutti gli effetti. Come si ricava dalla *Notitia Dignitatum*, composta tra la fine del IV e i primi decenni del V secolo⁴², probabilmente con l'intento di individuare le tribù che avevano contratto un *foedus*, la politica imperiale di immigrazione fu portata avanti attraverso la stretta connessione tra l'insediamento di coloni – non solo prigionieri di guerra, ma intere tribù con le loro donne, vecchi e bambini – per rimettere a coltura zone spopolate dalle epidemie di peste, e il reclutamento di coscritti, cioè l'incorporazione di reclute barbariche nei reggimenti dell'esercito regolare. Il modello romano di integrazione funzionò a lungo perché basato sul riconoscimento giuridico dello *status* di coloni e di soldati, che preludeva

³⁷ Tacito, *Germania*, a cura di L. Canali, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1991, p. 5. Cfr. A. Barbero, *I Germani*, in G. Traina (a cura di), *Storia dell'Europa e del Mediterraneo*, 7. 3. *L'ecumene romana*, Salerno Editrice, Roma 2009, pp. 464-494.

³⁸ P. Thollard, *Au-delà du limes: le barbare*, in J.-P. Jessenne (a cura di), *L'image de l'autre dans l'Europe du Nord-Ouest à travers l'histoire*, Publications de l'Institut de recherches historiques du Septentrion, Lille 1996, pp. 11-22, particul. p. 19.

³⁹ Fino ad Alarico, i popoli *foederati* furono sempre, in primo luogo, dei *dediticii*: M. Palazzi, *Alarico e i foedera tra IV e V secolo. Aspetti delle relazioni internazionali fra Impero romano e barbari in epoca tardoantica*, in S. Giorcelli Bersani (a cura di), *Romani e barbari. Incontro e scontro di culture*. Atti del convegno – Bra, 11-13 aprile 2003, Celid, Torino 2004, pp. 187-208.

⁴⁰ G. Wirth, *Rome and its Germanic partners in the fourth century*, in W. Pohl (ed.), *Kingdoms of the empire. The integration of barbarians in late antiquity*, Brill, Leiden 1997, pp. 13-55.

⁴¹ L'espressione “para-romano” è in P. Brown, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità. 200-1000 d.C.*, Laterza, Roma, Bari 1995, p. 20.

⁴² C. Neira Faleiro, *La Notitia Dignitatum. Nueva edición crítica y comentario histórico*, Madrid 2005.

alla cittadinanza e alla piena assimilazione, tanto culturale quanto giuridica. Nella dinamica romana di «riconoscimento ed integrazione dei barbari»⁴³ l'esercito avrebbe dovuto funzionare come una sorta di *melting-pot*. Come racconta Ammiano Marcellino, storico greco del IV secolo d.C., l'arrivo di questa moltitudine di ignoti barbari «*negotium laetitiae fuit potius quam timori*», in quanto l'imperatore avrebbe potuto disporre di «*alienigenis viribus invictum exercitum*»⁴⁴, ma dato che la *cupiditas est radix omnium peccatorum*, molti generali approfittarono del loro ruolo e del loro potere per “usare e abusare degli immigrati” – prendendo a prestito il titolo incisivo di un saggio di Whittaker⁴⁵ – per consolidare la propria posizione e lucrare profitti sulle razioni distribuite ai Goti, per trasformarsi in veri e propri trafficanti di schiavi, di donne e di bambini. La conseguenza fu la battaglia di Adrianopoli⁴⁶, il 9 agosto del 378 d.C., che segnò una sconfitta disastrosa per l'esercito imperiale e indusse i successori dell'imperatore Valente ad adottare una politica immigratoria più conciliante. Nel 382 d.C., sotto la guida del generale Teodosio, il futuro imperatore d'Oriente, ai Goti venne concesso di stanziarsi come *foederati* nella diocesi di Tracia, estesa dalla riva del Danubio fino a Costantinopoli e all'Egeo, sotto il comando dei propri capi e non più come mercenari al soldo dell'Impero. In sostanza ciò equivaleva ad una rinuncia da parte del governo a gestire autonomamente l'arrivo degli immigrati e la loro integrazione e comportò una progressiva perdita dell'effettivo controllo governativo su quei territori dove sarebbero nati *regna* indipendenti.

2. Prima del loro ingresso sul territorio romano è molto improbabile che i Goti, stanziati nelle steppe ucraine, avessero una propria identità auto-percepita e come tale riconosciuta; gli stessi Romani li consideravano Sciti perché come questi stanziati a settentrione del basso Danubio e del Mar Nero⁴⁷. È dunque il contesto territoriale – secondo l'orientamento definito “*roman imperialist ethnogeography*”⁴⁸ – a identificare il popolo che nel III secolo d.C. avrebbe assunto il nome di Goti. Prima di trasformarsi in coloro che avrebbero destabilizzato l'Impero d'Occidente, come si è detto, la maggior parte dei soldati e degli ufficiali dei reparti ausiliari dell'esercito erano stati in parte romanizzati. A partire dall'età di Marco Aurelio, l'immigrazione volontaria, o sotto forma di deportazioni forzate di gruppi di barbari, si tradusse per l'Impero romano

⁴³ W. Pohl, *Pistis e potere: coesione etnica negli eserciti barbarici nel periodo delle migrazioni*, in C. Ebanista, M. Rotili (a cura di), *Archeologia e storia delle migrazioni. Europa, Italia, Mediterraneo tra tarda età romana e alto medioevo*, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Cimitile – Santa Maria Capua Vetere, 17-18 giugno 2010, Tavolario Edizioni, Napoli 2011, pp. 55-63, particul. p. 57.

⁴⁴ Ammiani Marcellini *Rerum gestarum libri qui supersunt*, ed. W. Seyfarth, Lipsia 1978 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Liber XXXI, 4-5.

⁴⁵ D. Whittaker, *The use and abuse of immigrants in the later Roman Empire*, cit., pp. 127-153.

⁴⁶ A. Barbero, *9 agosto 378. Il giorno dei barbari*, Laterza, Bari, Roma 2007.

⁴⁷ P. Heather, *I Goti. Dal Baltico al Mediterraneo la storia dei barbari che sconfissero Roma*, Ecig, Genova 2005, p. 23.

⁴⁸ P. Amory, *People and Identity in Ostrogothic Italy, 489-554*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, p. 21.

in un esperimento di “ingegneria sociale”⁴⁹, attraverso il quale garantire la coltivazione dei latifondi nelle aree spopolate dalla guerra e dalle epidemie di vaiolo e l’arruolamento nei reparti dell’esercito. Diventare *miles* romano significava raggiungere la “*Romanam felicitatem*”, come si legge in una costituzione imperale di Arcadio e di Onorio del 5 aprile del 399 d.C., conservata nel *Codex Theodosianus* (*Cth.* 13, 11, 10)⁵⁰. In questa prospettiva il collasso delle strutture preposte al controllo degli immigrati fu il risultato di un impero impreparato e incapace di soluzioni, se non rimedi destinati a rivelare la loro inefficacia soprattutto in seguito alla comparsa degli Unni nell’Europa orientale, all’ingresso massiccio dei Goti nel 376 d.C. e alla conseguente corruzione degli ufficiali dell’esercito, che lucrarono a tal punto sulle derrate da spingere i Goti alla ribellione⁵¹. Goffart ha parlato dei barbari nell’Impero romano come di «un esperimento sfuggito di mano»⁵². In un lungo pomeriggio d’estate l’esercito romano venne annientato nella battaglia di Adrianopoli in cui perse la vita lo stesso imperatore Valente che, dopo aver sospeso la guerra contro la Persia, aveva raggiunto la Tracia con il suo esercito. La battaglia di Adrianopoli fu il primo di una lunga serie di eventi che più di un secolo dopo avrebbe portato alla caduta “senza rumore” – secondo l’efficace definizione di Momigliano⁵³ – dell’Impero romano d’Occidente.

Al momento dunque del loro trasferimento in territorio romano, i Germani, come li aveva chiamati Tacito, non erano più così “barbari”; avevano combattuto come mercenari dei Romani e alcuni di loro, come dimostra il caso di Alarico, erano integrati nel ceto dirigente romano. Il riconoscimento dell’Altro avviene nella prospettiva di far parte dello stesso “sistema”⁵⁴. Nel IV sec. d.C. Temistio, filosofo greco, alto funzionario dell’Impero romano, in una sofisticata esibizione oratoria rivolta all’imperatore Valente, elabora una vera e propria concezione teocratica del potere e, per conseguenza, l’ecumenismo di un impero che deve comprendere anche i “barbari”, perché:

in ogni uomo vi è un elemento barbarico, selvatico e ribelle: l’iracondia e le voglie insaziabili dico, che sono l’antitesi della ragione così come Germani e Sciti sono l’antitesi dei Romani. Quando tali passioni insorgono contro la parte migliore di noi è impossibile e inutile tentare di reprimerle eliminandole, poiché la natura aveva il

⁴⁹ A. Barbero, *Barbari. Immigrati, profughi, deportati nell’impero romano*, cit.

⁵⁰ C. Corbo, *Migranti di oggi e migranti di ieri. Per una prima lettura di alcune costituzioni imperiali*, in *Koinonia*, 39, 2015, pp. 33-79, particul. pp. 50-55.

⁵¹ Per un quadro di insieme, cfr. E. Caliri, *I barbari*, in L. De Salvo, C. Neri (a cura di), *Storia di Roma. L’età tardoantica. III-VI secolo d.C.*, Jouvence, Roma 2010, pp. 101-134, particul. pp. 115 ss.

⁵² W. Goffart, *Barbarians and Romans, A.D. 418-584. The Techniques of Accommodation*, Princeton University Press, Princeton 1980, p.35; Id., *Barbarian Tides. The Migration Age and the Later Roman Empire*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006; G. Halsall, *Barbarian Migrations and the Roman West, 376-568*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.

⁵³ A. Momigliano, *La caduta senza rumore di un Impero nel 476 d.C.*, in V. Branca (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1973, pp. 409-428.

⁵⁴ Cfr. nota 24.

suo scopo preciso quando le ha seminate nell'anima, ma è compito della virtù sottometterle agli occhi della ragione e renderle docili, così come è compito dei principi, di quelli che vogliono fare onore a tale appellativo, non eliminare del tutto quella che è una componente essenziale della natura umana, quando riescono a soggiogare i barbari in rivolta ma poi, dopo averne mortificato l'insolenza, li salvano e li proteggono come parte integrante dell'impero. Chi perseguita i barbari fino alla fine si comporta come imperatore solo dei romani, ma chi li sottomette e poi ha pietà di loro, si comporta come imperatore di tutti gli uomini⁵⁵.

Il discorso di Temistio, in cui i «*details were unreliable and facts became symbols*»⁵⁶, trasmette una dimensione filantropica della *Romanitas* molto diversa da quella manifestata nel I sec. d.C. da Tacito. La prima campagna militare condotta da Germanico Cesare oltre il Reno nell'anno 14 d.C., narrata da Tacito, aveva comportato un naturale espansionismo di Roma nei confronti di altri popoli, in nome del 'diritto' di imporre la propria forza, esercitato da individui "superiori" su esseri "inferiori", quali appunto i barbari Germani. Il diritto del più forte era stato, in sostanza, presentato come legittimo⁵⁷.

Le migrazioni innescarono processi aggregativi e acculturativi non solo nel contatto con l'Impero, ma anche tra gli stessi gruppi barbari, con la loro conseguente evoluzione interna, che portò all'emergere di quelli che Pohl definisce «popoli in divenire»⁵⁸, gruppi di popolazioni dall'identità fluida e in continuo divenire, non entità biologicamente definite entro i concetti di 'razza' o di 'nazione'⁵⁹. Ciò non vuol dire negare che queste entità non avessero al loro interno un "nucleo di tradizione", ma inevitabilmente il contatto con Roma portò a riconfigurarne le *origines*, come avvenne nel caso dei Franchi, la cui discendenza da Troia si pose su una linea ideale di continuità con i Romani⁶⁰.

Circa trent'anni dopo Adrianopoli, il 24 agosto del 410 d.C., Roma sarebbe stata saccheggiata dai Goti di Alarico, segnando un'ulteriore tappa nell'inesorabile declino dell'Impero. Si tratta di una data decisiva forse maggiore rispetto alla data convenzionale del 476 d.C., in quanto l'occupazione dell'*Urbe* segna la presa di

⁵⁵ Themistii *Orationes quae supersunt*, ed. G. Downey, Teubner, Lipsiae 1965, X, 131. Cfr. L. Cracco Ruggini, *L'ecumenismo politico nel IV sec. d.C. in Oriente e in Occidente*, in L. Aigner (a cura di), *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente*, vol. 2: *Alle radici della casa comune europea*, Atti del Convegno (Bergamo, 18-21 settembre 1995), L'Erma di Bretschneider, Roma 1998, pp. 383-395, particul. p. 393.

⁵⁶ G. Dragon, *L'empire romain d'Orient au IV^e siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: le témoignage de Themistios*, De Boccard, Paris 1968, p. 84.

⁵⁷ M.L. Paladini, *Autocoscienza di romanità in Tacito a proposito di guerre oltre Reno (14-16 a.C.)*, in M. Sordi (a cura di), *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'Antichità*, Vita e Pensiero, Milano 1992, pp. 227-238, particul. p. 230.

⁵⁸ W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa*, cit., p. 2.

⁵⁹ A.D. Smith, *Le origini culturali delle nazioni*, Il Mulino, Bologna 2010, pp. 33 ss.

⁶⁰ A. Giardina, *Le origini troiane dall'impero alla nazione*, in *Morfologie sociali e culturali in Europa fra Tarda Antichità e Alto Medioevo*, Atti della XLV Settimana di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 3-9 aprile 1997, CISAM, Spoleto 1998, pp. 177-209.

coscienza della mutata realtà storica. Il sacco di Roma diventa paradigma per Agostino del carattere effimero della *civitas* terrena rispetto a quella celeste. Abbandonato il mito della città eterna, che segna l'inizio di un tempo "escatologico", la cultura cristiana vede nel mondo barbarico un immenso terreno da catechizzare, pericoloso non più di quanto lo fosse l'ostilità pagana al credo⁶¹. Da qui la consapevolezza, secondo Brown, da una parte del peso determinante di tante «microcristianità» in rapporto a popoli che divennero cristiani, ma trovandosi a «notevole distanza» dal mondo romano e mediterraneo, e dall'altra parte della presenza di una rete di «diversità» tenute insieme sotto il denominatore variamente interpretato del cristianesimo⁶², al punto che si è più volte fatto ricorso al concetto di "vernice cristiana" per mascherare all'interno di una società fortemente militarizzata comportamenti sociali e religiosi rimasti di matrice fortemente pagana⁶³.

Il motivo della cristianizzazione dei barbari e la loro conseguente "umanizzazione" diviene un punto centrale della riflessione di quanti si proponevano di stigmatizzare la corruzione dell'Impero, assicurando la sopravvivenza di quei valori che l'Impero sembrava aver coinvolto nel proprio processo di destrutturazione. Gregorio di Nazianzo, che tiene corrispondenza con i figli di immigrati diventati generali dell'esercito romano, nell'epistola in cui elogia il goto Modario, afferma come la diversità tra Romano e Barbaro «sia nel corpo, non nell'anima, come sia nella distanza dei luoghi, non nei costumi e nelle scelte»⁶⁴. L'educazione poteva dunque trasformare un barbaro in un romano; il processo di assimilazione iniziava quando il barbaro diveniva soldato dell'Impero⁶⁵.

Agostino di Ippona e Paolo Orosio, suo discepolo e collaboratore, riferiscono dell'atteggiamento moderato di Alarico nei confronti dei luoghi di culto, quando i Goti, nel 410 d.C., varcano il *pomoerium* e si impadroniscono di Roma saccheggiandola per tre giorni⁶⁶. Ciò che sembrava impensabile si era verificato. Le mura erano state violate: «*Quid salvum est, si Roma perit?*», si era domandato Gerolamo⁶⁷. Al di là della percezione di instabilità e di insicurezza provocata dall'entrata dei Goti a Roma, Alarico non si comporta come un "distruttore di civiltà", non ha come obiettivo la cancellazione dell'Impero, ma la sua integrazione nel "sistema" statale romano⁶⁸. I

⁶¹ E. Caliri, *I barbari*, cit., p. 127.

⁶² P. Brown, *La formazione dell'Europa cristiana*, cit., p. 84 ss.

⁶³ C. La Rocca, *La cristianizzazione dei Barbari e la nascita dell'Europa*, in *Reti Medievali Rivista*, V, 2004, pp. 1-39, particul. p. 2, 18.

⁶⁴ A. Conte (a cura di), Gregorio di Nazianzo, *Epistole*, Città Nuova, Roma 2017, ep. n. 136.

⁶⁵ L. Di Paola, *I «Barbari» nel tardoantico. Modalità e forme di assimilazione reciproca con i Romani*, in C. Lorenzi, M. Navarra (a cura di), *Frontiere della romanità nel mondo tardo antico: appartenenza, contiguità, alterità, trasformazione e prassi*, Atti dell'Accademia Romanistica Costantiniana, XXI, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2016, pp. 65-80.

⁶⁶ M. Ghilardi, *Il sacco alariciano di Roma tra mito e realtà*, in M. Ghilardi, G. Pilara (a cura di), *I barbari che presero Roma. Il sacco del 410 e le sue conseguenze*, Aracne, Roma 2010, pp. 241-253.

⁶⁷ S. Cola (a cura di), Gerolamo, *Le lettere*, Città Nuova, Roma 1961-1963, ep. 123.

⁶⁸ G. Roma, *Intorno al mito di Alarico*, in *Mediaeval Sophia*, 17, 2015, pp. 205-219, particul. p. 211.

soldati di Alarico entrarono a Roma *more bellorum* ed essendo padroni incontrastati avrebbero potuto radere al suolo la città ma non lo fecero. Il poeta Rutilio Namaziano, quando parte da Roma nel 415, non descrive macerie, ma una città nel suo pieno splendore, con templi che si stagliano verso l'alto⁶⁹. Dunque il sacco di Roma del 410 comporta la presa di coscienza della mutata realtà storica e della presenza dell'Altro, che impone delle riflessioni e che rende necessari degli adattamenti. È interessante notare come nel giro di pochi decenni la categoria dell'Altro, che invade e che occupa, venga assunta e metabolizzata nella direzione di un equilibrato compromesso⁷⁰. Se da una parte per Paolo Orosio l'irruzione di barbari rappresenta una contingenza e quindi una necessità che si deve trasformare in un'opportunità, per Salviano di Marsiglia è occasione per una critica dei costumi religiosi, in cui il barbaro viene investito, per riflesso, da una luce positiva rispetto alla corruzione dei romani cristiani⁷¹. Nelle sue *Storie*, composte tra il 417 e il 418, Paolo Orosio, pur riprendendo il pensiero di sant'Agostino sui "mali della storia", in base ai quali il saccheggio di Roma era stato il compimento del castigo divino per i peccati compiuti, riferendosi a quanti avevano attribuito la rovina alla religione cristiana e all'abbandono degli dèi della tradizione, è favorevole ad una politica di apertura, se non di assimilazione, nei riguardi di queste *gentes externae*, sotto il segno del Cristianesimo⁷². Il saccheggio di Roma, grazie al rispetto del diritto di asilo delle chiese da parte di Alarico, è addirittura considerato meno devastante dell'incendio provocato da Nerone e delle distruzioni compiute dai Galli molti secoli prima. In Salviano di Marsiglia il discorso diventa ancora più incisivo, laddove attribuisce le migrazioni dei popoli allo stato di degrado civile e morale dei suoi contemporanei, che li rende nettamente "inferiori" ai barbari, e commenta amaramente che non c'era da stupirsi della fuga in massa presso i barbari dei diseredati, i quali cercavano presso di loro un po' di "umanità romana", poiché era impossibile sopportare tra i Romani la "disumanità barbarica", ed era invece preferibile vivere liberi in un'apparenza di prigionia piuttosto che schiavi sotto l'apparenza della libertà⁷³. Dunque la prospettiva si è chiaramente ribaltata. Il barbaro che non conosce la vera fede non è peggiore del romano e cristiano che, pur conoscendola, la ignora:

I barbari sono ingiusti e anche noi lo siamo; i barbari sono avari, e lo siamo pure noi, i barbari sono avidi, e noi anche; i barbari sono immorali e noi lo stesso. I barbari quindi possiedono ogni sorta di perversione e di dissolutezza, e noi altrettanto [...] *ma*

⁶⁹ H.J. Rose, *A handbook of latin literature from the earliest times to death of st. Augustine*, Bolchazy-Carducci Publishers, London 1996, p. 533.

⁷⁰ L. Coco, *Migrazioni dei popoli nelle parole dei Padri della Chiesa*, Edizioni Messaggero, Padova 2016, p. 7.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² A. Lippold (a cura di), Paolo Orosio, *Le storie contro i pagani*, Mondadori, Milano 1976, pp. 381-385. Cfr. anche A.H. Wolfram, *L'«Europa meticcia» dell'alto Medioevo*, in G. Cracco, J. Le Goff, H. Keller, G. Ortalli (a cura di), *Europa in costruzione*, cit., pp. 29-54.

⁷³ Salvianus Massiliensis Episcopus, *De gubernatione Dei*, in *Patrologiae cursus completus. Series latina*, ed. J.-P. Migne, Paris 1844-1864, 53, 84.

anche se i barbari fanno le stesse cose che facciamo noi, tuttavia noi pecciamo in modo maggiormente offensivo, *perché* quando la dignità è più elevata, maggiore è la colpa⁷⁴.

È evidente dunque come dal rifiuto si passi ad una serie di riflessioni, che servono a dare una legittimazione alla presenza dello “straniero” nell’Europa romanizzata. La categoria dell’Altro diventa in questi scritti l’elemento di congiunzione tra il discorso costruito dalle fonti e il referente rappresentato dalla realtà, che ha al suo centro il paradigma della “storia della salvezza”. In un programma che associa al servizio di Dio il servizio verso l’uomo “creato a somiglianza divina” (*Genesi* 1, 26-27), *altar Christi*, come è espresso in una delle prime fonti della Chiesa, la *Didaché* o *Dottrina dei Dodici Apostoli*, una raccolta di regole comportamentali praticate dalle prime comunità cristiane⁷⁵, gli scritti dei Padri antichi e medievali delineano una specifica antropologia etica che riguarda, in particolar modo, la natura unitaria dell’uomo e la sua dignità, l’uguaglianza e la fraternità di tutti gli uomini. Da ciò scaturisce l’indirizzo della Chiesa ad apprestare difesa e protezione e ad allontanare ogni forma di “ingiusta giustizia”⁷⁶, soprattutto verso coloro che versano in uno stato di “povertà”, che si configura non come «mancanza dell’avere, ma come venir meno dell’essere»⁷⁷. In questa prospettiva l’Alterità in età altomedievale viene a sovrapporsi alla tutela sociale nei riguardi di coloro che sono ritenuti, secondo il pensiero cristiano, essenziali alla salvezza dell’anima⁷⁸. L’apertura al mondo barbarico non fu ovviamente accettata da tutti; autori come Gerolamo o Ambrogio continuavano a porsi sulla linea dell’elaborazione di un giudizio fortemente dualistico e antitetico nella definizione del rapporto tra romani e barbari. Sinesio di Cirene sostenne la necessità politica di estromettere i barbari da tutte le cariche che essi potevano ricoprire all’interno della macchina burocratico-militare dell’Impero. L’ostilità verso questi ‘diversi’ si manifestava talora nell’intolleranza verso quelli che erano gli effetti reciproci di una convivenza sempre più diffusa, come l’aspetto esteriore, l’abbigliamento o l’acconciatura. Procopio di Cesarea critica aspramente quei Romani che «non si tagliavano i capelli come gli altri Romani [...] che prediligevano mantelli e brache e soprattutto calzature che fossero unne di nome e

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ G. Visonà (a cura di), *Didaché. Insegnamento degli Apostoli*, Paoline Libri, Milano 2000.

⁷⁶ P. Siniscalco, *I diritti umani nella storia della cultura. Il pensiero dei Padri antichi e medievali*, in *Convegno del Consiglio d’Europa per la protezione dei diritti umani e delle libertà fondamentali in onore di Paolo Barile*, Roma, 16-17 novembre 2000, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 2001, pp. 91-110.

⁷⁷ M. Rouche, *La faim à l’époque carolingienne: essai sur quelques types de rations alimentaires*, in *Revue Historique*, CCL, 2, 1973, pp. 295-320.

⁷⁸ M.R. Di Simone, *I migranti nella dottrina giuridica europea dell’età moderna*, in A.C. Amato Mangiameli, L. Daniele, M.R. Di Simone, E. Turco Bulgherini (a cura di), *Immigrazione Marginalizzazione Integrazione*, Atti del Convegno di Studi, Roma, Società Geografica Italiana – Villa Celimontana, 15-16 giugno 2017, Torino 2018, pp. 19-35, particul. pp. 19-22; C. Storti, *Motivi e forme dello straniero in età medievale*, in A.A. Cassi (a cura di), *Ai margini della civitas. Figure giuridiche dell’altro tra Medioevo e futuro*, Rubbettino, Catanzaro 2013, pp.61-77.

foggia [...] e che portavano le armi»⁷⁹. Tuttavia nel processo di *regeneratio*, che non riguardava solo le strutture politiche, ma la stessa natura umana, fu quasi inevitabile elaborare delle “formule di compromesso” verso un Altro con il quale, sia che lo si interpretasse come espressione del giudizio o della punizione di Dio, sia che venisse considerato come una contingenza storica, bisognava, in ogni caso, confrontarsi.

3. Il *barbarus*, stereotipato nella tradizione letteraria⁸⁰ attraverso i tratti del *furor*, della *feritas* e della *vanitas*, svolge un ruolo strumentale per mezzo del quale la *Romanitas* si autodefinisce e successivamente, dopo il collasso del sistema, nella metà del IV secolo d.C., si ridefinisce alla luce della crescente importanza assunta dai barbari stessi nell’esercito⁸¹. I Romani relativizzarono l’alterità barbarica elaborata dai Greci, benché ne fossero in gran parte debitori. Non a caso nel mondo ellenico ha origine l’espressione “barbaro”, la quale ribadisce un’estraneità culturale ed una inferiorità sociale con l’intento di sottolineare il manifestarsi di un’antitesi: il pensiero dell’identità esclude la considerazione dell’alterità. Nel mondo romano la frontiera fra civiltà e barbarie non è fissata in modo definitivo. La concettualizzazione dell’alterità barbarica, benché nasca dall’esigenza di classificare e di ordinare identità etniche, che erano colte come sempre uguali a se stesse per il fatto di trovarsi in un determinato contesto territoriale – lasciando su un piano vago e indefinito che cosa fossero le “collettività” barbariche, eserciti mobili o gruppi di famiglie, e la loro composizione sociale – permette alla *Romanitas* di superare fino ad inglobare quel “nome separatore”⁸², in cui i Greci aveva finito per fissare la categoria dell’Altro. Thollard sottolinea «*ce qui a changé, bien évidemment, par rapport à l’époque grecque, c’est la confrontation de Rome avec l’“hégémonie”, avec la conquête puis l’organisation du monde conquis*»⁸³. L’immagine della palla di neve, che rotolando si ingrandisce, perché ingloba altra neve, sintetizza efficacemente l’orientamento scientifico sulle *Völkerwanderungen*, spostamenti di gruppi umani, che andarono crescendo numericamente, in seguito a incontri osmotici o conflittuali⁸⁴. In questo quadro un popolo, inteso come depositario di una sua cultura identitaria, non si sovrappone ad un altro in una sorta di continuità storica, ma modifica le sue strutture socio-politiche ed economiche in un modello di sintesi in cui le identità collettive si ridefiniscono e,

⁷⁹ Procopio, *Storie segrete*, introduzione, revisione critica del testo e note di F. Conca, Rizzoli, Milano 1996, pp. 111-116. Cfr. M. Cesa, *Etnografia e geografia nella visione storica di Procopio di Cesarea*, in *Studi Classici e Orientali*, 32, 1983, pp. 189-215.

⁸⁰ E. Ndiaye, *Un nom de l’étranger: barbarus. Étude lexicosémantique, en latin, des origines à Juvénal*, Lille 2003, pp. 19-21; 59-391.

⁸¹ M. Rocco, *La percezione delle identità etniche barbariche tra antico e tardoantico*, in *Rivista storica dell’antichità*, 41, 2011, pp. 235-268.

⁸² Sul significato di “nome separatore” cfr. A. Badiou, *Il risveglio della storia*, Adriano Salani Editore, Milano 2012, pp. 75-76, pp. 96-97.

⁸³ P. Thollard, *Au-delà du limes: le barbare*, cit., p. 22.

⁸⁴ R. Arcuri, *Etnogenesi, ‘entelechia barbarica’ e attuali orientamenti storiografici sulla Völkerwanderungszeit*, cit., pp. 107-142.

soprattutto, si rinsaldano maggiormente in situazioni conflittuali⁸⁵. L'onda di avanzamento dei popoli del III-IV secolo d.C. «si tradusse in un movimento migratorio destinato al successo nel punto di arrivo grazie principalmente alla capacità di ridefinire la propria identità di gruppo»⁸⁶ in un “sistema-mondo”, in cui la diversità etnica dell'Altro da sé si risolveva non in un “romano o barbaro”, ma nel “romano e barbaro”. La diffusione del Cristianesimo, che rendeva tutti i popoli cittadini “di quella Roma onde Cristo è romano”⁸⁷, aveva contribuito a forgiare l'idea di uguaglianza tra gli esseri umani e segnò, sia pure con modi e tempi diversi, l'inglobamento dei barbari all'interno del mondo romano. Per i Goti l'accettazione ufficiale del Cristianesimo fa parte dei patti stabiliti con l'Impero per contrattare il loro insediamento nelle terre oltre il Danubio nel 376 e, va ricordato, che il vescovo goto Ulfila aveva provveduto ad una traduzione in gotico della Bibbia, diffondendo il Cristianesimo nella sua forma ariana. Ciò portò al riconoscimento sociale dei barbari, che andò di pari passo con l'elaborazione, l'imitazione e l'adattamento ai modelli culturali romani di cui il Cristianesimo era parte integrante. Nella decadenza dell'Impero, che aveva portato sant'Agostino a chiedersi in che cosa Roma avesse mai peccato meritando di subire la profanazione di Alarico nel 410, le parole di Salviano di Marsiglia acquistavano un nuovo significato soterico. I Germani accettarono questa dinamica e si ridefinirono a loro volta figli di Roma. C'è da chiedersi però in quali misura l'identità di questi nuovi “re”, che anteponevano il *praenomen* di *Flavius* o titoli come *praefectus*, o addirittura *Caesar*, al fine di legittimare nel nome di Roma la loro posizione, fosse riconosciuta come tale dalla società di cui facevano parte. Ataulfo, cognato e successore di Alarico, nel 410 aveva cercato di contrapporre una *Gothia* alla *Romania*, ma nel 414 sposò Galla Placidia, figlia dell'imperatore Teodosio. La consapevolezza di non potersi sostituire alla romanità ne comportò il riconoscimento e la volontà di trovare una più elevata forma di legittimazione e di fusione, anche per via nuziale, il che comportò la genesi di una nuova società etnicamente e culturalmente composita⁸⁸. Cassiodoro, uno dei più illustri rappresentanti della colta aristocrazia romana, nel suo programma ideologico di sostegno all'azione della corte di Teodorico il Grande, avrebbe esaltato i Goti come i più autentici custodi e continuatori della civiltà romana – «*Gothorum laus est civilitas*

⁸⁵ Sulla guerra come elemento in grado di cementare o creare forti identità collettive, cfr. A.D. Smith, *War and Ethnicity. The Role of Warfare in the Formation, Self-images and Cohesion of Ethnic Communities*, in *Ethnic and Racial Studies*, 4, 1981, pp. 375-395; W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa*, cit., p. 122.

⁸⁶ R. Arcuri, *I barbari, l'impero romano e la genesi dell'Europa. A proposito di un libro recente*, in *Mediterraneo Antico*, 15, 2012, pp. 521-540, particul. p. 536.

⁸⁷ S. Bellomo, S. Carrai (a cura di), Dante Alighieri, *Purgatorio*, Einaudi, Torino 2019, canto XXXII, p. 102.

⁸⁸ C. Azzara, A. Bonni, *I matrimoni fra barbari e romani nelle leggi di stirpe dell'alto medioevo*, in S. Marchesini (a cura di), *Matrimoni misti: una via per l'integrazione tra i popoli*, Convegno multidisciplinare internazionale, Verona-Trento, 1-2 dicembre 2011, Alterias, Verona 2012 pp. 139-147, particul. pp. 140-141.

custodita»⁸⁹ – l’*origo gothica*, per lui, sarebbe divenuta *historia romana*. Fu la stessa maggioranza indigena e le sue *élites*, nella penisola italiana, a sostenere attivamente l’arrivo di un *rex* barbaro come Teodorico, nato da un matrimonio misto tra un goto e una romana, e della *gens* che gli obbediva, barbari ormai romanizzati e, per questo, considerati meno “stranieri” rispetto al governo imperiale bizantino⁹⁰. La *Romanitas* non moriva dunque nelle sue fondamenta ideologiche e giuridiche.

Infine è da rilevare come il riconoscimento della *Romanitas* generi, in termini hegeliani, il “riconoscimento normativo”⁹¹. Sebbene le questioni di diritto privato, in età ostrogota e in ambiente italico, venissero disciplinate entro un quadro segnato dal principio della personalità del diritto – in base al quale le controversie avrebbero trovato soluzione, a seconda dei casi, attraverso le consuetudini gotiche o il diritto romano – recentemente è stato messo in discussione il carattere etnico-personale delle leggi a favore del principio della territorialità del diritto nei *regna*⁹². Attraverso la penna di Cassiodoro Senatore, Teodorico proclama ripetutamente la validità del diritto romano; nella sua visione il diritto, che deve guidare i comportamenti e regolare i rapporti tra tutti i suoi sudditi è, in sostanza, il diritto romano o un diritto che da questo deriva direttamente o che a questo si ispira. In particolare, nei documenti che si riferiscono all’attività di Teodorico reggente dei territori occidentali dell’Impero per conto dell’imperatore Anastasio II, la fusione tra Romani e Goti si realizza attraverso l’adozione della *Romana consuetudo*, dei *mores togati*, l’abbandono della *barbariem* e della *mentium crudelitatem*. La legge è il più sicuro conforto della vita umana, il sostegno dei deboli, il freno dei potenti: «*quid enim potest esse felicius quam homines de solis legibus confidere et casus reliquos non timere? Iura publica certissima sunt humanae vitae solacia, infirmorum auxilia, potentum frena*»⁹³. La *Romanitas* accoglie

⁸⁹ Cassiodorus Vivariensis abbas, *Variae*, in M.G.H., AA, ed. T. Mommsen, Weidmann, Berlin 1894, liber IX,14.

⁹⁰ B. Luiselli, *Teoderico e gli Ostrogoti tra romanizzazione e nazionalismo gotico*, in «Romanobarbarica», XIII (1994-1995), pp.75-98.

⁹¹ G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III, Gesammelte Werke*. Band 8, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1976, p. 215: «In dem Anerkennen hört das Selbst auf diß einzelne zu seyn; es ist rechtlich im Anerkennen» («nel riconoscere il *Selbst* smette di essere questa singolarità; nel riconoscimento il *Selbst* raggiunge una dimensione giuridica»). Sul ruolo della *Romanitas* nell’opera e nella filosofia di Hegel, cfr. V.R. Lozano, *Le dodici tesi di Hegel sulla Romanitas*, in *Philosophical Readings*, 3, 2015, pp. 7-14, particol. p. 7 e 11: «Il riconoscimento dà luogo al diritto, “genera il diritto” [...] [...] Il diritto presuppone così una modalità di riconoscimento normativo che sopravviene sul riconoscimento naturale; una forma di attribuzione reciproca di *status* attraverso cui i sé naturali dotati di poteri riconoscitivi si costituiscono come persone». Cfr. anche I. Testa, *La natura del riconoscimento. Riconoscimento naturale e ontologia sociale in Hegel*, Mimesis, Milano, Udine 2010, p. 380.

⁹² S. Pietrini, *I sovrani goti e il ius commune nelle Variae di Cassiodoro Senatore*, in C. Lorenzi, M. Navarra (a cura di), *Frontiere della romanità nel mondo tardo antico: appartenenza, contiguità, alterità, trasformazione e prassi*, cit., pp. 355-372.

⁹³ Cassiodorus Vivariensis abbas, *Variae*, cit., 3, 17, 1-5. Cfr. R. Arcuri, *Romanitas e barbaritas nell’Italia ostrogota: aspetti culturali e socioeconomici*, in *Mediterraneo Antico*, 14, 1-2, 2011, pp. 477-498; O. Licandro, *L’urbanitas tra Romanitas e Barbaritas e l’eccezione della diversità gotica*, in C. Giuffrida, M. Cassia, G. Arena (a cura di), *Roma e i ‘diversi’. Confini geografici, barriere culturali*,

lo “straniero”, ma espande, al contempo, se stessa, il suo messaggio, i suoi ‘fondamenti’ che pluralisticamente non solo non cancellano i ‘fondamenti’ delle culture altre che incontra ed accoglie, ma con esse è capace di riconoscersi, cioè di ‘riconoscere’ Se stessa nell’Altro, fondendosi con il ‘Barbaro’ che, divenendo “Romano”, trova il punto di equilibrio e di dinamica polare tra la sua identità etnica e quella culturale e giuridica dell’Ecumene greco-romana.

Pur nella diversità dei contesti storici e culturali possiamo trarre elementi utili per la comprensione del presente. Come scrive Bloch “poiché l’errore che si commette nell’individuazione della causa si converte [...] in un’erronea valutazione del rimedio, ne consegue che l’ignoranza del passato non solo nuoce alla conoscenza del presente, ma compromette, nel presente, l’azione medesima”⁹⁴. Una reinterpretazione del passato, che cancelli il desueto stereotipo del crollo del grande Impero mediterraneo di Roma e presenti una pacifica e concordata integrazione dei barbari nel “sistema-mondo” romano, tenendo conto al contempo di tutti quegli elementi culturali non riconducibili al bagaglio mediterraneo, potrebbe prefigurare una possibile e auspicata integrazione degli immigrati nella società europea contemporanea. Occorre liberarsi da quello che il sociologo polacco Zygmunt Bauman ha descritto come lo “spettro del barbaro”, una categoria che a lungo andare si è dimostrata auto-perpetuante e che ha talora permesso di “ribaltare le responsabilità”⁹⁵, per servire un’Europa destinata alla superiorità globale e alla guida del pianeta. Il fenomeno migratorio può costituire una risorsa se sostenuto da una stabile classe politica in grado di credere e mettere in pratica con fermezza una “pedagogia dell’ospitalità”⁹⁶ comune nello spazio euro-mediterraneo. La nostra cultura è ricca perché è “meticcias” e sulle sue radici culturali è necessario costruire, avendo come strumenti la ragione, l’esperienza storica e la tolleranza, “forme di coabitazione soddisfacenti o quanto meno accettabili”⁹⁷. Ma per fare questo occorre anzitutto rimuovere la “costante” storica del nemico⁹⁸, spesso ipostatizzata a proprio vantaggio nel processo di riconoscimento.

distinzioni di genere nelle fonti letterarie ed epigrafiche fra età repubblicana e Tarda Antichità, Mondadori, Firenze 2018, pp. 241-256, particul. 248-249; P. Porena, *L’insediamento degli Ostrogoti in Italia*, L’Erma di Bretschneider, Roma 2012, pp. 27-33.

⁹⁴ M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1969, p. 51.

⁹⁵ Z. Bauman, *Lo spettro dei barbari*, Bevivino, Milano, Roma 2010, p. 5.

⁹⁶ R. Pagano, *Pedagogia mediterranea*, Scholé Editrice Morcelliana, Brescia 2019, p. 162.

⁹⁷ Z. Bauman, *Voglia di comunità*, Laterza, Bari, Roma 2011, cap. VI.

⁹⁸ P. Costa, *La costruzione del nemico interno: una “costante” storica?*, in A.A. Cassi (a cura di), *Ai margini della civitas. Figure giuridiche dell’altro tra Medioevo e futuro*, cit., pp. 269-287.

Riccardo Pagano, Adriana Schiedi

FORMAZIONE E SVILUPPO DELL'IDENTITÀ
PER UNA COMPETENZA PEDAGOGICA DELL'INSEGNANTE*

ABSTRACT	
<p>Tra le questioni più urgenti che la pedagogia deve oggi affrontare vi è quella che riguarda la formazione dell'insegnante. La società attuale, sempre più complessa, richiede a quest'ultimo una competenza di qualità, che sia in grado di promuovere nell'alunno apprendimenti articolati e lo sviluppo di identità. Il presente contributo intende avviare una riflessione sulla necessità di formare pedagogicamente il docente, affinché risulti competente nella struttura disciplinare e nella individuazione delle finalità educative delle conoscenze apprese. A tal fine, individua le linee strategiche di una proposta formativa nella quale il sapere, l'epistemologia delle discipline e la logica del pensare, lungi dal rappresentare solo il fine dell'insegnamento, costituiranno i mezzi attraverso i quali il docente si farà promotore nel discente di autonomia di giudizio, dignità e responsabilità valoriale verso se stesso, il prossimo e la comunità.</p>	<p>Among the most urgent issues facing pedagogy today is that concerning teacher training. Considering the increasingly complex current society, the teacher has to have a quality competence capable of promoting articulated learning and the development of identity in the student. This contribution aims to reflect upon the need to train the teacher pedagogically, so that he/she will be competent in the disciplinary structure and in identifying the training purposes of the learned knowledge. In this regard, it identifies the strategic guidelines of a training proposal in which knowledge, the epistemology of the discipline and the logic of thinking, far from representing only the aim of teaching, will constitute the means by which the teacher will promote in the student autonomy of judgment, dignity and value responsibility towards itself, the others and the community.</p>
Formazione – identità – insegnante	Training – identity – teacher

SOMMARIO: 1. La formazione pedagogica dell'insegnante: un problema aperto. – 2. Teleologia dell'insegnamento: formare l'Io come identità e come *ethos* comunitario. – 3. (Segue:) pluralità-diversità-identità: tappe di un itinerario di formazione sociale. – 4. La competenza dell'insegnante, tra sapere disciplinare ed esperienziale. – 5. (Segue:) il sapere disciplinare nutrimento del sapere didattico. – 6. (Segue:) il *telos* educativo nell'agire didattico. – 7. La magisterialità come competenza "ermeneutica".

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

Il contributo è stato condiviso nel progetto dai due autori e sviluppato autonomamente in sezioni differenti. Adriana Schiedi è autrice dei capitoli 1-3, Riccardo Pagano dei capitoli 4-7.

1. Il paradigma della qualità, come impegno e obiettivo cui deve tendere il processo formativo, ha promosso negli ultimi anni un profondo ripensamento della competenza educativo-insegnativa e una sempre maggiore attenzione alla formazione degli insegnanti, con lo scopo di realizzare un progetto educativo più rispondente ai bisogni degli utenti e alle nuove esigenze di formazione della società contemporanea.

L'alleanza che si è venuta a creare tra il mondo della scuola e quello dell'università ha posto l'accento su una serie di interrogativi ai quali la ricerca pedagogico-didattica più matura sta cercando di rispondere¹. Primo fra tutti: chi è l'insegnante, destinatario dei corsi e dei percorsi di insegnamento? Qual è la sua natura fisica, psichica, quali sono le sue credenze, le sue aspirazioni, qual è l'*ethos*, la motivazione che lo spinge ad intraprendere questo mestiere così complesso eppure così affascinante? E ancora: qual è il suo compito? In che cosa consiste e come si articola la sua competenza? Nel tentativo di rispondere a queste e a molte altre domande, la pedagogia sembra aver scoperto un vaso di Pandora che riversa una complessità crescente di problemi connessi al ruolo dell'insegnante e alla sua formazione iniziale e in servizio.

È questa una complessità che interpella senz'altro il mondo della scuola, la politica, la società *tout court*, ma soprattutto l'università con l'obiettivo di rivedere i percorsi di formazione attuali per comprenderne le criticità e, a partire da queste, rimodularli o progettarne di nuovi. Eppure, nonostante i notevoli passi in avanti della ricerca pedagogico-didattica degli ultimi anni, l'insegnamento rimane quell'oggetto sconosciuto, quel crocevia tematico sul quale più o meno tutti, tra accademici, disciplinaristi e non, sentono sempre il bisogno di esprimere teorie, indicando percorsi più o meno validi per insegnare e apprendere, sorvolando su questioni di carattere epistemologico che riguardano la liceità, la validità, ma soprattutto i fondamenti scientifici, teoretici di tali percorsi².

Ciò avviene per un *misunderstanding* di fondo: l'azione educativo-insegnativa, infatti, non va intesa solo come azione meccanica di trasmissione e ricezione di messaggi e contenuti di apprendimento, ma è molto di più. Le "puntualizzazioni concettuali" e le "coordinate teoriche di riferimento"³ dell'insegnamento vanno rintracciate nella scienza docimologico-didattica, ovvero in quel sapere di natura pur sempre pedagogica che, dalla notte dei tempi, e prima ancora di Comenio, nell'antica Grecia, rivolge la sua riflessione specifica all'arte dell'insegnare e ai problemi connessi alla formazione dei vari soggetti, nelle diverse età e nei diversi contesti.

Si tratta di un ambito diffuso che obiettivamente la pedagogia, nella sua veste di didattica, non può governare da sola: l'ottica è quella sistemica che richiama la necessità di sguardi plurimi sul mondo dell'insegnare/apprendere, della scuola e

¹ Cfr. E. Damiano, *La Nuova Alleanza. Temi problemi prospettive della nuova ricerca didattica*, La Scuola, Brescia 2006.

² Cfr. C. Laneve, *Manuale di didattica. Il sapere sull'insegnamento*, ELS-La Scuola, Brescia 2017², p. 16.

³ Cfr. *ivi*, p. 13.

dell'università, sugli insegnanti e sulla loro formazione⁴. Con una avvertenza, però, vale la pena di sottolinearlo, che la regia di questo “gioco dialettico” con gli altri saperi sia della pedagogia, e che da questa sinergia di sguardi essa «riceva un contributo di arricchimento-ispessimento-condensazione»⁵ in vista di una «revisione critica dei suoi assunti», di una «razionalizzazione delle sue procedure» e di una «ottimizzazione delle sue risorse», soprattutto quelle umane, intendendo con queste ultime gli insegnanti.

Agli insegnanti, professionisti dell'insegnamento⁶, la ricerca pedagogico-didattica odierna, oggi, rivolge un'attenzione privilegiata. Ciò nella lucida consapevolezza che essi rappresentano i veri custodi dell'arte educativo-insegnativa: «dispongono di modelli didattici impliciti che sostengono le loro attività professionali e possiedono un patrimonio di *conoscenze tacite* che occorre [analizzare innanzitutto e poi] convertire in sapere organizzato»⁷.

Da qui, lo sviluppo di un filone di ricerca, noto come *Analisi delle pratiche educative*⁸, ribattezzato nel 2012 con l'espressione *Teacher Education*⁹, contrassegnato da una molteplicità di approcci (pragmatico, ergonomico, cognitivista, clinico, etnometodologico, fenomenologico, biografico-narrativo, decostruzionista, *evidence based*, microsociologico, sistemico, internazionale, socio-costruttivista, pratico-riflessivo, della ricerca-azione).

Non sono pochi gli studiosi, e tra questi ricordiamo M. Altet, E. Bautier, D. Flabet, C. Laneve, P. Perrenoud, M. Postic, i quali, aderendo a tale paradigma d'indagine, ritengono che per fare luce su quel “microcosmo opaco” che è l'insegnamento e conoscere il *quid* dell'azione educativo-insegnativa, più che limitarsi a raccogliere i pareri dei diretti protagonisti, molto spesso falsati da immagini distorte alimentate dalla memoria, da falsi *idola*, da modelli di riferimento impliciti non aderenti alla realtà, sia necessario imparare a osservare e interpretare ciò che l'insegnante fa nelle situazioni concrete di lavoro.

La ricerca sull'analisi delle pratiche educative testimonia oggi non solo, direbbe T.S. Kuhn¹⁰, un fondamentale “cambio di paradigma” nell'indagine sull'insegnamento:

⁴ Cfr. C. Laneve, *Per una teoria della didattica. Modelli e linee di ricerca*, La Scuola, Brescia 1993.

⁵ C. Laneve, *Il campo della didattica*, La Scuola, Brescia 2000, p. 246.

⁶ Cfr. M. Altet et al., *Formare gli insegnanti professionisti*, tr. it., Armando, Roma 2006; M.G. Riva (a cura di), *L'insegnante professionista dell'educazione e della formazione*, ETS, Pisa 2008.

⁷ C. Laneve, *Il campo della didattica*, cit., p. 245.

⁸ M. Altet, A.-M. Chartier, *L'analyse de pratiques: retrospective et questions actuelles*, in *Recherche et formation*, 51, 2006, pp. 11-25.

⁹ Il dibattito sulla *Teacher Education* è molto acceso non solo in Italia ma anche in Europa e a livello internazionale. In crescita è anche la pubblicistica registrata su tale argomento, di cui in questa sede si offre solo una prima indicazione: cfr. C. Day, C. Laneve (a cura di), *Analysis of Educational Practices. A comparison of Research Models*, La Scuola, Brescia 2011; L. Fabbri, *Formazione degli insegnanti e pratiche riflessive*, Armando, Roma 1999; B. Ligorio, *Come si insegna, come si apprende*, Carocci, Roma 2003; L. Mortari, *Ricercare e riflettere. La formazione del docente professionista*, Carocci, Roma 2009; L. Perla, M. Tempesta (a cura di), *Teacher Education in Puglia. Università e scuola per lo sviluppo della professionalità docente*, Pensa MultiMedia, Lecce 2016.

¹⁰ Cfr. T.S. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, tr.it., Einaudi, Torino 1969.

da un modello deduttivo (teorico-pratico) a un modello induttivo (pratico-teorico). Ma anche un nuovo modo di pensare e promuovere la formazione degli insegnanti¹¹. Questa, infatti, cambia: abbandona la vecchia impostazione disciplinare e stereotipata per elevarsi a un modello di formazione in continuo aggiornamento e ridefinizione, contestualizzata, individualizzata, progettata su misura, che mette l'insegnante in posizione di attore protagonista. Egli costruirà la sua professionalità sulla base dell'esperienzialità, ovvero attraverso una riflessione vicaria sviluppata su situazioni reali d'insegnamento vissute in prima persona, da cui ricaverà schemi e mappe di significato che fungeranno da coordinate del suo sapere pratico e della sua competenza educativo-insegnativa.

Secondo M. Postic, l'analisi delle pratiche educative sarà il primo passo per comprendere l'insegnamento, osservandolo attraverso ciò che avviene in situazione¹². Prendere in esame la pratica educativa, decostruirla e osservarla nel suo dispiegarsi in classe e nell'interpretazione che di essa viene data dagli insegnanti, per M. Altet, è condizione necessaria per conoscere il loro pensiero – quel bagaglio esperienziale e professionale «fatto di immagini mentali, di metafore, di conoscenze tacite» che essi hanno «sul come insegnare, sul come risolvere alcuni problemi didattici, sul come gestire alcune situazioni in classe» – per migliorare la loro formazione e per costruire una loro specifica identità professionale, attraverso una maggiore consapevolezza del significato del lavoro che svolgono.

Come evidenziato da D. Schön¹³, è l'attivazione di processi di riflessione nel corso dell'azione a rendere l'insegnante consapevole del suo vissuto, interprete attivo e critico del contesto di riferimento e capace di vivere la relazione con l'altro in modo costruttivo, promozionale, valorizzante.

Sulla base di tali presupposti, la formazione degli insegnanti si trasforma in un processo di accompagnamento pedagogico, in una forma di laboratorio/tutorato in cui il docente viene guidato nella definizione/acquisizione e nell'uso consapevole ed esperto del suo sapere.

Indagini condotte in tal senso dimostrano come l'insegnante, nel partecipare a questo processo di costruzione del suo sapere, mostra la volontà di mettersi in discussione e il desiderio di rinnovarsi, di crescere, di migliorarsi per passare, come precisato da P. Perrenoud¹⁴, da una dimensione “artigianale” del suo lavoro, ispirato ad una razionalità tecnica di stampo positivista, supportata da un sapere settoriale, scientifico, sclerotizzato nell'applicazione di regole e procedure rigide, ad una professionalità basata sull'*expertise*, nella quale, insieme alla flessibilità, fondamentali

¹¹ Cfr. M. Baldacci (a cura di), *La formazione dei docenti in Europa*, Mondadori, Milano 2010; L. Binanti, M. Tempesta (a cura di), *La formazione del docente nella scuola europea del terzo millennio*, Pensa Multimedia, Lecce 2011.

¹² Cfr. M. Postic, *Observation et formation des enseignants*, PUF, Paris 1977.

¹³ Cfr. D. Schön, *Formare il professionista riflessivo*, tr. it., FrancoAngeli, Milano 2006.

¹⁴ Cfr. P. Perrenoud, *La formation des enseignants entre théorie et pratique*, L'Harmattan, Paris 1994.

risultano la singolarità, l'originalità, la creatività, ovvero l'impronta personale che assume il suo sapere sulla base dell'esperienza, dei processi categoriali, ermeneutici, valoriali che qualificano la sua persona e il suo vissuto.

Si deve pensare, infatti, che come ogni azione umana, anche l'azione dell'insegnante è un fare intenzionale che impegna l'intera persona coinvolgendola sul piano della logica razionale, umana e relazionale, dei fini e dei mezzi dell'atto educativo.

Da qui la natura della competenza professionale dell'insegnante che, sulla base di quanto detto, risulterebbe come unità di senso fondata su una serie di variabili, quali la soggettività, l'unicità, la spinta motivazionale, la gnoseologicità, la disciplinarietà, la valutatività, la metodologicità, l'esperienzialità e finanche la extrametodicità¹⁵.

Queste componenti si rivelano indispensabili per capire che cosa si insegna, come si insegna, quando, perché, a quali condizioni è utile farlo, qual è l'idea guida che orienta l'agire educativo.

È questa una idea che – come osservato da Husserl e dalla sua allieva Edith Stein – porta sempre la firma dell'autore che la pensa, che la crea, che la imprime nella realtà consegnandola al mondo e all'esperienza, spesso inconsapevole degli sviluppi e delle ripercussioni che avrà su di sé e sul contesto. Quando ciò avviene, si evidenzia uno scollamento tra piano teorico dell'insegnamento e piano pratico, che già nell'immediato, ma soprattutto in una programmazione educativa a lungo termine, si rivela pericoloso.

È per contrastare questo pericolo che la professionalità sulla quale la ricerca pedagogico-didattica più matura si concentra oggi – come suggerito da E. Stein, e sottolineato successivamente da molti altri teorici del pensiero pedagogico, tra cui ricordiamo G. Santomauro¹⁶ - è quella che nasce da un rapporto dialettico tra teoria e prassi, tra piano metodologico e assiologico, e che proprio sulla base di questa interazione e complementarità è capace di passare, dal “saper fare” al “saper agire”, combinando conoscenze teoriche con abilità pratiche per dominare le diverse situazioni incontrate e ottimizzare i risultati di apprendimento, attraverso la scelta di strategie opportune¹⁷.

All'insegnante di oggi si richiede di agire sempre più per “casi unici” (e non per situazioni standard come in passato), confrontando le caratteristiche particolari della situazione attuale con quelle passate ed elaborando nuove categorie conoscitive.

Nel complesso processo di formazione/autoformazione dell'insegnante si tratta, come si può facilmente intuire, di sviluppare una “coscienza fenomenologico-ermeneutica” e uno sguardo critico su ciò che fa e su come lo fa, sforzandosi di ricercare un senso al suo agire, una maggiore e più chiara validità negli scambi comunicativi con

¹⁵ Cfr. R. Pagano, *Educazione e interpretazione. Profili e categorie di una pedagogia ermeneutica*, ELS-La Scuola, Brescia 2018.

¹⁶ Cfr. Id., *Il pensiero pedagogico di Gaetano Santomauro*, La Scuola, Brescia 2008.

¹⁷ Cfr. G. Le Boterf, *Costruire le competenze individuali e collettive*, Guida, Napoli 2009.

gli studenti, una maggiore attenzione, non solo ai contenuti da trasmettere, ma anche alle modalità con cui conviene farlo, dunque, alla dimensione disciplinare ma anche pratica ed esperienziale, personale e relazionale del processo educativo.

Acquisire una coscienza fenomenologico-ermeneutica significherà, come vedremo nel corso della nostra trattazione, sviluppare la capacità di combinare in maniera equilibrata queste dimensioni del sapere, imparando a riconoscere il caso che si ha di fronte: conseguendo una chiara conoscenza di quegli elementi e quei caratteri che consentono non già di stereotiparlo, bensì di categorizzarlo, riconducendolo ad una modellistica acquisita sia a livello metodologico e disciplinare sia esperienziale. Ma non solo: significa anche analizzare, tra le alternative possibili di intervento e i vari strumenti che consentono di osservare, descrivere, interpretare, narrare, documentare, quelli più idonei alle caratteristiche particolari della situazione e del contesto.

Come vedremo nel paragrafo successivo, solo la padronanza di un sapere così inteso, sintesi di sapere disciplinare ed esperienziale, di singolarità, intenzionalità, gnoseologicità e metodologicità, la scelta oculata delle azioni e la capacità di collegarle ad un *corpus* teorico di conoscenze disciplinari con una finalità pedagogica ben precisa saranno la misura dell'insegnante competente, capace di strutturarsi e arricchirsi, attraverso la realizzazione del suo lavoro e la riflessione su di esso, e di promuovere sviluppo umano e autentica soggettività.

2. Sul tema della formazione pedagogica degli insegnanti preziose si rivelano le riflessioni sviluppate nel periodo 1926-1933 dalla Stein¹⁸. Allieva di Husserl e docente di pedagogia a Münster, ella tenne diverse conferenze su questo tema, evidenziando già allora l'imprescindibilità dell'interrogativo sull'insegnamento e sulla professionalità docente nei corsi di laurea di Pedagogia. Interrogarsi sull'insegnamento significa, osserva la Stein, capire di che cosa si compone e come si articola il sapere dell'insegnante e, quindi, quale competenza è necessario promuovere per formare insegnanti esperti costruttori di esseri umani autentici: consapevoli della propria individualità e dignità, e responsabili verso sé stessi, il prossimo e la comunità.

L'insegnamento, così come l'educazione, è per la Stein un "fatto individuale e sociale"¹⁹, i cui fondamenti teoretici vanno rintracciati in una antropologia filosofico-educativa declinata in senso fenomenologico.

La prima domanda che l'insegnante deve porsi, infatti, è a chi è rivolto l'insegnamento? Dunque: chi è la persona umana destinataria dell'intervento educativo-insegnativo? E di rimando: qual è la struttura ontologica di cui si compone? E ancora, qual è l'identità che si intende sviluppare? per quale comunità? E con il contributo di quali agenzie? Posto, inoltre, che educare, formare e istruire non sono la

¹⁸ Cfr. A. Schiedi, *Narrare la Bildung. L'itinerario pedagogico di Edith Stein*, ELS-La Scuola, Brescia 2017.

¹⁹ E. Stein, *Bildung und Entfaltung der Individualität*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau; tr. it., in Id., *Formazione e sviluppo dell'individualità*, Città Nuova, Roma 2017, p. XX.

stessa cosa, qual è il *fil rouge* che tiene insieme queste tre azioni fondendole in una competenza unica nell'insegnante? Alcuni spunti di riflessione utili per fornire delle risposte a queste domande è possibile rintracciarli nel titolo e nei contenuti di una sua relazione intitolata *Verità e chiarezza nell'insegnamento e nell'educazione*, tenuta l'11 settembre a Spira a un Convegno pedagogico e il 12 settembre a Kaiserslautern. In questa relazione la studiosa spiega che verità e chiarezza sono le doti che l'insegnante può acquisire primariamente sulla base di una teoria della conoscenza e della logica²⁰. È attraverso questi saperi, infatti, che egli può imparare a interrogarsi su

che cos'è la conoscenza? Quali possibili tipi di conoscenza si danno? A quali condizioni è possibile una conoscenza autentica o valida? [...] A ogni conoscenza appartengono tre fattori: un oggetto che viene conosciuto, un *soggetto* o un *essere spirituale*, che conosce, e l'*attività* o l'*atto del conoscere*. [...] Vi sono diversi tipi di conoscenza, a seconda degli oggetti. [...] ma anche a seconda del soggetto del conoscere²¹.

Una prima conoscenza è però anche quella che l'insegnante può ricavare dall'osservazione della realtà: a una «prima apprensione puramente passiva fa seguito un'attività ulteriore»²², tesa ad acquisire più informazioni sulle caratteristiche specifiche dell'oggetto/soggetto che ha di fronte, anche attraverso un confronto/relazione con altri oggetti/soggetti. Nell'osservare, l'insegnante posa lo sguardo su se stesso e gli altri, sulla propria e altrui azione nel suo svolgimento. La capacità di osservare l'intero e poi le singole parti si lega alla capacità di analisi, tipica di un pensiero che sa scomporre e poi comporre²³, che è capace di operare un confronto e di formulare giudizi. Un giudizio può essere vero o falso, in base alla sua conformità con l'essere, secondo il principio dell'*adaequatio rei et intellectus* della scolastica e di san Tommaso.

È la competenza logica a conferire all'insegnante la capacità di formulare giudizi ma anche di esprimere concetti, idee (*Anschauung*) chiare e distinte (che rivelano un'intuizione che si accompagna a una comprensione unitaria dell'oggetto che si ha di fronte) e di saper argomentare.

Nella sua attività l'insegnante è chiamato a riconoscere i caratteri della situazione che vive dal di dentro, a valutare le risorse, le diverse opzioni d'intervento, e poi a scomporre, a selezionare, a scegliere la soluzione migliore, spesso sulla base di un'intuizione o del buon senso, della specificità del contesto e dei bisogni dell'utenza. In tali operazioni di analisi e scomposizione degli oggetti della conoscenza «tanto più chiara è l'intuizione tanto maggiore è la prospettiva di conseguire giudizi veri e concetti

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 6.

²¹ *Ivi*, pp. 6-7.

²² Cfr. *ivi*, p. 8.

²³ Cfr. *ibidem*.

giusti»²⁴. Dal momento che l'intuizione avviene sempre ad opera di un soggetto, in questo caso dell'insegnante, è da lui che dipende l'opera educativo-didattica e la capacità di formare l'intelletto degli allievi «in modo che siano in grado di acquisire autonomamente *idee chiare, concetti giusti e giudizi veri*»²⁵. Verità e chiarezza, spiega la Stein, non sono solo il fine dell'insegnamento ma anche il mezzo: per farsi mediatore di autentica formazione, l'insegnante deve disporre di *idee chiare* e di *giudizi veri*. E poi «deve insegnare ai bambini a osservare (*anschauen*) e a pensare, vale a dire deve mostrare loro come devono osservare e pensare, deve spingerli a osservare e a pensare con lui e portarli infine a poter esercitare tali attività anche autonomamente in modo corretto»²⁶. I principi della verità e della chiarezza sono centrali anche nell'opera educativa, in quel processo volto alla formazione dell'essere umano nel suo complesso che, si badi bene, non è disgiunto dall'insegnamento ma, al contrario, ne rappresenta il nucleo più profondo e il fine ultimo.

Il compito dell'insegnante, infatti, come ci ricorda Laneve,

non può esaurirsi in una pur 'bella spiegazione', né limitarsi a trasmettere conoscenze, bensì deve consistere: - nell'aiutare lo studente a elaborare conoscenze significative, che hanno cioè un senso per il suo progetto di uomo; - nell'esplicitare allo stesso studente quali *operazioni mentali* dovrà impiegare di fronte alla soluzione di un compito [...]; nell'essere consapevole che ogni studente possiede una sua 'autobiografia cognitiva', [...] una modalità di essere [...] da potenziare, da coltivare, da affinare; nell'alimentare il *conversare* e il *dialogare* [...]; nell'incrementare la *problematizzazione* [...] l'*educare a pensare*²⁷.

Il sapere disciplinare, quantunque necessario si rivela vacuo e inefficace se non è sostenuto e orientato da una razionalità pedagogica centrata sull'essere e sull'apprendimento di un quadro di valori utili a far crescere lo studente, a promuoverlo come persona nella sua individualità, responsabilità, umanità.

3. Nella prospettiva steiniana, la persona si contraddistingue per essere una soggettività dotata di libertà e responsabilità, è autocoscienza e trascendenza, individualità essenziale e relazionalità, essere individuale e soggetto comunitario. Rispetto a questa dualità presente nell'essere umano, la Stein afferma:

L'essere umano è al tempo stesso individuo e membro della comunità, ma non in perfetta unità. *Individualità ed esser membro di una comunità* in lui si trovano *l'una accanto all'altro*. L'esser membro [...] significa: egli partecipa all'unica *natura umana*, che è una e la stessa in 'tutto ciò che ha volto umano'. Essa è il fondamento dell'*uguaglianza nella vita* degli esseri umani: nel loro modo di pensare, di sentire, di volere e di fare. È il fondamento della comunanza: che gli esseri umani, dovunque

²⁴ Ivi, p. 10.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, p. 11.

²⁷ C. Laneve, *Manuale di didattica. Il sapere sull'insegnamento*, cit., p. 29.

vengano in contatto, pensano, sentono, vogliono e agiscono *insieme*, cioè possono *vivere in comunità e come comunità*²⁸.

Dunque: il fine ultimo della formazione risiede in un orizzonte etico sociale. La persona, infatti, non «si realizza pienamente nell'autoreferenzialità e nell'introspezione, ma 'dimenticandosi' e dedicandosi a qualcosa che la trascende. La responsabilità del proprio agire e del proprio divenire e l'apertura verso l'interno e verso l'esterno contraddistinguono dunque la vita personale»²⁹. E, sebbene la relazionalità sia una delle determinazioni essenziali dell'essere personale, quest'ultimo necessita comunque di una formazione sociale che lo abiliti a vivere consapevolmente e responsabilmente all'interno di una comunità e a prendersene cura. Si tratta di educare ad un agire responsabile storicizzato e dialogico, capace di procedere storicamente, facendosi carico del passato, immergendosi nel presente e proiettandosi nel futuro, e di dialogare con le circostanze esterne, con l'ambiente sociale e culturale per cogliere i modelli emergenti, le nuove istanze, espressione di nuovi bisogni e di una nuova ricerca di significati.

Questo «*lavoro di formazione sociale è possibile*»³⁰ e compete non solo alla famiglia, ma anche alla scuola e all'insegnante. Questi deve poter formare il soggetto in una dimensione relazionale in cui possa riconoscere il valore dell'Altro e conquistare, nel confronto con la sua diversità, la propria identità.

L'identità, secondo la Stein, ma anche per Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, nasce e si sviluppa sempre in un orizzonte intersoggettivo. È l'esperienza dell'Altro che guida la coscienza del sé. L'Altro è in me, osserva Ricoeur, come ipseità e medesimezza: è identità e alterità che vivono nell'Io³¹. E se l'identità crea prossimità, l'alterità genera distanza, disagio, straniamento e, talvolta, anche conflitto. Ecco perché occorre recuperare l'orizzonte etico dell'insegnamento, per educare al riconoscimento empatico dell'Io nel Noi, ovvero in un "flusso di vissuto comunitario" che, in quanto sovra-individuale, appartiene a tutti coloro che vi partecipano³². Promuovere il riconoscimento empatico può voler dire per l'insegnante sviluppare per i suoi allievi esperienze di vita comunitaria, sia all'interno della classe sia all'esterno, in cui possa attivarsi un "movimento di comprensione" reciproca dall'essere estraneo all'individuo

²⁸ E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., p. 30.

²⁹ D. Bruzzone, *Farsi persona. Lo sguardo fenomenologico e l'enigma della formazione*, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 68.

³⁰ E. Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, cit., p. 29.

³¹ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, tr. it., Jaca Book, Milano 1993.

³² E. Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. Psychische Kausalität, Individuum und Gemeinschaft*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1970; tr. it., in Id., *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione filosofica*, Città Nuova, Roma 1999, p. 163.

proprio e viceversa³³. Questa comprensione sarà preceduta da un certo turbamento e da un conflitto: l'“irruzione” dell'Altro nella vita dell'Io genera sovente un disagio: il timore è che l'Altro possa dominarmi. Ecco perché è importante avere coscienza della propria identità. Il disagio e la coscienza di sé, tuttavia, sono presupposto per lo sviluppo di un sentimento di appartenenza e della virtù dell'accoglienza e della solidarietà, ovvero per la maturazione di un *ethos* comunitario. Dal con-essere, dall'incontro con la pluralità, con l'essere dell'Altro, con la sua diversità avrà origine l'uomo “nuovo”, rinnovato interiormente ma anche all'esterno sotto il segno di una esistenza dischiusa al mondo e, perciò, autentica.

Il confronto con il volto dell'Altro, induce il singolo a guardarsi dentro, a ripensare ai fondamenti della sua cultura, liberandosi dei pregiudizi, delle precomprensioni: attraverso l'estraneità dell'altro e l'adesione a un impegno di responsabilità nei suoi confronti, che non altera ma accetta la sua diversità, l'uomo impara così a comprendere se stesso e a realizzarsi in una forma più piena sul piano esistenziale, carica di prossimità, di impegno, di fraternità, della coscienza di far parte di un destino comune. Nell'incontro con l'Altro, osserva Lévinas, l'uomo scopre l'“essenziale”, l'“assoluto”³⁴, supera il pericolo dell'indifferenza, alimentando il compito di realizzazione della propria identità.

Incontro-confronto-coscienza-virtù-etica è questo l'itinerario che, oggi, gli insegnanti devono poter innanzitutto conseguire personalmente e poi perseguire nel loro insegnamento per riscoprire un cammino autentico di educazione che, partendo dalla *pluralità*, e passando attraverso la *diversità*, possa far giungere l'allievo alla scoperta di sé e alla conquista della propria *identità*.

Cerchiamo ora di capire, nei paragrafi successivi, come può conciliarsi questo progetto di educazione sociale con una scuola burocratizzata e con un insegnamento, a volte, troppo distante dalla vita reale.

4. Ancora oggi nella società del XXI secolo la scuola, con i suoi saperi organizzati in discipline, rappresenta un luogo privilegiato dell'apprendimento formalizzato, ineludibile e irrinunciabile. La scuola, come trasmissione di conoscenze riconosciute e accettate dalla società civile e organizzate in curriculum formativo³⁵, è un sistema di insegnamento-apprendimento di simboli, linguaggi, aree culturali, segmenti di saperi che vivono quasi “appartati” per fornire ai giovani allievi gli strumenti cognitivi e concettuali con i quali leggere la realtà, la contemporaneità. Anche oggi che deve essere interagente con il territorio³⁶, essa è comunque un contesto “altro” rispetto alla vita

³³ Cfr. A. Ales Bello (a cura di), *Le figure dell'altro*, Effatà, Torino 2001, p. 12; su questo aspetto vedi anche: A. Ales Bello, A.M. Pezzella, *Edith Stein. Comunità e mondo della vita. Società Diritto Religione*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2008.

³⁴ Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it., Jaca Book, Milano 2018.

³⁵ Cfr. M. Baldacci, *Il sistema formativo e il curriculum scolastico*, in M. Baldacci, M. Corsi (a cura di), *Sistema formativo ed emergenze dell'educazione*, Tecnodid, Napoli 2010, pp. 37-45.

³⁶ Vedi L. 107/2015.

reale, è quasi un luogo di distanziamento per consentire elaborazioni concettuali per meglio capire la vita vissuta. In questo “distanziamento” elaborativo un ruolo decisivo è svolto dalla mediazione didattica, dalla lezione dell’insegnante che rappresenta un altro sapere rispetto alle stesse discipline. A scuola l’insegnante si serve di categorie didattiche per rendere più agevole il sapere delle discipline.

Come si vede, esistono, dunque, i saperi, le loro epistemologie e poi le mediazioni didattiche che si servono di particolari categorie per insegnare e facilitare l’apprendimento di quei saperi.

Naturalmente, accanto ai saperi formalizzati in discipline, come già evidenziato, ci sono i saperi dell’esperienza della vita reale, con i quali bisogna interfacciarsi perché appartengono al vissuto dell’allievo. Ed è per questo che oggi sempre più spesso si fa riferimento alle educazioni (interculturale, alimentare, stradale, ecologico-ambientale e via dicendo), che richiedono la tanto discussa interdisciplinarietà, o meglio, proprio perché si parla di scuola, la multidisciplinarietà.

5. I saperi disciplinari sono sistemi di conoscenze con una propria organizzazione autogenerantesi. Essi possiedono un impianto epistemologico che li organizza al loro interno e li inserisce nella enciclopedia di una conoscenza formalizzata. Inoltre, le discipline sono “un sistema logico-pratico, dotato di una sua esistenza oggettiva, caratterizzato da una sua organizzazione e capace di svilupparsi attraverso le sue risorse nel senso di un rafforzamento di questa stessa organizzazione”³⁷.

Le discipline, quindi, non sono, come spesso è stato sottolineato in passato, un insieme di nozioni. È a partire dalla “svolta epistemologica”³⁸ degli anni Quaranta del Novecento, registratasi in Italia alla fine degli anni Sessanta, che gli epistemologi hanno incominciato a interrogarsi su *che cos’è una disciplina*, e in *che cosa consiste la sua natura*.

Da queste sollecitazioni è maturata una riflessione che ha portato a chiarire le basi delle discipline, le loro logiche interne e i metodi di ricerca che esse adottano. Bruner acutamente ha messo in evidenza un altro aspetto di densa rilevanza circa la identità o meno di natura e struttura delle discipline. Secondo Bruner la struttura è nella natura, ma non è vero il contrario: la natura non è nella struttura³⁹.

Quando parliamo di natura ovviamente facciamo riferimento all’oggetto di studio della disciplina, al suo sguardo sulla realtà da indagare. È chiaro che poi per indagare occorrono le strutture. La costruzione disciplinare avviene sulla base di strutture che interagiscono con quelle di altri saperi e discipline dando luogo alla famosa

³⁷ P. Germain, *Sur quelques caractéristiques des disciplines e sur la portée de la science*, in *Les études philosophiques*, 2, 1978, pp. 157-170.

³⁸ G. Bachelard, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Alcan, Paris 1934; tr. it. in Id., *Il nuovo spirito scientifico*, Laterza, Bari 1951.

³⁹ Cfr. J. Bruner, *Dopo Dewey: il processo di apprendimento nelle due culture*, tr. it., Armando, Roma 1964.

interdisciplinarietà. Questa, a sua volta, dà luogo a forme di ibridazioni se non addirittura a meticciami. Nel primo caso, la conoscenza avanza, nel secondo, si possono determinare confusioni. Al di là di queste sottigliezze che qui non è il caso di affrontare, vi è da dire che le discipline sono degli organismi viventi che modificano le proprie strutture senza alterare la loro natura: cioè rimane sempre ben fermo l'oggetto formale di studio.

Un sapere con il quale oggi le discipline devono fare i conti è, senza dubbio, la "tecnica". Essa rappresenta un sapere distinto dall'epistème, un cammino che talvolta, però, procede in maniera correlata. Quando questo accade scienza e tecnica tendono alla tecnocrazia, ovvero al dominio. La "compenetrazione" tra scienza e tecnica, oggi, è talmente spinta in avanti che addirittura tutta la scienza si risolve nella tecnica e la tecnologia diventa l'ideologia imperante che soppianta le filosofie della storia del Novecento, divenendo la nuova metafisica (della quale, alla maniera kantiana, possiamo dire di essere tutti "innamorati"). La sostituzione dell'umanesimo antropocentrico con l'umanesimo tecnocentrico dà l'illusione che ogni problema umano possa essere risolto con la tecnica. La tecnica e il suo derivato, la tecnologia, quindi, da essere l'oggetto del sapere degli uomini che la usano diventa il soggetto del sapere nei confronti del quale gli uomini svolgono la funzione di oggetto. Si ribalta il rapporto: la tecnologia cresce su sé stessa e per far questo si serve degli uomini.

Un altro passaggio rilevante sui saperi riguarda il sapere della mente. Oggi le neuroscienze stanno facendo passi da gigante e stanno contribuendo in maniera significativa a farci capire sempre meglio il funzionamento del cervello e delle sue capacità e modalità di apprendimento⁴⁰.

Come si vede il mondo delle epistemologie è in fermento e ci dà quasi quotidianamente delle nuove scoperte scientifiche. Su questo aspetto, però, Morin ha sostenuto una tesi, a nostro modo di vedere, valida. Egli afferma che, se è vero che per la nostra conoscenza vi è la ricorsività mente-cervello, è altrettanto vero che vi è il rapporto tra computo e *cogito* e che quest'ultimo dipende dalla cultura che rende possibile lo scambio tra mente e cervello. Il processo della conoscenza è, dunque, talmente complesso che non può essere ridotto alle epistemologie, anche a quelle più raffinate. Il protagonista della conoscenza è sempre un soggetto, sì con mente e cervello, ma anche con cultura, sentimenti, emozioni, passioni e via dicendo. Tale complessità richiede un intervento didattico e pedagogico che non può essere ridotto ad un semplice processo meccanico di insegnamento-apprendimento.

Da quanto detto si evince facilmente che la didattica disciplinare non deve essere pedissequamente sottomessa alla epistemologia. Se lo fosse, infatti, dipenderebbe esclusivamente da essa e verrebbe meno il valore educativo veicolato dalla disciplina. Gli studi pedagogici e didattici più qualificati⁴¹ mettono in evidenza che

⁴⁰ Cfr. E. Boncinelli, *La vita della nostra mente*, Laterza, Roma, Bari 2011.

⁴¹ Cfr. in particolare C. Laneve, *La didattica fra teoria e pratica*, La Scuola, Brescia 2003.

nell'insegnamento c'è più di una variabile che influenza l'azione didattica: l'alunno e il suo portato cognitivo-emozionale-intellettivo, il contesto e le sue molteplici interdipendenze.

6. Se, dunque, è fondamentale da parte delle discipline e della didattica disciplinare soffermare l'attenzione sulle strutture che consentono alla disciplina di offrire categorie concettuali per l'apprendimento, è, altresì, indispensabile che la pedagogia e la didattica richiamino l'attenzione sul valore educativo dell'apprendimento, e che lo facciano attraverso elaborazioni proprie e non dipendenti dalle discipline.

Insomma, come vedremo, vi è uno sguardo pedagogico sulle discipline, sulle didattiche disciplinari niente affatto trascurabile per la sua valenza formativa, come è stato ben sottolineato da maestri del pensiero pedagogico recenti e meno recenti.

Gino Corallo (1910-2003), nel delineare la scientificità della pedagogia e, quindi, nell'individuare le sue fonti, pone la questione della didattica come problema di trasmissione, avvertendo però che

la conoscenza [...] a cui mira come a suo fine la didattica, è talmente congiunta con l'atto (educativo) della libertà, che la trasmissione didattica, formalmente distinta dall'atto di educazione, ne è tuttavia parte integrante in concreto, come indispensabile contenuto. [...] tenendo ben distinta l'istruzione dall'educazione, è tuttavia possibile e necessario un nesso esistenziale tra i due aspetti del medesimo atto⁴².

Avverte dunque Corallo che la “causalità magistrale”⁴³ stimolatrice della libertà e spontaneità personale richiede sì, metodo e metodologie, a cui pure egli presta attenzione, ma soprattutto chiama in causa il pedagogico e l'intenzionalità educativa.

Un altro “maestro”, G. Acone, richiama la necessità di ritrovare una *paideia* ormai smarrita e, dunque, «una cultura formativa di una società in una determinata fase storica»⁴⁴, e in tale prospettiva pone l'accento su una pedagogia che con i suoi attraversamenti biologici, psicologici, sociologici, antropologici, filosofici, impatta con la didattica, intesa come “campo confinante”, ovvero come una linea di confine e di limite. Acone avverte come pericolo la tendenza della didattica a farsi autosufficiente rispetto alla pedagogia, e questo non per una difesa d'ufficio del pedagogico, ma per gli effetti che può provocare: la didattica, se ritiene di bastare a sé stessa, fa prevalere il paradigma tecnicistico escludendo orizzonti di senso dell'educazione elaborati appunto dalla pedagogia. Essa si limita all'istruzione e trascura l'educazione. In tale prospettiva, Acone sostiene la necessità di una pedagogia che sappia essere orizzonte di senso educativo per l'uomo e che sappia ben distinguere ciò che appartiene

⁴² G. Corallo, *Pedagogia*, vol. I (*L'educazione. Problemi di pedagogia generale*), Armando, Roma 2010, p. 301.

⁴³ Ivi, p. 303.

⁴⁴ G. Acone, *L'orizzonte teorico della pedagogia contemporanea*, Edisud, Salerno 2005, p. 102. Cfr. anche Id., *La paideia introvabile. Uno sguardo pedagogico sulla post-modernità*, La Scuola, Brescia 2004.

all'educazione da ciò che attiene all'istruzione, allo sviluppo, alla socializzazione, all'apprendimento, alla formazione⁴⁵.

Anche Alberto Granese, in *La conversazione educativa*⁴⁶, affronta il delicato rapporto tra pedagogia e didattica, sostenendo che

se sotto un ben riconoscibile e condivisibile profilo la competenza didattica è preziosa [...]; in altri casi il mero affidamento alle metodologie [...] comporta un affievolimento o un disconoscimento dei requisiti necessari alla comunicazione formativa. Il *pro* e il *contro* dell'oggettivazione didattica vanno attentamente valutati, e tale valutazione non può essere compiuta nei termini di una filosofia generale dell'educazione, ma esige un equilibrato bilancio dei rapporti fra l'oggettivazione e il permanere dell'elemento centripeto, non oggettivabile, che sta alla base di ogni esperienza di comunicazione e che ne garantisce il senso, così come garantisce il senso della stessa oggettivazione, giacché l'oggettivazione è un'insopprimibile esigenza del soggetto⁴⁷.

Granese coglie il cuore del problema e auspica «che l'oggettivazione didattica debba rendersi compatibile con la soggettività esistenziale non oggettivabile»⁴⁸ richiamando a questa esigenza gli studiosi di pedagogia e didattica. Il rapporto tra il pedagogico e il didattico è di sintesi di soggettività e oggettività e questa sintesi avviene con l'educazione e non con l'istruzione, come è invece accaduto con «la stilizzazione scolastica del pensiero pedagogico in una fase storica precisamente determinata dell'organizzazione sociale dell'apprendimento»⁴⁹.

A questo punto è naturale porsi una questione di non facile soluzione: la prassi insegnativa deve essere educativa e per questo le tecniche didattiche sono una condizione necessaria, ma non sufficiente. Bisogna avere chiaro il senso educativo presente nel fare prassico della didattica, è un senso spesso implicito perché «nell'agire dell'insegnante c'è molto più di quanto quest'ultimo sappia e possa governare, un universo di affetti, tensioni, assunti di senso comune, credenze, epistemologie ingenuie, ragionamenti abduktivamente fortemente connessi con l'immagine di sé e con l'esistenza sociale che rendono la pratica insegnativa qualcosa di molto diverso da un progetto ingegneristico»⁵⁰. Da ciò si deduce che la didattica come prassi è intrisa di pedagogia. È, dunque, sul piano della prassi che la pedagogia e la didattica trovano una base comune.

7. La pedagogia della prassi sarà attenta ad analizzare, a capire, a comprendere, l'atto, l'azione, l'attuazione dell'attività insegnativa e su questa strada potrà anche

⁴⁵ Ivi, p. 26.

⁴⁶ Cfr. A. Granese, *La conversazione educativa*, Armando, Roma 2008.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Ivi, p. 132.

⁵⁰ L. Perla, *Didattica dell'implicito*, La Scuola, Brescia 2010, pp. 7-8.

addentrarsi a studiare la prasseologia didattica. In questo modo cercherà il senso dell'atto insegnativo, superando le pedagogie ideologiche, dogmatiche e deterministiche. Andando oltre l'analisi, potrà fornire utili elementi per la configurazione dell'insegnante "competente" di cui la letteratura scientifica ormai diffusamente dibatte. La formazione dell'insegnante, per essere prassica e non praticistica, dovrà tener conto delle indicazioni e delle risultanze della pedagogia della prassi. L'insegnante, oltre le ineludibili competenze disciplinari e specialistiche, dovrà possedere una cultura professionale arricchita da una formazione pedagogico-ermeneutica.

L'attenzione, dunque, sarà rivolta alle azioni che il docente compie quando insegna e questa focalizzazione farà risaltare l'importanza dell'atteggiamento ermeneutico che il docente deve fare proprio sul piano pedagogico.

In tale prospettiva di ricerca è bene preliminarmente chiarire chi è l'insegnante nel suo impegno professionale. Egli è un professionista dell'insegnamento, ovvero deve etimologicamente "lasciare il segno" (*in signo ponere*). Con l'insegnamento il docente si propone di fare apprendere non attraverso l'esperienza diretta (apprendimento primario), ma in maniera indiretta (apprendimento secondario). Chiarito questo aspetto non trascurabile, resta da vedere come mai, oggi, si avverte la necessità di un fare didattico, che se pure si propone le stesse finalità di sempre (l'apprendimento secondario), necessita di essere rivisto negli atteggiamenti e nelle modalità.

Le recenti risultanze della ricerca scientifica hanno individuato diverse e nuove modalità didattiche rispetto a quelle tradizionali, basate sostanzialmente sulla trasmissione dei saperi disciplinari e rivolte più ad apprendimenti nozionistici che ad acquisizioni di conoscenze in chiave critica, rielaborativa e propositiva.

L'insegnante tradizionale⁵¹ aveva un lavoro facilitato: gli studenti appartenevano tutti alla stessa classe sociale, i programmi erano uguali per tutti indipendentemente dai contesti territoriali e gli obiettivi da perseguire erano fissati a livello di Stato centrale. Il docente, quindi, si preoccupava di trasmettere quelle conoscenze disciplinari che garantivano una preparazione di base sufficiente per affrontare gli studi universitari e per accedere alle professioni. Nel fare didattico il docente di stampo tradizionale non era libero di insegnare conoscenze non previste dai programmi ministeriali, tuttavia gli si riconosceva la libertà di essere creativo nell'agire insegnativo. La creatività connotava di artisticità il fare didattico che, per questo motivo, secondo alcuni pedagogisti, e tra questi G. Gentile⁵², non poteva essere teorizzato.

La vera svolta in campo didattico si ha solo dopo gli anni Cinquanta del Novecento, soprattutto a seguito delle ricerche di matrice anglosassone⁵³. La "pedagogia per

⁵¹ Per una puntuale analisi dei modelli didattici cfr. C. Laneve, *Per una teoria della didattica*, La Scuola, Brescia 1997, pp. 58-122.

⁵² Cfr. G. Gentile, *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*, voll. I (*La pedagogia generale*) e II (*La Didattica*), Le belle Lettere, Firenze 2003.

⁵³ Cfr. C. Laneve, *Per una teoria della didattica*, cit., pp. 28-55; Id., *Manuale di didattica*, cit.

obiettivi” e la conseguente logica programmatoria fa sì che l’insegnante abbandoni la creatività didattica e si rifaccia a logiche scientifiche, dedotte soprattutto dalle teorie dell’apprendimento. Ogni intervento didattico ha delle motivazioni scientifiche ben precise e risponde ad un lavoro di analisi e di diagnosi progettuale/programmatoria. Se la programmazione ha il merito di avere aperto la pratica didattica a prospettive di scientificità, essa, tuttavia, ha provocato nell’insegnante ansie di programmiamo, con la conseguente caduta negli eccessi burocratici e una scarsa attenzione alla concreta realizzazione di una didattica meno trasmissiva, più problematica, aperta all’imprevisto e alla contingenza.

I due modelli didattici, sinteticamente analizzati per economia del presente contributo, consentono di avere un quadro abbastanza chiaro su i due poli opposti dell’azione didattica: l’artisticità e la scientificità. Entrambi questi modelli attualmente non riescono più a soddisfare le esigenze cui deve rispondere la scuola del XXI secolo. Per insegnare oggi occorre, infatti, innanzitutto che il docente assuma una professionalità ermeneuticamente orientata, ovvero nell’agire didattico deve essere disposto alla collaborazione partecipativa basata sul dialogo e sull’ascolto. Nella lezione il docente deve attivare la circolarità ermeneutica gadameriana, grazie alla quale il tutto e le parti trovano un punto d’incontro nella condivisione di orizzonti di senso⁵⁴.

La lezione fatta secondo principi ermeneutici valorizzerà il punto di vista di ciascuno, cercherà la negoziazione dei significati, si impegnerà nel dare senso alla conoscenza appresa. Sarà una lezione che inviterà alla “lettura” ermeneutica del contesto, della situazione storica nella quale si vive. L’ermeneuticità didattica partirà dai pregiudizi non per rimanere fissi in essi, ma per prenderne coscienza e per superarli. Sarà una didattica tesa a destrutturare l’ovvio, il banale, il quotidiano e si farà carico di elaborare processi di conoscenza, anche attingendo dall’esperienza di cui ciascuno è portatore.

Questo nuovo modo di fare didattica dovrà essere costantemente alimentato da un nuovo modo di essere del docente nella vita scolastica. Egli dovrà abbandonare l’individualismo e cercare la collaborazione dei colleghi. Nei consigli di classe, nei collegi dei docenti e nella relazione con il dirigente scolastico l’insegnante deve essere pronto a mediare le posizioni altrui, a cercare il consenso e non lo scontro e il dissenso a tutti i costi. Deve ascoltare ciò che l’altro ha da dire; mettersi in atteggiamento ermeneutico è, infatti, anche manifestazione di umiltà e accettazione della diversità di opinioni. Nella scuola intesa come comunità di docenti e discenti l’atteggiamento ermeneutico è, si può affermare, indispensabile. La discussione, la dialettica sono fondamentali per la ideazione, elaborazione e realizzazione dei progetti educativi. La *phrónesis* ermeneutica può, senza dubbio, aiutare il docente a evitare le contrapposizioni e a ricercare il consenso educativo su proposte che devono avere

⁵⁴ Cfr. R. Pagano, *Educazione e interpretazione*, cit.

comunque e sempre la piena partecipazione dei discenti. L'atteggiamento ermeneutico unitamente a quello fenomenologico, sia nel fare didattico sia nelle relazioni fra pari, favorisce la crescita professionale del docente, il quale avrà un sapere professionale contraddistinto non solo da *épisteme*, ovvero un sapere logicamente e scientificamente fondato, ma anche da *téchne* ispirata da *phrónesis*, un saper fare esperto, saggio, sapienziale in grado di promuovere la formazione del soggetto/persona nella sua integralità e umanità.

Giuseppe Ruggiero Parente

MUTILAZIONI GENITALI E DINAMICHE MEDICO-LEGALI*

ABSTRACT	
<p>La mutilazione sessuale può essere definita un'alterazione artificiale del corpo con asportazione totale o parziale di elementi degli organi genitali esterni dell'uomo o della donna, realizzata per scopi ornamentali, per motivi rituali o per ragioni terapeutiche. In particolare, nella realtà sociale italiana, la mutilazione degli organi genitali femminili è un fenomeno limitato agli immigrati, che non riguarda soltanto la donna consenziente, ma pure la maggiorenne dissenziente, la donna affetta da disabilità psichica e la donna-bambina, costrette dalle famiglie a subire pratiche antiche, legate ai riti religiosi, alla cultura e alle tradizioni dei paesi d'origine. Nel disciplinare la figura, la legge di settore (l. 9 gennaio 2006, n. 7) adotta un deciso <i>criterio teleologico</i> in virtù del quale sono considerate illeciti tutti i comportamenti che hanno lo <i>scopo di mutilare</i> gli organi genitali femminili: ogni atto produttivo di effetti lesivi è reputato illecito a prescindere dalla sua testuale qualificazione normativa.</p>	<p>Sexual mutilation can be defined as an artificial alteration of the body with full or partial removal of elements of the external genital organs of the man or woman, made for ornamental purposes, for ritual or therapeutic reasons. In particular, in the Italian social reality, the mutilation of female genital organs is a phenomenon limited to immigrants, which affects not only the consenting woman, but also the dissenting adult, the woman suffering from mental disability and the woman-child, forced by families to undergo ancient practices, related to religious rites, culture and traditions of the countries of origin. In regulating the figure, the law (law 9 January 2006, n. 7) adopts a strong teleological criterion by which all behaviors intended to mutilate female genital organs are considered unlawful: any productive act of harmful effects is considered unlawful regardless of its textual regulatory qualification.</p>
Mutilazioni genitali – fattispecie – regime legislativo	Genital mutilations – case law – legislative regime

SOMMARIO: 1. Il fenomeno della mutilazione degli organi genitali femminili: origini rituali e fonti legali. – 2. Il biasimo delle pratiche di mutilazione genitale femminile nei documenti interni e sovranazionali. – 3. L'impianto inibitivo della legge di settore: il divieto di ogni atto di lesione genitale non giustificato da esigenze terapeutiche. – 4. La tecnica dell'intervento normativo: l'introduzione di una fattispecie *atipica* di condotte inibite finalisticamente orientate. La mutilazione genitale femminile come mutilazione organica e menomazione funzionale dell'organo genitale. – 5. La liceità degli interventi mutilativi giustificati da esigenze terapeutiche o diagnostiche. Il

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

trattamento medico-legale della deinfibulazione e della reinfibulativa. – 6. La mutilazione degli organi genitali maschili.

1. Nella prospettiva medico-legale, la mutilazione degli organi genitali femminili è un fenomeno culturalmente orientato, limitato agli immigrati¹, sottoposto al regime speciale della l. 9 gennaio 2006, n. 7² e alle regole delle linee guida ministeriali destinate alle figure professionali³.

Il fenomeno, non diffusissimo nel nostro paese, è stato importato, a seguito di periodici flussi migratori, da paesi (soprattutto dell’Africa centrale e nord-orientale e dell’Asia occidentale) in cui le pratiche di mutilazione sono in uso⁴.

La diffusione geografica delle pratiche mutilative esprime una realtà notevolmente mutata rispetto al passato, non più relegabile ad una semplice dimensione tribale: le mutilazioni genitali femminili sono diventate un problema anche per i paesi sviluppati e per i loro operatori sanitari, che possono essere coinvolti nella gestione delle donne mutilate. Infatti, in Italia il fenomeno, «per lo più sommerso, riguarda migliaia di donne immigrate»⁵.

¹ F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica. La tutela post-moderna del corpo e della mente*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2018, p. 197; N. Fiorita, *L'Islam spiegato ai miei studenti. Undici lezioni sul diritto islamico*, II ed., Firenze University Press, Firenze 2010, p. 47 ss.; F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, in G. Lisella, F. Parente, *Persona fisica*, in *Tratt. dir. civ. CNN* Perlingieri, II, 1, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, p. 416; C. Pasquinelli, *Donne africane in Italia (Mutilazioni dei genitali femminili, identità di genere e appartenenza etnica)*, in *Quest. giust.*, 2001, p. 487 ss.; M. Paganelli, F. Ventura, *Una nuova fattispecie delittuosa: le mutilazioni genitali femminili*, in *Rass. it. crim.*, 2004, p. 453 ss.; L. Monticelli, *Le “cultural defences” (esimenti culturali) e i reati “culturalmente orientati”. Possibili divergenze tra pluralismo culturale e sistema penale*, in *Ind. pen.*, 2003, p. 535 ss.; T. Pitch, *Il trattamento giuridico delle mutilazioni genitali femminili*, in *Quest. giust.*, 2001, p. 502 ss.; G. Del Missier, *Le mutilazioni genitali femminili*, in *Med. moral.*, 2000, p. 1097 ss.

² G. Amato, *L'introduzione in Italia di un apposito reato è un'innovazione opportuna ma perfetibile*; A. Morrone, *Usanza che crea danni fisici e psicologici*, in *Guida dir.*, 2006, p. 16 ss.

³ F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., p. 194 ss.; Ministero della Salute (2008), *Linee guida destinate alle figure professionali sanitarie, nonché ad altre figure professionali che operano con le comunità di immigrati provenienti da Paesi dove sono effettuate le pratiche di mutilazione genitale femminile per realizzare una attività di prevenzione, assistenza e riabilitazione delle donne e delle bambine già sottoposte a tali pratiche*, in *G.U.* 25 marzo 2008, n. 71, SO, 70).

⁴ E. Turillazzi, M. Neri, I. Riezzo, *Metodologia accertativa medico-legale in ostetricia e ginecologia: valutazione degli eventi e delle responsabilità*, Giuffrè, Milano 2007, p. 65; E. Turillazzi, V. Fineschi, *Female genital mutilation: the ethical impact of the new Italian law*, in *J. Med. ethics*, 2007, p. 98 ss.; E. Turillazzi, M. Neri, *Luci e ombre nella legge in tema di mutilazioni genitali femminili: una visione di insieme medico-legale*, in *Riv. it. med. leg.*, 2006, p. 287 ss.; G. Cassano, F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, in *Vita not.*, 2006, p. 1551 ss.

⁵ F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 417; E. Turillazzi, M. Neri, I. Riezzo, *Metodologia accertativa medico-legale in ostetricia e ginecologia*, cit., pp. 65-66; I. Melini, *I diritti umani e le pratiche rituali*, in G. Da Molin, A. Lepera (a cura di), *Le mutilazioni genitali femminili. Un percorso tra aspetti clinici, valori, tradizioni e diritti umani*, Cacucci, Bari 2010, p. 121 ss.

Considerato che presso le «popolazioni di stretta osservanza coranica» le pratiche di mutilazione genitale femminile «sono sconosciute»⁶, deve ritenersi che l'operazione rituale non rappresenti «uno stretto obbligo culturale *ex autoritate divina*», come la «circoncisione maschile praticata da ebrei e musulmani»⁷.

La pratica non riguarda soltanto le donne adulte capaci di agire, ma pure le maggiorenne affette da disabilità psichica e le minorenni⁸ costrette dalle famiglie a subire interventi mutilativi sessuali, in violazione della loro integrità psico-fisica e della loro libertà di autodeterminazione, legati ai riti religiosi e d'iniziazione, alla cultura e alle tradizioni dei paesi di origine⁹.

Trattandosi d'interventi contrari all'integrità e alla dignità della persona (art. 2 cost.), l'eventuale atto di assenso al trattamento della donna maggiorenne e capace d'intendere e di volere sarebbe, comunque, affetto da «invalidità giuridica» anche per il contrasto con l'art. 5 c.c.¹⁰.

2. Nell'ambito del dibattito bioetico, ancora vivace all'interno della cultura italiana, la pratica, introdotta dagli immigrati africani e islamici stabilizzati in Italia¹¹, ha registrato il biasimo del *Comitato Nazionale per la Bioetica (CNB)*, perché diretta a mutilare irreversibilmente le persone e ad alterarne «violentemente l'identità psico-fisica»¹².

Anche il Parlamento europeo ha approvato una risoluzione (ris. CEE n. 2001/2035) che esprime una forte condanna per le pratiche di mutilazione genitale femminile, in quanto interventi «violazione dei diritti umani fondamentali»¹³.

⁶ F. Bellino, *Bioetica interculturale e mutilazioni genitali femminili*, in G. Da Molin, A. Lepera (a cura di), *Un percorso tra aspetti clinici, valori, tradizioni e diritti umani*, Cacucci, Bari 2010, p. 17.

⁷ G. Del Missier, *Mutilazioni genitali femminili*, in S. Leone, S. Privitera (a cura di), *Nuovo dizionario di bioetica*, Città Nuova, Roma 2004, p. 748.

⁸ V. Cecinati, C.R. Santoro, D. De Mattia, *Il ruolo del pediatra nelle mutilazioni genitali femminili*, in G. Da Molin, A. Lepera (a cura di), *Le mutilazioni genitali femminili, Un percorso tra aspetti clinici, valori, tradizioni e diritti umani*, Cacucci, Bari 2010, p. 49 ss.

⁹ F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 417; N. Colaianni, *Eguaglianza e diversità culturali e religiose. Un percorso costituzionale*, Il Mulino, Bologna, 2006, p. 183 ss.; E. Turillazzi, *Le mutilazioni genitali femminili: dalla dimensione socio-culturale alla urgenza deontologica e medico-legale*, in *Professione*, 2000, p. 31 ss.; E. Cesqui, *Le mutilazioni genitali femminili e la legge*, in *Quest. giust.*, 2005, p. 754).

¹⁰ G. Cassano, F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, cit., pp. 1565-1566.

¹¹ E. Turillazzi, M. Neri, I. Riezzo, *Metodologia accertativa medico-legale in ostetricia e ginecologia*, cit., pp. 65-66; I. Melini, *I diritti umani e le pratiche rituali*, cit., p. 121 ss.

¹² Comitato Nazionale per la Bioetica, *Problemi di Bioetica in una società multi-etnica*, parere del 16 gennaio 1998 e *La circoncisione: profili di Bioetica*, parere del 25 settembre 1998, Presidenza del Consiglio dei Ministri – Dipartimento per l'informazione e l'editoria, Roma, 1998, p. 18. In tema, cfr. F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 418; C. Tassielli, *Il ruolo dell'operatore sanitario nella pratica delle mutilazioni genitali femminili*, in G. Da Molin, A. Lepera (a cura di), *Le mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 151.

¹³ E. Turillazzi, M. Neri, I. Riezzo, *Metodologia accertativa medico-legale in ostetricia e ginecologia*, cit., pp. 71-72; F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., p. 199.

A sua volta, la *World Health Organization (WHO)* ha definito come mutilazioni genitali femminili «tutte le procedure che comportano la asportazione totale o parziale dei genitali femminili esterni o qualsiasi altra forma di lesione degli organi genitali femminili effettuata per ragioni culturali, religiose o, comunque, non terapeutiche» e le ha condannate¹⁴. Infatti, gli effetti fisici e psicologici delle pratiche mutilative sono pesanti e interessano la salute, il benessere sessuale, riproduttivo e mentale della donna¹⁵.

Per effetto di un lungo processo storico di medicalizzazione, la mutilazione degli organi genitali femminili, nel mondo occidentale, da «operazione rituale» è stata ridotta a «operazione chirurgica» o di mutilazione¹⁶.

3. Nell'impianto della legge, la pratica mutilativa, qualora non giustificata da esigenze terapeutiche, è generalmente vietata (art. 6), in quanto contrasta con i valori della salute e dell'integrità psico-fisica (art. 1): accanto al danno fisico, spesso l'intervento invasivo causa un danno permanente di natura psichica e relazionale, che coinvolge gli aspetti esistenziali della donna¹⁷. Perciò, alla luce dei diritti umani, le pratiche mutilative appaiono «palesi violazioni» della persona, che «confliggono con il diritto all'integrità fisica e alla salute» e sono espressive di una «discriminazione legata al sesso»¹⁸.

Il testo definitivo della legge, a differenza della proposta, che delineava fattispecie tipiche di reati mutilativi¹⁹, tra cui l'infibulazione e l'asportazione delle piccole o delle grandi labbra, adotta un deciso criterio teleologico, in virtù del quale sono considerate illecite le fattispecie e i comportamenti che hanno lo scopo di mutilare gli organi genitali femminili: ogni atto produttivo di effetti lesivi è reputato illecito, a prescindere dalla sua testuale qualificazione normativa²⁰.

Nei meandri della legge, l'infibulazione rappresenta la forma certamente «più severa e cruenta di circoncisione femminile e di discriminazione nei confronti della

¹⁴ F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., p. 195; L. Catania, *MGF e sessualità: dalla conoscenza alla terapia*, in G. Da Molin, A. Lepera (a cura di), *Le mutilazioni genitali femminili. Un percorso tra aspetti clinici, valori, tradizioni e diritti umani*, Cacucci, Bari 2010, p. 41; F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 418; E. Turillazzi, M. Neri, I. Riezzo, *Metodologia accertativa medico-legale in ostetricia e ginecologia*, cit., p. 66.

¹⁵ F.M. Boscia, *Il corpo della donna tra rispetto, violenza e pratiche rituali*, in G. Da Molin, A. Lepera (a cura di), *Le mutilazioni genitali femminili. Un percorso tra aspetti clinici, valori, tradizioni e diritti umani*, cit., p. 31.

¹⁶ F. Bellino, *Bioetica interculturale e mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 17.

¹⁷ F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 419.

¹⁸ F. Bellino, *Bioetica interculturale e mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 19; F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., p. 202.

¹⁹ G. Cassano, F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 1572, nota 88.

²⁰ F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., pp. 419-420.

donna»²¹. Il termine «infibulazione» sembra derivare dal lemma latino *fibula*, che era «una sorta di spilla utilizzata per agganciare la toga, fissata, alle donne, alle grandi labbra, ed agli uomini, attraverso il prepuzio»: per le schiave, l'operazione era diretta ad «evitare gravidanze indesiderate che ne avrebbero ostacolato il lavoro»; per gli schiavi e i gladiatori, la ragione dell'intervento era «quella di evitare che gli stessi si “fiaccassero con le donne»²².

Nella prospettiva applicativa, la l. n. 7 del 2006 assolve un duplice obiettivo: preventivo e repressivo (art. 1). La finalità di prevenzione è confermata dalla disciplina generale (artt. 2, 4, 5 e 7) e dagli enunciati in materia di campagne di sensibilizzazione e di informazione in favore degli immigrati (art. 3)²³; lo scopo di repressione è presente nelle disposizioni dirette a reprimere le condotte illecite in funzione dell'effetto mutilativo o lesivo sul corpo della donna (artt. 6 e 8)²⁴.

4. Dal punto di vista della tecnica dell'intervento normativo, il legislatore ha introdotto nel codice penale (artt. 583-*bis* e 583-*ter*) una fattispecie *atipica* - finalisticamente orientata - di condotte inibite. Infatti, sono vietate tutte le pratiche volte alla mutilazione, lesione o rimozione totale o parziale degli organi genitali femminili, anche se ignote nei paesi di provenienza²⁵.

Nel contesto della legge, quindi, la rilevanza penale del contegno invasivo non è legata alla tipizzazione di singole fattispecie, ma all'effetto mutilativo, lesivo o menomativo della condotta. L'inibizione non colpisce soltanto gli interventi di clitoridectomia²⁶, escissione del prepuzio, escissione totale o parziale delle piccole labbra²⁷, escissione totale o parziale dei genitali esterni e infibulazione (chiusura o sutura dell'ostio vaginale)²⁸, ma pure ogni altra pratica che cagioni effetti mutilativi dell'organo genitale femminile (art. 583-*bis*, comma 1, c.p.) e si estende agli atti di menomazione delle funzioni sessuali, qualora producano lesioni da cui derivi una malattia nel corpo o nella mente della donna (art. 583-*bis*, comma 2, c.p.): la condotta

²¹ G. Cassano, F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 1553; F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., p. 203.

²² G. Cassano, F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 1553; F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 419, nota 1939.

²³ E. Turillazzi, M. Neri, I. Riezzo, *Metodologia accertativa medico-legale in ostetricia e ginecologia* cit., pp. 74-75.

²⁴ F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 420.

²⁵ *Ibidem*; E. Turillazzi, M. Neri, I. Riezzo, *Metodologia accertativa medico-legale in ostetricia e ginecologia* cit., p. 73 ss.; F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., pp. 204-205.

²⁶ G. Cassano, F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 1559.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ R. Maiorino, F. Cutrone, *Clinica delle mutilazioni genitali femminili (MGF)*, in G. Da Molin, A. Lepera (a cura di), *Le mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 107 ss.; E. Turillazzi, M. Neri, I. Riezzo, *Metodologia accertativa medico-legale in ostetricia e ginecologia*, cit.

mutilativa lede il valore dell'integrità, mentre l'atto non mutilativo danneggia le funzioni sessuali o riproduttive dell'organo²⁹.

Pertanto, il sintagma mutilazione va inteso in senso lato, non solo come mutilazione organica, ma anche come riduzione funzionale, ossia come menomazione del funzionamento dell'organo genitale, e può comprendere la cauterizzazione del clitoride, che lede ma non mutila; il *piercing* vulvare, additato come condotta lesiva non mutilativa; l'incisione delle labbra, che può alterare le funzioni sessuali; l'incisione della vagina, che può danneggiare le funzioni sessuali o riproduttive; la puntura o perforazione del clitoride o delle piccole labbra³⁰; lo stramento del clitoride o delle labbra; il raschiamento dell'orifizio vaginale; il taglio della vagina; l'introduzione nella vagina di sostanze corrosive, per provocare sanguinamento, o di erba, per restringerla o chiuderla³¹.

5. A fronte del divieto, sono ammessi gli interventi medico-chirurgici mutilativi, giustificati dall'esigenza di curare una patologia della paziente: l'intento terapeutico rende lecito l'atto mutilativo (art. 583-*bis*, commi 1-2, c.p.)³².

Per l'identità della *ratio legis*, la deroga al divieto va estesa all'intervento diagnostico³³. Infatti, l'art. 52 del Codice di deontologia medica, nel disporre che il «medico non deve praticare, per finalità diversa da quelle diagnostiche o terapeutiche, alcuna forma di mutilazione o menomazione», approva l'atto medico mutilativo di natura terapeutica o diagnostica³⁴.

Nell'ambito della legge, va reputata illecita pure la fattispecie reinfibulativa, nella quale, il chirurgo, che per esigenze terapeutiche aveva rimosso la sutura (deinfibulazione)³⁵, dopo l'intervento, è richiesto dai familiari o dalla donna di effettuare la risuturazione della vagina³⁶.

²⁹ G. Cassano e F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 1576.

³⁰ F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., p. 204.

³¹ F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 421; G. Cassano, F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili* cit., p. 1560; G. Di Vella, G. Pinto, *Aspetti medico-legali delle MGF*, in G. Da Molin, A. Lepera (a cura di), *Le mutilazioni genitali femminili. Un percorso tra aspetti clinici, valori, tradizioni e diritti umani*, Cacucci, Bari 2010, p. 79 ss.

³² F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 421; E. Turillazzi, M. Neri, I. Riezzo, *Metodologia accertativa medico-legale in ostetricia e ginecologia* cit., pp. 66 e 70.

³³ E. Turillazzi, M. Neri, I. Riezzo, *Metodologia accertativa medico-legale in ostetricia e ginecologia* cit., p. 71; F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 421.

³⁴ F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 421, nota 1948.

³⁵ F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., p. 206; A.O. Hussen, *L'esperienza del Centro di Riferimento Regionale Prevenzione e Cura MGF: la deinfibulazione*, in G. Da Molin, A. Lepera (a cura di), *Le mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 93 ss.

³⁶ E. Turillazzi, M. Neri, I. Riezzo, *Metodologia accertativa medico-legale in ostetricia e ginecologia*, cit., pp. 67-68.

Difatti, se il valore tutelato è l'integrità, la reinfibulazione non può che essere penalmente inibita per contrarietà a questo valore. Non ha rilievo la preesistente infibulazione: nel momento in cui il medico procede alla reinfibulazione lede comunque il diritto della donna all'integrità³⁷.

6. Il legislatore italiano non disciplina il fenomeno della mutilazione degli organi genitali maschili³⁸, che, nell'esperienza medico-legale, può assumere differenti forme: l'escissione totale o parziale del prepuzio; la fallocomia; la castrazione; l'emascuazione³⁹.

Il Comitato Nazionale per la Bioetica ha espresso un parere tecnico in materia e ha ribadito che il valore della persona e la preminenza dei suoi diritti inviolabili, tra cui la tutela dell'integrità⁴⁰, che sottendono alla qualificazione negativa delle pratiche di mutilazione genitale femminile, sono pure rilevanti per la valutazione della conformazione etico-giuridica della fattispecie della mutilazione genitale maschile⁴¹, che può parimenti provocare irreversibili modificazioni anatomiche⁴².

In assenza di fonti normative peculiari, nella prassi medico-legale, non è facile tracciare il confine tra la liceità e l'illiceità dei concreti contegni mutilativi⁴³. Ad esempio, alla luce del diritto ebraico, secondo un orientamento autorevole⁴⁴, la circoncisione maschile, quale atto devozionale e di culto, sarebbe un preciso adempimento personale, imposto al genitore, che, nell'ordinamento giuridico italiano, godrebbe di copertura costituzionale, in quanto l'art. 19 cost. «lascerebbe ai consociati piena libertà di espressione e di scelta in campo religioso, limitandosi soltanto a vietare eventuali pratiche rituali contrarie al buon costume»⁴⁵.

Per questo motivo, il fenomeno ha assunto molteplici manifestazioni socio-sanitarie: la circoncisione terapeutica; la circoncisione profilattica; la circoncisione

³⁷ F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., pp. 421-422.

³⁸ G. Cassano, F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 1579 ss.; M.L. Di Pietro, M. Cicerone, *La circoncisione maschile sui neonati*, in *Med. moral.*, 2000, p. 1067 ss.

³⁹ F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., p. 207; S.A. Aldeeb Abu-Sahlieh, *Circuncisión masculina y femenina: el mito de la diferencia*, in www.lpj.org/Non-violence/Sami/articles/spn-articles/Imperialismo2.htm.

⁴⁰ G. Cassano, F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 1580.

⁴¹ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Problemi di Bioetica in una società multietnica e La circoncisione: profili di Bioetica*, cit., p. 21 ss.

⁴² F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., p. 207; G. Cassano, F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 1580.

⁴³ F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 422.

⁴⁴ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Problemi di Bioetica in una società multietnica e La circoncisione: profili di Bioetica*, cit., p. 24.

⁴⁵ G. Cassano, F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 1582; F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., p. 208.

rituale; la circoncisione estetica⁴⁶. Ciascuna figura implica il riscontro di condizioni fattuali da parametrare ai valori della persona⁴⁷.

Alla luce della loro funzione teleologica, la *circoncisione terapeutica* e la *circoncisione profilattica* sono da reputare sicuramente lecite⁴⁸. Infatti, la prima è diretta a curare alcune patologie dell'organo genitale maschile (fimosi; parafimosi); la seconda è mirata a prevenirle. In entrambi i casi, quindi, l'intervento chirurgico è in linea con la preminente esigenza di tutela della salute della persona (art. 32 cost.)⁴⁹.

In applicazione del principio del bilanciamento, invece, la *circoncisione rituale* va considerata con disfavore: essa non è diretta alla tutela della persona, ma è volta al semplice ossequio alla tradizione culturale, cerimoniale o religiosa⁵⁰.

La qualificazione d'illiceità va estesa alla *circoncisione estetica*, parimenti non mirata alla salvaguardia della persona, ma finalizzata al soddisfacimento di una mera esigenza voluttuaria⁵¹.

⁴⁶ G. Cassano, F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 1579; Comitato Nazionale per la Bioetica, *Problemi di Bioetica in una società multi-etnica* e *La circoncisione: profili di Bioetica*, cit., pp. 21-22.

⁴⁷ G. Cassano e F. Patruno, *Mutilazioni genitali femminili*, cit., p. 1580.

⁴⁸ F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 423.

⁴⁹ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Problemi di Bioetica in una società multi-etnica* e *La circoncisione: profili di Bioetica*, cit., pp. 21-22; F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., p. 209.

⁵⁰ F. Parente, *La fisicità della persona e i limiti alla disposizione del proprio corpo*, cit., p. 422.

⁵¹ Comitato Nazionale per la Bioetica, *Problemi di Bioetica in una società multi-etnica* e *La circoncisione: profili di Bioetica*, cit., p. 21; F. Parente, *Dalla persona biogiuridica alla persona neuronale e cybernetica*, cit., p. 209.

Salvatore Antonello Parente

STRUMENTI DI FISCALITÀ AMBIENTALE E SOLIDARIETÀ
INTERGENERAZIONALE*

ABSTRACT	
Nei decenni passati, l'inquinamento irreversibile e i rapidi cambiamenti climatici hanno precluso un adeguato bilanciamento tra l'interesse degli Stati ad un dinamico sviluppo economico-sociale e l'interesse generale alla tutela ambientale, rinsaldando una prospettiva immersa in una sorta di spazio vuoto di diritto. Per fronteggiare gli squilibri dell'ecosistema e promuovere la solidarietà intergenerazionale, le fonti unionali e quelle domestiche hanno introdotto molteplici strumenti di tutela, declinando numerose tipologie di modelli fiscali ed extrafiscali. In questo quadro, un particolare rilievo hanno assunto i tributi con funzione incentivante, disincentivante o di gettito, in grado d'internalizzare le esternalità ambientali.	In past decades, irreversible pollution and rapid climate change have precluded an adequate balance between the interest of States in a dynamic economic-social development and the general interest in environmental protection, strengthening a perspective immersed in a sort of empty space of right. To deal with ecosystem imbalances and promoting intergenerational solidarity, union and domestic sources have introduced multiple protection tools, declining numerous types of tax and extra-tax models. In this context, have taken on particular importance taxes with an incentive, disincentive or revenue function, capable of internalising environmental externalities.
Squilibri ambientali – rimedi – strumenti fiscali ed extrafiscali	Environmental derangement – remedies – tax and extra tax tools

SOMMARIO: 1. Globalizzazione, emergenze ambientali e sviluppo sostenibile. – 2. Le misure per governare gli squilibri ambientali: gli strumenti extrafiscali e gli strumenti fiscali con funzione incentivante, disincentivante e di gettito. 3. – La fiscalità ambientale e la ripartizione del carico tributario. – 4. Il tributo ambientale come forma di prelievo sulle attività produttive ecosostenibili. – 5. La declinazione fiscale del principio “chi inquina paga”. – 6. Il vantaggio individuale come fatto espressivo di capacità contributiva. – 7. Il dovere dell'inquinatore di contribuire alle spese di ripristino ambientale mediante la prestazione del tributo. – 8. Gli interventi diretti di prevenzione e protezione ambientale. – 9. La politica ecologica e la valorizzazione dell'azione comunitaria in materia ambientale: il passaggio dal “mercato comune europeo” al “mercato unico interno”. – 10. Il mantenimento dell'equilibrio ambientale nello sviluppo economico. – 11. Gli strumenti armonizzati di salvaguardia ambientale e le forme omogenee di prelievo fiscale: la sintesi tra il principio di precauzione e il principio “chi inquina paga”. – 12. Le competenze delle istituzioni comunitarie nella fiscalità ambientale e

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

nelle politiche d'integrazione europea: i tributi ambientali e gli ecoincentivi. – 13. Fiscalità ambientale, solidarietà intergenerazionale, economia circolare e *sharing economy*.

1. Il fenomeno degli squilibri ambientali è strettamente legato ai problemi globali di cui soffre oggi l'umanità: la povertà, la fame, la penuria di risorse idriche. La crisi ecologica è una crisi integrale che accomuna l'essere umano e la natura e che coinvolge l'ambiente, l'etica, il diritto, l'economia, l'antropologia e la tecnologia¹.

Lo sviluppo industriale, oltre a produrre benessere economico e sociale, ha arrecato effetti dannosi all'ambiente e alla salute umana². I rapidi cambiamenti climatici³; l'inquinamento irreversibile dei mari, dell'aria, del suolo e del sottosuolo; l'intensità dei rumori; la distruzione delle foreste; la riduzione delle risorse naturali; l'eccessivo uso delle matrici idriche; lo squilibrio della biosfera; i traffici illeciti di rifiuti⁴; le patologie respiratorie e l'incremento delle malattie tumorali suscitano preoccupazioni e vivaci spunti di riflessione sull'efficacia delle politiche di governo sostenibile del territorio⁵.

¹ Cfr. A. Uricchio, *Emergenze ambientali e imposizione*, in *Massimario delle Commissioni Tributarie della Puglia*, 1-2, 2010, Levante, Bari 2010, p. 174 ss.; Id., *Emergenze ambientali e imposizione; il traffico transfrontaliero dei rifiuti tra imposta sul valore aggiunto e tributi doganali*, in http://www.giustiziatributaria.it/documenti/seminari_corsi_formazione/SEMINARIO_TARANTO_30_3_Imaggio2014/Relazioni/Relazione%20Uricchio.pdf; Id., *Emergenze ambientali nell'area di Taranto: le risposte del mondo scientifico, gli interventi della legislazione d'urgenza, i possibili incentivi fiscali per le bonifiche*, in *Annali del Dipartimento Jonico*, Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture, Università degli Studi di Bari "Aldo Moro", Taranto 2013, p. 731 ss.; S.A. Parente, S. Kisiel, *Sensibilità culturale, educazione all'ambiente e leva fiscale*, in R. Pagano (a cura di), *Cultura e saperi per un nuovo umanesimo*, Dipartimento Jonico in Sistemi Giuridici ed Economici del Mediterraneo: Società, Ambiente, Culture, Università degli Studi di Bari "Aldo Moro", Taranto 2018, p. 166.

² Cfr. A. Uricchio, *Valutazione economica degli effetti sanitari dell'inquinamento atmosferico: la metodologia dell'EEA. Inquadramento giuridico-normativo*, in *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Taranto*, Anno V, Cacucci, Bari 2012, p. 696, che puntualizza: «il collegamento tra qualità dell'ambiente e tutela della salute umana è strettissimo. La politica ambientale dell'Unione si è peraltro fortemente caratterizzata nell'attenzione per i danni alla salute provocati da inquinamento atmosferico come dagli altri tipi di inquinamento (acque, rifiuti, ecc.)». Inoltre, cfr. A. Gratani, *L'inquinamento atmosferico dall'utilizzo di additivi metallici nei veicoli: tra dubbi e ricerca continua di dati scientifici attendibili*, in *Riv. giur. ambiente*, 1, 2011, p. 187 ss.

³ Cfr. P.A. Moreno Valero, *Fattori economici scatenanti, fiscalità e politiche del cambiamento climatico*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 1, 2010, p. 281 ss.

⁴ Sul punto, cfr. Aa.Vv., *Traffico transfrontaliero di rifiuti. Istituti, strumenti, spunti metodologici ed operativi*, Mario Adda, Bari 2008.

⁵ In merito, cfr. A. Uricchio, *Le frontiere dell'imposizione tra evoluzione tecnologica e nuovi assetti istituzionali*, Cacucci, Bari 2010, p. 180, nt. 3, che sottolinea: «sulla scia della progressiva affermazione di una cultura dello sviluppo sostenibile, gli ultimi anni sono stati caratterizzati dalla proliferazione di accordi sopranazionali orientati al perseguimento di finalità ambientali. Tra di essi va certamente segnalata la Dichiarazione di Stoccolma che non può considerarsi un evento isolato nel panorama internazionale, segnando piuttosto l'inizio di una nuova mentalità sempre più aperta a questo tipo di problemi anche per effetto delle conseguenze sull'ecosistema provocate dal progresso della tecnologia negli ultimi decenni. Si tratta di una nuova fase di dialogo tra paesi caratterizzati da analoghi problemi

Una delle cause della crisi ecologica è il «paradigma tecnocratico», ossia quel modello unidirezionale di «utilizzo delle scienze e delle tecnologie» secondo il quale «quando il soggetto stabilisce il metodo scientifico per comprendere l'oggetto esterno, assume arbitrariamente il diritto di possederlo, trasformarlo, dominarlo ritenendo che tutta la natura umana ed ambientale possa essere manipolabile dall'uomo indipendentemente da ogni responsabilità»⁶. E' un modello che s'ispira alla «cultura del relativismo pratico», che tende a porre l'uomo al centro dell'universo⁷.

La globalizzazione e l'industrializzazione, governate da leggi di mercato, hanno contribuito a contrapporre l'interesse degli Stati ad un dinamico sviluppo economico-sociale e l'interesse generale alla tutela dell'ambiente⁸, rinsaldando una prospettiva inizialmente «immersa in una sorta di spazio vuoto di diritto»⁹.

L'esigenza di porre rimedio a questa situazione di emergenza ha fatto accrescere la sensibilità per i problemi ambientali, incentivando la diffusione dei movimenti ambientalisti. Tuttavia, se da un lato, i produttori e i consumatori hanno perseverato nelle condotte lesive dell'ambiente, dall'altro, a livello domestico e in ambito unionale,

e riuniti attorno a obiettivi comuni, come quelli cristallizzati nella Dichiarazione di Rio sull'ambiente e lo sviluppo del 1992 che, riprendendo e confermando i contenuti della Dichiarazione di Stoccolma del 1972, auspica l'instaurazione di una nuova ed equa *partnership* globale, mediante definite azioni di cooperazione internazionale. La dichiarazione proclama ventisette principi attuando un compromesso tra le istanze dei Paesi in via di sviluppo, generalmente orientate a favorire la crescita, e quelle dei Paesi sviluppati, convinti che la tutela dell'ambiente sia un'esigenza prioritaria. Tra i principi più rilevanti della Dichiarazione va sicuramente incluso l'enunciato in base al quale il diritto allo sviluppo va perseguito «... in modo da tenere equamente in conto i bisogni dello sviluppo e quelli ambientali delle generazioni presenti e future». Questo principio, ribattezzato con l'enfatica espressione «sviluppo sostenibile», va integrato con la precisazione in base alla quale «la protezione dell'ambiente deve costituire una parte integrante del processo di sviluppo, non potendo essere considerato da esso disgiunto»». Inoltre, sul punto, cfr. C. Coco, *Fisco e ambiente: strumenti per un Governo sostenibile del territorio. Presentazione*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2004, p. 369 ss.; G. Selicato, *Fisco e ambiente: strumenti per un Governo sostenibile del territorio. Profili teorici e lineamenti evolutivi degli strumenti agevolativi a carattere fiscale e non fiscale per la promozione dello sviluppo sostenibile*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2004, p. 399 ss.; Id., *Incentivi fiscali e governo sostenibile del territorio*, in *Aa.Vv., Ioniae disputationes. Uomo e ambiente*, Mandese, Taranto 2008, p. 111; M. Villar Ezcurra, *Sviluppo sostenibile e fiscalità ambientale*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 1, 2010, p. 343 ss.; A. Uricchio, *Prelievo fiscale e emergenze ambientali*, in M. Pennasilico (a cura di), *Studi in onore di Lelio Barbiera*, Esi, Napoli 2012, p. 1487; S.A. Parente, *Tax tools of environmental protection*, in M. Sitek, P. Terem, M. Wójcicka (edited by), *Collective human rights in the first half of the 21st century*, Alcide De Gasperi University of Euroregional Economy, Józefów 2015, p. 320-321; A. Uricchio, *I tributi ambientali e la fiscalità circolare*, in *Dir. prat. trib.*, 5, 2017, p. 1849 ss.

⁶ F. Coccopalmerio, *Prefazione a G. Di Pisa, La terra è la casa comune. Commentario sull'Enciclica «Laudato Si'» del Santo Padre Francesco*, Di Marsico Libri, Modugno (BA) 2016, p. 9-10.

⁷ Cfr. Ivi, p. 10.

⁸ Cfr. F. Batistoni Ferrara, *I tributi ambientali nell'ordinamento italiano*, in *Riv. dir. trib.*, 2008, I, p. 1094.

⁹ S. Cipollina, *Osservazioni sulla fiscalità ambientale nella prospettiva del federalismo fiscale*, in *Riv. dir. fin.*, 4, 2009, I, p. 568.

si è reso necessario adottare politiche ambientali finalizzate a regolamentare le attività più pericolose per limitare le condotte inquinanti¹⁰.

In origine, sono state intraprese azioni non settoriali, anche con l'adozione di strumenti generalizzati d'intervento, volti a limitare i fenomeni lesivi dell'ecosistema connotati da una dimensione planetaria (si pensi, all'effetto serra e alle piogge acide)¹¹.

Le attenzioni del legislatore domestico, per questo settore, si sono accentuate in tempi più recenti grazie all'impulso delle istituzioni comunitarie, in quanto la carta costituzionale italiana, al momento della sua emanazione, reputando preminente il valore del paesaggio, riservava all'ambiente una tutela riflessa e residuale (art. 9, comma 2)¹².

2. Per fronteggiare gli squilibri del sistema, si è reso necessario intervenire sul regime di tutela con ogni tipo di strumento¹³, anche tributario¹⁴. In questa luce,

¹⁰ Cfr. G. Stefani, *Finalità e limiti della tassazione ambientale*, in *Boll. trib.*, 20, 1999, p. 1493; S.A. Parente, *Tax tools of environmental protection*, cit., p. 321-322; S.A. Parente, S. Kisiel, *Sensibilità culturale, educazione all'ambiente e leva fiscale*, cit., p. 167.

¹¹ Cfr. G. Stefani, *Finalità e limiti della tassazione ambientale*, cit., p. 1498.

¹² Cfr. F. Batistoni Ferrara, *I tributi ambientali*, cit., p. 1089; G. Baschieri, L. Bianchi D'Espinosa, C. Giannattasio, *La Costituzione italiana. Commento analitico*, Nocchioli, Firenze 1949, p. 37; F. Merusi, *Art. 9*, in G. Branca (a cura di), *Commentario della Costituzione, Principi fondamentali (artt. 1-12)*, Zanichelli-II Foro Italiano, Bologna-Roma 1975, p. 434 ss.; P. Carpentieri, *La tutela del paesaggio e del patrimonio storico e artistico della Nazione nell'articolo 9 della Costituzione*, in *Rivista della Scuola Superiore dell'Economia e delle Finanze*, 5, 2005, I, p. 229 ss.

¹³ Sul punto, cfr. S. Cipollina, *Osservazioni sulla fiscalità ambientale*, cit., p. 570, che ravvisa la «necessità di un "instrument mix": i problemi ambientali sono poliedrici, per cui si ritiene che l'approccio multiforme sia economicamente più efficace ed efficiente degli strumenti singolarmente considerati». Inoltre, cfr. Oecd, *Instrument Mixes for Environmental Policy*, Oecd, Paris 2007.

¹⁴ Cfr. A. Uricchio, *Le frontiere dell'imposizione*, cit., p. 180; Id., *Prelievo fiscale*, cit., p. 1487; G. Stefani, *Finalità e limiti della tassazione*, cit., p. 1493, secondo cui la politica a tutela dell'ambiente potrebbe anche sostanzarsi in «divieti, tolleranze e sussidi. I divieti riguardano gli inquinamenti intollerabili (totalmente o parzialmente), che pertanto vanno regolati per legge anche in base ai livelli di qualità ambientali sostenibile»; invece, «la tassazione ambientale non può riguardare gli inquinamenti intollerabili, da eliminare, mentre può riguardare quelli che non superano i livelli di inquinamenti tollerabili». Sui profili sovranazionali della fiscalità ambientale, cfr. L. Ago, *Aspetti internazionali e comunitari della fiscalità ambientale. La tassazione ambientale tra competenze comunitarie e nazionali*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2004, p. 125 ss.; S. Crisafulli, *Aspetti internazionali e comunitari della fiscalità ambientale. I rapporti fra tassazione ambientale e occupazione (il c.d. doppio dividendo)*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2004, p. 117 ss.; G. D'Andrea, *Aspetti internazionali e comunitari della fiscalità ambientale. La nozione di tributo ambientale*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2004, p. 105 ss.; M. Di Pace, *Aspetti internazionali e comunitari della fiscalità ambientale. La valutazione economica del danno ambientale*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2004, p. 83 ss.; F. Giglioni, *Aspetti internazionali e comunitari della fiscalità ambientale. Gli interventi pubblici a tutela dell'ambiente*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2004, p. 45 ss.; C. Lollo, *Aspetti internazionali e comunitari della fiscalità ambientale. I profili ambientali della fiscalità sul trasporto in Europa*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2004, p. 185 ss.; N. Pennella, *Aspetti internazionali e comunitari della fiscalità ambientale. La tassazione sul trasporto transfrontaliero dei rifiuti*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2004, p. 159 ss.; F. Principato, *Aspetti internazionali e comunitari della fiscalità ambientale. Le caratteristiche strutturali dei fenomeni inquinanti ed il loro tendenziale impatto globale*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2004, p. 13 ss.; G. Puoti, *Aspetti internazionali e comunitari della*

l'OCSE¹⁵ ha considerato interventi finalizzati alla tutela ambientale «tutte quelle misure che incidono sulle scelte tra diverse alternative tecnologiche o di consumo, attraverso la modificazione delle convenienze in termini di costi e benefici privati»¹⁶, individuando numerose tipologie di strumenti fiscali o extrafiscali: i tributi con funzione incentivante, disincentivante o di gettito¹⁷ per internalizzare le “esternalità” ambientali; i sussidi per ridurre l'inquinamento e finanziare i servizi¹⁸ e le opere di risanamento ambientale¹⁹; i depositi cauzionali, consistenti in sovrapprezzi derivanti dalla vendita di prodotti inquinanti, che possono essere restituiti in caso di raccolta e riciclaggio; le penalità e gli altri strumenti di deterrenza (quali, ad esempio, le fideiussioni), gravanti su coloro che svolgono attività lesive dell'ambiente; le forme d'intervento sul mercato in grado di porre un freno alle produzioni inquinanti o favorire i processi di rinnovazione produttiva tramite procedure ecocompatibili; i permessi negoziabili e i diritti d'inquinamento messi a disposizione dei grandi inquinatori dalle autorità centrali e locali, per quantità predeterminate, con la facoltà, per i titolari che

fiscalità ambientale. Presentazione, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2004, p. 3 ss.; F.C. Scotto, *Aspetti internazionali e comunitari della fiscalità ambientale. Gli interventi pubblici in materia di mobilità e tutela dell'ambiente*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2004, p. 71 ss.; P. Selicato, *La tassazione ambientale: nuovi indici di ricchezza, razionalità del prelievo e principi dell'ordinamento comunitario*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 2-3, 2004, p. 257 ss.; R. Tarantelli, *Aspetti internazionali e comunitari della fiscalità ambientale. L'imposizione sulle fonti di energia*, in *Riv. dir. internaz.*, 2004, p. 215 ss.

¹⁵ Cfr. Oecd, *Instruments économiques pour la protection de l'environnement*, Oecd, Paris 1989. Inoltre, cfr. Ministero dell'ambiente, *Spesa pubblica ambientale e incentivi economici*, in *Relazione sullo stato dell'ambiente*, Roma 1997.

¹⁶ F. Gallo, F. Marchetti, *I presupposti della tassazione ambientale*, in *Rass. trib.*, 1, 1999, p. 115; S. Cipollina, *Fiscalità e tutela del paesaggio*, in *Riv. dir. fin.*, 4, 2008, I, p. 558-559; Id., *Osservazioni sulla fiscalità ambientale*, cit., p. 576.

¹⁷ Sul punto, F. Gallo, F. Marchetti, *I presupposti della tassazione*, cit., p. 122, chiariscono che, in tali fattispecie, «l'imposta ambientale è specificamente volta a contenere le emissioni inquinanti, il consumo di prodotti inquinanti, il consumo di beni ambientali di risorse limitate. Essa può consistere in un tributo che colpisca le predette emissioni o prodotti in modo da disincentivare le attività produttrici di emissioni inquinanti e il consumo di prodotti dannosi per l'ambiente; la medesima funzione, peraltro, può essere svolta da incentivi mirati che, ad esempio, favoriscano il rinnovo degli impianti industriali in modo da ridurre le emissioni inquinanti».

¹⁸ Cfr. *Ibidem*, puntualizzano che, in ordine alla funzione di reperire risorse per finanziare servizi ambientali, «lo strumento fiscale è utilizzato, eventualmente anche in concorrenza con strumenti non fiscali, per realizzare il corrispettivo dei servizi resi al singolo cittadino in materia ambientale. Di regola lo strumento fiscale (tassa) risulta maggiormente efficiente di strumenti non fiscali (prezzo pubblico), per il carattere coattivo proprio del tributo; di converso, il prezzo pubblico ha il vantaggio di una maggiore duttilità rispetto alla tassa e, dunque, di meglio adattarsi alle modificazioni delle esigenze del servizio ambientale».

¹⁹ Cfr. *Ivi*, p. 122-123, secondo cui il finanziamento di opere di risanamento ambientale costituisce la «più scontata (ma anche più generica) applicazione del principio “chi inquina paga”, più volte affermato dall'Unione europea e da ultimo espressamente indicato nell'art. 130R, comma 2, del Trattato istitutivo della Comunità, come modificato dall'Atto Unico Europeo. Dal punto di vista giuridico, tale funzione è perseguita attraverso l'istituzione di cosiddette imposte di scopo, il cui gettito, cioè, è in tutto o in parte destinato al finanziamento di opere di risanamento ambientale anziché alla fiscalità generale. Ovviamente tale funzione può ben essere perseguita anche all'interno di tributi disincentivanti».

producano emissioni inquinanti in misura inferiore alle quantità definite, di alienare a terzi i diritti di inquinamento “liberati”²⁰.

In sintesi, la tassazione ambientale²¹, quale insieme di misure per reperire risorse finanziarie a tutela dell’ambiente e per disincentivare le condotte inquinanti al fine di contribuire ad indirizzare le scelte virtuose dei contribuenti²², può essere assimilata ad altre forme d’intervento a presidio dell’ambiente.

In realtà, i tributi ambientali, pur assurgendo a misure di tutela ambientale, al pari di altri strumenti, presentano una peculiarità²³: tendono ad includere «i costi della rimozione dell’inquinamento nei prezzi dei prodotti inquinanti, agendo principalmente nella forma di imposte sulla fabbricazione o sui consumi»²⁴.

3. Nella letteratura più recente, la locuzione “fiscalità ambientale” delinea «il complesso dei tributi, tariffe, canoni, contributi e qualunque altra prestazione imposta dovuti dal produttore inquinatore ovvero dall’utilizzatore al fine di contribuire a prevenire, eliminare o ridurre una determinata attività inquinante»²⁵.

²⁰ Cfr. Ivi, p. 115; S. Cipollina, *Osservazioni sulla fiscalità ambientale*, cit., p. 576-577; Id., *Fiscalità e tutela*, cit., p. 559; F. Pernazza, *I certificati verdi: un nuovo “bene giuridico”?*, in *Rass. giur. energia elettrica*, 2006, p. 180 ss.; E. Cicigoi, P. Fabbri, *Mercato delle emissioni ad effetto serra*, Il Mulino, Bologna 2007; M. Lipari, *Il commercio delle emissioni*, in E. Bruti Liberati e F. Donati (a cura di), *Il nuovo diritto dell’energia tra regolazione e concorrenza*, Giappichelli, Torino 2007, p. 183 ss.; C. Coco, *I diritti di emissione tra ambiente e impresa in Italia*, in *Riv. dir. trib. internaz.*, 1, 2010, p. 251 ss.; V. Colcelli, *La natura giuridica dei certificati verdi*, in *Riv. giur. ambiente*, 2, 2012, p. 179 ss.; A.M. Princigalli, *Il mercato delle emissioni inquinanti*, in M. Pennasilico (a cura di), *Studi in onore di Lelio Barbiera*, Esi, Napoli 2012, p. 1171 ss.; P. Barabino, *La “fiscalità” dei certificati verdi tra natura e forme di circolazione*, in *Riv. trim. dir. trib.*, 4, 2013, p. 767 ss.; S.A. Parente, *Tax tools of environmental protection*, cit., p. 323-324; S.A. Parente, S. Kisiel, *Sensibilità culturale, educazione all’ambiente e leva fiscale*, cit., p. 168.

²¹ Secondo P. Selicato, *La tassazione ambientale*, cit., p. 277, «l’ambiente viene utilizzato nella definizione della fattispecie tributaria con due diverse modalità: talvolta esso è considerato lo scopo del tributo attraverso la previsione di una specifica destinazione del gettito al finanziamento di attività pubbliche rivolte alla sua salvaguardia; in altri casi è indicato come oggetto di tutela alla stregua di criteri extrafiscali che ispirano incentivi e disincentivi. In questa ottica si muovono gli orientamenti internazionali, che hanno inteso definire “environmental taxes” o “ecotaxes” tutti quei tributi “introduced for environmental reasons or having environmental effects independent of the motives behind the tax or charge” o, comunque, comprendere i tributi ambientali tra gli “economic instruments in environmental policy”. In tutte queste definizioni si rinviene una marcata finalizzazione dei tributi in esame alla funzione di indirizzo e coordinamento delle attività dei privati (siano esse di produzione o di consumo) a finalità di salvaguardia di livelli sostenibili nelle condizioni di vita».

²² Cfr. F. Gallo, F. Marchetti, *I presupposti della tassazione*, cit., p. 115-116, ribadiscono: «nello schema OCSE non si prevede l’utilizzo dello strumento tributario come misura direttamente volta alla tutela dell’ambiente considerato di per sé come bene protetto. In effetti il predetto schema si limita ad utilizzare lo strumento tributario come una delle tante misure che possono consentire di “internalizzare” le cosiddette “esternalità” ambientali, e cioè di agire sul costo dei prodotti inquinanti (con imposte sulla fabbricazione o sui consumi) al fine di indirizzare le scelte dei consumatori».

²³ Cfr. Ivi, p. 116.

²⁴ S. Cipollina, *Osservazioni sulla fiscalità ambientale*, cit., p. 577.

²⁵ M. Procopio, *La natura non commutativa dei tributi ambientali e la loro compatibilità con il principio di capacità contributiva*, in *Dir. prat. trib.*, 5, 2013, p. 1170; *Ibidem*; S.A. Parente, *Tax tools of*

L'imposizione ambientale, infatti, consente di disincentivare le emissioni inquinanti, il consumo di prodotti infestanti o di beni ambientali e di risorse limitate o non rinnovabili, attraverso meccanismi di imposizione diretta o indiretta, che incidono sul consumo di prodotti inquinanti²⁶: si tratta, in gran parte, di imposte di scopo²⁷, il cui gettito è destinato alla bonifica dei siti inquinati²⁸.

Questa forma di tassazione, dunque, funge da collettore di risorse, per finanziare le opere di risanamento ambientale e l'esercizio delle relative attività, mediante l'utilizzo della leva fiscale per fronteggiare i costi dei servizi di cui il cittadino può fruire in materia ambientale: lo smaltimento dei rifiuti; la termodistruzione; i procedimenti di riciclo; le procedure di rigenerazione²⁹.

Malgrado la sua virtuosità, la tassazione ambientale presenta un'intrinseca limitazione: non potendo determinare un aumento complessivo della pressione fiscale, comporta una diversa ripartizione del carico tributario per compensare le maggiori entrate ambientali con una riduzione del gettito ritraibile da altre forme di prelievo³⁰.

4. Il tributo ambientale colpisce produzioni "ecosostenibili": il produttore è tenuto a corrispondere il tributo all'ente pubblico affinché quest'ultimo svolga quanto necessario a prevenire gli effetti negativi per l'ambiente³¹.

In termini di sostenibilità, lo strumento fiscale mal si conforma alle attività produttive che generano rifiuti, scarichi, emissioni di rumori o gas inquinanti, qualora siano vietate dalla legge e sanzionate sotto il profilo amministrativo o penale: in queste situazioni, il tributo difficilmente potrà contribuire a finanziare politiche di risanamento ambientale³².

Fino a qualche decennio fa, la tassazione ambientale assumeva rilievo sul piano politico e su quello economico-finanziario; attualmente, il profilo giuridico riveste un

environmental protection, cit., p. 324; S.A. Parente, S. Kisiel, *Sensibilità culturale, educazione all'ambiente e leva fiscale*, cit., p. 169.

²⁶ Cfr. G. Stefani, *Finalità e limiti della tassazione*, cit., p. 1498, che precisa: «la tassazione ambientale non ha scopo punitivo, semmai dissuasivo. Coloro che inquinano devono pagare un "prezzo coatto" per l'uso delle materie e l'eliminazione dei residui inquinanti. Questo "prezzo" deve essere di tale ammontare da indurre gli inquinatori e ridurre l'uso delle materie ed energie inquinanti o da mutare le tecniche produttive (o gli scarichi) per evitare gli inquinamenti».

²⁷ Cfr. M. Procopio, *La natura non commutativa dei tributi ambientali*, cit., p. 1170, che puntualizza: il peso di tale misura fiscale «può riverberarsi sui prezzi dei prodotti inquinanti, e quindi incidere il consumatore finale sempreché, beninteso, questi sia disposto ad acquistare i beni e servizi sui quali il produttore ha "trasferito" l'importo del tributo».

²⁸ Cfr. R. Succio, *La fiscalità "sarda" si misura con l'ordinamento costituzionale e comunitario: l'esito del primo round e alcune considerazioni comparatistiche*, in *Riv. dir. trib.*, II, 2009, p. 307-308; A.F. Uricchio, *Percorsi di diritto tributario*, Cacucci, Bari 2017, p. 45-46; S.A. Parente, S. Kisiel, *Sensibilità culturale, educazione all'ambiente e leva fiscale*, cit., p. 169.

²⁹ Cfr. *Ibidem*.

³⁰ Cfr. G. Stefani, *Finalità e limiti della tassazione*, cit., p. 1498.

³¹ Cfr. M. Procopio, *La natura non commutativa dei tributi ambientali*, cit., p. 1168.

³² Cfr. *Ibidem*.

ruolo non indifferente, atteso il particolare interesse suscitato dalla materia, grazie alla «sempre maggiore importanza della tutela ambientale, della tassazione dei consumi energetici» e dell'incidenza della fiscalità ambientale «sul costo e sulla mobilità dei fattori della produzione e in definitiva rispetto alle fondamentali libertà economiche»³³.

In futuro, la politica ambientale, in ambito tributario, potrebbe comportare modifiche di non poco rilievo all'interno degli ordinamenti degli Stati membri, non solo in ordine al peso del carico fiscale, ma anche in relazione alla composizione qualitativa, alla tipologia e alla struttura dei vari tributi³⁴.

L'istituzione di strumenti impositivi richiede scelte condivise a livello sovranazionale e comunitario, attesa la rilevanza globale del fenomeno ambientale, l'esigenza d'impedire comportamenti di elusione³⁵ o di evasione tributaria³⁶, l'opportunità di definire criteri di collegamento uniformi e la necessità di delimitare la sovranità dei singoli Stati su base convenzionale³⁷.

³³ C. Verrigni, *La rilevanza del principio "chi inquina paga" nei tributi ambientali*, in *Rass. trib.*, 5, 2003, p. 1614.

³⁴ Cfr. *Ibidem*.

³⁵ Sull'elusione fiscale, cfr. P.M. Tabellini, *L'elusione fiscale*, Giuffrè, Milano 1988; A. Lovisolo, voce *Evasione ed elusione tributaria*, in *Enc. giur. Treccani*, vol. XIII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1989, p. 1 ss.; S. Cipollina, voce *Elusione fiscale*, in *Dig. disc. priv., Sez. comm.*, vol. V, Utet, Torino 1990, p. 220 ss.; H.W. Kruse, *Il risparmio d'imposta, l'elusione fiscale e l'evasione*, in A. Amatucci (diretto da), *Trattato di diritto tributario – I tributi in Italia*, vol. III, Cedam, Padova 1994, p. 207 ss.; P.M. Tabellini, *Libertà negoziale ed elusione di imposta. Il problema della «titolarità ingannevole» di redditi*, Cedam, Padova 1995; S. Fiorentino, *L'elusione tributaria. Scelte di metodo e questioni terminologiche*, Esi, Napoli 1996; P.M. Tabellini, voce *Elusione fiscale*, in *Enc. dir., Aggiornamento*, vol. III, Giuffrè, Milano 1999, p. 545 ss.; R. Lupi, G. Sepio, voce *Elusione fiscale*, in *Il Diritto. Enciclopedia giuridica del Sole 24-Ore*, diretta da S. Patti, vol. 6, Corriere della Sera – Il Sole 24 Ore, Milano 2007, p. 1 ss.; P.M. Tabellini, *Elusione della norma tributaria*, Giuffrè, Milano 2007; A. Colli Vignarelli, *Elusione, abuso del diritto e applicabilità delle sanzioni amministrative tributarie*, in *Boll. trib.*, 2009, p. 677 ss.; E. De Mita, *L'anti-elusione trova una base costituzionale*, in *Dir. prat. trib.*, I, 2009, p. 393 ss.; V. Ficari, *Clausola generale antielusiva, art. 53 della Costituzione e regole giurisprudenziali*, in *Rass. trib.*, 2009, p. 390 ss.; Id., *Poche luci e tante ombre giurisprudenziali in materia di elusione e abuso del diritto nelle imposte sui redditi*, in *Boll. trib.*, 13, 2009, p. 997 ss.; A. Lovisolo, *Abuso di diritto e clausola generale antielusiva alla ricerca di principio*, in *Riv. dir. trib.*, I, 2009, p. 49 ss.; A. Marcheselli, *Elusione e sanzioni: una incompatibilità logico giuridica*, in *Corr. trib.*, 25, 2009, p. 1988; G. Zizzo, *Clausola antielusione e capacità contributiva*, in *Rass. trib.*, 2009, p. 487 ss.; C. Melillo, *Elusione e abuso del diritto: tra ipotesi di integrazione ed esigenze di certezza normativa*, in *Dir. prat. trib.*, 3, 2010, p. 423; F. Pedrotti, *Il principio giurisprudenziale dell'abuso del diritto nell'imposizione indiretta*, in *Dir. prat. trib.*, 4, 2010, I, p. 597 ss.; S.A. Parente, *L'elusione come categoria autonoma del diritto tributario*, in *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Taranto*, Anno IV, Cacucci, Bari 2011, p. 423 ss. Peraltro, l'elusione fiscale si ricollega alla tematica più generale dell'abuso del diritto. Sul punto, cfr. M. Beghin, *L'abuso e l'elusione fiscale tra regole "scritte", giustizia tributaria e certezza del diritto*, in *Corr. trib.*, 17, 2012, p. 1298 ss.; G. Perlingieri, *Profili civilistici dell'abuso tributario. L'inopponibilità delle condotte elusive*, Esi, Napoli 2012, p. 38 ss.

³⁶ Cfr. H.W. Kruse, *Il risparmio d'imposta, l'elusione fiscale*, cit., p. 207 ss.; P. Corso, "Secondo la Corte di cassazione l'elusione non integra un'evasione penalmente rilevante", in *Corr. trib.*, 38, 2006, p. 3049.

³⁷ Cfr. A. Uricchio, *Prelievo fiscale e emergenze*, cit., p. 1496.

In ambito unionale, ogni forma di prelievo deve conformarsi ai principi e alle libertà previste nei Trattati, *in primis* al principio di libera circolazione delle merci e di non discriminazione: tanto per i tributi esistenti, quanto per quelli di nuova istituzione, «la dimensione lecita o illecita dell'attività svolta, anche in rapporto all'ambiente, resta esterna rispetto alla fattispecie imponibile»³⁸.

La raffigurazione rispecchia le diverse forme di tutela a disposizione del legislatore: politiche di *command and control* (c.d. metodi di “comando e controllo”) per predisporre limiti, divieti e controlli³⁹; misure di “fiscalità verde” per incentivare comportamenti non inquinanti e disincentivare condotte inquinanti⁴⁰.

³⁸ Ivi, p. 1496-1497.

³⁹ Si tratta di «meccanismi di regolazione legislativa ed amministrativa che stabiliscono standard tecnici e prescrizioni giuridiche per la limitazione delle emissioni e dei danni ambientali (fase di *command*), e con i complementari sistemi di monitoraggio e di irrogazione di sanzioni agli inadempienti (fase di *control*)» (S. Cipollina, *Osservazioni sulla fiscalità ambientale*, cit., p. 570). In altri termini, tali strumenti giuridico-amministrativi di regolamentazione diretta, ponendo dei vincoli e divieti sulle attività inquinanti, consentono «di incidere direttamente sugli operatori. In particolare, si stabiliscono limiti di accettabilità, ossia «standard» uniformi, calcolati in base ad un compromesso tra esigenze di tutela ambientale e costi del disinquinamento» (O. Esposito De Falco, *L'armonizzazione fiscale e le tasse ecologiche*, in *Riv. giur. ambiente*, 5, 2004, p. 649-650). Lo stesso A., riprendendo l'orientamento di una parte della dottrina [R. Perrone Capano, *L'imposizione e l'ambiente*, in A. Amatucci (diretto da), *Trattato di diritto tributario*, Cedam, Padova 1994, p. 449 ss.], precisa che «tali standard risultano poco efficaci ai fini della tutela ambientale. La critica in questione è stata argomentata con una serie di osservazioni sulla rigidità del sistema e sulla sua inefficienza, ossia sull'eccessiva burocratizzazione dei controlli, che non favoriscono la ricerca di processi meno inquinanti, a causa dei costi fissi dell'attività disinquinante»; chiarisce, inoltre, che «la regolamentazione diretta finisce per minimizzare i costi da sopportare per il disinquinamento esaltando troppo, invece, i benefici ambientali che si prefigge di conseguire. Il che significa che sono ravvisabili diseconomie esterne, poiché gli effetti dannosi derivanti da specifiche attività economiche non causano aumenti di costo per coloro che li pongono in essere ricadendo, invece, sulla collettività. In sostanza, un soggetto terzo, diverso dal produttore e dal consumatore, è chiamato a sopportare un costo che dovrebbe ricadere sul produttore di emissioni inquinanti». Sul punto, cfr. P. Mastellone, *I tributi ambientali. Analisi economico-giuridica*, in S. Dorigo, P. Mastellone, *La fiscalità per l'ambiente. Attualità e prospettive della tassazione ambientale*, Aracne, Roma 2013, p. 33; A. Uricchio, *Il disastro ambientale di Taranto. Gli interventi finanziari e fiscali per fronteggiare il grave inquinamento*, in A. Uricchio (a cura di), *L'emergenza ambientale a Taranto: le risposte del mondo scientifico e le attività del polo “Magna Grecia”*, Cacucci, Bari 2014, p. 89; C. Sciancalepore, *L'utilizzo della fiscalità ambientale multilivello come strumento di sviluppo locale*, in A. Uricchio (a cura di), *L'emergenza ambientale a Taranto: le risposte del mondo scientifico e le attività del polo “Magna Grecia”*, Cacucci, Bari 2014, p. 112-113; S.A. Parente, *Tax tools of environmental protection*, cit., p. 325 ss.

⁴⁰ Cfr. A. Uricchio, *Le frontiere dell'imposizione*, cit., p. 181-182; Id., *Prelievo fiscale e emergenze*, cit., p. 1487-1488; M. Cecchetti, *La disciplina giuridica della tutela ambientale come “diritto dell'ambiente”*, in www.federalismi.it, 2009, p. 87, che puntualizza: «i tributi ambientali (sia quelli con “presupposto ambientale” sia quelli con semplice “funzione ambientale”) vengono considerati un tipo di strumento di internalizzazione particolarmente vantaggioso e, in astratto, di gran lunga preferibile rispetto all'approccio fondato sulla regolamentazione diretta. Si tratta, infatti, di strumenti dotati di una spiccata flessibilità, ossia della capacità di essere modulati per tenere conto dei diversi costi di riduzione dell'inquinamento che possono caratterizzare i diversi settori produttivi, e ciò dovrebbe permettere di conseguire risultati socialmente ed economicamente migliori di quanto sarebbe possibile attraverso gli obblighi o gli standard. Inoltre, l'imposizione di un tributo sull'inquinamento costituisce un evidente

5. Sul piano storico, la tutela ambientale⁴¹, disciplinata solo in via mediata dalla Costituzione (artt. 9, 32, 117, comma 2, lett. s)⁴², ha fondamento nelle fonti sovranazionali, incluse quelle di matrice comunitaria, a cui va ricondotto il principio “chi inquina paga”, che tende ad imputare all’autore della condotta inquinante il costo della prevenzione, del ripristino ambientale e delle azioni di repressione delle attività lesive dell’ecosistema⁴³.

incentivo per l’inquinatore a ridurre progressivamente le conseguenze del proprio intervento sull’ambiente, senza mai accontentarsi dei risultati già realizzati; come viene efficacemente osservato, per sottolineare la differenza con il sistema di regolamentazione diretta, in questi casi la regola è: meno si inquina meno si paga, e se non si inquina non si paga niente. La continua ricerca della riduzione o dell’eliminazione degli effetti dannosi sull’ambiente produce poi, come effetto non secondario, una forte spinta verso l’innovazione tecnologica e la scoperta di nuovi sistemi produttivi a minore impatto ambientale».

⁴¹ Sulle correlazioni tra tutela ambientale e informazione, cfr. S. Labriola, *Diritto di accesso all’informazione del cittadino e doveri della Pubblica Amministrazione nella legge istitutiva del Ministero dell’ambiente (art. 14 l. 14 luglio 1986, n. 349)*, in *Scritti in onore di M.S. Giannini*, Giuffrè, Milano 1988, p. 269 ss.; S. Grassi, *Considerazioni introduttive su libertà di informazione e tutela dell’ambiente*, in *Studi in onore di Paolo Barile*, Cedam, Padova 1990, p. 307 ss.; B. Di Giannatale, *L’informazione a servizio dell’ambiente*, in M. Ainis (a cura di), *Informazione, potere, libertà*, Giappichelli, Torino 2005, p. 189; A. Bonomo, *La tutela dell’ambiente attraverso l’informazione*, in *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Taranto*, Anno II, Cacucci, Bari 2009, p. 37 ss.; A. Sau, *Profili giuridici dell’informazione ambientale e territoriale*, in *Dir. amm.*, 2009, p. 199. In materia, cfr. A. Uricchio, *Valutazione economica degli effetti sanitari dell’inquinamento atmosferico*, cit., p. 696, secondo cui «per evitare o ridurre (*recte*: minimizzare) il rischio ambientale (inteso come probabilità che si abbia un danno in seguito all’esposizione ad un pericolo ambientale) e quindi per evitare o ridurre possibili danni ambientali, si rende necessario acquisire ed analizzare complesse informazioni al fine di determinare se esista una relazione causale tra agente inquinante ed effetti negativi (*adverse effects*) sull’ecologia e/o la salute umana. Tali indagini sono peraltro assunte a base di politiche di regolamentazione e di risanamento».

⁴² V. *sub* § 1. Cfr. S. Cipollina, *Osservazioni sulla fiscalità ambientale*, cit., p. 569.

⁴³ Cfr. G. Selicato, *Incentivi fiscali e governo*, cit., p. 112, nt. 3, sottolinea che la fiscalità ambientale, a livello comunitario, risente di due limitazioni: «il principio di unanimità nelle disposizioni tributarie, sopravvissuto all’entrata in vigore della Costituzione Europea (approvata a Roma il 29 ottobre 2004) e il principio del “chi inquina paga” che pone direttamente a carico del soggetto che li determina i costi correlati alla rimozione degli effetti negativi dello sviluppo (con ciò riconducendo a normalità comportamenti che in assenza di tale obbligo sarebbero connotati da un’eccezionale meritevolezza sociale)». Sul punto, cfr. F.M. Palombino, *Il significato del principio “chi inquina paga” nel diritto internazionale*, in *Riv. giur. ambiente*, 5, 2003, p. 871 ss.; M. Procopio, *La natura non commutativa dei tributi ambientali*, cit., p. 1168, nt. 5; A. Uricchio, *Valutazione economica degli effetti sanitari dell’inquinamento atmosferico*, cit., p. 693; R. Alfano, *L’Emission Trading Scheme: applicazione del principio “chi inquina paga”, positività e negatività rispetto al prelievo ambientale*, in *Innovazione e diritto*, 5, 2009, p. 1 ss.; O. Esposito De Falco, *L’armonizzazione fiscale*, cit., p. 659; P. Mastellone, *I tributi ambientali. Analisi economico-giuridica*, cit., p. 88 ss.; P. Boria, *European tax law: institutions and principles*, Giuffrè, Milano 2014, p. 214 ss.; A. Buccisano, *Principio chi inquina paga, capacità contributiva e tributi ambientali*, in G. Moschella, A.M. Citrigno (a cura di), *Tutela dell’ambiente e principio “chi inquina paga”*, Giuffrè, Milano 2014, p. 113 ss.; P. Boria, *Diritto tributario europeo*, II ed., Giuffrè, Milano 2015, p. 314 ss.; A. Buccisano, *Fiscalità ambientale tra principi comunitari e costituzionali*, in *Dir. prat. trib.*, 2, 2016, p. 596; C. Sciancalepore, *Cambiamenti climatici e green taxes*, Cacucci, Bari 2016, p. 45 ss.

Per effetto del detto principio, fondamento dell'imposizione ambientale, il soggetto che pone in essere condotte inquinanti risponde, oltre che dei danni cagionati dal suo operato, anche delle spese necessarie ad eliminare le conseguenze della condotta illecita e a ristabilire lo *status quo ante*, per mantenere l'ambiente in uno "stato accettabile"⁴⁴.

L'accollo di quanto necessario a porre rimedio alle situazioni di degrado ambientale consente, altresì, di responsabilizzare l'attività imprenditoriale, facendo assurgere all'azione inquinante il carattere di esternalità negativa con peso economico parametrato al danno che potrebbe essere arrecato all'ambiente⁴⁵.

Dal punto di vista fiscale, il principio "chi inquina paga" è fonte di legittimazione dei tributi ambientali e dei trattamenti agevolativi che perseguono finalità ambientali: il principio permette d'istituire prestazioni patrimoniali "imposte" per le quali il fattore "ambiente" non solo è parte integrante della fattispecie imponibile, ma è pure un parametro di determinazione della forza economica del contribuente, posto che, nel tributo ambientale, la condotta lesiva dell'ambiente è un indice diretto della ricchezza da assoggettare ad imposizione⁴⁶.

In tale ottica, l'utilizzo di risorse ambientali può manifestare un'autonoma capacità contributiva non come prelievo indiretto sui consumi o come strumento di discriminazione qualitativa della soggettività tributaria passiva, ma nel senso di determinare, nell'ambito dell'imposizione diretta, la ricchezza complessiva del contribuente sulla base del consumo individuale dei beni ambientali⁴⁷.

⁴⁴ Cfr. A. Uricchio, *Le frontiere dell'imposizione*, cit., p. 182-183, secondo cui i «tributi ambientali, anche minori, possono comunque concorrere a contrastare guasti ambientali o il consumo di risorse naturali scarse (petrolio, gas, altri prodotti energetici non rinnovabili, acqua, ecc.), e, assicurando comunque un gettito che può essere impiegato a fini ambientali proprio per rimuovere o attenuare i danni prodotti o per prevenirne altri. Come evidenziato in numerosi documenti della Commissione europea (per tutti il libro bianco Delors), "per sollecitare la modifica dei comportamenti dei produttori e dei consumatori in senso favorevole all'ambiente, gioca un ruolo cruciale e si potrebbe dire dirimente, la fiscalità ecologica, la quale rappresenta, a ben vedere, lo strumento più efficace rimasto in capo agli stati nazionali per orientare il mercato verso nuovi, più efficienti e concorrenziali, modelli di produzione". Essa, infatti, consente, attraverso l'internalizzazione dei costi ambientali nei prezzi di mercato, di ridurre l'entità dell'inquinamento prodotto (con conseguente riduzione dei costi economici) correggendo, altresì, le distorsioni esistenti sul mercato per l'uso eccessivo delle risorse naturali, nonché le distorsioni della concorrenza derivanti dagli indebiti vantaggi competitivi per le aziende che producono senza sopportare costi per impedire l'inquinamento». Inoltre, cfr. Id., *Prelievo fiscale e emergenze*, cit., p. 1488.

⁴⁵ A. Uricchio, *Le frontiere dell'imposizione*, cit., p. 188; Id., *Valutazione economica degli effetti sanitari dell'inquinamento atmosferico*, cit., p. 693.

⁴⁶ Per P. Selicato, *Imposizione fiscale e principio "chi inquina paga"*, in *Rass. trib.*, 4, 2005, p. 1166, l'ampia formulazione del principio, rinvenibile nella normativa comunitaria, «potrebbe anche giustificare il ricorso degli Stati membri ad ogni altro tipo di strumento fiscale, ivi compresa l'adozione di un tributo ambientale il cui presupposto sia costituito dal semplice "potere di inquinare", ovvero dalla libertà di utilizzare un particolare agente inquinante o un certo quantitativo di risorse ambientali scarse».

⁴⁷ Cfr. Ivi, p. 1166-1167, secondo cui «dall'accertamento sotto il profilo quantitativo e qualitativo del livello di tali consumi potrebbero essere desunti elementi utili ad individuare la ricchezza complessiva del contribuente e, in questo ambito, la base imponibile di un tributo ambientale generale da porre come

6. Il tributo ambientale colpisce il peso economico che grava sull'ambiente: le attività inquinanti, da un lato, producono un costo (valutabile finanziariamente) pari al depauperamento subito dalla collettività per rimuoverne o limitarne gli effetti dannosi⁴⁸; dall'altro, fanno conseguire al soggetto agente un arricchimento, un vantaggio individuale immediato ed economicamente valutabile, pari al valore delle risorse naturali in via di estinzione sottratte all'uso comune⁴⁹.

In questa forma d'imposizione, il bene "ambiente" riveste natura di esternalità, potendo incidere in positivo (o non incidere in negativo) sul costo di produzione o sul consumo di taluni beni; mentre, il patrimonio ambientale ha un carattere pubblico o diffuso, in quanto destinato all'uso comune.

Perciò, il vantaggio ottenuto dal fruitore dell'ambiente, a seguito dell'attività inquinante, è un fatto espressivo di capacità contributiva, che deriva da una condotta che incide negativamente su un'entità munita di autonomia - il bene-ambiente - in grado di porsi come manifestazione di una forza economica misurabile⁵⁰.

7. Il principio "chi inquina paga", elaborato nell'ordinamento francese con la l. 16 dicembre 1964, n. 1245, sull'istituzione delle "agences financières de bassin", che lo sintetizzava con la perifrasi "chi inquina paga e chi depura viene aiutato", fu recepito a livello internazionale dalla Raccomandazione OCSE n. 128 del 26 maggio 1972⁵¹ e ribadito dalla Dichiarazione delle Nazioni Unite sull'ambiente umano⁵², approvata a Stoccolma il 16 giugno 1972 dai capi delle delegazioni della conferenza ONU.

Il principio ha ispirato la successiva normativa comunitaria, modulata su una duplicità di misure: gli strumenti a carattere riparatorio-risarcitorio⁵³; i prelievi tributari

alternativa o, meglio, come parziale sostituzione del gettito rinveniente dall'insieme dei tributi diretti ed indiretti sui tradizionali fatti-indice di capacità contributiva (patrimonio-reddito-consumo, trasferimenti)».

⁴⁸ In tema, Ivi, p. 1167-1168, puntualizza che tale forma di prelievo «ricalcherebbe il tipico modello pigouviano secondo le normali logiche di tipo redistributivo-incentivante, realizzando il trasferimento sul soggetto inquinante del costo degli investimenti rivolti a riportare l'ambiente ad un accettabile livello di tollerabilità».

⁴⁹ Sul punto, *Ibidem* ribadisce che, in tal caso, «l'ambiente non si limita a costituire un fondamentale valore costituzionale extra-fiscale del prelievo, ma, con un evidente capovolgimento di prospettiva, assurge esso stesso (*rectius*, il suo utilizzo individuale) a fatto-indice di capacità contributiva che, siccome economicamente valutabile, può (anzi, deve) essere assunto anch'esso dal legislatore quale giustificazione, parametro e limite di un apposito tributo».

⁵⁰ Cfr. Ivi, p. 1168.

⁵¹ Consultabile in www.oecd.org.

⁵² Consultabile in https://www.arpal.gov.it/images/stories/Dichiarazione_di_Stoccolma.pdf. Con tale atto l'ambiente assurge a "patrimonio comune dell'umanità" (cfr. P. Selicato, *Imposizione fiscale*, cit., p. 1158).

⁵³ Cfr. la Direttiva 2004/35/CE del 21 aprile 2004, adottata dal Parlamento europeo e dal Consiglio, concernente la "responsabilità ambientale in materia di prevenzione e riparazione del danno ambientale", pubblicata in *G.U.C.E.*, 30 aprile 2004, serie L, n. 143. Sul punto, Ivi, p. 1162, puntualizza che «la direttiva, pur essendo stata ricondotta nei primi commenti di stampa a mere esigenze risarcitorie

ed extratributari commisurati all'inquinamento prodotto e ai costi necessari ad eliminarne le conseguenze negative⁵⁴.

In origine, il principio fu declinato per focalizzare l'attenzione sulla natura risarcitoria del prelievo con argomenti di valenza giuridico-civilistica e per evidenziarne i caratteri economici, «sottolineando la funzione di internalizzare le diseconomie esterne cui assolvono i prelievi ad esso ispirati»⁵⁵.

Le due interlocuzioni risultavano parziali e limitative, posto che non consentivano di stigmatizzare in maniera adeguata i riflessi fiscali del principio, che assume rilievo per definire il presupposto del tributo ambientale e per considerare le condotte inquinanti situazioni in grado di manifestare capacità contributiva⁵⁶.

Talvolta, la letteratura ha sottovalutato il carattere coattivo del dovere dell'inquinatore di contribuire alle spese di protezione ambientale, che risulta dalla formulazione imperativa utilizzata per disciplinare il principio, che, per la «genericità delle norme su cui si fonda, è parso idoneo a coprire una serie alquanto ampia di interventi economici a tutela dell'ambiente», tra cui «l'intervento fiscale»⁵⁷.

In realtà, dato che i tributi ambientali includono nei prezzi delle merci e dei servizi i costi necessari a rimuovere gli effetti inquinanti, il principio «chi inquina paga» assume una funzione di incentivo-disincentivo, che consente di attribuirgli un significato più ampio di quello di un mero nesso di causalità tra la fattispecie (l'inquinamento) e l'effetto (il risarcimento), secondo la visuale che lo reputa il «criterio generale di imputazione dei costi della protezione dell'ambiente»⁵⁸.

Come sottolineato dalla giurisprudenza amministrativa⁵⁹, nella concezione comunitaria, il principio assurge a criterio fondante non solo del «diritto comunitario dell'ambiente», ma pure del «diritto comunitario finanziario dell'ambiente».

Il principio ha assunto un'autonoma rilevanza nell'ordinamento italiano, in quanto l'art. 117, comma 1, cost., e l'art. 1, comma 1, l. 5 giugno 2003, n. 131, impongono, quale limite all'esercizio della potestà legislativa dello Stato e delle Regioni, il rispetto della costituzione e dei vincoli derivanti dall'ordinamento comunitario e dagli obblighi internazionali, ossia dalle norme di diritto internazionale generalmente riconosciute,

(probabilmente dando un eccessivo risalto all'elemento testuale del titolo del provvedimento), tende in realtà a realizzare il principio in esame con modalità alquanto diverse e, comunque, di portata molto più ampia del solo risarcimento del danno».

⁵⁴ Cfr. A. Uricchio, *Valutazione economica degli effetti sanitari dell'inquinamento atmosferico*, cit., p. 693-694; S. Cipollina, *Fiscalità e tutela*, cit., p. 559, nt. 30; Id., *Osservazioni sulla fiscalità ambientale*, cit., p. 577, nt. 31; A. Uricchio, *Prelievo fiscale e emergenze*, cit., p. 1493; Id., *Le frontiere dell'imposizione*, cit., p. 188-189; P. Selicato, *Imposizione fiscale*, cit., p. 1160-1161; M. Procopio, *La natura non commutativa dei tributi ambientali*, cit., p. 1168, nt. 5.

⁵⁵ P. Selicato, *Imposizione fiscale*, cit., p. 1161.

⁵⁶ Cfr. *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ivi*, p. 1162.

⁵⁹ Tar Lombardia, Milano, sez. I, 5 aprile 1994, n. 267, in *Riv. giur. ambiente*, 1995, p. 347.

dai trattati internazionali (art. 10 cost.) e dagli accordi di reciproca limitazione della sovranità (art. 11 cost.). Perciò, il principio rientra a pieno titolo tra i suddetti vincoli⁶⁰.

8. Nei primi decenni di esperienza, per la rilevanza meramente economica del modello comunitario, finalizzato alla creazione di un mercato comune, i trattati istitutivi della Comunità economica europea affrontarono i profili di protezione dell'ambiente soltanto in maniera indiretta⁶¹.

La giurisprudenza comunitaria⁶² non mancò di sottolineare che, in mancanza di un'armonizzazione delle disposizioni legislative ed amministrative, le misure di salvaguardia ambientale e sanitaria potevano comportare oneri differenziati a carico delle imprese, suscettibili di alterare il corretto funzionamento del mercato comune⁶³.

Agli inizi degli anni settanta, la protezione dell'ecosistema, a livello comunitario, assunse un autonomo e preminente interesse⁶⁴, attraverso l'attuazione di un intervento diretto ed organico, denominato "Programma d'azione per la protezione dell'ambiente", che al punto VI fissò il principio secondo cui "qualsiasi spesa connessa alla prevenzione ed alla eliminazione delle alterazioni ambientali è a carico del

⁶⁰ Cfr. R. Succio, *La fiscalità "sarda" si misura con l'ordinamento costituzionale e comunitario*, cit., p. 307-308.

⁶¹ Cfr. P. Selicato, *Imposizione fiscale*, cit., p. 1158, che chiarisce: «nella sua stesura originaria il Trattato istitutivo della Comunità economica europea si proponeva in larga prevalenza obiettivi economici consistenti nella tutela della concorrenza e del mercato. Di talché l'intero sistema normativo che ne è scaturito doveva essere interpretato alla luce di tali finalità e le stesse norme di carattere fiscale non costituivano il fine ma lo strumento in base al quale l'azione comunitaria poteva raggiungere i detti obiettivi».

⁶² Sul punto, cfr. Corte di Giustizia, sentenza 18 marzo 1980, causa C-91/79 (Commissione/Italia), in *Racc.*, 1980, p. 1099; Corte di Giustizia, sentenza 18 marzo 1980, causa C-92/79 (Commissione/Italia), in *Racc.*, 1980, p. 1115. Per un approfondimento, cfr. F. Fonderico, *La giurisprudenza della Corte di Giustizia CE in materia di ambiente*, in S. Cassese (a cura di), *Diritto ambientale comunitario*, Giuffrè, Milano 1995, p. 123 ss.

⁶³ Cfr. C. Verrigni, *La rilevanza del principio "chi inquina paga"*, cit., p. 1616.

⁶⁴ Sull'evoluzione della politica comunitaria in materia ambientale, cfr. A. Bonomo, *Europa e ambiente: profili pubblicistici*, in F. Gabriele, A.M. Nico (a cura di), *La tutela multilivello dell'ambiente*, Cacucci, Bari 2005, p. 101 ss.; O. Porchia, *Le competenze dell'Unione europea in materia ambientale*, in R. Ferrara (a cura di), *La tutela dell'ambiente*, Giappichelli, Torino 2006, p. 37 ss.; E. Di Salvatore, *La tutela dell'ambiente*, in S. Mangiameli (a cura di), *L'ordinamento europeo, Le politiche dell'Unione*, vol. III, Giuffrè, Milano 2008, p. 527 ss.; M. Falcone, *Principi ambientali di diritto comunitario*, in A. Buonfrate (diretto da), *Codice dell'ambiente e normativa collegata. Le leggi commentate*, Utet Giuridica, Torino 2008, p. 13 ss.; P. Fois, *Il diritto ambientale nell'ordinamento dell'Unione europea*, in G. Cordini, P. Fois, S. Marchisio, *Diritto ambientale. Profili internazionali, europei e comparati*, 2^a ed., Giappichelli, Torino 2008, p. 51 ss.; G. Rossi (a cura di), *Diritto dell'ambiente*, Giappichelli, Torino 2008; M. Montini, *Unione europea e ambiente*, in S. Nespore, A.L. De Cesaris (a cura di), *Codice dell'ambiente*, 3^a ed., Giuffrè, Milano 2009, p. 45 ss.; R. Rota, *Profili di diritto comunitario dell'ambiente*, in P. Dell'Anno, E. Picozza (diretto da), *Trattato di diritto dell'ambiente, Principi generali*, vol. I, Cedam, Padova 2012, p. 151 ss.

responsabile”. In tal modo, fu introdotta una forma di responsabilità oggettiva a carico del soggetto in grado di controllare l’attività fonte di danno⁶⁵.

In seguito, la Raccomandazione n. 436 del 3 marzo 1975, adottata di concerto tra le tre comunità europee (Cee, Ceca ed Euratom), e avente ad oggetto “l’imputazione dei costi e l’intervento dei pubblici poteri in materia di ambiente”, introdusse tre tipologie di strumenti: gli interventi normativi, finalizzati a disciplinare la qualità dell’ambiente, dei prodotti e degli impianti industriali (art. 4, lett. a); i canoni, quali tributi commisurati alla quantità dell’inquinamento prodotto (art. 4, lett. b); gli aiuti economici statali, volti a finanziare in via transitoria l’adeguamento dei processi produttivi ai vincoli comunitari (art. 6)⁶⁶.

Nel tempo, la leva tributaria è stata adoperata dalle istituzioni comunitarie per realizzare obiettivi di politica ambientale, assurgendo ad «uno - se non il principale - strumento di promozione dell’uso sostenibile delle risorse nell’UE e, in tal modo, dell’innovazione quale fattore di crescita economica dell’intera area comunitaria»⁶⁷.

9. Malgrado la mera rilevanza economica inizialmente assunta dall’esperienza comunitaria, in funzione della tutela della concorrenza e del mercato, nei trattati istitutivi era già possibile scorgere i semi della futura “politica ecologica comunitaria”.

L’avvio lento ma progressivo di un articolato procedimento di miglioramento della qualità dell’ambiente e della vita ha poi portato alla codificazione del principio “chi inquina paga”, all’interno del Trattato di Roma, che ha consentito di accollare i costi di disinquinamento e bonifica dell’ambiente all’autore della condotta inquinante e di valorizzare l’azione comunitaria in materia ambientale⁶⁸.

E’ evidente la *ratio* assunta, in tale ambito, dal principio: fare gravare sugli operatori economici il costo dell’inquinamento, sollevandone dall’onere la macchina dello Stato ed evitando che le spese fossero assunte dal sistema istituzionale⁶⁹. L’ottica consente pure di delineare gli obiettivi della politica comunitaria in materia ambientale:

⁶⁵ Cfr. C. Verrigni, *La rilevanza del principio “chi inquina paga”*, cit., p. 1616; A. Uricchio, *Le frontiere dell’imposizione*, cit., p. 189; Id., *Prelievo fiscale e emergenze*, cit., p. 1493; Id., *Valutazione economica degli effetti sanitari dell’inquinamento atmosferico*, cit., p. 694; F. Batistoni Ferrara, *I tributi ambientali*, cit., p. 1089, nt. 1.

⁶⁶ Cfr. C. Verrigni, *La rilevanza del principio “chi inquina paga”*, cit., p. 1616.

⁶⁷ G. Melis, A. Persiani, *Trattato di Lisbona e sistemi fiscali*, in *Dir. prat. trib.*, 2, 2013, I, p. 326-327.

⁶⁸ Cfr. P. Selicato, *Imposizione fiscale*, cit., p. 1158-1159.

⁶⁹ Un intervento mediato, da parte dello Stato, potrebbe realizzarsi con la concessione di “aiuti” volti a favorire taluni operatori economici, piuttosto che altri, in modo da creare ingiustificate posizioni di vantaggio a livello concorrenziale, idonee a falsare il mercato. Sul punto, cfr. M. Meli, *Le origini del principio “chi inquina paga” e il suo accoglimento da parte della Comunità Europea*, in *Riv. giur. ambiente*, 1989, p. 218; G. Tarantini, *Il principio “chi inquina paga” tra fonti comunitarie e competenze regionali*, in *Riv. giur. ambiente*, 1989, p. 732; C. Verrigni, *La rilevanza del principio “chi inquina paga”*, cit., p. 1616.

la prevenzione dei rischi; la rimozione degli effetti dell'inquinamento; la riparazione del danno⁷⁰.

Il secondo (anno 1977) e il terzo (anno 1981) "Programma d'azione per la protezione dell'ambiente" lasciarono immutati gli indirizzi fissati dal programma originario⁷¹. Soltanto nell'Atto unico europeo, firmato a Lussemburgo il 17 febbraio 1986, nel Trattato dell'Unione europea, firmato a Maastricht il 7 febbraio 1992, e nel Trattato di Lisbona del 13 dicembre 2007, la tutela ambientale assurge a pilastro delle politiche comunitarie: la conservazione dell'ecosistema diventa uno degli obiettivi a cui deve tendere l'azione comunitaria tramite il principio "chi inquina paga".

In tale contesto, la protezione dell'ambiente viene ad integrarsi con le altre politiche comunitarie, pur mantenendo rispetto ad esse un ruolo prioritario⁷².

In chiave storica, dunque, l'Atto unico europeo ha segnato il passaggio dal "mercato comune europeo", delineato nel Trattato di Roma, al "mercato unico interno", declinato nei documenti successivi⁷³.

10. La tutela ambientale, come articolata nell'Atto unico europeo, ha sollevato obiezioni per il suo valore strumentale rispetto all'obiettivo prioritario della Comunità di promuovere "uno sviluppo armonioso delle attività economiche, un'espansione equilibrata, una stabilità accresciuta, un sempre più rapido miglioramento del tenore di vita"⁷⁴. In tale assetto, infatti, la salvaguardia ambientale doveva fare i conti con gli ulteriori interessi considerati preminenti, quali la tutela dello sviluppo economico, del mercato e della concorrenza, essendo ben lontana dall'assumere quei contorni di rilevanza sociale rivestiti all'interno dei singoli ordinamenti domestici⁷⁵.

Per effetto del Trattato di Maastricht, la crescita economica è stata subordinata al mantenimento di un adeguato "equilibrio ambientale", in quanto la tutela

⁷⁰ Cfr. A. Uricchio, *Valutazione economica degli effetti sanitari dell'inquinamento atmosferico*, cit., p. 696.

⁷¹ Cfr. C. Verrigni, *La rilevanza del principio "chi inquina paga"*, cit., p. 1616.

⁷² Cfr. Ivi, p. 1615; A. Uricchio, *Valutazione economica degli effetti sanitari dell'inquinamento atmosferico*, cit., p. 694; S. Cipollina, *Osservazioni sulla fiscalità ambientale*, cit., p. 569, nt. 3; R. Succio, *La fiscalità "sarda" si misura con l'ordinamento costituzionale e comunitario*, cit., p. 307; A. Uricchio, *Prelievo fiscale e emergenze*, cit., p. 1493; Id., *Le frontiere dell'imposizione*, cit., p. 189-190. Quest'ultimo A. sottolinea che «nell'Atto Unico europeo, al Trattato è inserito un apposito titolo denominato Ambiente, in cui si disciplina la politica comunitaria in tale settore, fissando, insieme al principio di sussidiarietà, gli obiettivi della salvaguardia, della protezione e del miglioramento dell'ambiente, della protezione della salute umana dell'utilizzazione accorta e razionale delle risorse naturali».

⁷³ Cfr. F. Batistoni Ferrara, *I tributi ambientali*, cit., p. 1089, nt. 1, il quale ricorda che, in questo periodo, venne anche elaborata la "carbon tax", un tributo, illustrato nella comunicazione della Commissione europea al Consiglio del 4 ottobre 1991 e disciplinato dalla Direttiva n. 2003/96/Ce, finalizzato a ridurre le emissioni di anidride carbonica e ad incentivare il risparmio energetico, in modo da stabilire un livello minimo di tassazione dei prodotti energetici nell'ambito dell'Unione europea.

⁷⁴ P. Selicato, *Imposizione fiscale*, cit., p. 1159.

⁷⁵ Cfr. *Ibidem*.

dell'ecosistema ha acquisito lo stesso valore delle altre politiche comunitarie: lo sviluppo economico è diventato "sostenibile", dato che, tra i compiti dell'Unione, rientra la promozione della crescita sostenibile e rispettosa dell'ambiente, dovendo le politiche comunitarie garantire un elevato livello di protezione ambientale e assicurarne il miglioramento⁷⁶.

In seguito, grazie alle modifiche apportate dal Trattato di Amsterdam del 2 ottobre 1997, le norme in materia di protezione ambientale (qualità dell'ambiente; tutela della salute; utilizzazione accorta delle risorse) hanno trovato collocazione nel titolo XIX del Trattato (artt. 174, 175 e 176)⁷⁷ e, da ultimo, nel Trattato di Lisbona (artt. 191-193 TFUE).

Il principio "chi inquina paga", insieme a quello di economicità dell'ambiente, era stato già ribadito nel quinto⁷⁸ e nel sesto⁷⁹ "Programma d'azione per la protezione dell'ambiente" e valorizzato nella decisione n. 2179/98/CE, adottata dal Parlamento europeo e dal Consiglio⁸⁰.

11. Per attuare politiche di salvaguardia dell'ambiente ed incentivare comportamenti ecocompatibili, gli Stati membri possono avvalersi di strumenti giuridici armonizzati a livello comunitario⁸¹ e di forme omogenee di prelievo fiscale⁸².

⁷⁶ Cfr. *Ibidem*; O. Esposito De Falco, *L'armonizzazione fiscale*, cit., p. 653-654.

⁷⁷ Cfr. C. Verrigni, *La rilevanza del principio "chi inquina paga"*, cit., p. 1615, nt. 5; G. Stefani, *Finalità e limiti della tassazione*, cit., p. 1494; A. Uricchio, *Valutazione economica degli effetti sanitari dell'inquinamento atmosferico*, cit., p. 694-695, il quale sottolinea che, a seguito di questi interventi, è stato inserito «un apposito titolo denominato Ambiente, in cui si disciplina la politica comunitaria in tale settore, fissando, insieme al principio di sussidiarietà, gli obiettivi della salvaguardia, della protezione e del miglioramento dell'ambiente, della protezione della salute umana, dell'utilizzazione accorta e razionale delle risorse naturali».

⁷⁸ Risoluzione del Consiglio in data 1° febbraio 1993, concernente un "Programma comunitario di politica ed azione a favore dell'ambiente e di uno sviluppo sostenibile".

⁷⁹ Decisione adottata dal Parlamento europeo e dal Consiglio il 22 luglio 2002, n. 1600/2002/CE.

⁸⁰ Cfr. C. Verrigni, *La rilevanza del principio "chi inquina paga"*, cit., p. 1619; G. Stefani, *Finalità e limiti della tassazione*, cit., p. 1495.

⁸¹ Difatti, come sottolinea O. Esposito De Falco, *L'armonizzazione fiscale*, cit., p. 662, «l'autonomia che caratterizza la potestà impositiva dei paesi membri in materia ambientale rappresenta un'opportunità più che positiva perché consente di valorizzare, nell'ambito delle politiche ambientali sovranazionali, il ruolo delle istituzioni autonome. Pertanto, può ben dirsi che, almeno in linea di principio, il coordinamento fiscale comunitario in materia ambientale può svilupparsi in maniera davvero armonica e sincronica, e non contraddittoria, con le esigenze peculiari di autonomia fiscale impositiva dei paesi membri».

⁸² Cfr. C. Verrigni, *La rilevanza del principio "chi inquina paga"*, cit., p. 1615, che ribadisce: a tal fine, «è necessario acclarare entro quali limiti il principio "chi inquina paga" possa espandersi al di là delle aree armonizzate della materia ambientale, sino a caratterizzare anche quelle aree più o meno marginali non direttamente interessate dagli interventi comunitari. È appunto il caso della materia tributaria e quindi di quei "tributi ambientali", che pur non essendo specifico oggetto delle attenzioni comunitarie dovrebbero comunque rispondere ai principi generali della politica ambientale comunitaria ex art. 174 del Trattato, e quindi nello specifico – per quanto qui interessa – dovrebbero conformarsi al principio "chi inquina paga"».

In vista di siffatti obiettivi, accanto al principio “chi inquina paga”, è stato introdotto il principio “la prevenzione paga”⁸³ con lo scopo di anticipare le tutele ambientali, sviluppando le tecnologie pulite e risparmiando, nell’interesse delle generazioni future, le risorse energetiche in via di esaurimento⁸⁴.

Difatti, non sempre le misure repressive perseguono i risultati sperati, essendo spesso dispendiose e poco incentivanti; per contro, quelle preventive risultano più incisive perché in grado di prevenire le condotte lesive dei valori ambientali.

I due modelli d’intervento presentano una sinergia tutt’altro che casuale, dato che il principio “chi inquina paga”, tramite l’individuazione del soggetto su cui far gravare l’onere economico, consente di finanziare «non solo le misure riparatorie o ripristinatorie ma anche quelle precauzionali e di tutela preventiva»⁸⁵.

Anche il Trattato che adottava una Costituzione per l’Europa, firmato a Roma il 29 ottobre 2004 e abbandonato nel 2009 per mancata ratifica da parte di alcuni Stati membri, nella sezione V, capo III, titolo III, parte III, si occupava dell’ambiente, recependo il principio “chi inquina paga”, già definito, nel paragrafo 6 della “Comunicazione CE, sulla disciplina comunitaria degli aiuti di Stato per la tutela dell’ambiente”, adottata dalla Commissione europea il 3 febbraio 2001, come criterio «in base al quale i costi per la lotta all’inquinamento devono essere sostenuti dall’inquinatore».

L’attenzione rivolta all’ambiente dal diritto unionale emerge pure da altre disposizioni della Costituzione europea: l’art. I-3, comma 3, che ricomprendeva lo

⁸³ In argomento, cfr. A. Uricchio, *I principi del diritto comunitario dell’ambiente*, in A. Uricchio, G. Chironi, *Effetti dell’inquinamento atmosferico sulla salute: dalle metodologie europee alla legislazione nazionale e regionale in materia di valutazione del danno sanitario*, in A. Uricchio (a cura di), *L’emergenza ambientale a Taranto: le risposte del mondo scientifico e le attività del polo “Magna Grecia”*, Cacucci, Bari 2014, p. 349 ss.; A. Uricchio, *Emergenze ambientali e imposizione*, in A.F. Uricchio, M. Aulenta, G. Selicato (a cura di), *La dimensione promozionale del fisco*, Cacucci, Bari 2015, p. 327 ss.; M. Mauro, *Fiscalità ambientale e principi europei: spunti critici*, in *Revista de Estudios Juridicos*, 17, 2017, p. 1 ss.; G. Chironi, *La tassazione dei beni comuni*, Cacucci, Bari 2018, p. 121 ss.; A.E. La Scala, *I principi ricavabili in materia di tassazione ambientale*, in A.E. La Scala, F. Pitrone, R. Miceli, *La dimensione europea dell’ambiente e della fiscalità ambientale*, in V. Ficari (a cura di), *I nuovi elementi di capacità contributiva. L’ambiente*, Aracne, Canterano (RM) 2018, p. 13 ss.

⁸⁴ Cfr. A. Uricchio, *Le frontiere dell’imposizione*, cit., p. 190; Id., *Prelievo fiscale*, cit., p. 1494; Id., *Valutazione economica degli effetti sanitari dell’inquinamento atmosferico*, cit., p. 695; C. Verrigni, *La rilevanza del principio “chi inquina paga”*, cit., p. 1614, che sottolinea: «a livello europeo taluni tributi ambientali sono stati introdotti in ragione della necessità di porre rimedio all’uso incontrollato delle risorse naturali, per salvaguardare e tutelare l’equilibrio ecologico dell’ambiente (si pensi alla cosiddetta *carbon tax*, recentemente introdotta anche in Italia) e rendere più efficienti le finanze locali nel quadro del decentramento fiscale, fermo restando che le competenze andrebbero ripartite tra i diversi livelli di governo». Per l’approfondimento di taluni profili comparatistici, cfr. C. Fergola, *La tassazione ambientale nella legislazione dei principali paesi industrializzati*, in A. Alibrandi, C. Fergola, M. Martinelli (a cura di), coordinati da F. Marchetti, *La tassazione ambientale*, Quasar, Roma 1995, p. 13 ss.

⁸⁵ A. Uricchio, *Le frontiere dell’imposizione*, cit., p. 190; Id., *Prelievo fiscale*, cit., p. 1494; Id., *Valutazione economica degli effetti sanitari dell’inquinamento atmosferico*, cit., p. 695.

“sviluppo sostenibile” tra gli obiettivi delle politiche comunitarie, sancendo che «l’Unione si adopera per lo sviluppo sostenibile dell’Europa, basato su una crescita economica equilibrata e sulla stabilità dei prezzi, su un’economia sociale di mercato fortemente competitiva, che mira alla piena occupazione e al progresso sociale, e su un elevato livello di tutela e di miglioramento della qualità dell’ambiente»; l’art. I-4, che enucleava l’ambiente tra i settori di competenza concorrente tra l’Unione europea e gli Stati membri, legittimando, in maniera esplicita e non più per il tramite del principio di sussidiarietà, la supremazia dell’Unione nell’adozione di disposizioni in materia⁸⁶.

La Comunicazione della Commissione al Consiglio e al Parlamento europeo del 10 gennaio 2007 ha ribadito l’opportunità di misure incisive nella lotta all’inquinamento ambientale, affidando la “politica energetica per l’Europa” a due strumenti significativi⁸⁷: le forme d’imposizione indiretta sui prodotti energetici, fondate sulla previsione di accise armonizzate a livello comunitario; i regimi agevolati d’ispirazione ambientale, destinati ad avere un’incidenza penetrante sulle legislazioni degli Stati membri, per stimolare «la diffusione di buone prassi attraverso l’abbattimento dei costi di produzione o dei prezzi al consumo di taluni prodotti soggetti ad accisa»⁸⁸.

Infine, il Trattato di Lisbona, nel titolo XX, reputa l’ambiente uno dei settori strategici a cui deve tendere l’azione comunitaria e, nell’art. 191, delinea una pluralità di obiettivi ambientali perseguiti dall’Unione: la salvaguardia, la tutela e il miglioramento della qualità dell’ambiente; la protezione della salute umana; l’utilizzazione accorta e razionale delle risorse naturali; la promozione, a livello internazionale, di misure volte a risolvere le problematiche ambientali e a combattere i cambiamenti climatici⁸⁹.

In tal modo, la leva ambientale è diventata un meccanismo di azione per costruire un ordine economico “efficiente”, «nel contesto di un’azione comunitaria che deve comunque essere improntata alla promozione di uno sviluppo sostenibile»⁹⁰.

⁸⁶ Cfr. G. Selicato, *Incentivi fiscali e governo*, cit., p. 113, nt. 10; P. Selicato, *Imposizione fiscale*, cit., p. 1159-1160.

⁸⁷ Consultabile in <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX:52007DC0001>.

⁸⁸ G. Selicato, *Incentivi fiscali e governo*, cit., p. 116.

⁸⁹ Cfr. A. Uricchio, *Le frontiere dell’imposizione*, cit., p. 190-191; Id., *Prelievo fiscale*, cit., p. 1494-1495; Id., *Valutazione economica degli effetti sanitari dell’inquinamento atmosferico*, cit., p. 695; S. Cipollina, *Osservazioni sulla fiscalità ambientale*, cit., p. 568 ss.; M. Alberton, M. Montini, *Le novità introdotte dal Trattato di Lisbona per la tutela dell’ambiente*, in *Riv. giur. ambiente*, 2008, p. 505 ss.; B. Nascimbene, A. Lang, *Il Trattato di Lisbona: l’Unione europea a una svolta?*, in *Corr. giur.*, 2008, p. 37 ss.; P. Marchessou, *Le conseguenze fiscali del Trattato di Lisbona*, in *Rass. trib.*, 3, 2010, p. 595 ss.; A. Lo Giudice, *L’Unione europea dopo Lisbona. Dal primato dei diritti alla costruzione di uno spazio sociale*, in N. Parisi, V. Petralia (a cura di), *L’unione europea dopo il Trattato di Lisbona*, Giappichelli, Torino 2011, p. 223 ss.; I. Ingravallo, *Osservazioni in merito alla politica ambientale dell’Unione europea alla luce del Trattato di Lisbona*, in M. Pennasilico (a cura di), *Studi in onore di Lelio Barbiera*, Esi, Napoli 2012, p. 651 ss.; S. Marchese, *Diritti fondamentali europei e diritto tributario dopo il Trattato di Lisbona*, in *Dir. prat. trib.*, 2012, I, p. 289 ss.

⁹⁰ G. Melis, A. Persiani, *Trattato di Lisbona*, cit., p. 326.

Il regime attuale può essere considerato un momento di sintesi tra i diversi criteri che hanno accompagnato l'evoluzione comunitaria in materia ambientale, quali il principio di precauzione⁹¹, il principio dell'azione preventiva, il principio della riparazione alla fonte dei danni causati all'ambiente; il principio "chi inquina paga"⁹², che pure ha suscitato qualche perplessità, perché «si limiterebbe ad operare sulle conseguenze dei comportamenti inquinanti, in un'ottica meramente riparatoria»⁹³.

In questo quadro, l'azione delle istituzioni comunitarie deve tendere a prevenire non solo il danno ambientale ragionevolmente certo, ma anche quello meramente eventuale, se connotato da gravità e irreparabilità.

⁹¹ Sottolinea A. Uricchio, *Valutazione economica degli effetti sanitari dell'inquinamento atmosferico*, cit., p. 696, che tale principio è «inteso come adozione preventiva di interventi cautelativi finalizzati a compensare l'incertezza che affligge le valutazioni scientifiche. Il principio di precauzione è finalizzato ad assicurare un livello di protezione alla salute umana e all'ambiente, in caso di un rischio individuato da una preliminare valutazione scientifica obiettiva: la valutazione scientifica obiettiva del rischio (di un danno grave e irreversibile, di pericolosità o meno di certi prodotti o tecnologie e così via) consente di esprimere una prognosi possibilmente univoca e di gestire il rischio analizzato, scegliendo di adottare i risultati della ricerca, ovvero di discostarsi dagli stessi». Inoltre, cfr. P. Selicato, *Imposizione fiscale*, cit., p. 1159, secondo cui, in forza del principio di precauzione, «gli Stati membri sono impegnati a ridurre le emissioni inquinanti alla fonte, a prescindere dall'accertamento di un effetto ambientale negativo, e cioè anche in assenza di prove sufficienti a dimostrare l'esistenza di un nesso causale tra le emissioni e gli effetti negativi». Sul principio di precauzione, cfr. P. Savona, *Il principio di precauzione e il suo ruolo nel sindacato giurisdizionale sulle questioni scientifiche controverse*, in www.federalismi.it; D. Amirante, *Il principio precauzionale tra scienza e diritto. Profili introduttivi*, in *Dir. e gestione dell'ambiente*, 2, 2001, p. 16 ss.; S. Grassi, *Prime osservazioni sul principio di precauzione come norma di diritto positivo*, in *Dir. e gestione dell'ambiente*, 2, 2001, p. 38 ss.; G. Scherillo, *Sul principio di precauzione nella scienza e nella tecnica dubbi e/o certezze*, in *Dir. e gestione dell'ambiente*, 2, 2001, p. 115 ss.; A. Gragnani, *Il principio di precauzione come modello di tutela dell'ambiente, dell'uomo, delle generazioni future*, in *Riv. dir. civ.*, 2003, II, p. 9 ss.; M.C. Nanna, *Principio di precauzione e lesioni da radiazioni non ionizzanti*, Esi, Napoli 2003; F. De Leonardis, *Il principio di precauzione nell'amministrazione di rischio*, Giuffrè, Milano 2005; L. Butti, *Principio di precauzione, Codice dell'ambiente e giurisprudenza delle Corti comunitarie e della Corte Costituzionale*, in *Riv. giur. ambiente*, 2006, II, p. 810 ss.; G. Calasso, *Il principio di precauzione nella disciplina degli OGM*, Giappichelli, Torino 2006; L. Butti, *The precautionary principle in environmental law: neither arbitrary nor capricious if interpreted with equilibrium*, Giuffrè, Milano 2007; L. Marini, *OGM, precauzione e coesistenza: verso un approccio (bio)politicamente corretto?*, in *Riv. giur. ambiente*, 1, 2007, p. 1 ss.; S. Zorzetto, *Concetto di rischio e principio di precauzione*, in http://www.sintesialettica.it/leggi_articolo.php?AUTH=214&ID=445.

⁹² Su cui, cfr. A. Uricchio, *Le frontiere dell'imposizione*, cit., p. 191; Id., *Prelievo fiscale*, cit., p. 1495; Id., *Valutazione economica degli effetti sanitari dell'inquinamento atmosferico*, cit., p. 695-696; S. Cipollina, *Fiscalità e tutela*, cit., p. 563; P. Selicato, *Imposizione fiscale*, cit., p. 1160, che sottolinea: «l'esordio enunciativo del principio in esame può essere fatto risalire alla Raccomandazione OCSE C(72) 128 del 26 maggio 1972 secondo la quale all'inquinatore devono imputarsi i costi della prevenzione e delle azioni contro l'inquinamento come definite dall'Autorità pubblica al fine di mantenere l'ambiente in uno "stato accettabile"».

⁹³ C. Verrigni, *La rilevanza del principio "chi inquina paga"*, cit., p. 1617; G. Cordini, *Diritto ambientale comparato*, Cedam, Padova 2002, p. 187.

In caso di pregiudizio all'ambiente, sarà necessario procedere alla correzione attraverso interventi che, sia pure *ex post*, possano limitare o impedire ulteriori effetti dannosi⁹⁴.

In sostanza, chi esercita attività o tiene comportamenti in contrasto con gli *standard* ambientali previsti dalle fonti comunitarie e nazionali deve sostenere le spese per rimuovere o ridurre entro limiti accettabili gli effetti dell'inquinamento prodotto ed attuare azioni di precauzione e di correzione alla fonte: così inteso, il principio "chi inquina paga" non assume le fattezze di «un'autorizzazione ad inquinare verso un corrispettivo né ha il carattere di una sanzione, ma rappresenta un criterio preventivo di efficienza distributiva, codificato nell'ordinamento comunitario»⁹⁵.

12. Dopo l'adozione del Trattato di Lisbona, non sono intervenute innovazioni significative in materia di fiscalità ambientale. Allo stato, pur essendosi pervenuti ad un risultato uniforme, atteso il riconoscimento in capo alle istituzioni comunitarie di competenze puntuali relative all'azione esterna dell'Unione europea, sul piano interno, l'azione comunitaria ha continuato a svolgersi secondo i consueti parametri⁹⁶.

Perciò, malgrado l'impegno profuso dalle istituzioni europee, non esistono ancora veri e propri tributi ambientali comunitari, ma non mancano proposte in questa direzione⁹⁷.

Per converso, i tributi ambientali e gli ecoincentivi sono frequentemente utilizzati dagli Stati membri, le cui legislazioni conferiscono sempre più rilievo alla "fiscalità verde", in linea con i principi comunitari⁹⁸.

Per il futuro, non può che auspicarsi un maggior coordinamento della fiscalità ambientale unionale e un suo ripensamento nell'ottica del miglioramento delle politiche d'integrazione europea, attraverso l'elaborazione di una risposta uniforme alla crisi economico-finanziaria per favorire la crescita.

Un diverso approccio rischierebbe di ampliare le disparità di trattamento esistenti e portare all'istituzione di tributi ambientali domestici, disarticolati dal contesto unionale⁹⁹.

⁹⁴ Per C. Verrigni, *La rilevanza del principio "chi inquina paga"*, cit., p. 1617, «i criteri della prevenzione, della precauzione e della correzione hanno un ruolo prioritario per quanto attiene alle tecniche di tutela ma presentano scarso interesse per quanto riguarda i profili economici dei comportamenti inquinanti; certamente prevenzione, precauzione e correzione potrebbero assumere un qualche rilievo nella costruzione di una fattispecie imponibile, ma resta l'assoluta centralità del principio "chi inquina paga" la cui naturale e diretta attuazione si realizza sul piano economico-finanziario».

⁹⁵ P. Selicato, *Imposizione fiscale*, cit., p. 1166.

⁹⁶ Cfr. G. Melis, A. Persiani, *Trattato di Lisbona*, cit., p. 327.

⁹⁷ Cfr. A. Uricchio, *Le frontiere dell'imposizione*, cit., p. 191; Id., *Prelievo fiscale*, cit., p. 1495.

⁹⁸ Cfr. C. Verrigni, *La rilevanza del principio "chi inquina paga"*, cit., p. 1618; A. Uricchio, *Prelievo fiscale*, cit., p. 1495; Id., *Le frontiere dell'imposizione*, cit., p. 191.

⁹⁹ Cfr. G. Melis, A. Persiani, *Trattato di Lisbona*, cit., p. 331.

Infatti, la crisi economico-finanziaria ha inciso indirettamente sulla fiscalità ambientale, vanificando anni di progressi economico-sociali e mettendo a nudo le carenze strutturali del sistema.

Tra le varie iniziative rimediali, degno di nota è il piano ambientale “Europa 2020”¹⁰⁰, elaborato per realizzare anche un risparmio economico, considerati i maggiori oneri derivanti dall’approvvigionamento delle fonti petrolifere, rispetto alle forme di energia pulita, e per creare nuovi sbocchi occupazionali e l’incremento del prodotto interno lordo del vecchio continente: il piano ha come obiettivi strategici la riduzione dei gas ad effetto serra, l’innalzamento della quota di fonti di energia rinnovabile e il miglioramento dell’efficienza energetica¹⁰¹.

Nel contempo, gli Stati membri hanno predisposto riforme strutturali delle politiche di bilancio e dei sistemi tributari per arginare la crisi economico-finanziaria e perseguire finalità di tutela ambientale.

In tale contesto, la Commissione europea ha elaborato una proposta di riforma della tassazione energetica per riequilibrare il carico fiscale tra le varie fonti di energia, comprese quelle rinnovabili, tenuto conto dei diversi valori energetici e delle differenti emissioni di CO₂¹⁰²: è stato predisposto un quadro normativo per la tassazione della CO₂ nel mercato interno, fissando un prezzo per le emissioni non coperte dal sistema di scambio delle quote nel territorio UE¹⁰³.

A tal fine, l’aliquota minima sui prodotti energetici è stata frazionata, prevedendo, da un lato, una tassazione generale del consumo di energia, indipendente dal tipo di combustibile, per realizzare esigenze di risparmio energetico e, dall’altro, un’imposizione legata alla CO₂, per colpire le quantità più alte di emissioni ed incentivare l’utilizzo di prodotti meno inquinanti¹⁰⁴.

In quest’ottica, la sovranità tributaria degli Stati membri, in origine subordinata alla promozione dello sviluppo economico all’interno del mercato comune, deve garantire l’ulteriore obiettivo del rispetto della legislazione comunitaria sulla protezione ambientale¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Consultabile al seguente link: https://ec.europa.eu/environment/efe/news/here-2020-eus-new-environment-action-programme-2014-04-29_it.

¹⁰¹ Cfr. G. Melis, A. Persiani, *Trattato di Lisbona*, cit., p. 328.

¹⁰² Cfr. la Comunicazione della Commissione europea, 13 aprile 2011, n. 168, *Un’imposizione fiscale più intelligente dell’energia nell’UE: proposta di revisione della direttiva sulla tassazione dei prodotti energetici*, in <http://eur-lex.europa.eu>.

¹⁰³ Cfr. G. Melis, A. Persiani, *Trattato di Lisbona*, cit., p. 328-329.

¹⁰⁴ Per Ivi, p. 329, «il “salto di qualità” rispetto alle precedenti ipotesi di riforma della tassazione dell’energia appare evidente. Si pensi, al riguardo, che soltanto nel 2005 – e, dunque, prima dell’inizio della crisi economico-finanziaria – la Commissione europea, lungi da una radicale ristrutturazione della tassazione dell’energia, si era limitata ad evidenziare alcune puntuali necessità di intervento, riferite, in particolare, alla tassazione del gasolio professionale, al ravvicinamento verso l’alto delle aliquote di accisa dei prodotti utilizzati per la produzione e alla tassazione delle autovetture».

¹⁰⁵ Cfr. P. Selicato, *Imposizione fiscale*, cit., p. 1160.

13. Per concludere, oggi giorno, le tecniche di tutela ambientale non impongono al contribuente - come nel passato - solo obblighi di dare, ma, alla luce della previsione d'incentivi e di agevolazioni fiscali, lo indirizzano verso comportamenti ecologicamente virtuosi per promuovere la solidarietà intergenerazionale e conservare stabilmente le matrici ambientali e gli equilibri globali dell'ecosistema.

La sfida ambientale, ormai prioritaria per le generazioni future, richiede non soltanto un progetto di educazione allo sviluppo sostenibile in chiave solidale, ma pure un modello di economia circolare e collaborativa capace di creare benessere intergenerazionale attraverso il riutilizzo, la condivisione e la rigenerazione delle risorse.

Proprio in ambito unionale sono state avanzate proposte¹⁰⁶ che hanno portato alla predisposizione di un piano d'azione¹⁰⁷ per potenziare le dinamiche dell'economia circolare (fondata sul riciclo e sul riuso) attraverso l'adozione di misure concernenti l'intero ciclo-vita, ossia la progettazione, l'approvvigionamento, la produzione, il consumo, la gestione dei rifiuti e la disciplina del mercato delle materie prime-seconde (MPS); mentre, altri interventi¹⁰⁸ hanno interessato la diffusione dell'economia della condivisione (c.d. *sharing economy*)¹⁰⁹, caratterizzata da un uso accorto, razionale ed efficiente delle risorse, facilitato dall'utilizzo di piattaforme collaborative¹¹⁰.

Nel quadro post-moderno del diritto dell'ambiente, dunque, la funzione dell'imposizione tributaria, tradizionalmente asservita al parametro del concorso alle spese pubbliche (art. 53, comma 1, cost.), si arricchisce di una logica valoriale: la protezione degli interessi paesaggistici, ecologici e ambientali (art. 9, comma 2, e 117, comma 2, lett. s, cost.).

In questa visuale, la presenza dei tributi ambientali negli asserti dell'organizzazione ordinamentale acquista un significato strategico per una tutela potenziata dell'*habitat* di vita della persona umana anche nell'interesse delle generazioni future.

¹⁰⁶ Cfr. la Comunicazione della Commissione europea, 25 settembre 2014, COM (2014) 398 final/2, *Verso un'economia circolare: programma per un'Europa a zero rifiuti*, in <https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/1/2014/IT/1-2014-398-IT-F2-1.Pdf>.

¹⁰⁷ Cfr. la Comunicazione della Commissione europea, 2 dicembre 2015, COM (2015) 614 final, *L'anello mancante – Piano d'azione dell'Unione europea per l'economia circolare*, in https://eur-lex.europa.eu/resource.html?uri=cellar:8a8ef5e8-99a0-11e5-b3b7-01aa75ed71a1.0009.02/DOC_1&format=PDF.

¹⁰⁸ Cfr. la Comunicazione della Commissione europea, 2 giugno 2016, COM (2016) 356 final, *Un'agenda europea per l'economia collaborativa*, in <https://ec.europa.eu/transparency/regdoc/rep/1/2016/IT/1-2016-356-IT-F1-1.PDF>.

¹⁰⁹ Cfr. A. Uricchio, W. Spinapolice, *La corsa ad ostacoli della web taxation*, in *Rass. trib.*, 3, 2018, p. 483 ss.

¹¹⁰ Cfr. A. Uricchio, *I tributi ambientali e la fiscalità circolare*, cit., p. 1862 ss.

Francesco Perchinunno

PRINCIPIO DI SOLIDARIETA'
E TUTELA DELLA SALUTE NELL'ERA COVID-19*

ABSTRACT	
La tutela degli operatori sanitari è un fattore cruciale sia per il controllo della diffusione della malattia, sia per garantire le cure necessarie per la salvaguardia del cittadino e dei pazienti che necessitano di cure mediche. La presente indagine, oltre a volgere lo sguardo su quale sia stato l'impatto dell'infezione Covid-19 sugli operatori sanitari, pone in disamina alcune criticità emerse nella valutazione delle questioni di natura giuridica interessate dalla suindicata emergenza epidemiologica, con particolare riguardo ai profili costituzionali e al principio costituzionale di solidarietà. Il saggio, infine, volge lo sguardo prospetticamente alle strategie di prevenzione che dovranno essere adottate in futuro, partendo da una formazione adeguata e tempestiva, sino all'istituzione di una <i>task-force</i> multidisciplinare che coinvolga istituzioni, personale medico e scientifico, epidemiologi e ricercatori, al fine di ricostituire un piano per garantire la salute pubblica, in conformità proprio ai diritti fondamentali sanciti nella Carta costituzionale.	The protection of health workers is a crucial factor for both avoiding spreading disease and providing treatment for patients as well as prevention of healthy people. This analysis explores the effects on healthcare workers and the limits about legal issues emerging by Coronavirus - pandemic with particular regard to constitutional profiles and the principle of solidarity. Moreover, this work aims to evaluate prevention strategies to get in next future through a timely and adequate training in parallel to an establishment of multidisciplinary taskforce involving institutions, staff medical and scientists, epidemiologists and researchers. This approach could emphasize the need to reconstitute a plan for public health, according to the fundamental rights of the Constitutional Charter.
Principio solidaristico – tutela del personale sanitario – diritto alla salute	The principle of solidarity – protection health workforce – right to health

SOMMARIO: 1. Premessa. – 2. Aspetti generali dell'epidemia Covid-19. – 3. Criticità e distonie costituzionali: il quadro di tutela del personale sanitario nell'era Covid-19.

1. La persona umana è un essere per sua tendenza sociale, creato per l'amicizia e per l'amore verso gli altri e si contraddistingue per l'esigenza di essere riconosciuta dal prossimo nei diversi ambiti della vita. Lo spirito innovativo che ha alimentato la stesura

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

definitiva dell'apparato valoriale costituzionale ha sviluppato le proprie radici nell'affermazione del principio della centralità della persona, caratterizzata dal passaggio dalla concezione stato-centrica a quella personalista.

Il riconoscimento dell'antiorità della persona rispetto allo Stato si è perfezionato nell'obbligo di reciproca solidarietà economica e spirituale che trova piena consacrazione nella previsione di cui all'art. 2 Cost., quale nucleo fondamentale della Costituzione. Il principio solidarista, a sua volta, con l'ampia e connaturata portata polisemica, si è irradiato nei principi fondamentali, conformando il tessuto connettivo dell'intero ordinamento¹. La perfetta coesione del principio di solidarietà con il principio personalista propaga i propri effetti nella dignità della persona umana, nel ruolo delle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, nell'eguaglianza sostanziale tra le persone, nel riconoscimento dei diritti della famiglia come società naturale, nella funzione sociale della proprietà, nell'utilità a fini sociali dell'attività economica privata: tutti valori fondanti un modello costituzionale di Repubblica "fondata sul lavoro".

Il quadro costituzionale, dunque, evidenzia una fitta tessitura delle relazioni tra diritti e doveri e il complesso rapporto che lega gli uni agli altri, così come lega il personalista e solidarista con i principi di eguaglianza, di pari dignità sociale, in un ordinamento fondato sul lavoro e organizzato su basi democratiche. L'interesse della dottrina ai profili di compatibilità dei doveri con i diritti e con il principio personalistico in generale è stato contrassegnato spesso da discontinuità, nonostante il quadro esegetico tracciato dalla Corte costituzionale costantemente improntato sulla necessità di tenere sempre vivo, per lo Stato e i cittadini, il rispetto dei doveri per una vita civile e democratica, a tal punto che si è parlato di una forma di svalutazione del principio di solidarietà.

Negli ultimi anni, tuttavia, numerosi sono stati i lavori di carattere scientifico, dedicati al tema, nell'obiettivo di ricostruire i fondamenti teorici del principio solidaristico e le sue specificazioni nel testo costituzionale, in quella logica di stretta connessione tra personalismo e solidarietà di cui già si è detto e nel tentativo di realizzare un'integrazione più profonda tra il cittadino persona e lo Stato-comunità.

L'emergenza del Coronavirus ("Covid-19") può costituire un'occasione di approfondite e svariate riflessioni su tanti profili della vita umana, di forti introspezioni personali e di analisi delle criticità apparse nelle pur delicate scelte di tutta la comunità. L'auspicio è che l'umanità possa trarne una severa lezione per il futuro ed evitare di perseverare in alcune condotte, in forte distonia con i valori sin qui richiamati.

La grave emergenza sanitaria ha evidenziato come sia vitale il concorso di tutti per

¹ Il principio solidaristico ha trovato una prima forma di elaborazione nel corso della Rivoluzione francese mediante la "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" del 1789 e nel motto ufficiale rappresentato dal trinomio *Liberté, Égalité, Fraternité*. Il principio giuridico solidarista rappresenta il frutto di un percorso elaborato e complesso che muovendo dal piano religioso e filosofico è passato a quello politico e giuridico, come valore presente in tutti gli ambiti della convivenza umana che ha profondamente ispirato i lavori dell'Assemblea costituente.

essere fronteggiata, ponendo in evidenza quanto il ruolo dei poteri pubblici sia fondamentale e quale sia il peso del livello di collaborazione dei privati, in uno spirito di solidarietà e cura per il prossimo. Da una prima disamina, è emersa la consapevolezza di aspettative sovradimensionate sulle capacità e mezzi delle strutture sanitarie, dei medici e di tutto il personale sanitario, quasi a ritenere che fosse sufficiente affidarsi al loro sacrificio per debellare l'emergenza epidemiologica. Oggi si guarda al personale sanitario come ad una sorte di "eroi del nuovo millennio", per il loro costante impegno in prima linea, per aver messo in gioco le loro stesse vite, in molti casi con esito letale, tutto ciò a fronte di risorse a disposizione a dir poco esigue e vivendo infiniti e atroci momenti di profondo abbandono sociale.

2. Prima di circoscrivere i termini della presente indagine ai profili di criticità costituzionale, occorre prendere le mosse da un inquadramento degli elementi e dati essenziali che hanno caratterizzato la recente emergenza sanitaria e partendo dalla classificazione del "coronavirus" (CoV) in una famiglia di virus respiratori che inducono quadri clinici eterogenei, includendo manifestazioni tipiche della sindrome simil-influenzale, fino alle forme più gravi caratterizzate da sindromi respiratorie gravi². L'Organizzazione mondiale della sanità (OMS), in data 11 febbraio 2020, riconosceva formalmente detta malattia a rapida diffusione con una propria e specifica identità, denominandola "Coronavirus Disease 2019 (Covid-19)" e, nel mese successivo, l'11 marzo 2020, l'OMS dichiarava lo stato di "malattia pandemica"³.

La conoscenza dello scenario clinico dell'infezione da Covid-19 è indispensabile per una diagnosi precoce, per l'avvio tempestivo delle misure restrittive e per l'inizio di trattamenti atti ad evitare l'evoluzione del quadro clinico; il governo cinese, nell'ambito delle misure di prevenzione, aveva da subito adottato misure restrittive per limitare la diffusione del virus (come la sospensione del trasporto pubblico, la chiusura degli aeroporti, la cancellazione delle celebrazioni e la chiusura di parchi e cinema), fino all'adozione di misure di contenimento più drastiche (sospensione di tutte le attività non essenziali)⁴.

² G. Gabutti, E. D'Anchera, F. Sandri, M. Savio, A. Stefanati, *Coronavirus: Update Related to the Current Outbreak of COVID-19*, in *Infect Dis Ther*; 2020. Nel dicembre 2019, si registravano nella città di Wuhan, in China, i primi casi di polmoniti virali da coronavirus e nei giorni seguenti il ceppo virale veniva isolato e ne veniva attribuita la denominazione di "2019-nCoV"; sul punto, cfr., N. Chen-M. Zhou, X. Dong et al., *Epidemiological and clinical characteristics of 99 cases of 2019 novel coronavirus pneumonia in Wuhan, China: a descriptive study*, in *Lancet*, 395, 2020 pp. 507-513; ISS. Focolaio di infezione da un nuovo coronavirus (2019-nCoV), in www.epicentro.iss.it/coronavirus/2019-nCoV, 11 April 2020; R. Lu, X. Zhao, J. Li et al., *Genomic characterisation and epidemiology of 2019 novel coronavirus: implications for virus origins and receptor binding*, in *Lancet*, 395, 2020, pp. 565-574.

³ Who, *Novel Coronavirus (2019-nCoV) Situation Report, 22*, in www.who.int/docs/default-source/coronavirus/situation-reports/2020021.

⁴ C. Wang, Pw. Horby, Fg. Hayden, Gf. Gao, *A novel coronavirus outbreak of global health concern*, in *Lancet*, 2020, in www.who.int/news-room/articles-detail/updated-who-recommendations-for-international-traffic-in-relation-to-Covid-19-outbreak.

La propagazione del Covid-19 ha indotto l’OMS, nel mese di marzo, a indicare misure quali l’isolamento dei soggetti sintomatici e il distanziamento sociale per le persone sane, emanando raccomandazioni sulle pratiche comuni della vita quotidiana che includevano una rigorosa igiene delle mani con acqua e sapone o soluzioni a base di alcol, evitando tosse e/o starnuti senza coprire la bocca e l’uso di mascherine chirurgiche⁵. In Italia, come in altri Paesi, sono state adottate misure sociali drastiche come la chiusura degli istituti scolastici, il ricorso alla modalità *smart working* per alcune attività lavorative e il divieto di celebrazione di eventi sportivi e culturali⁶, ma ci si è resi conto, con il passar del tempo, che le strutture sanitarie rischiavano di diventare i luoghi di maggior contagio e di aumento dell’epidemia, determinando così la contaminazione, in *primis* tra il personale e i pazienti e, di conseguenza, all’interno della comunità. Ma la presa d’atto dell’elevato tasso di ospedalizzazione di soggetti positivi e *pauci* sintomatici ha indotto, sia pur non proprio tempestivamente, alla scelta di un modello alternativo meno rischioso, in grado di gestire pazienti Covid-19 positivi a domicilio o in altri luoghi esterni, al fine di evitare l’ulteriore diffusione di Covid-19 tra persone sane⁷.

Vi è però un dato inconfutabile che era facilmente prevedibile, considerando le modalità di trasmissione del virus Covid-19 mediante il contatto ravvicinato: si allude all’elevato rischio di contagio per coloro che avrebbero dovuto prendersi cura dell’ammalato, in qualità di operatori sanitari. Questi ultimi, infatti, sono stati esclusi dall’isolamento sociale e reclutati in emergenza per scendere in campo, pur privi di idonea formazione e spesso sprovvisti dei necessari presidi di protezione, esponendosi, così, ad elevato rischio di contagio da Covid-19⁸. Proprio sulla base di queste evidenze sarebbe stato ragionevole ipotizzare che la sicurezza degli operatori fosse garantita e perseguita tramite⁹: 1) *training* su diagnosi, *triage* e responsabilità di gestione clinica; 2)

⁵ www.who.int/emergencies/diseases/novel-coronavirus-2019/technical-guidance/infection-prevention-and-control. Per cfr., d.l. 9 marzo 2020, n. 14, in G.U. Serie Generale, n. 62 del 9 marzo 2020, in www.gazzettaufficiale.it/eli/gu/2020/03/09/62/sg/pdf.

⁶ Cfr. d.p.c.d.m. 8 marzo 2020, in G.U. Serie Generale, n. 59 dell’8 marzo 2020, in www.gazzettaufficiale.it/eli/gu/2020/03/08/59/sg/pdf.

⁷ Sulla base della recentissima approvazione delle Unità Speciali di Continuità Assistenziale (USCA) da parte del Ministro della Sanità, è stato realizzato un sistema sanitario di monitoraggio nella Regione Puglia. Si tratta di una piattaforma digitale “H-casa” che, grazie ad un’applicazione Web per i cittadini, consente di effettuare una prima autodiagnosi informativa mediante un questionario, stabilendo un contatto con il medico di famiglia per l’esecuzione di un *pre-triage* telefonico. Tale strumento è finalizzato all’analisi, da parte dei sanitari, delle informazioni fornite dai cittadini durante il *pre-triage* per il monitoraggio dei sintomi, agevolando, così, la programmazione di eventuali interventi specialistici di supporto a domicilio (ad esempio tamponi e farmaci) e, di conseguenza, l’attivazione di un teleconsulto (audio-video) e tele-monitoraggio. Il sistema sanitario “H-casa” consente di assistere il paziente facilmente e prontamente da casa evitando il ricovero in ospedale e garantendo, allo stesso tempo, la tutela degli operatori sanitari dal rischio di contagio, vista la consistente perdita di molti tra loro, con la conseguenziale riduzione numerica dell’organico, a nocumento dei pazienti infetti.

⁸ A. Remuzzi, G. Remuzzi, *Covid-19 and Italy: what next?*, in *Lancet* 395 (10231), 2020, pp. 1225-1228.

⁹ L. Gostin, *Public Health Emergency Preparedness: Globalizing Risk, Localizing Threats*, in *JAMA*, 2018, 6;320(17):1743-4.

impiego di dispositivi di protezione individuale (DPI)¹⁰; 3) supporto familiare e psicologico, considerata l'incidenza, come fattore di stress, del timore di poter contagiare anche i propri familiari¹¹.

Ma ciò che più perprime è che i dati epidemiologici elaborati dal sistema di sorveglianza hanno fornito costantemente idonee informazioni per consentire alle Istituzioni di calibrare ed adottare le necessarie strategie basate sulla cd. *Evidence-based medicine*. Peraltro, un fattore indicativo sulle più appropriate modalità di approccio, poteva desumersi dalla semplice lettura dei dati emersi dalle pregresse epidemie, in cui si erano registrati elevati tassi di infezione tra gli operatori sanitari, sia a causa della scarsa e insufficiente presenza di DPI, sia per la scarsa igiene nelle strutture sanitarie¹². Ma nonostante il progressivo incremento delle conoscenze sulla malattia Covid-19 e sulle tecniche e misure di prevenzione, l'attenzione nei confronti degli operatori sanitari ad alto rischio di infezione e morte, si è rivelata lenta e altamente deficitaria, anche alla luce delle suindicate conoscenze acquisite nel corso delle pregresse epidemie infettive, tra cui EBOLA o SARS¹³. Si è dovuto constatare come sia cresciuta, troppo a rilento, la consapevolezza che la salubrità psico-fisica degli operatori sanitari sia elemento fondamentale per la gestione della malattia Covid-19¹⁴.

¹⁰ Si v. www.who.int/docs/default-source/coronavirus/situation-reports/20200306.

¹¹ Y. Zeng, Y. Zhen, *Chinese medical staff request international medical assistance in fighting against COVID-19*, in *The Lancet Global health*, PubMed PMID, 32105614, 2020.

¹² E. Callaway, *Time to use the p-word? Coronavirus enter dangerous new phase*, in *Nature*, 579, 12, 2020. Quanto ai dati statistici afferenti alla diffusione del Covid-19, va evidenziato che il virus ha superato le 100.000 persone in 100 paesi, raggiungendo, come detto in premessa, i criteri epidemiologici per essere dichiarata dall'OMS "pandemia". Al 25 aprile, il numero di casi confermati in tutto il mondo dall'inizio dell'epidemia è pari a circa 2.800.000 persone, con un numero di decessi pari a circa 188.000 persone. La situazione dei contagi (fonte WHO) presenta caratteristiche diversificate su tutto il territorio internazionale, con punte in Europa (1,3 milioni circa) e in America (1,05 milioni circa). I Paesi con il maggior numero di casi sono gli Stati Uniti d'America (860 mila persone), la Spagna (220 mila) e l'Italia (190 mila) ed in evidenza si pone proprio il dato numerico degli operatori sanitari risultati positivi al COVID-19 o deceduti. Un recente studio americano ha stimato che circa un operatore sanitario su sei potrebbe essere a rischio contagio, constatando che di 13,6 milioni di operatori sanitari impegnati in prima linea, 2,8 milioni sarebbero a rischio, con un tasso del 16,6%. Il Centro Cinese per il Controllo e la Prevenzione delle Malattie ha recentemente pubblicato uno studio dal quale emerge che il personale sanitario infetto in Cina è pari al 3,8% (1.716 su 44.672). World Health Organization - WHO Health Emergency Dashboard (COVID-19), in <https://Covid19.who.int/>. Per un riscontro dei suindicati dati, cfr. BK. FROGNER, *How many health care workers are at risk of being sacrificed to COVID-19 in the US?* [Internet Blog] Center for Health Workforce Studies, University of Washington, Mar 31 2020, in www.depts.washington.edu/fammed/chws/how-many-health-care-workers-are-at-risk-of-being-sacrificed-to-Covid-19-in-the-us; *Novel Coronavirus Pneumonia Emergency Response Epidemiology Team. Vital surveillances: the epidemiological characteristics of an outbreak of 2019 novel coronavirus diseases (COVID-19) China, 2020*, in *China CDC Weekly* (www.weekly.chinacdc.cn/en/article/id/e53946e2-c6c4-41e9-9a9b-fea8db1a8f51).

¹³ L. Rosenbaum, *Facing Covid-19 in Italy ethics, logistic and therapeutic on the epidemic's front line*, in *NEJM*, 2020.

¹⁴ D. Chang, H. Xu, A. Rebaza, L. Sharma, Cs. Dela Cruz, *Protecting healthcare workers from subclinical coronavirus infection*, in *Lancet Respir Med.*, 2020.

Sulla base di dati epidemiologici, in Italia si sta assistendo ad un numero crescente di infezioni e decessi degli operatori sanitari, inclusi medici, infermieri e staff di supporto¹⁵, a fronte di una gestione dell'emergenza che è apparsa spesso in contrasto con il dettato costituzionale, nella parte in cui riconosce la protezione della salute pubblica come diritto fondamentale dell'individuo e interesse collettivo¹⁶.

Nel nostro Paese, secondo i dati dell'Istituto Superiore di Sanità, i casi ufficiali di operatori sanitari positivi al Covid-19, al 22 aprile, sarebbero 18.553, con una percentuale pari al 10,7% del totale dei casi. Sul sito dall'Associazione Medica Nazionale della Federazione Nazionale degli Ordini dei Medici Chirurghi e Odontoiatri (FNOMCeO) viene correntemente pubblicato un elenco di operatori sanitari deceduti durante la pandemia di Covid-19: al 28 aprile, il dato dei medici deceduti è pari a 152! La maggior parte dei medici risultava essere in prima linea nelle regioni settentrionali e ha contratto la malattia all'inizio dell'emergenza in assenza di necessari *kit* protettivi; nell'elenco sono ricompresi medici chirurghi, pneumologi, anestesisti, epidemiologi e medici che lavoravano in case di cura, nonché dentisti e oftalmologi.

Vi è poi un altro dato non trascurabile che emerge da un recente studio teso alla ricerca dei fattori associati alla salute mentale tra gli operatori sanitari che stanno curando pazienti con Covid-19 in Cina, ossia è stato dimostrato che il 50,4 per cento di tutti i partecipanti ha riportato sintomi di depressione, il 44,6 per cento di ansia, il 34,0 per cento di insonnia e il 71,5 per cento di angoscia¹⁷. Tutti questi dati suggeriscono che, tra gli operatori sanitari esposti a Covid-19, *in primis* le donne, gli infermieri e gli operatori sanitari impegnati in prima linea hanno un alto rischio di sviluppare esiti dannosi all'integrità psico-fisica e potrebbero aver bisogno di supporto psicologico. Non può essere sottaciuta e trascurata la necessità di proteggere tutti gli operatori sanitari, fornendo loro gli strumenti di cui hanno bisogno per combattere il virus: è vero, essi rappresentano gli eroi moderni, ma per combattere il nemico occorre fornire loro l'adeguato sostegno.

3. Sia consentito prendere le mosse dal dato innegabile, ossia che si tratta di un fenomeno emergenziale, più o meno intercettabile preventivamente, vista la graduale propagazione nei singoli Paesi, empiricamente individuato e scientificamente provato, tanto da mettere in serio pericolo la vita e la salute delle persone, in ordine al quale le contromisure adottate vanno comunque a catalogarsi nel quadro dei provvedimenti straordinari, dettati dall'emergenza epidemiologica¹⁸. In questo drammatico quadro

¹⁵ M. Paterlini, *On the front lines of coronavirus: the italian response to Covid-19*, in *BMJ*, 2020.

¹⁶ F. Anelli et. al., *Italian doctors call for protecting healthcare workers and boosting community surveillance during Covid-19 outbreak*, in *BMJ*, 2020.

¹⁷ L. Jianbo, Ma. Simeng, W. Ying, et al *Factors Associated With Mental Health Outcomes Among Health Care Workers Exposed to Coronavirus Disease 2019*, in *JAMA Network Open*, 3 (3), 203976, 2020.

¹⁸ Vasta e complessa la questione afferente alla decretazione d'urgenza e ai suoi limiti: cfr., per tutti, A. Celotto, *L'«abuso» del decreto-legge*, vol. 1, Cedam, Padova 1997; A. D'Aloia, *Costituzione ed*

epidemiologico in cui appare innegabile assegnare un indice di priorità all'esigenza di delimitare la diffusione del contagio, i nuovi parametri di sicurezza sanitaria che sono emersi sembrano allinearsi in una preoccupante cornice che, se da un lato registra il sovvertimento del nostro modo di vivere e di convivere, dall'altro sembra porre a serio repentaglio la moderna società democratica in cui viviamo e il sistema di valori e di libertà su cui si fonda il nostro ordinamento costituzionale¹⁹.

Legittimo porsi un primo quesito preliminare, atteso che non si tratterà di un breve periodo transitorio: fino a che punto la situazione di emergenza potrà giustificare la compressione dei diritti fondamentali della persona? Possiamo affermare, in termini di certezza, che l'accennata ed imprescindibile opera di bilanciamento tra libertà e valori costituzionali costituisca il criterio ispiratore alla base delle recenti misure di contenimento e dal quadro regolatorio emergenziale posto in essere dalle Istituzioni rispetto all'emergenza epidemologica in corso?²⁰

Il diffuso interesse manifestato dall'opinione pubblica e dalla dottrina, dinanzi a

emergenza. L'esperienza del Coronavirus, in *Biolaw, Online First – BLJ*, 2/2020; Ivi, L. Fabiano, *La catena della normativa emergenziale in risposta alle minacce di diffusione del COVID 19*.

¹⁹ In questa cornice, i precetti costituzionali costituiscono una costante fonte di ispirazione dell'opera esegetica tesa al contemperamento dei valori fondamentali della persona, tra cui il diritto alla salute, nella sua polisemica accezione. Tra l'altro, l'esigenza di una tutela multilivello del diritto alla salute, sin dal periodo post-bellico, si evince anzitutto dalla Conferenza Internazionale della Sanità (New York, 1946) e l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) e nella definizione della salute come «uno stato di completo benessere fisico, mentale, sociale e non consiste soltanto nell'assenza di malattie o infermità. Il possesso del migliore stato di sanità che si possa raggiungere costituisce uno dei diritti fondamentali di ciascun essere umano, qualunque sia la sua razza, la sua religione, le sue opinioni politiche, la sua condizione economica e sociale. I Governi hanno la responsabilità della sanità dei loro popoli: essi per farvi parte devono prendere le misure sanitarie e sociali appropriate». Per una disamina dell'opera di bilanciamento operata dalla Corte costituzionale, cfr. R. Bin, *Diritti e argomenti. Il bilanciamento degli interessi nella giurisprudenza costituzionale*, Giuffrè, Milano, 1992, pp. 32-35; M. Cartabia, *I principi di ragionevolezza e proporzionalità nella giurisprudenza costituzionale italiana, relazione nell'ambito della Conferenza trilaterale delle Corti costituzionali italiana, portoghese e spagnola*, Roma, Palazzo della Consulta, 24-26 ottobre 2013, in www.cortecostituzionale.it 9 ss.; A. Morrone, voce *Bilanciamento (Giustizia costituzionale)* in *Enc. dir.*, vol. II, tomo II, Annali, Giuffrè, Milano 2008, pp. 185-204; Id., *Il bilanciamento nello stato costituzionale: teoria e prassi delle tecniche di giudizio nei conflitti tra diritti e interessi costituzionali*, VIII, Giappichelli, Torino 2014, pp. 1-149.

²⁰ A. Morrone, *Il custode della ragionevolezza*, Giuffrè, Milano 2001; S. Penasa, *La "ragionevolezza scientifica" delle leggi nella giurisprudenza costituzionale*, in *Quad. cost.*, 2009, p. 817 ss. Incessante l'apporto interpretativo della Corte costituzionale che ha sempre fatto presente, sul punto, che questa operazione vuole la attenta ponderazione della rilevanza costituzionale dei valori in campo e, con riguardo specifico sempre al diritto alla salute, non è ammissibile che l'esito del bilanciamento sia un pregiudizio delle prerogative fondamentali derivanti dal diritto di cui siamo titolari; tra le altre, cfr. Corte cost., sent. n. 509/2000 e n. 309/1999, specificando che il diritto ai trattamenti sanitari necessari alla tutela della salute «è garantito ad ogni persona come diritto costituzionalmente condizionato all'attuazione che il legislatore ne dà attraverso il bilanciamento con altri interessi costituzionalmente protetti»; A. Morrone, F. Minni, *Il diritto alla salute nella giurisprudenza della Corte costituzionale italiana*, in *Rivista AIC.*, n. 3, 2013. Il quadro offerto dalla Consulta sul diritto alla salute, delinea una sfera di tutela di un diritto soggettivo direttamente azionabile *erga omnes* (cfr., Corte cost., sentenze nn. 247/1974, 88/1979, 356/1991, 107/2012), sia nei confronti dei pubblici poteri, sia nei confronti dei privati (Corte cost. sentenze nn. 88/1979, 184/1986; 557/1987; 202/1991).

questi e tanti altri interrogativi, si è spesso orientato verso tesi allarmistiche, tese alla ricerca di un argine rispetto ai reiterati tentativi di infrangere le barriere poste a difesa della roccaforte del nostro sistema di garanzie costituzionali. Il ventaglio delle tematiche che meriterebbero rigoroso e tempestivo approfondimento è indubbiamente vasto e non si ha la pretesa di svolgere un'approfondita e completa analisi dei numerosi profili di criticità emersi dall'esame dei provvedimenti di recente adottati nella forma più variegata (decreti legge, decreti del Presidente del Consiglio dei ministri, decreti di ministri, provvedimenti dei presidenti regionali o di sindaci).

La presente indagine, tuttavia, non può esimersi dal formulare brevi cenni a titolo esemplificativo delle diffuse criticità oggetto di dibattito. Sul punto, è stato evidenziato che per garantire il fondamentale diritto alla salute dei cittadini, il richiamato quadro regolatorio emergenziale ha comportato un evidente e perdurante sbilanciamento in danno di altri diritti e libertà, se si pensa alla "libertà di circolazione" e agli invocati limiti «per motivi di sanità o di sicurezza» (art. 16, comma primo, Cost.), apparsi di fatto più nella forma di soppressione che di delimitazione, o al divieto di riunirsi che nella lettera dell'art. 17, terzo comma, Cost. prevede un divieto «per comprovati motivi di sicurezza o di incolumità pubblica», ma solo se le riunioni che avvengono in luogo pubblico, mentre con i provvedimenti adottati sono state rigorosamente vietate anche tutte le riunioni in luoghi privati, oltre alle note restrizioni afferenti alla fede religiosa e all'esercizio del diritto al lavoro.

Fortemente intaccata e in alcuni casi interamente compressa è stata la libertà personale, sia con l'«applicazione della misura della quarantena precauzionale ai soggetti che hanno avuto contatti stretti con casi confermati di malattia infettiva diffusiva o che rientrano da aree, ubicate al di fuori del territorio italiano» (art. 1, comma 1, lett. *d* del d.l. 25 marzo 2020, n. 19), sia con il «divieto assoluto di allontanarsi dalla propria abitazione o dimora per le persone sottoposte alla misura della quarantena perché risultate positive al virus» (art. 1, comma 1, lett. *e* d.l. n. 19 cit.), senza parlare delle ulteriori "deroghe" disposte dall'art. 14 d.l. 9 marzo 2020, n.14 alla normativa sul trattamento dei dati personali, con le correlate e frequenti violazioni perpetratesi. Altrettanto nota è la complessa questione della soppressione del diritto di visita per i soggetti sottoposti a restrizione della libertà personale, poi confluita in altrettanto noti e deprecabili episodi di reazioni violente.

Vi è poi un profilo di criticità su cui non si è potuto apprezzare ancora un serio indice di approfondimento, pur imponendosi in tutta la sua gravità ed emergenza. Si allude al quadro dei diritti posti a tutela della vita e della salute (oltre ai diritti, in via indiretta, strettamente connessi agli stessi) di tutto il personale medico e degli operatori sanitari che sono stati proiettati, in prima linea, sul fronte dell'emergenza Covid-19, in ordine al quale, considerata l'accennata compressione dei diritti e delle libertà, dichiaratamente resa necessaria per garantire la salute che l'art. 32 della Costituzione considera «fondamentale diritto dei cittadini e interesse della collettività», si è determinata

una grave e paradossale contraddizione in termini. Per indicazione di sintesi, quanto ai termini della suindicata violazione, si potrebbe parlare della paradossale lesione di un diritto fondamentale alla tutela della salute, proprio in danno di coloro che sono destinati alla cura della salute altrui²¹.

L'aspetto paradossale è nel fatto che la violazione di questo diritto, sicuramente meritevole di tutela al pari degli altri, si sta perpetrando nel medesimo perimetro delineato dall'invocata previsione dell'art. 32 Cost. sicché, contrariamente alle altre sfere di libertà intaccate, non può parlarsi di vero e proprio bilanciamento, né di contemperamento di distinti valori costituzionali, ma di una aberrante contraddizione interna, verificatasi nel percorso attuativo della medesima sfera di tutela. Se esiste un inviolabile diritto alla cura e alla tutela della salute del paziente, parimenti esiste un diritto alla tutela della salute di tutti gli operatori sanitari che non può subire lesioni o compressioni, anche solo per una ragione di uniformità interpretativa ed attuativa delle suindicate garanzie.

L'assenza di adeguata ed efficace tutela per i medici e per il personale sanitario nella gestione dell'emergenza rappresenta una delle più gravi e contraddittorie lesioni dell'art. 32 Cost. e ha determinato, tra l'altro, una situazione di inaccettabile incoerenza nel quadro sistematico di valori costituzionali che prende le mosse dall'art. 2 Cost., in relazione, sia ai diritti inviolabili dell'uomo e, nello specifico, alla sfera dei "doveri inderogabili di eguaglianza e solidarietà sociale"²². Venendo al dettaglio di dette violazioni, occorre evidenziare come le stesse si siano state perpetrate nell'assenza dei necessari strumenti di preventiva e adeguata formazione, nella più che carente distribuzione di mezzi di protezione (stivali, grembiuli impermeabili, tute protettive e di tutti

²¹ M. Luciani, *Salute, I, (diritto alla salute-diritto costituzionale)*, in *Enc. giur.*, Treccani, XXVII, Roma 1991, p.1 ss.; D. Vincenzi Amato, *Art. 32*, in *Comm. Cost.*, G. Branca (a cura di), *Rapporti etico-sociali*, Zanichelli, Roma, Bari 1976 p. 167 ss.; A. Simoncini, E. Longo, *Art. 32*, in *Comm. Cost.*, in R. Bifulco, A. Celotto, M. Olivetti (a cura di), Utet, Torino, 2006, p. 655-674. Il diritto alla salute, come diritto sociale fondamentale, viene tutelato anche dall'art. 2 Cost. ("La Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell'uomo, sia come singolo sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale"); essendo, inoltre, intimamente connesso al valore della dignità umana (diritto ad un'esistenza degna) rientra nella previsione dell'art 3 Cost. ("Tutti i cittadini hanno pari dignità sociale e sono eguali davanti alla legge, senza distinzione di sesso, di razza, di lingua, di religione, di opinioni politiche, di condizioni personali e sociali. È compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che, limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini, impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale del Paese.

²² Il suo significato essenziale sta nella pretesa del singolo all'astensione da parte di tutti da qualsiasi comportamento che possa mettere a repentaglio l'integrità della salute e fisica e psichica dell'individuo, coerentemente a una concezione integrale della persona umana (art. 2 Cost.). M. Luciani, *Brevi note sul diritto alla salute nella più recente giurisprudenza costituzionale*, in L. Chieffi (a cura di), *Il diritto alla salute alle soglie del terzo millennio. Profili di ordine etico, giuridico ed economico*, Giappichelli, Torino 2003, p. 64 ss.; M. Cartabia, *La giurisprudenza costituzionale relativa all'art. 32, secondo comma, della Costituzione italiana*, in *Quad. cost.*, 2012, p. 455 ss.; A. Morrone, F. Minni, *Il diritto alla salute nella giurisprudenza della Corte costituzionale italiana*, cit., p. 2 ss.

i dispositivi di protezione individuale di routine cd. DPI) per gli operatori sanitari, nell'oggettiva impossibilità di consentire tempestive diagnosi e accesso alle terapie (si pensi alla frammentaria e deficitaria somministrazione dei tamponi). Sul punto, ha colpito profondamente l'opinione pubblica l'eco del disperato appello di un numero elevatissimo di medici che sono intervenuti a tutela della salute di tutti i cittadini, sollecitando l'adozione di congrue ed omogenee misure in tutte le Regioni a supporto della medicina territoriale. La disperata sollecitazione è stata spinta dallo spirito di solidarietà e dal rigoroso rispetto del proprio ruolo socio-lavorativo, solo fine di consentire un adeguato livello operativo per esercitare con diligenza le competenze cliniche, attivare immediatamente e senza ostacoli burocratici le prescrizioni caso per caso ritenute opportune (tamponi, Rx e/o TC, ecografia polmonare anche domiciliare) al fine di una rapida diagnosi e trattamento.

Di contro, quello stesso spirito di solidarietà che ha radici profonde nella nostra Costituzione e di cui si è detto in premessa, non è stato di certo garantito agli operatori sanitari, prova ne è il numero di decessi che potevano essere evitati e la compromissione della salute psico-fisica di tanti fra loro, senza pensare ai gravi disagi familiari che ne sono scaturiti²³. Le doglianze espresse da gran parte degli operatori sanitari trovano ampio riscontro nella forte inefficienza ed ingiustificata tardività nei settori ove era più evidente l'indice di obbligatorietà dell'intervento statale: dalla formazione, alla distribuzione dei dispositivi di sicurezza e protezione personale e collettiva.

Alla luce di quanto emerso in questi giorni difficili per tutto il Paese, occorre una riflessione urgente e ponderata anzitutto sul quadro di tali violazioni e gravi inadempienze. I diritti inviolabili dell'uomo, lo spirito di solidarietà e la cornice valoriale della Carta costituzionale comportano un severo obbligo da parte dello Stato, una condotta efficacemente commissiva, affinché in futuro non si verifichino ulteriori fenomeni di isolamento e abbandono di intere categorie professionali²⁴. Un paese civile e democratico non può consentire che si registri, in futuro, un tasso di mortalità così alto nei

²³ Estremamente deficitaria è stata la sinergia tra scienza medica e intervento normativo e amministrativo, elemento essenziale per fronteggiare la diffusione del virus. Per una ricostruzione puntuale e sistematica, cfr. M. Luciani, *I livelli essenziali delle prestazioni in materia sanitaria tra Stato e Regioni*, in E. Catelani, G. Cerrina Feroni, M. C. Grisolia (a cura di), *Diritto alla salute tra uniformità e differenziazione. Modelli di organizzazione sanitaria a confronto*, Giappichelli, Torino 2011, pp. 9-33; M. Belletti, "Livelli essenziali delle prestazioni" e "contenuto essenziale dei diritti" nella giurisprudenza della Corte costituzionale, in Califano L. (a cura di), *Corte costituzionale e diritti fondamentali*, Giappichelli, Torino 2004; L. Antonini, *Il diritto alla salute e la spesa costituzionalmente necessaria: la giurisprudenza costituzionale accende il faro della Corte*, in *Federalismi.it*, 22, 2017, pp. 1-11; R. Bin, *Il nuovo riparto di competenze legislative: un primo importante chiarimento*, in *Le Regioni*, n. 6, 2002, p. 1447; A. D'Aloia, *Diritti e stato autonomistico. Il modello dei livelli essenziali delle prestazioni*, in *Le Regioni*, n. 6, 2003, pp. 1063-1140.

²⁴ Il ruolo dello Stato è anch'esso variegato come riflesso della complessità del contenuto del bene oggetto di protezione: per realizzare la protezione dell'integrità psico-fisica o la salubrità dell'ambiente esso si impegna "negativamente" ossia si astiene da azioni che comporterebbero la lesione dei relativi diritti; per garantire, invece, il diritto ai trattamenti sanitari l'impegno delle Istituzioni è attivo, perché affinché i titolari ne possano godere effettivamente esse debbono predisporre le strutture e ogni altra

confronti di coloro che sono stati esposti ad un vero e proprio “sacrificio civico”, per la salvaguardia della vita e della salute del prossimo e in ossequio a quel diritto fondamentale alla salute che li ha visti filantropi prima e subito dopo vittime. La proiezione solidaristica del diritto alla cura e alla salute non può spingersi ad esser interpretato nella sua declinazione individualistica più estrema, alla stregua del brocardo *vita mea, mors tua*²⁵.

La presenza di linee guida già scritte in occasione delle precedenti epidemie avrebbe dovuto allertare e consentire una più rapida ed efficiente gestione dell'emergenza epidemiologica, come detto attraverso una puntuale e univoca attività di formazione per tutto il personale sanitario, la distribuzione globale delle misure di protezione, la predisposizione di una buona rete territoriale per gestire i pazienti senza portarli in ospedale per evitare il contagio a catena e in ultimo, ma di certo altrettanto prioritario, la tutela della vita e della salute psico-fisica degli operatori sanitari. La scure che grava sulle categorie professionali impegnate in prima linea, peraltro, paradossalmente si manifesta ancor più gravosa se si pensa ai profili di responsabilità degli esercenti le professioni sanitarie nell'emergenza Covid-19 e alla assurda pretesa che il medico debba rispettare le cautele ordinariamente esigibili. Sul punto, confortanti notizie si sono registrate dal plenum del Consiglio Nazionale Forense che ha deliberato di applicare sanzioni disciplinari per gli avvocati che offrono assistenza per azioni legali contro i medici impegnati nella cura dei pazienti affetti da Covid-19, ritenuta una mera “speculazione sul dolore” e, pertanto, una violazione dei principi etici dell'avvocatura²⁶.

Un esempio dello spirito univoco di solidarietà che, in un paese civile e democratico, deve rappresentare la regola non l'eccezione, così energico e diretto da attenuare il doloroso impatto determinato dalle violazioni subite dal personale sanitario e che deve costituire uno stimolo per le Istituzioni, nel complesso percorso di ricerca dei livelli imprescindibili di tutela della dignità dell'uomo e del principio solidaristico, tanto caro ai Padri costituenti. L'auspicio è che tutti i cittadini possano ritrovarsi e unirsi in un solo afflato solidale e che l'emergenza possa risvegliare le coscienze riportando il concetto sacro di “salute” entro un perimetro meno egoistico, imperniato uniformemente sulla tutela dei diritti assoluti e dei doveri inderogabili di cooperazione e reciproco sostegno.

condizione necessaria per offrire l'assistenza sanitaria. “La libertà correttamente concepita non esige affatto alcuna forma di totale indipendenza dallo stato; al contrario, un governo che interviene assicura i presupposti necessari per la libertà individuale. Un paese in cui le libertà sono garantite non può cancellare le dipendenze dei singoli e dei gruppi dallo Stato.

²⁵ Cfr. sul punto, sia pur in una prospettiva parallela, la lotta contro il coronavirus e il volto solidaristico del diritto alla salute di M. Nocelli, *La lotta contro il coronavirus e il volto solidaristico del diritto alla salute*, in *Federalismi.it, (osservatorio emergenza Covid)*, 11 marzo 2020.

²⁶ Cfr., sul punto, il comunicato del CNF di forte condanna per gli iscritti all'ordine forense che violeranno i principi etici dell'avvocatura, “Sanzioni ad avvocati che speculano sul dolore”, in www.consiglionazionaleforense.it/web/cnf-news/-/687342.

Filomena Pisconti

EMERGENZA, DIRITTI E SOCCORSO IN MARE NELLA DIALETTICA TRA
AUTORITÀ E LIBERTÀ*

ABSTRACT	
L'emergenza epidemiologica da virus Covid-19 ha comportato l'adozione di drastiche misure limitative di alcune libertà fondamentali, caratterizzate da un rilevante livello di ampiezza e incisività. Dopo le premesse di carattere generale in ordine alla disciplina dell'emergenza, si focalizzerà l'attenzione sulla normativa italiana circa la gestione dei flussi migratori e le limitazioni delle libertà fondamentali dei migranti alla luce degli approdi giurisprudenziali del noto caso Rackete.	The epidemiological emergency of the Covid-19 virus has caused the adoption of drastic measures limiting certain fundamental freedoms, characterized by a significant level of breadth and incisiveness. After the general premises regarding the emergency discipline, attention will be focused on Italian legislation regarding the management of migratory flows and the limitations of the fundamental freedoms of migrants, compared to the jurisprudential approaches of the well-known Rackete case.
Emergenza – libertà – migranti	Emergency – freedoms – migrants

SOMMARIO: 1. Ricostruzione della disciplina normativa dell'emergenza. 2. La disciplina antiCovid-19 sul soccorso dei migranti: gli scenari dopo il caso Rackete. – 3. I diritti e le libertà dei migranti nello Stato di emergenza.

1. L'emergenza da Covid-19 ha determinato la produzione di un flusso di provvedimenti normativi limitativi delle libertà fondamentali.

Obiettivo centrale delle misure restrittive, ritenute necessarie per fronteggiare l'emergenza da rischio come quella in atto¹, è quello di tutela della salute intesa non solo come fondamentale diritto dell'individuo ma anche come interesse della

*Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ Cfr. R. Bartoli, *Il diritto penale dell'emergenza "a contrasto del coronavirus": problematiche e prospettive*, in *Sistema Penale*, 2020, p. 2 ss.

L'Autore afferma che sussistono tre grandi tipi di emergenza: quella derivanti da eventi naturali, quella derivante da aggressioni umane e quella da rischio, caratterizzata dal fatto che la minaccia proviene dalla natura e si intreccia con le problematiche del comportamento umano, ponendo problemi di gestione del predetto rischio.

collettività², ritenuto preminente rispetto ad altri interessi costituzionali via via compressi.

Le disposizioni costituzionali e convenzionali relative alla libertà di circolazione (art. 16 cost. e art. 2 Prot. 4 C.E.D.U) e alla libertà personale (art. 13 Cost. e art. 5 C.E.D.U.) individuano i requisiti indefettibili per la limitazione delle stesse nella stretta previsione legislativa, nella disciplina dei presupposti e delle modalità, nella ragionevolezza, nella proporzionalità, nella possibilità di un ricorso giurisdizionale e nella necessità di un meccanismo di convalida dell'autorità giudiziaria delle misure adottate³.

Eppure, tali requisiti sembrano non pedissequamente rispettati nelle disposizioni sulla cd. "quarantena", che rappresenta una delle forme più incisive di limitazione della libertà personale.

Quanto alle limitazioni della libertà personale, il D.P.C.M. 8 marzo 2020 - emanato in esecuzione del D.L. n. 6/2020 – prevede, all'art. 1, la sottoposizione alla c.d. "permanenza domiciliare" dei soggetti con sintomatologia da infezione respiratoria e febbre maggiore di 37,5° C (lett. b), nonché il divieto assoluto di mobilità dalla propria abitazione o dimora per i soggetti sottoposti alla misura della quarantena o risultati positivi al virus (lett. c); infine, prevede, all'art. 3, tra quelle estese all'intero territorio nazionale, la misura della "permanenza domiciliare" per i soggetti che, a partire dal quattordicesimo giorno antecedente la data di pubblicazione del decreto, avessero fatto ingresso in Italia (lett. m).

Non vi è traccia circa il rispetto, in tali previsioni dispositive, dell'art. 13 Cost. quanto alla riserva di legge e di giurisdizione, atteso che la privazione della libertà non sembra disposta da un atto motivato dell'autorità giudiziaria, né viene menzionata la verifica *ex post* dell'operato dell'amministrazione in sede di eventuale e successiva convalida⁴.

² Cfr. B. Caravita, *L'Italia ai tempi del coronavirus: rileggendo la Costituzione italiana*, in *Federalismi*, 2020, p. 4.

³ Cfr. G. L. Gatta, *I diritti fondamentali alla prova del coronavirus. Perché è necessaria una legge sulla quarantena*, in *Sistema Penale*, 2020 (articolo consultabile in <https://www.sistemapenale.it/it/articolo/diritti-fondamentali-coronavirus-necessaria-una-legge-sulla-quarantena-gian-luigi-gatta>).

⁴ L'eventuale convalida successiva è anche ammessa nell'ordinamento per le misure precautelari, irrogate da parte dell'autorità di pubblica sicurezza, nei casi tassativi previsti dalla legge (artt. 380, 381, 384, commi 1 e 2, c.p.p.), e deve avvenire nel termine massimo costituzionalmente previsto di novantasei ore dall'inizio della restrizione della libertà.

Allo stesso modo nel caso di trattenimento, presso un centro di permanenza per i rimpatri, dello straniero destinatario di un provvedimento di espulsione, l'art. 14, d.lgs. 286/1998 prevede che l'atto sia trasmesso senza ritardo, e comunque entro le quarantotto ore dall'adozione del provvedimento, al giudice di pace territorialmente competente per consentirne la convalida.

Anche in caso di trattamento sanitario obbligatorio (T.S.O.) per infermi di mente di cui agli artt. 1, ss., legge n. 180/1978 e 33, ss., legge n. 833/1978, disposto dal sindaco nella sua qualità di autorità sanitaria locale, il provvedimento deve essere notificato entro 48 ore dal ricovero, tramite messo comunale, al giudice tutelare nella cui circoscrizione rientra il comune, il quale, entro le successive 48 ore, assunte le

Inspiegabile è il motivo per cui il legislatore non abbia esteso a questi casi un meccanismo del tutto analogo a quello previsto per il T.S.O., demandando al Sindaco, quale massima autorità sanitaria locale, a seguito di un'istruttoria svolta dall'operatore di sanità e/o dei servizi sanitari competenti (ricomprensente l'accertamento tecnico sulla positività del soggetto), l'emissione di un provvedimento individuale *ad hoc* di sottoposizione alla quarantena, contenente una motivazione succinta che desse conto delle ragioni dell'adozione della misura della permanenza domiciliare, eventuale indicazione della data di inizio e di fine della quarantena ovvero con indicazione dei presupposti in presenza dei quali potesse ritenersi conclusa la misura imposta.

Il d.l. 19/2020, successivamente, distingue tra l'ipotesi di quarantena precauzionale (art. 1, co. 2, lett. d) d.l. n. 19/2020) – la cui violazione era punita con una sanzione amministrativa pecuniaria (art. 4, co. 1 d.l. n. 18/2020) – da quella riferita agli individui positivi al virus (art. 1, co. 2, lett. e) d.l. n. 19/2020), i quali, violando il divieto di allontanamento incorrerebbero nella sanzione dell'arresto (fino a 18 mesi) e dell'ammenda.

I presupposti di applicazione delle due misure sono, da una parte, l'aver avuto contatti stretti con casi confermati di malattia infettiva e l'essere rientrati dall'estero e, dall'altra, l'essere risultati positivi al virus.

Anche in questa occasione nulla si specifica quanto al contenuto dei provvedimenti, individuali e concreti che applicano la misura della quarantena, né in merito all'autorità competente, né a riguardo dei doveri di informazione all'interessato, della durata e dell'eventuale revisione periodica e revoca, né circa la convalida della misura e i rimedi per contestarne l'applicazione⁵.

Nulla si dispone, infine, quanto alla quarantena dei degenti ricoverati in strutture ospedaliere, nonostante sia un dato non di scarsa rilevanza dato che il ricovero in ospedale è disposto per ragioni di tutela della salute del paziente e non, a quanto pare, a titolo di misura di contenimento dell'epidemia, la cui inosservanza è (ancora) penalmente sanzionata.

Il deficit quanto alla riserva di legge e giurisdizione è, ancora, evidente.

2. Gli stessi deficit sono rinvenibili nella legislazione emergenziale che ha inciso sui diritti fondamentali dei migranti, primo fra tutti di godere di un *place of safety*.

Il decreto interministeriale del 7 aprile 2020, infatti, sancisce che, per l'intera durata dell'emergenza sanitaria nazionale, i porti italiani non assicurano «*i necessari requisiti per la classificazione e definizione di place of safety*», limitatamente ai casi di soccorso effettuati da parte di navi straniere al di fuori dell'area S.A.R. italiana⁶.

informazioni e disposti gli eventuali accertamenti, provvede con decreto motivato a convalidare o non convalidare il provvedimento, dandone comunicazione al sindaco.

⁵ Cfr. G. L. Gatta, *I diritti fondamentali alla prova del coronavirus*, cit.

⁶ «Al contempo, è stato fatto richiamo alla responsabilità dello stato di bandiera dell'unità soccorritrice che, in nome del già ricordato principio di cooperazione della convenzione SAR, è chiamato a cooperare

Coerentemente con la disposizione richiamata, il decreto adottato dal Capo di Dipartimento della protezione civile il 12 aprile 2020⁷ afferma successivamente che per i migranti per i quali non può essere fornito un “luogo sicuro” il soggetto attuatore per le attività emergenziali connesse all’assistenza e alla sorveglianza sanitaria dei migranti soccorsi in mare ovvero giunti sul territorio nazionale a seguito di sbarchi autonomi provvederà ad utilizzare navi per la sorveglianza sanitaria - senza specificare se le persone a bordo di tali navi possano aver diritto di sbarco nello stato che si dedicherà alla gestione della quarantena – a differenza dei migranti accolti sul territorio, sia pur ai fini di garantire da terra le misure di contenimento del contagio.

Se giustamente prevedibile fosse, da un lato, che la normativa emergenziale incidesse sui diritti fondamentali dei migranti⁸, meno ragionevolmente comprensibile appare il contenuto di tali disposizioni richiamate, se si considerano gli ultimi approdi giurisprudenziali del noto caso *Rackete* che condannano la politica dei porti chiusi, ritenuta incompatibile con il diritto internazionale e interno della prassi.

Da un lato, il senso delle disposizioni normative richiamate è da rintracciarsi nel pericolo paventato che l’efficace applicazione delle misure per il contenimento del contagio potesse essere minacciata dallo sbarco dei migranti sulle coste italiane; tuttavia, dall’altro, innanzitutto, davvero irragionevole appare la disparità di trattamento quanto alla possibilità che il soccorso venga effettuato da navi straniere

con l’Italia per individuare una soluzione condivisa di gestione dei naufraghi. Laddove, invece, il soccorso avvenga in area SAR italiana con il concorso di unità navali nazionali, resta fermo l’obbligo dell’Italia, pur nell’attuale fase emergenziale, di farsi carico dell’individuazione di ogni opportuna soluzione per la salvezza dei naufraghi e l’individuazione di idonei luoghi di sbarco e di accoglienza». Così il Sottosegretario di Stato per le infrastrutture e i trasporti durante una interpellanza urgente presentata alla Camera dei Deputati il 15 aprile 2020.

⁷ «Ciò posto, con riferimento all’arrivo di migranti in Italia, preme evidenziare la necessità di accertare che i medesimi non presentino patologie infettive ed in particolare sintomi riconducibili al Covid-19. A tal fine sarà necessario che gli stessi vengano sottoposti prioritariamente al previsto screening da parte delle componenti autorità sanitarie, e successivamente siano applicate le misure di sorveglianza sanitaria e di isolamento fiduciario per un periodo di quattordici giorni, come evidenziato nella circolare di questo Dipartimento n. 3393 del 18 marzo 2020. Solo al termine di tale periodo e sempre che non siano emersi casi di positività al virus, i migranti potranno, ove ritenuto necessario, essere trasferiti in altra struttura di accoglienza, previo rilascio di idonea certificazione sanitaria». Cfr. *Misure di prevenzione Covid-19 nel sistema di accoglienza migranti*, in www.interno.gov.

⁸ Comunicazione della Commissione «Covid-19: Linee guida sull’attuazione delle disposizioni dell’UE nel settore delle procedure di asilo e di rimpatrio e sul reinsediamento (2020/C 126/02). [...] 1.3 Garantire le condizioni di accoglienza per i richiedenti asilo. Quarantena/isolamento: molti Stati membri applicano misure di quarantena o isolamento per prevenire la diffusione de Covid-19. Tali misure non sono disciplinate dalla direttiva accoglienza. Le misure di quarantena o isolamento possono essere applicate nei confronti dei richiedenti protezione internazionale in base al diritto nazionale, purché tali misure siano ragionevoli, proporzionali e non discriminatorie. Ciò significa, in particolare, che uno Stato membro potrebbe applicare misure di quarantena o di isolamento nei confronti dei richiedenti protezione internazionale che arrivano alle sue frontiere purché applichi misure di chiesto tipo, non necessariamente identiche, nei confronti di tutte le persone provenienti da zone colpite dalla pandemia, e misure appropriate nei confronti di persone già presenti sul suo territorio».

fuori dalla zona S.A.R., permettendo invece le relative operazioni allo stato di bandiera⁹.

Il potere esecutivo, con un mero atto interno amministrativo, sembra voler disinnescare l'efficacia di un obbligo internazionale, quasi aderendo alla cd. "politica dei porti chiusi", oramai superata dai recenti approdi giurisprudenziali nel Caso Rackete.

Il G.i.p. del Tribunale di Agrigento respingeva, in data 02.02.2019, la richiesta di convalida di arresto e di applicazione della misura cautelare del divieto di dimora a carico della Comandante Carola Rackete, imputata dei reati di cui agli artt. 1100 cod. nav. e art. 337 c.p., in relazione alle condotte tenute nella notte del 29 giugno 2019 durante l'ingresso nel porto di Lampedusa con a bordo i naufraghi tratti in salvo durante l'operazione di soccorso del 12 giugno al largo delle coste libiche.

Dopo aver operato una ricognizione delle fonti sovranazionali in materia di navigazione e di salvataggio in mare, il Giudice analizzava la condotta della Comandante, ritenendo di dover affermare la non sussistenza della condotta di cui all'art. 110 cod. nav. per mancanza di tipicità e quella di cui all'art. 337 c.p., per mancanza di anti giuridicità.

Proprio con riferimento a tale ultima fattispecie, il Giudice riteneva la condotta scriminata, in quanto operante la disposizione dell'art. 51 c.p.

L'obbligo di soccorso in mare, sulla scorta di quanto affermato dall'art. 98 della Convenzione U.N.C.L.O.S.¹⁰ e dal capitolo V, regolamento 33 dell'allegato alla Convenzione S.O.L.A.S.¹¹, può dirsi adempiuto non nel momento in cui vengano recuperate le persone ritrovate su imbarcazioni che non garantiscono livelli di salubrità ottimali, ma nella fase della conduzione delle medesime in un posto sicuro.

Sulla scorta di tali argomentazioni, dunque, la condotta della Comandante costituisce il segmento finale dell'adempimento, per aver condotto i migranti in acque territoriali italiane, attraccando nel porto di Lampedusa.

Il passaggio in acque territoriali, si puntualizza, risulta consentito, inoltre, dalla previsione dell'art. 18 della stessa Convenzione U.N.C.L.O.S., che autorizza il passaggio, la fermata e l'ancoraggio di una nave straniera quando ciò sia necessario per prestare soccorso a persone in pericolo.

Nello stesso senso l'art. 10 *ter* del T.U. imm., d. lgs. 286/1998, consente tale accesso, prevedendo l'obbligo per il Capitano e per le autorità nazionali di prestare soccorso e prima assistenza allo straniero rintracciato in occasione dell'attraversamento

⁹ Il provvedimento risulta fondato sull'assunto di «non compromettere la funzionalità delle strutture nazionali sanitarie, logistiche e di sicurezza dedicate al contenimento della diffusione del contagio e di assistenza e cura dei pazienti COVID 19». Così il Sottosegretario di Stato per le infrastrutture e i trasporti, v. *supra*, nt. 9.

¹⁰ Convenzione delle Nazioni Unite sul diritto del mare, conclusa a New York il 10 dicembre 1982.

¹¹ Convenzione per la salvaguardia della vita in mare, firmata il 20 gennaio 1914.

irregolare della frontiera interna o esterna, ovvero giunto nel territorio nazionale a seguito di operazioni di salvataggio in mare.

Sul finire, l'ordinanza precisa che gli obblighi gravanti sul Capitano non possono venir meno né per effetto delle direttive ministeriali in materia di "porti chiusi" né per l'efficacia del divieto di ingresso emanato in attuazione del c.d. decreto sicurezza bis «trattandosi in entrambi i casi di atti destinati a retrocedere, secondo il criterio gerarchico, a fronte al diverso dettato di cui alle fonti ordinarie e sovranazionali regolanti la materia»¹².

Chiamata ad esprimersi nel ricorso avverso il provvedimento del G.i.p., la Corte di Cassazione¹³ ha chiarito che l'obbligo di prestare soccorso dettato dalla convenzione internazionale S.A.R. di Amburgo¹⁴ – nonché da altre fonti - non si esaurisce nell'atto di sottrarre i naufraghi al pericolo di perdersi in mare, ma comporta l'obbligo accessorio e conseguente di sbarcarli in un luogo sicuro (c.d. *place of safety*, stante, ai sensi del punto 3.1.9 della menzionata Convenzione) nonché l'obbligo delle Parti contraenti di cooperare tra loro affinché sia individuato un luogo sicuro dove condurre i naufraghi, e tale non è quello libico¹⁵.

A proposito della nozione di luogo sicuro, secondo quanto indicato dalle direttive elaborate dal *Maritime Safety Committee* dell'Organizzazione Marittima Internazionale (MSC 167-78 del 2004), esso:

è una località dove le operazioni di soccorso si considerano concluse; dove la sicurezza dei sopravvissuti o la loro vita non è più minacciata; le necessità umane primarie (come cibo, alloggio e cure mediche) possono essere soddisfatte; e può essere organizzato il trasporto dei sopravvissuti nella destinazione vicina o finale (par. 6.12), in quanto sebbene una nave che presta assistenza possa costituire temporaneamente

¹² S. Zirulia, *L'ordinanza del Gip di Agrigento sul caso Sea Watch (Carola Rackete)*, contributo consultabile in <https://archivioldpc.dirittopenaleuomo.org/d/6767-1-ordinanza-del-gip-di-agrigento-sul-caso-sea-watch-carola-rackete>.

¹³ Cass. pen., Sez. III, 20 febbraio 2020 (ud. 16 gennaio 2020), n. 6626.

¹⁴ La Convenzione internazionale sulla ricerca ed il salvataggio marittimo (S.A.R., acronimo di *search and rescue*) siglata ad Amburgo il 27 aprile 1979.

¹⁵ «Nelle linee guida, pubblicate a giugno del 2019, tra l'altro si legge (Capitolo 2, Garantire lo sbarco in un luogo sicuro): lo sbarco delle persone soccorse in un "luogo di sicurezza" (P.O.S., *place of security*) è una parte integrante di ogni operazione di salvataggio. P.O.S., *place of security*, è un luogo dove la sicurezza della vita delle persone soccorse non è più minacciata, dove è radicalmente escluso il rischio di essere sottoposti a torture o trattamenti disumani o degradanti, dove i bisogni umani fondamentali (come cibo, riparo e esigenze mediche) possono essere soddisfatti, dove possono essere garantite modalità di trasporto sicuro verso la destinazione successiva o finale, dove sia escluso il respingimento verso territori in cui la vita e la libertà sono minacciate. Ciò posto, puntualizzano le raccomandazioni, "gli stati membri del Consiglio d'Europa hanno un chiaro obbligo di rispettare pienamente rispettare questo principio". Alla luce di queste premesse, le linee guida chiariscono che la Libia non può essere considerata un porto sicuro: "i migranti e i rifugiati... sbarcati in Libia sono *routinely* sottoposti a periodi di detenzione illimitata e arbitraria, estorsioni, lavori forzati, violenze sessuali e altri trattamenti inumani e degradanti"». G. Losappio, *Il Caso Sea Watch 3 e l'arresto (non convalidato) della capitana Rackete. Anatomia di un attracco*, in *Odysseo*, 2019 (articolo consultabile su <https://www.odysseo.it/anatomia-di-un-attracco/>).

un luogo sicuro, essa dovrebbe essere sollevata da tale responsabilità non appena possano essere intraprese soluzioni alternative (par. 6.13).

I giudici concludono nel senso che:

non può quindi essere qualificato “luogo sicuro”, per evidente mancanza di tale presupposto, una nave in mare che, oltre ad essere in balia degli eventi metereologici avversi, non consente il rispetto dei diritti fondamentali delle persone soccorse. Né può considerarsi compiuto il dovere di soccorso con il salvataggio dei naufraghi sulla nave e con la loro permanenza su di essa, poiché tali persone hanno diritto a presentare domanda di protezione internazionale secondo la Convenzione di Ginevra del 1951, operazione che non può certo essere effettuata sulla nave.

La condotta del comandante che, all’esito di una ragionevole valutazione di tutte le circostanze di specie, ha autonomamente individuato il porto sicuro dove effettuare lo sbarco, rientra nell’ambito di operatività della scriminante dell’adempimento del dovere, ossia un atteggiamento doveroso in risposta della protratta inerzia degli Stati costieri.

La tutela dei diritti fondamentali delle persone trasportate¹⁶ deve necessariamente avere la prevalenza su ogni altro tipo di valutazione inerente alla tutela dei confini nazionali, coerentemente con quanto affermato dalle Raccomandazioni emanate nel 2019 dal Commissario per i diritti umani del Consiglio d’Europa, secondo cui spetta al comandante stesso – a fronte dell’inerzia delle autorità, ovvero dell’indicazione di luoghi di sbarco non sicuri (come la Libia) – stabilire dove sbarcare le persone soccorse, in base alla propria valutazione professionale sulla situazione complessivamente considerata.

Con la sentenza richiamata, dunque, la Cassazione afferma, per la prima volta, la tesi per cui il diritto internazionale del mare impone al capitano della nave di sbarcare in un porto sicuro i naufraghi migranti.

Tale approdo, tuttavia, non è andato esente da critiche, in quanto, secondo alcuni autori, se risolta è la questione dell’obbligo dei comandanti delle navi, altrettanto non può dirsi circa l’eventuale sussistenza di un vero e proprio l’obbligo di sbarco in capo agli Stati costieri¹⁷.

¹⁶ «In conclusione, la sentenza della Cassazione rappresenta oggi un faro dello stato di diritto nelle acque agitate della tutela dei diritti fondamentali dei migranti; un punto di riferimento, fuori di metafora, verso il quale tutti i soggetti coinvolti nell’amministrazione della “crisi dei rifugiati” (società civile, forze dell’ordine, autorità giudiziaria, istituzioni politiche) dovranno d’ora in avanti orientare le rispettive condotte». S. Zirulia, *La Cassazione sul caso Sea Watch: le motivazioni sull’illegittimità dell’arresti di Carola Rackete*, in *Sistema Penale*, 2020 (articolo consultabile su <https://www.sistemapenale.it/it/scheda/cassazione-sea-watch-illegittimo-larresto-di-carola-rackete>).

¹⁷ «Che la questione sia stata sostanzialmente elusa lo si evince con sicurezza dal fatto che scorrendo il testo della decisione della Corte ci si rende subito conto, con una certa sorpresa, che l’art. 11, comma 1 ter, D. Lgs. 1998, n. 286, è lo strumento interdittivo in esso previsto, non è nominato nemmeno una volta. Eppure, non c’è dubbio che per dirimere tale questione il nodo da sciogliere è quello relativo al

Secondo tale orientamento critico, infatti, nel diritto internazionale del mare «manca una regola che prescrive di concludere la fase della *delivery* col ricovero sulla terraferma di un (pre) determinato Stato», né può ascriversi allo stato responsabile per la zona Sa.r. l'obbligo di fornire un luogo sicuro, «per tale dovendosi intendere un suolo ove i migranti siano messi in condizione di esercitare il *diritto a presentare una domanda di protezione internazionale* secondo la convenzione di Ginevra del 1951», ritenendo, pertanto, «un diritto-dovere giustificante che non esiste nel diritto internazionale»¹⁸.

3. Nonostante la pronuncia della Suprema Corte abbia costituito un approdo giurisprudenziale di notevole rilievo, nei termini in cui si è chiarito, lo stato di emergenza sanitaria, con le disposizioni su enunciate, ha di fatto limitato il dovuto supporto alle operazioni di soccorso in mare, nonché comportato l'adozione di misure di isolamento dei migranti soccorsi, rispetto alle quali si segnaleranno alcune criticità.

Come già su accennato, il decreto del Capo della Protezione civile del 12 aprile 2020 dispone misure di sorveglianza e di isolamento fiduciario, per un periodo di quattordici giorni, in spazi appositi o all'interno dei centri di accoglienza o in altre strutture all'uopo predisposte, per i soli migranti soccorsi, senza fare alcun riferimento, a meccanismi di convalida successiva di tali provvedimenti, pur restrittivi della libertà personale dei naufraghi.

Sebbene tale misura eccezionale sia finalizzata al contenimento della epidemia e ad evitare il collasso del sistema sanitario nazionale, nonché ad una corretta gestione delle eventuali operazioni di controllo dei contagi, i principi di riserva di legge e di giurisdizione perimetrati dall'art. 13 Cost., come le garanzie delle fonti sovranazionali, prima tra tutte la C.E.D.U. all'art. 5 comma 4., nei termini in apertura evidenziati, dunque, sarebbero anche in tale occasione compresi.

Lo stato di emergenza sanitaria non deve costituire un "pretesto" per limitare il dovuto supporto alle operazioni di soccorso in mare, in condizioni di pericolo attuale per la vita e per la salute delle persone.

Il decreto interministeriale su citato, pur non essendo stato adottato in base alla legge Sicurezza bis, ne produce il medesimo effetto¹⁹, in quanto «lungi dall'abrogare,

generale potere di interdizione del mare territoriale che l'art. 25 U.N.C.L.O.S. riserva agli Stati costieri. È chiaro, infatti, che se l'esercizio di tale potere è legittimo allora non vi è per lo Stato costiero un obbligo di sbarco e, all'opposto, se tale esercizio è illegittimo allora l'obbligo in questione sussiste certamente.» E. Mezzasalma, *Una nuova concezione dell'obbligo di salvataggio in mare alla luce della sentenza della Cassazione sul caso Sea Watch 3?* in *Giurisprudenza Penale*, 2020, 4, p. 13.

Nello stesso senso si veda V. Valentini, *Dovere di soccorrere o diritto di speronare? Qualche spunto (quasi) a caldo sul caso Sea Watch 3*, *Criminalia*, in *Discrimen* dal 5.08.2019, nt. 53, p. 11.

¹⁸ R. Fonti, Valentini V., *Il Caso Sea Watch 3 e il gioco delle tre carte: una decisione che non si divide (proprio perché la si comprende)*, in *Arch. Pen.*, 2020, 1 p. 12-13.

¹⁹ V. Azzolini, *Coronavirus e diritto del mare*, 14 aprile 2020, articolo consultabile su <https://www.lacostituzione.info/index.php/2020/04/14/coronavirus-e-diritto-del-mare/>.

e finanche dal modificare, i decreti di salviniana memoria, si persevera, in nome dell'emergenza, in una politica disumana, contraria al nucleo essenziale del diritto internazionale e a principi e norme della Costituzione: la chiusura dei porti»²⁰.

Come già accennato, tale disposizione offre un vero e proprio *vulnus* al principio di uguaglianza nella parte in cui copre le operazioni di salvataggio condotte da navi straniere in zone di responsabilità che spettano ad altri Stati.

Di conseguenza, se l'operazione è condotta da navi italiane oppure nella zona di responsabilità italiana, l'Italia ritorna a essere "sicura" e le persone soccorse potranno essere sbarcate in porti italiani.²¹

Le misure restrittive della libertà personale, al fine di superare il test di compatibilità costituzionale/convenzionale, devono essere adottate entro i canoni di ragionevolezza, determinatezza e proporzionalità che sostanziano il margine di apprezzamento dello Stato in ordine alla adozione di misure eccezionali²².

Nel delicato equilibrio dei diritti e delle loro limitazioni nella dialettica tra autorità e libertà, che il penalista cerca di risolvere nell'alveo dei principi consacrati nella carta fondamentale in funzione delimitativa dell'abuso e dell'arbitrio punitivo, a destare perplessità sotto il profilo costituzionale/convenzionale non sono dunque le misure restrittive in sé considerate, quanto piuttosto le modalità con le quali sono state adottate.

Tali deficit sono maggiormente visibili nelle disposizioni dell'emergenza sulle libertà dei migranti, dalle quali emerge, ancora una volta, l'utilizzo di misure di controllo e gestione dell'ingresso dentro le frontiere incentrate su obiettivi più di limitazione e filtro che di accoglienza e integrazione²³.

Le limitazioni degli spostamenti transfrontalieri, giustificate dalla crisi pandemica in atto, devono consentire un controllo dei confini è secondo standard di accoglienza e protezione previsti dalla normativa nazionale e internazionale, adottando misure contenitive del contagio che rispettino i diritti umani e le norme internazionali di protezione dei migranti e rifugiati, soggetti «vulnerabili in modo sproporzionato

²⁰ A. Algostino, *Lo stato di emergenza sanitaria e la chiusura dei porti: sommersi e salvati*, 21 aprile 2020, articolo consultabile su <https://www.asgi.it/notizie/lo-stato-di-emergenza-sanitaria-e-la-chiusura-dei-porti-sommersi-e-salvati/>.

²¹ A. Leandro, *I soccorsi in mare durante la pandemia*, 22 aprile 2020, articolo consultabile su <https://www.affarinternazionali.it/2020/04/emergenza-covid-19-e-soccorsi-in-mare/>.

²² «Non è proporzionale e ragionevole, nel caso di specie, negare il diritto ad un porto sicuro, non lo è in quanto espone i naufraghi a violazioni di diritti fondamentali ed universali, dal diritto alla vita al divieto di trattamenti inumani e degradanti: diritti che non possono entrare in gioco se pur in un bilanciamento con il diritto alla salute (inteso, peraltro, "in senso nazionalista")». A. Algostino, *Lo stato di emergenza sanitaria e la chiusura dei porti*, cit.

²³ «In particolare, sotto il primo profilo – per così dire - strutturale, i tratti che contraddistinguono il diritto penale dell'esclusione sono offerti dalla circostanza che scopo del meccanismo repressivo non è quello di integrare, inserire, accogliere, ma piuttosto di emarginare, segregare, neutralizzare nei termini più definitivi possibili». R. Bartoli, *Il diritto penale dell'immigrazione. Strumento di tutela dei flussi immigratori o mezzo di esclusione e indebolimento dello straniero?* in Aa. Vv., *Ius peregrinandi, Il fenomeno migratorio tra diritti fondamentali, esercizio della sovranità e dinamiche di esclusione*, Eum Edizioni, Macerata, 2012, p. 277 ss.

rispetto al rischio di esclusione, stigma e discriminazione, in particolare quando privi di documenti»²⁴.

²⁴ *The Rights and Health of Refugees, Migrants and Stateless Must be Protected in COVID-19 Response*, 03/31/20.

Andrea Porcarelli

RELIGIONI IN DIALOGO PER UNA PAIDEIA DEL “SAPER VIVERE
INSIEME”*

ABSTRACT	
<p>In un mondo sempre più complesso e interconnesso è importante promuovere quel quarto pilastro dell’educazione che Delors identifica come “imparare a vivere insieme”. Quale può essere il ruolo delle differenti religioni in una paideia del saper vivere insieme? Alcune raccomandazioni internazionali, pur cercando di valorizzare le diversità e le varie tradizioni, sembrano assumere un atteggiamento diffidente. Se invece ci volgiamo alle scienze delle religioni troviamo un altro tipo di approccio, espresso come postura epistemologica: saper leggere religiosamente l’esperienza religiosa. Applicare tale postura epistemologica a quella paideia del saper vivere insieme, di cui si è detto, significa muoversi nell’orizzonte del dialogo interreligioso. Il dialogo interreligioso è un esempio concreto di lettura religiosa dell’esperienza religiosa, ma anche una situazione in cui ciascuno è tanto più “autentico” nel proprio dialogare, quanto più trova ragioni teologiche che lo alimentano</p>	<p>In an increasingly complex and interconnected world, it is important to promote that fourth pillar of education which Delors identifies as "learning to live together". What can be the role of different religions in a paideia of learning to live together? Some international recommendations, while trying to enhance the diversity and the various traditions, seem to take on a diffident attitude. If we examine the sciences of religions we find another kind of approach, expressed as an epistemological posture: knowing how to read religious experience religiously. Applying this epistemological posture to that paideia of learning to live together, as mentioned above, implies moving in the horizon of interreligious dialogue. Interreligious dialogue is a concrete example of religious reading of religious experience, but also a situation in which everyone is more "authentic" in his own dialogue, in that he finds theological reasons that support him.</p>
Pluralismo – dialogo – religioni.	Pluralism – dialogue – religions.

SOMMARIO: Premessa. – 1. Il pluralismo religioso in una società post-secolare. – 2. Il “saper vivere insieme” per una paideia del dialogo. – 3. Educazione e religioni nelle Raccomandazioni internazionali. – 4. Una questione non solo epistemologica: leggere “religiosamente” l’esperienza religiosa. – 5. Il dialogo interreligioso in una paideia del “saper vivere insieme”.

Premessa. Il fatto di prendere atto della complessità e del pluralismo della società in cui ci troviamo a vivere, significa anche assumere consapevolezza della presenza di

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

una pluralità di ispirazioni ideali e religiose, e – di riflesso – dell’importanza di un dialogo interreligioso che sappia favorire il contatto effettivo tra persone di diverse culture, in vista di una civile convivenza ispirata a quel “imparare a vivere insieme” che Delors pone tra i quattro pilastri dell’educazione. Il problema che vorremmo qui porre si colloca in una prospettiva interdisciplinare, nel territorio di confine tra le discipline pedagogiche e le scienze delle religioni, circa i criteri per una reciproca comprensione delle religioni in quanto tali, ovvero in quanto esperienze religiose e non semplicemente esperienze di varia umanità.

1. Nel 1965 fu pubblicato il famoso libro di Harvey Cox, *The Secular City*¹, che rilevava il dato di una secolarizzazione apparentemente trionfante, con una tendenziale e progressiva riduzione dell’impatto della dimensione religiosa, quanto meno nello spazio pubblico, che poneva – alle varie chiese cristiane – il problema di ridisegnare il proprio ruolo in tale città secolare. Più in generale le teorie classiche della secolarizzazione² presentavano una sorta di cammino irreversibile, che sembrava legare in modo inscindibile il processo di modernizzazione e razionalizzazione (tipico delle società occidentali) con un correlativo processo di secolarizzazione e perdita progressiva di spazio e rilevanza della dimensione religiosa. Tale tesi risulta oggi decisamente superata, tanto che viene esplicitamente criticata in ambito sociologico³ e già dalla fine del XX secolo si parla di *società post-secolare*, tema che ricorre più volte negli scritti e negli interventi del filosofo tedesco Jürgen Habermas, come possiamo leggere anche nel noto dialogo pubblico avuto con l’allora card. Joseph Ratzinger, nel 2004, presso l’Accademia cattolica di Monaco di Baviera⁴, in cui entrambi gli interlocutori concordano sull’analisi dell’attuale contesto socioculturale come quello di un pluralismo “post-secolare”, in cui il dialogo tra una fede aperta all’intelligenza ed una ragione rigorosa, ma non “chiusa”, può rappresentare il punto di riferimento per la costruzione di nuovi orizzonti di convivenza civile.

Particolarmente interessanti sono le riflessioni che troviamo in tal senso nelle ultime opere di Peter Berger, che già abbiamo citato tra i teorici della secolarizzazione e che riconosce la necessità di fare riferimento ad altre categorie per interpretare i contorni di una realtà che si rivela molto più complessa e sfuggente: «da qualche tempo sostengo che la teoria della secolarizzazione deve essere abbandonata, per sostituirla abbiamo bisogno di una teoria del pluralismo»⁵. Al di là del dato di fatto, per cui la

¹ H. Cox, *La città secolare. La “morte di Dio” nella tecnopoli: la Bibbia nella civiltà industriale*, tr. it. Vallecchi, Firenze 1968.

² Cfr. H. Lübke, *La secolarizzazione*, tr. it. il Mulino, Bologna 1965; P. L. Berger, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, tr. it. SugarCo, Milano 1969.

³ J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione*, tr. it. il Mulino, Bologna 2000.

⁴ J. Habermas, J. Ratzinger, *Ragione e fede in dialogo. Etica, religione e Stato liberale*, tr. it. Morcelliana, Brescia 2004.

⁵ P. L. Berger, *I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo*, tr. it. EMI, Bologna 2017, p. 14.

dimensione religiosa – specialmente se considerata a livello mondiale – appare ben lungi dallo scomparire dalle culture del nostro tempo (ivi compresi i loro spazi pubblici), l'autore considera i due opposti approcci⁶ che impediscono di cogliere la realtà sfaccettata che abbiamo di fronte: il relativismo tipico di un certo laicismo negazionista ed il fondamentalismo che caratterizza alcune forme di “revival” religiosi più o meno presenti in diverse aree del mondo. Il pluralismo contemporaneo si configura dunque come un pluralismo complesso, in cui convivono insieme (e sono chiamati a convivere nella reciproca comprensione) diversi discorsi religiosi e diversi discorsi secolari, superando – in tal senso – l'idea che la progressiva secolarizzazione della cultura avrebbe inesorabilmente tolto spazio ai discorsi religiosi.

Vi è un pluralismo di discorsi religiosi nelle menti degli individui e delle società. Vi è anche un pluralismo, importantissimo, di discorsi secolari e religiosi. Inoltre, vi è un pluralismo di diverse versioni della modernità, con diverse configurazioni della coesistenza di religione e secolarità⁷.

Vi è dunque la possibilità – culturalmente parlando – di concepire un “pluralismo inclusivo” che l'ultimo Berger propone, ad un tempo, come chiave di lettura per una società post-secolare e come proposta politica per una civile convivenza all'interno di tale società. Si tratta ora di vagliare tale opzione da un punto di vista pedagogico e verificare se e come essa possa incrociare, in modo più specifico, il tema del dialogo tra le diverse tipologie di discorsi religiosi.

2. L'idea che in una società complessa e plurale vi sia bisogno di implementare – per via educativa – le competenze di tipo dialogico è certamente ben presente nella coscienza pedagogica contemporanea e autorevolmente espressa in una pluralità di raccomandazioni internazionali.

Basti pensare come ai tre pilastri dell'educazione che già caratterizzavano il Rapporto Faure (*sapere, saper fare e saper essere*) il rapporto Delors all'UNESCO⁸, sull'educazione per il Ventunesimo secolo, ne aggiunga un quarto (*saper vivere insieme*) che diviene - di fatto - il punto focale di tutto il rapporto.

La Commissione ha messo in maggiore risalto uno dei quattro pilastri che essa propone e definisce come i fondamenti dell'educazione: imparare a vivere insieme, sviluppando una comprensione degli altri e della loro storia, delle loro tradizioni e dei

⁶ «Il relativismo quanto il fondamentalismo sono pericolosi per le persone, e ancora di più per la società. Il relativismo spinge gli individui al nichilismo morale; il fondamentalismo, al fanatismo. (...) La minaccia per la società è invece più difficile da gestire. Se non c'è accordo su quello che è un comportamento accettabile (...), la base morale e di conseguenza l'esistenza stessa di una società vengono messe in discussione. Manca quella solidarietà che motiva le persone a fare sacrifici per gli altri membri della società, fino a rischiare la vita nel caso in cui la società venga attaccata» (ivi, p. 147).

⁷ Ivi, p. 172.

⁸ J. Delors, *Nell'educazione un tesoro. Rapporto all'UNESCO della Commissione Internazionale sull'Educazione per il Ventunesimo Secolo*, tr. it. Armando, Roma 1997.

loro valori spirituali, e creando su questa base un nuovo spirito che, guidato dal riconoscimento della nostra crescente interdipendenza e da una comune analisi dei rischi e delle sfide del futuro, potrà indurre gli uomini ad affrontare progetti comuni o ad affrontare gli inevitabili conflitti in maniera intelligente e pacifica⁹.

In realtà se leggiamo tra le righe del Rapporto si possono cogliere alcuni elementi di diffidenza nei confronti delle convinzioni religiose consolidate, che sembrerebbero potenzialmente portatrici di «conflitti etnici e religiosi»¹⁰, a fronte dei quali si propone una prospettiva olistica, che vada oltre ogni forma di “fanatismo”, come si può leggere nella relazione del diplomatico indiano Karan Singh, per cui «non c’è tempo da perdere, perché, parallelamente all’emergere di questa società planetaria, continuano la loro opera le forze sinistre del fondamentalismo e del fanatismo [...] dobbiamo quindi essere i pionieri di una filosofia olistica dell’educazione per il ventunesimo secolo fondata sulle seguenti premesse: [...] che le differenze di razza e di religione, di nazionalità e d’ideologia, di sesso e di preferenza sessuale, di condizione economica e sociale, per quanto significative in se stesse, debbono essere considerate in un contesto più ampio di unità globale [...] che le grandi religioni del mondo non debbano più combattersi reciprocamente per la supremazia, ma collaborare per il benessere della razza umana, e che attraverso un continuo e creativo dialogo interreligioso deve essere rafforzato il filo d’oro dell’ideale spirituale che le tiene unite, e non l’atteggiamento dogmatico ed esclusivista che le divide»¹¹.

Al di là del senso di diffidenza che è evidente nei confronti degli atteggiamenti “dogmatici”, che però potrebbe estendersi anche semplicemente a chi affronti il proprio credo con un approccio non relativista, vi è quanto meno un’apertura implicita al rispetto delle diverse sensibilità religiose, che qui vengono equiparate alle differenze di tipo culturale, nazionale o di “preferenza sessuale”.

3. Nel 2005 l’Assemblea parlamentare del Consiglio d’Europa approva una Raccomandazione¹² sul rapporto tra educazione e religione che, da un lato, afferma il diritto di professare il proprio credo in un clima di piena libertà religiosa, ma – dall’altro lato – sottolinea anche motivi di diffidenza nei confronti del ruolo sociale di alcune credenze religiose, riprendendo una precedente Raccomandazione del 1999 in cui si affermava che «there is a religious aspect to many of the problems that contemporary society faces, such as intolerant fundamentalist movements and terrorist acts, racism and xenophobia, and ethnic conflicts; consideration should also be given to inequality between sexes in religion»¹³, in cui già si raccomandava una revisione dei curricoli di studio per promuovere un’istruzione religiosa ispirata ai principi di tolleranza. Il

⁹ Ivi, p. 18.

¹⁰ Ivi, p. 157.

¹¹ Ivi, pp. 215-216.

¹² Council of Europe, Recommendation 1720/2005, *Education and religion*, Strasburgo, 2005.

¹³ Council of Europe, Recommendation 1396/1999, *Religion and democracy*, Strasburgo, 1999, n. 3.

contributo specifico della Raccomandazione del 2005 riguarda proprio questo aspetto e si sostanzia in alcune indicazioni più specifiche in rapporto alle modalità con cui l'educazione in genere e la scuola in particolare potrebbero/dovrebbero portare il proprio contributo ad un'istruzione religiosa potenzialmente tollerante e – per questo – capace di porre un argine ai nefasti effetti del fondamentalismo:

School is a major component of education, of forming a critical spirit in future citizens and therefore of intercultural dialogue. It lays the foundations for tolerant behaviour, founded on respect for the dignity of each human being. By teaching children the history and philosophy of the main religions with restraint and objectivity and with respect for the values of the European Convention on Human Rights, it will effectively combat fanaticism. Understanding the history of political conflicts in the name of religion is essential¹⁴.

La Raccomandazione prosegue sottolineando come le conoscenze di tipo religioso siano parte essenziale della storia dell'umanità, ma immediatamente si affretta a precisare come tale conoscenza vada rigorosamente distinta dalla credenza in una specifica religione e come gli insegnamenti religiosi dovrebbero essere alieni da ogni forma di proselitismo, anche nei Paesi dove vi siano confessioni religiose “predominanti”¹⁵ in cui si raccomanda l'insegnamento della storia di tutte le religioni. Il testo prosegue con raccomandazioni ancora più puntuali, tutte orientate ad implementare un modello di insegnamento religioso di tipo storico-comparativo che, quanto meno nelle intenzioni degli estensori del documento, dovrebbe rappresentare la “soluzione educativa” al potenziale sorgere di fenomeni di intolleranza e fondamentalismo. Non è difficile osservare come tale approccio sia profondamente legato a quel senso di generale “diffidenza” nei confronti della cultura e dell'esperienza religiosa vissuta e testimoniata in prima persona, che già si trovava nella Raccomandazione del 1999 e che certamente ritorna in quella del 2005.

Il tema è stato ripreso, ma con una sensibilità differente, da un documento dell'OSCE, pubblicato nel 2007¹⁶, ovvero i *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*. Tra gli elementi che caratterizzano questo documento vi è la presenza significativa di rappresentanti autorevoli delle più diffuse confessioni religiose nel panel di esperti che lo ha elaborato e la considerazione – assunta come un dato di fatto – della presenza crescente di temi di natura religiosa nella sfera pubblica, il tutto in un contesto storico e sociale in cui i contatti tra persone di diverse fedi religiose e non credenti registrano un sensibile aumento. La “ratio” su

¹⁴ Council of Europe, Recommendation 1720/2005, cit., n. 7.

¹⁵ «Even countries where one religion predominates should teach about the origins of all religions rather than favour a single one or encourage proselytising» (ivi, n. 8).

¹⁶ OSCE-ODIHR, *Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools*. Prepared by the ODIHR Advisory Council of Experts on Freedom of Religion or Belief, Published by the OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR), Warsaw (Poland) 2007.

cui si basano tali linee guida viene esplicitamente ricondotta a due principi-cardine: «first, that there is positive value in teaching that emphasizes respect for everyone's right to freedom of religion and belief, and second, that teaching about religions and beliefs can reduce harmful misunderstandings and stereotypes»¹⁷. Ci sembra particolarmente significativo che il diritto alla libertà religiosa venga espresso dopo avere constatato la crescita della presenza delle religioni nella sfera pubblica (il che non implica il fatto di relegarle forzatamente nella sola sfera privata), ma anche la sottolineatura del fatto che gli insegnamenti riguardanti le religioni e le credenze possono contribuire a prevenire incomprensioni e stereotipi ... compresi, ci permettiamo di aggiungere, quelli che si rivolgono *contro* le stesse credenze religiose nel loro complesso. In ogni caso si ribadisce che l'insegnamento che riguardi le diverse religioni e credenze non coincidono con i dinamismi di istruzione interni alle singole denominazioni religiose. Si precisa anche come la personale condizione di persona credente (o non credente) non dovrebbe rappresentare una ragione per escludere qualcuno dal ruolo di insegnante in questo ambito. Le principali *ragioni*¹⁸ a favore di un insegnamento "about Religions and Beliefs" vengono raccolte attorno a quattro attrattori formativi fondamentali: 1) esse rappresentano delle importanti "forze" per generare orizzonti di senso nella vita delle persone, il che ci aiuta a comprenderci meglio; 2) apre la mente degli studenti a questioni di senso e di valore, a partire dalle forme che esse hanno storicamente rivestito in alcuni contesti e credenze; 3) gran parte della storia, della letteratura e della cultura sarebbero inintelligibili se non potessimo leggere i numerosi influssi provenienti da tradizioni religiose e filosofiche; 4) la reciproca conoscenza delle diverse credenze può facilitare comportamenti rispettosi, evitare pregiudizi, favorire la coesione sociale. Il documento di Toledo precisa anche come l'approccio ivi proposto (un insegnamento sostanzialmente neutrale "about Religions and Beliefs") non venga pensato in sostituzione o in contrapposizione con eventuali insegnamenti religiosi confessionali di fatto diffusi in molti Paesi aderenti all'OSCE (come, tra gli altri, l'Italia). Semplicemente si vuole rimarcare la differenza tra questi due approcci o sottolineare l'opportunità che vengano in qualche misura garantiti entrambi.

4. Il riferimento alle scienze delle religioni come fonte di un insegnamento "about Religions and Beliefs", più volte affermato nel documento di Toledo, ci introduce nel cuore di una questione più raffinata e profonda, che riguarda i diversi paradigmi delle scienze umane in genere e delle scienze delle religioni in particolare. Senza entrare troppo nel dettaglio di una questione che abbiamo affrontato in altra sede¹⁹, possiamo qui ricordare come nell'ambito delle scienze umane si siano confrontate a lungo due

¹⁷ Ivi, p. 12.

¹⁸ Cfr. ivi, p. 19.

¹⁹Cfr. A. Porcarelli, *La pedagogia tra le scienze delle religioni*, M. Caputo (a cura di), *Oltre i "paradigmi del sospetto"? Religiosità e scienze umane*, FrancoAngeli, Milano 2018, pp. 143-160.

prospettive, una di matrice più prossima al positivismo, quindi tendente a diverse forme di riduzionismo (tanto nei confronti della dimensione spirituale in genere, come nei confronti della dimensione religiosa in particolare), l'altra più vicina al modello diltheyano, che – nell'affermare l'autonomia delle scienze dello spirito – individua anche uno spazio specifico per la dimensione religiosa in quanto tale, come ci ricorda lo stesso Dilthey:

La religione deve essere un atteggiamento speciale nei confronti del mondo, deve avere una sua propria legittima origine, oppure è una mescolanza impura, una violazione acritica della sfera coscienziale della morale o della scienza. Esiste una esperienza, che agisce nella vita psichica in maniera legittima, autonoma, originaria e indistruttibile: è questa esperienza vissuta l'origine di tutti i dogmi, cerimonie e organizzazioni della vita religiosa comunitaria²⁰.

Tale considerazione, trasferita sul piano prettamente epistemologico, porta a quella postura mentale che rappresenta una delle logiche con cui ci si muove all'interno delle scienze religiose e che consiste nell'affermazione della necessità di *leggere religiosamente il fenomeno religioso*. È questa la linea che tiene Mircea Eliade fin dalle prime righe del suo *Trattato di storia delle religioni*: «un fenomeno religioso risulterà tale soltanto a condizione di essere inteso nel proprio modo di essere, vale a dire studiato su scala religiosa. Girare intorno al fenomeno religioso per mezzo della fisiologia, la psicologia, la sociologia, l'economia, la linguistica, l'arte, ecc., significa tradirlo e lasciarsi sfuggire appunto il *quid* unico e irriducibile che contiene: il suo carattere sacro»²¹. Si prendono le distanze in modo esplicito dall'approccio riduzionista tipico del paradigma positivista, per cui l'esperienza religiosa andrebbe ricondotta ad altre variabili dell'umano e studiato alla luce delle scienze corrispondenti. È altresì vero – ed è lo stesso Eliade a sottolinearlo – che nessun fenomeno religioso esiste “allo stato puro”, perché «essendo cosa umana, la religione è per questo anche un fatto sociale, linguistico ed economico - non è concepibile l'uomo all'infuori del linguaggio e della vita collettiva»²², ma la religione non può essere spiegata *esclusivamente* con qualcuna o anche con tutte queste attività fondamentali dell'uomo, perché conserva aspetti che la rendono irriducibile e originale. I tratti originali dell'*homo religiosus* in quanto tale si manifestano nelle ierofanie, ovvero in quelle regioni dell'esperienza umana (culturale, rituale, di rapporto con i luoghi, il tempo, ecc.) in cui si coglie un rinvio esplicito ad una dimensione ulteriore, le cui caratteristiche essenziali si trovano riassunte dalle parole “ultra” e “prius”: qualcosa che era prima (“in principio”) e che invita a guardare oltre, nella percezione che vi sia

²⁰ W. Dilthey, *Il problema della religione* (1911), tr. it. in ID, *Ermeneutica e religione*, Patron, Bologna 1970, p. 110.

²¹ M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (1948), tr. it. Boringhieri, Torino 1976, *Prefazione*, p. IX.

²² Ivi, pp. IX-X.

qualcosa di reale a cui guardare: «la coscienza di un mondo reale e dotato di significato è legata intimamente alla scoperta del sacro»²³.

Al di là della scelta di tipo prettamente epistemologico, Mircea Eliade è convinto che gli studi storico-religiosi, intesi nei termini da lui indicati, potranno contribuire fattivamente alla nascita di un nuovo umanesimo, fondato su una più profonda conoscenza dell'uomo come tale che potrà progressivamente fiorire proprio grazie al contributo degli studi storico-religiosi:

Sulla base di tale conoscenza un nuovo umanesimo potrebbe svilupparsi, su scala mondiale. Ci possiamo chiedere persino se la storia delle religioni non potrà fornire un contributo di massima importanza al nascere di questo nuovo umanesimo, perché, se da un lato lo studio storico e comparato delle religioni comprende tutte le forme culturali fino a oggi conosciute (...), dall'altro lo studioso, interpretando le espressioni religiose di una cultura, si avvicina ad essa dall'interno, e non soltanto attraverso i contesti sociologici, economici e politici. In ultima analisi, lo studio delle religioni è destinato a spiegare un gran numero di situazioni poco note all'uomo dell'occidente ed è attraverso la comprensione di queste situazioni non familiari, "esotiche", che il provincialismo culturale viene superato²⁴.

Ci sembra particolarmente significativa l'idea di avvicinarsi alle varie culture "dall'interno", il che ci colloca in una prospettiva diametralmente opposta a quella di uno studio *neutrale* dei fenomeni culturali e delle esperienze religiose, che correrebbe il rischio di incorrere nei vizi di tipo riduzionistico che abbiamo sopra denunciato e che sono – di fatto – il frutto di una cultura non solo *eurocentrica*, ma potremmo dire, "euro-illumin-positivistico-centrica". Il riduzionismo culturale nel campo delle scienze delle religioni corrisponde a quei paradigmi del sospetto di cui parlo in altra sede²⁵ e che genera quella diffidenza nei confronti degli insegnamenti religiosi di tipo confessionale che abbiamo trovato in alcuni dei documenti internazionali citati nella prima parte di questo saggio. L'alternativa che proponiamo è quella di un paradigma dialogico, che però non si limiti ad una sorta di "retorica del dialogo" (come talora capita di leggere, anche in scritti di area pedagogica), ma si doti degli strumenti culturali tipici del dialogo interreligioso, ovvero della capacità di leggere "religiosamente" il dialogo tra le culture e le religioni.

5. Una riflessione di tipo teoretico e pedagogico sul dialogo interreligioso, svolta in tutta l'ampiezza che meriterebbe, va oltre i confini di questo contributo, in cui ci limitiamo ad accennare ad una direttrice di marcia che in parte abbiamo toccato in altri

²³ M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* (1975-1983), tr. it., Sansoni, Firenze 1979-1983, vol. I, p. 7.

²⁴ M. Eliade, *La nostalgia delle origini. Storia e significato della religione*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1980, p. 15.

²⁵ Cfr. A. Porcarelli, *La pedagogia tra le scienze delle religioni*, cit.

scritti²⁶, in parte approfondiremo in lavori futuri. Ci limitiamo ad indicare alcuni punti fermi che hanno preso forma negli ultimi decenni, in tema di dialogo interreligioso, per mostrarne le potenzialità in ordine a quella *paideia del “saper vivere insieme”* da cui abbiamo preso le mosse.

La cultura del *dialogo ecumenico e interreligioso*²⁷, particolarmente nel mondo cattolico, ha avuto una netta accelerazione con il Concilio Vaticano II, che trova nella dichiarazione conciliare *Nostra aetate*²⁸ il punto di riferimento più significativo per impostare in modo teologicamente consapevole il dialogo tra le diverse religioni. Punto di partenza è il riconoscimento di un “bisogno religioso” insito nel cuore dell’uomo e conforme alla sua natura, per cui «gli uomini attendono dalle varie religioni la risposta ai reconditi enigmi della condizione umana, che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e il fine della nostra vita, il bene e il peccato, l'origine e lo scopo del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che circonda la nostra esistenza, donde noi traiamo la nostra origine e verso cui tendiamo» (n. 1). In tale contesto si colloca l’affermazione – che la Chiesa cattolica svolge a partire dalla propria prospettiva teologica – per cui, dopo avere presentato una prima carrellata di diverse fedi religiose, si afferma:

La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini. Tuttavia essa annuncia, ed è tenuta ad annunciare, il Cristo che è «via, verità e vita» (Gv 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato con se stesso tutte le cose. Essa perciò esorta i suoi figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e della collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita

²⁶ Cfr. A. Porcarelli, *Percorsi e materiali in preparazione al concorso a cattedre di Religione*, SEI, Torino 2018; Id., *L'insegnamento della religione cattolica come disciplina scolastica: collocazione istituzionale e valore formativo*, in F. Arici, R. Gabbiadini, M. T. Moscato (a cura di), *La risorsa religione e i suoi dinamismi. Studi multidisciplinari in dialogo*, FrancoAngeli. Milano 2014, pp. 317-333; Id., *Identità epistemologica e potenzialità formative dell'Irc in prospettiva pedagogica*, in: NS Ricerca, n. 4, dicembre 2014, pp. 27-39.

²⁷ Con l’espressione *dialogo ecumenico* ci si riferisce, in modo più specifico, al tentativo di favorire un riavvicinamento di tutti i cristiani, a qualunque chiesa appartengano, percependo la divisione tra i cristiani come una ferita particolarmente profonda nell’unità della Chiesa fondata da Cristo. Questo movimento ha avuto il suo primo motore in una parte del mondo evangelico, per poi coinvolgere la Chiesa cattolica che – nel Concilio Vaticano II – dedicò al dialogo ecumenico il decreto conciliare *Unitatis Redintegratio*. Con l’espressione *dialogo interreligioso* ci si riferisce al dialogo tra i fedeli di tutte le religioni (a prescindere dal loro riferimento al cristianesimo), che trova un punto di riferimento significativo nella dichiarazione conciliare *Nostra aetate*.

²⁸ Paolo VI (unitamente ai padri del Sacro Concilio), *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le Religioni non cristiane. Nostra aetate*, Roma 28 ottobre 1965.

cristiana, riconoscano, conservino e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi²⁹.

I tre passaggi di questo breve stralcio del documento conciliare rimangono i capisaldi della logica del dialogo interreligioso: 1) riconoscimento del valore (umano e religioso) di tutte le grandi tradizioni religiose che da secoli offrono risposte agli interrogativi più profondi dell'uomo, senza misconoscere nulla di ciò che – in esse – vi è di buono e giusto; 2) il permanere del “dovere” di annunciare il Vangelo di Gesù (se venisse meno il quale, il cristianesimo cesserebbe di essere se stesso); 3) il cosiddetto “dialogo delle opere”, cioè il fatto di sviluppare quanto più possibile tutti i potenziali spazi di collaborazione tra i credenti delle diverse religioni in nome di valori umani a cui ciascuno attribuisca anche un significato religioso, come ad esempio la pace nel mondo e la custodia del creato.

Ci sembra opportuno fare una breve puntualizzazione sul secondo dei capisaldi sopra indicati, perché qualcuno potrebbe trovare improprio o inelegante includere – nel contesto del dialogo interreligioso – anche il dovere dell'annuncio cristiano, quasi fosse una forma di proselitismo, non rispettosa dell'identità altrui. È proprio questo passaggio, invece, che ci aiuta a dare una lettura “religiosa” della prassi del dialogo interreligioso: se coloro che entrano in dialogo sono i credenti (di diverse religioni) in quanto tali, non è chiedendo loro di “mettere tra parentesi” la propria fede che potremmo ottenere un dialogo interreligioso in senso stretto. Questa è la prospettiva della tolleranza illuministica, basata su una visione sostanzialmente “laica” che tende a trattare con sospetto le fedi religiose (tutte, nessuna esclusa, o meglio, con esclusione della “laicità tollerante”). Volendo invece raccogliere la sfida di un dialogo interreligioso che rimanga autenticamente tale bisogna pensare sia a ragioni teologiche (e ciascuno avrà le proprie) per la valorizzazione delle altre religioni, sia ad un dialogo che non escluda (per nessuno di coloro che entrano in dialogo) la possibilità di testimoniare ad annunciare la propria fede. Molto chiaro in tale ottica è un documento del Pontificio consiglio per il dialogo interreligioso, *Dialogo e annuncio*³⁰, che fin dal titolo enuncia con chiarezza i due obiettivi fondamentali, nel contesto di quella missione evangelizzatrice che fu affidata da Gesù ai primi discepoli e che ancora rappresenta l'anima del cristianesimo, con l'aspirazione a raggiungere gli estremi confini della terra. L'intima unione tra dialogo e annuncio nella missione della Chiesa³¹

²⁹ Ivi, n. 2.

³⁰ Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Il dialogo e l'annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'Annuncio del Vangelo di Gesù Cristo*, Roma 19 maggio 1991.

³¹ «Il dialogo interreligioso e l'annuncio, anche se si situano su livelli diversi, sono entrambi elementi autentici della missione evangelizzatrice della Chiesa. (...) Sono profondamente correlati, ma non intercambiabili: il vero dialogo religioso presuppone, da parte dei Cristiani, il desiderio di conoscere meglio, riconoscere e amare Gesù Cristo; l'annuncio di Gesù Cristo deve essere portato avanti nello spirito evangelico del dialogo. Le due attività rimangono distinte, ma come mostra l'esperienza, la stessa Chiesa locale o la stessa persona possono essere impegnate in entrambe in maniera diversa» (ivi, n. 77).

rappresenta la cifra teologica di quella *paideia del saper vivere insieme* di cui si è parlato nella prima parte del saggio. In altri termini la logica del dialogo interreligioso poggia sul principio per cui i fedeli di ciascuna religione possono dialogare in modo tanto più autentico, quanto più ciascuno di loro è autenticamente se stesso, ovvero profondamente radicato nella propria identità religiosa e trovi “ragioni religiose” per dialogare con gli altri, valorizzando non solo le dimensioni antropologiche del saper vivere insieme, ma cercando anche di «utilizzare il discernimento per vedere il grado di presenza di Dio nella storia personale di ciascuno»³², anche all’interno della propria tradizione religiosa, di cui – si è detto – nulla rigetta di quanto vi è di buono e giusto che – in quanto tale – si può senz’altro pensare che venga da Dio e non per caso, ma per un preciso disegno provvidenziale.

³² Ivi, n. 81.

Angelica Riccardi

DISABILITÀ E NON DISCRIMINAZIONE.
L'EVOLUZIONE DELLA REGOLAZIONE DELL'UNIONE*

ABSTRACT	
Il saggio analizza l'evoluzione della regolazione dell'Unione in materia di disabilità, tematica a lungo ignorata sul piano normativo e che assume rilievo solo a partire dal Trattato di Amsterdam, che eleva il principio antidiscriminatorio a canone fondamentale dell'ordinamento giuridico unionale. Si evidenzia poi il successivo mutamento nelle logiche di intervento in materia che si registra con la Direttiva n. 2000/78/CE, che considera la disabilità una questione di "giustizia sociale" e amplia il significato della tutela antidiscriminatoria con l'imposizione di comportamenti attivi di modifica dello status quo.	The essay analyses the evolution of the Union's regulation of disability, an issue which has long been ignored in terms of legislation and which has only become relevant since the Treaty of Amsterdam, raising the anti-discrimination principle to the fundamental canon of the EU legal order. It is then highlighted the subsequent change in the logic of intervention on the subject as a result of the Directive no. 2000/78/EC, which considers disability as a matter of "social justice" and broadens the meaning of anti-discrimination protection by requiring employers to behave actively in changing the status quo.
Lavoratori disabili – normativa dell'Unione – non discriminazione	Workers with disabilities – EU law – non-discrimination

SOMMARIO. 1. La progressiva affermazione del principio di non discriminazione. – 2. Il mutamento di paradigma nella Direttiva n. 2000/78/CE

1. La tematica della disabilità per lungo tempo non è stata espressamente presa in considerazione dalla regolazione comunitaria – salvo che in alcuni atti secondari, quali la *Raccomandazione del Consiglio del 24 luglio 1986 concernente l'occupazione dei minorati nella Comunità* (86/379/CEE)¹ –; e la stessa *Convenzione europea per la*

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ In questo atto si raccomanda agli Stati membri di «prendere tutte le misure atte ad assicurare eque possibilità per i minorati nel campo dell'occupazione e formazione professionale, inclusa la formazione iniziale e l'occupazione iniziale nonché il riadattamento e il reinserimento», specificando che il principio di "eque possibilità" dovrebbe trovare applicazione con riguardo a «l'accesso all'occupazione e alla formazione professionale, normale o specifica, inclusi i servizi di orientamento, collocamento e sostegno

salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali non menziona l'*handicap* tra le cause di discriminazione vietate *ex art.* 14².

L'assenza di uno specifico riconoscimento normativo per questa forma di discriminazione si è fatta conseguentemente sentire nelle sentenze della Corte di giustizia, che ha negato la possibilità di ricollegarne la tutela a un diritto fondamentale—Corte giust. 12 dicembre 1974, *B.N.O. Walrave, L.J.N. Koch c. Association Union cycliste internationale, Koninklijke Nederlandsche Wielren Unie e Federación Española Ciclismo* (C-36/74) –, limitandone la protezione in relazione a forme di attività economica— in questo senso Corte giust., V, 7 novembre 1996, *Bruna-Alessandra Züchner c. Handelskran kenkasse (Ersatzkasse) Bremen* (C-77/95); Corte giust., 31 maggio 1989, *Bettray c. Staatssecretaris van Justitie* (C-344/87)³ –.

Fino agli anni '90 la disabilità è così sostanzialmente ignorata sul piano normativo⁴, sebbene fosse stata comunque oggetto di programmi di azione specifici. I portatori di *handicap* vengono infatti annoverati tra i gruppi svantaggiati per i quali il programma *Horizon*(1990) si prefigge la finalità del miglioramento delle prospettive occupazionali; e questi soggetti divengono successivamente destinatari specifici dei programmi di azione comunitaria *Helios I* (1991-1993) – *Handicapped people in the European community Living Independently in an Open Society*—diretto al coordinamento delle azioni svolte negli Stati membri a favore dei disabili e al miglioramento della partecipazione a livello comunitario dei portatori di *handicap* e delle rispettive organizzazioni –, ed *Helios II* (1994-1996) -*Community action programme for people with disabilities*— volto alla promozione delle innovazioni e all'attuazione a livello comunitario di un sistema di raccolta e scambio di informazioni –; nonché dei progetti *Handynete TIDE*, centrati specificamente sulle tecnologie al servizio dei disabili⁵.

Un mutamento di prospettiva— che si inserisce in un più ampio disegno di elaborazione di un modello sociale europeo – si ha solo con il *Trattato di Amsterdam* del 1997, che eleva il principio antidiscriminatorio a canone fondamentale dell'ordinamento giuridico dell'UE e attribuisce agli organi comunitari il potere di

successivo; il mantenimento nel posto di lavoro o nella formazione e la tutela contro il licenziamento senza giusta causa; le possibilità di promozione e di formazione continua».

² Questa norma, rubricata *Divieto di discriminazione*, dispone che «Il godimento dei diritti e delle libertà riconosciuti nella presente Convenzione deve essere assicurato senza nessuna discriminazione, in particolare quelle fondate sul sesso, la razza, il colore, la lingua, la religione, le opinioni politiche o quelle di altro genere, l'origine nazionale o sociale, l'appartenenza a una minoranza nazionale, la ricchezza, la nascita od ogni altra condizione».

³ Su questo orientamento v. E. Antola, A. Rosas (eds.), *A Citizens' Europe. In Search of a New Legal Order*, Sage, London 1995.

⁴ Sebbene il problema fosse stato posto all'attenzione degli organi comunitari più volte, in particolare con il Libro Bianco sulla politica sociale *A Way Forward For the Union* (1994) (v. cap. IV, § 27) e la Comunicazione *Equality of Opportunity for People with Disabilities – A New European Community Disability Strategy*, COM (1996).

⁵ In tema A. Adinolfi, voce *Politica sociale nel diritto delle Comunità europee*, in *Dig. disc. pubbl., sez. pubbl.*, vol. XI, p. 285 ss.

combattere le discriminazioni, tra le quali sono espressamente contemplate quelle determinate dall'*handicap*⁶.

Questo tipo di discriminazioni è successivamente preso in considerazione nella *Carta dei diritti fondamentali dell'Unione Europea*⁷ del 2000, che in una norma *ad hoc* riconosce «il diritto dei disabili di beneficiare di misure intese a garantirne l'autonomia, l'inserimento sociale e professionale e la partecipazione alla vita della comunità» (art. 26)⁸, affiancando alla classica prospettiva antidiscriminatoria una nuova attenzione a politiche di inclusione attiva di questi soggetti nel contesto lavorativo e sociale, nel segno di un'uguaglianza di tipo sostanziale⁹.

⁶ L'art. 13 del Trattato che istituisce la Comunità Europea – inserito dall'articolo 2 del Trattato di Amsterdam – stabilisce: «Fatte salve le altre disposizioni del presente Trattato e nell'ambito delle competenze da esso conferite alla Comunità, il Consiglio, deliberando all'unanimità su proposta della Commissione e previa consultazione del Parlamento europeo, può prendere i provvedimenti opportuni per combattere le discriminazioni fondate sul sesso, la razza o l'origine etnica, la religione o le convinzioni personali, gli *handicap*, l'età o le tendenze sessuali».

Sulla nuova competenza legislativa introdotta e le ulteriori possibilità di intervento in materia attraverso la *Dichiarazione n. 22* contenuta nell'Atto finale e l'art. 137 del Trattato (che consentono di aggirare il vincolo dell'unanimità nella decisione), si rimanda a G. Chiti, *Il principio di non discriminazione e il Trattato di Amsterdam*, in *Riv. it. dir. proc. civ.*, 3-4, 2000, p. 865 ss.

⁷ L'art. 21 dispone: «È vietata qualsiasi forma di discriminazione fondata, in particolare, sul sesso, la razza, il colore della pelle o l'origine etnica o sociale, le caratteristiche genetiche, la lingua, la religione o le convinzioni personali, le opinioni politiche o di qualsiasi altra natura, l'appartenenza ad una minoranza nazionale, il patrimonio, la nascita, gli *handicap*, l'età o le tendenze sessuali» (sul conseguente ampliamento dell'ambito soggettivo della tutela contro la discriminazione vedi R.M. Pérez Anaya, *L'obesità come causa di licenziamento: la prospettiva comunitaria*, in *Riv. it. dir. lav.*, 3, 2015, p. 769 ss.).

L'art. 2 della *Carta dei diritti fondamentali* inserisce poi all'art. 13 del Trattato un paragrafo 2, che recita: «In deroga al paragrafo 1, il Consiglio delibera secondo la procedura di cui all'articolo 251 quando adotta misure di incentivazione comunitarie, ad esclusione di qualsiasi armonizzazione delle disposizioni legislative e regolamentari degli Stati membri, destinate ad appoggiare le azioni degli Stati membri volte a contribuire alla realizzazione degli obiettivi di cui al paragrafo 1». Su questa innovazione v., anche per le necessarie indicazioni bibliografiche, J.F. Akandji-Kombé, S. Leclerc (eds.), *La Charte sociale européenne*, Bruylant, Bruxelles 2001.

⁸ Il diritto all'inclusione sociale viene con questa norma espressamente riconosciuto, e deve essere letto in connessione con l'art. 15 sul diritto di lavorare e la libertà del lavoro, «laddove il primo viene concepito come il diritto a partecipare ad opportunità di lavoro secondo una loro equa ripartizione e senza discriminazioni, ex artt. 24-25 e 29»: M. Barbera, *La Carta di Nizza e le politiche sociali europee*, in M. Napoli (a cura di), *La Carta di Nizza. I diritti fondamentali dell'Europa*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 45 ss.

R. Del Punta, *I diritti sociali come diritti fondamentali: riflessioni sulla Carta di Nizza*, in *Dir. rel. ind.*, 3, 2001, p. 335, evidenzia come il complesso di queste norme abbia «un raggio di incidenza più esteso di quello lavorativo, concernendo l'inserimento sociale *tout court*, ma che ha nell'inserimento lavorativo, per ovvie ragioni, la sua principale focalizzazione».

⁹ Sulla Carta di Nizza vedi almeno S. Giubboni, *I diritti sociali fondamentali nell'ordinamento comunitario. Una rilettura alla luce della Carta di Nizza*, in *Dir. un. eur.*, 2-3, 2003, p.325 ss.; V. Bongiovanni, *La tutela dei disabili tra Carta di Nizza e Convenzione delle Nazioni Unite*, in *Famiglia e diritto*, 3, 2011, p. 310 ss.

Viene così progressivamente delineato un modello in cui l'inclusione sociale diventa una delle finalità della regolazione del mercato del lavoro¹⁰, recuperando il genetico “deficit sociale” dell'ordinamento europeo¹¹.

2. L'architrave di questo nuovo ordine è rappresentato dalla Direttiva n. 2000/78/CE, che segna un'inversione nelle logiche di intervento in materia di discriminazione e nelle stesse categorie sottese. L'approccio di diritto diseguale tipico della pregressa legislazione – che si concretava nella predisposizione di forme specifiche di protezione dei disabili (riserve nelle assunzioni, servizi di assistenza e cura) «all'insegna di un paternalismo di fondo che presupponeva una condizione di diversità e separatezza insuperabile»¹² – viene “rovesciato” dalla Direttiva n. 78, che introduce un nuovo modello che ha come capisaldi «da un lato il divieto di discriminazioni dirette e indirette, dall'altro l'obbligo di adottare “soluzioni ragionevoli” che adattino l'ambiente e le condizioni di lavoro alle persone disabili»¹³.

Tale normativa, che si propone l'obiettivo di «stabilire un quadro generale per la lotta alle discriminazioni [...] per quanto concerne l'occupazione e le condizioni di lavoro al fine di rendere effettivo negli Stati membri il principio della parità di trattamento» (così l'art. 1), individua nel lavoro l'“elemento chiave” per garantire pari opportunità a tutti i cittadini e conseguire la loro realizzazione personale e piena partecipazione alla vita economica e sociale (vedi il *Preambolo sub 9*), riconducendo

¹⁰ Questa nuova finalità agisce anche a livello di contratto individuale di lavoro: secondo S. Deakin, A. Supiot (eds.), *Capacitas. Contract Law and the Institutional Preconditions of a Market Economy*, Hart Publishing, Oxford 2009, p. 28 ss., non è l'individuo che deve adattarsi a un mercato in costante mutamento, ma è il contratto di lavoro che deve prevedere la possibilità di “adattare” il lavoro alla situazione personale dell'individuo.

Ancora in questo senso, con specifico riferimento alle politiche sulla disabilità, A. Sen, *The Idea of Justice*, Allan Lane and Penguin Books, London 2009, p. 780 ss.

¹¹ Sulla svolta in questo senso delle politiche sociali dell'Unione si segnalano gli studi di B. Veneziani, *Nel nome di Erasmo di Rotterdam. La faticosa marcia dei diritti sociali fondamentali nell'ordinamento comunitario*, in *Riv. giur. lav.*, 2000, p. 779 ss.; G. Bronzini, *L'Europa e il suo modello sociale: l'innovazione istituzionale alla prova*, in *Riv. dir. sic. soc.*, 2008, p. 97 ss.

Sostanzialmente critici su questo processo, invece, U. De Siervo, *L'ambigua redazione della Carta dei diritti fondamentali nel processo di costituzionalizzazione dell'Unione Europea*, in *Dir. Pubbl.*, 2001, p. 55 ss.; P. Grossi, *Le molte vie del Giacobinismo giuridico. Ovvero “La Carta di Nizza”, il progetto di “Costituzione Europea” e le insoddisfazioni di uno storico del diritto*, in *Mitologie giuridiche della modernità*, Giuffrè, Milano, 2007, p. 127 ss. (che parla al riguardo di “giacobinismo giuridico”).

¹² M. Barbera, *Le discriminazioni basate sulla disabilità*, in M. Barbera (a cura di), *Il nuovo diritto antidiscriminatorio. Il quadro comunitario e nazionale*, Giuffrè, Milano 2007, pp. 79, 80, che evidenzia come «questa impostazione, a sua volta, sottintendeva categorie giuridiche di natura teorica – quali capacità, idoneità, facoltà – costruite su un modello di normalità che escludeva chiunque si scostasse in modo statisticamente non usuale (giacché una qualche forma di scostamento era prevista) dal modello stesso».

¹³ *Ibidem*.

Sull'attuazione nell'ordinamento italiano dell'obbligo di adozione di accomodamenti ragionevoli sia consentito il rinvio, anche per i necessari riferimenti bibliografici, ad A. Riccardi, *Disabili e lavoro*, Cacucci, Bari 2018, p. 188 ss.

così la tutela antidiscriminatoria al riconoscimento dei diritti fondamentali della persona¹⁴.

Il nuovo modello si colloca all'interno della più ampia evoluzione della politica comunitaria in tema di discriminazione, che pone al centro dell'azione la «tutela dell'eguale dignità di tutti gli esseri umani», paradigma che viene ripreso e confermato dai successivi interventi in materia¹⁵.

La recente strategia europea in tema di disabilità si pone infatti quali «obiettivi a lungo termine quello della parità delle opportunità e dell'emancipazione delle persone disabili, in quanto cittadini a pieno titolo», in una dimensione egualitaria di accesso ai diritti fondamentali, primo fra tutti il diritto a trovare e mantenere un posto di lavoro «ove poter esplicare la propria personalità, le proprie potenzialità e realizzare così la piena inclusione nella società»¹⁶.

Nella costruzione di questo percorso, tappe fondamentali sono state rappresentate dal Regolamento n. 2204/2002, che ha previsto l'esenzione dall'ordinario regime per gli aiuti di Stato *ex art.* 87.1 del Trattato diretti «all'assunzione di lavoratori svantaggiati e disabili o [...] volti a coprire i costi supplementari legati all'assunzione di lavoratori disabili» (art. 1)¹⁷; dal Piano d'azione europeo per la disabilità del 2003 (PAD 2003/2010), che individua come finalità generale dell'UE la creazione di una società «pienamente inclusiva» e prefigura una strategia finalizzata a precisi obiettivi operativi («realizzare la piena applicazione della direttiva sulla parità di trattamento in materia di occupazione e di condizioni di lavoro (2000/78/CE), rafforzare il *mainstreaming* delle questioni legate alla disabilità nelle pertinenti politiche comunitarie e migliorare l'accessibilità per tutti»)¹⁸; dal Trattato di Lisbona del 2007,

¹⁴ F. Guarriello, *Il nuovo diritto antidiscriminatorio*, in *Giornale dir. lav. e relazioni ind.*, 3-4, 2003, p. 344, sottolinea tale nuova prospettiva e la sua distanza dalle categorie delle libertà economiche consuete dell'azione comunitaria.

¹⁵ M. Barbera, *Le discriminazioni*, cit., p. 80.

¹⁶ C. Colapietro, *Diritto al lavoro dei disabili e Costituzione*, in *Giornale dir. lav. e relazioni ind.*, 2009, p. 620.

Per le politiche nazionali che hanno dato attuazione a questa strategia si rinvia ai saggi raccolti in W. van Oorschot, B. Hvinden (eds.), *Disability Policies in European Countries*, The Hague, Kluwer Law International, 2001.

¹⁷ *Regolamento della Commissione relativo all'applicazione degli articoli 87 e 88 del Trattato CE agli aiuti di Stato a favore dell'occupazione*, nel quale si ha un'espressa regolamentazione sia dell'assunzione dei disabili (art. 5) sia dei costi aggiuntivi legati alla loro occupazione (art. 6).

In argomento v. C. Garofalo, *Il riordino degli incentivi all'occupazione*, in E. Ghera, D. Garofalo (a cura di), *Organizzazione e disciplina del mercato del lavoro nel Jobs Act 2. Commento al decreto legislativo 14 settembre 2015, n. 150*, Cacucci, Bari 2016, p. 295 ss.

¹⁸ *Comunicazione della Commissione al Consiglio, al Parlamento europeo, al Comitato Economico e Sociale Europeo e al Comitato delle Regioni - Pari opportunità per le persone con disabilità: un Piano d'azione europeo/COM/2003/0650* (in tema A.D. Marra, voce *Disabilità*, in *Dig. disc. priv., sez. civ.-Agg. V*, 2010, p. 559 ss.).

All'esperienza acquisita con questo piano d'azione si rifà la *Strategia europea sulla disabilità 2010-2020* proposta dalla Commissione europea nel 2010, che persegue i suoi obiettivi intervenendo in otto

che fa del contrasto alle discriminazioni, tra cui quelle collegate alla disabilità, la linea nella quale deve muoversi l'Unione «nella definizione e nell'attuazione delle sue politiche e azioni»¹⁹.

La disabilità è considerata pertanto una questione di “giustizia sociale” e, conseguentemente, il significato della tutela antidiscriminatoria viene ampliato – a partire dalla Direttiva n. 2000/78/CE, che prescrive la predisposizione di “soluzioni ragionevoli” per garantire la parità di trattamento dei disabili²⁰ – con l'imposizione di «comportamenti attivi di modifica dello *status quo*»²¹.

Con questi obblighi di contenuto positivo – correlati e complementari rispetto ai divieti di discriminazione diretta e indiretta²² –, viene ridefinito il complessivo sistema antidiscriminatorio, che trova ora il suo “baricentro” nelle soluzioni ragionevoli atte a rimuovere gli ostacoli che impediscono la realizzazione e la partecipazione alla vita sociale dei disabili, con il risultato ulteriore di far “cambiare di segno” le protezioni di tipo *welfaristico* apprestate dagli ordinamenti nazionali per i soggetti disabili «facendone una questione di giustizia e di non discriminazione»²³.

Il nuovo ordine comunitario sulla discriminazione assume così una nozione di giustizia ed eguaglianza di tipo “asimmetrico” (per cui «non ogni differenza di

settori prioritari (accessibilità, partecipazione, uguaglianza, occupazione, istruzione e formazione, protezione sociale, salute, relazioni esterne).

¹⁹ Così il nuovo art. 5 *ter*.

Sulle nuove frontiere della politica sociale nel Trattato di Lisbona si rimanda ad A. Andreoni, B. Veneziani (a cura di), *Libertà economiche e diritti sociali nell'Unione Europea*, Ediesse, Roma 2009.

²⁰ La previsione di “soluzioni ragionevoli” che l'art. 5 di questa Direttiva pone allo scopo di garantire il rispetto della parità di trattamento dei disabili viene successivamente ripresa in una accezione più lata e con una portata precettiva dalla *Convenzione delle Nazioni Unite sui diritti delle persone con disabilità* del 2006, che dispone: «Al fine di promuovere l'eguaglianza ed eliminare le discriminazioni, gli Stati Parti prenderanno tutti i provvedimenti appropriati per assicurare che siano forniti accomodamenti ragionevoli» (art. 5, co. 3).

In tema vedi D. Garofalo, voce *Disabili (lavoro dei)*, in *Dig. disc. priv., sez. comm.* - Agg. V, 2009, p. 759 ss.; A. Riccardi, *Disabili e lavoro*, cit., p. 188 ss.

²¹ M. Barbera, *Le discriminazioni*, cit., p. 80, 81. Ancora sull'ascrizione degli accomodamenti ragionevoli al principio di non discriminazione, D. Izzì, *Eguaglianza e differenze nei rapporti di lavoro. Il diritto antidiscriminatorio tra genere e fattori di rischio emergenti*, Jovene, Napoli 2005, p. 405 ss.

Il «rapporto di strumentalità tra norme antidiscriminatorie e parità di trattamento, prospettato dal legislatore comunitario in termini tali da ritenere realizzata la parità quando venga assicurata l'insussistenza di discriminazioni» è invece giudicato ambiguo, stante la diversità di queste categorie, da P. Chieco, *Le nuove direttive comunitarie sul divieto di discriminazione*, in *Riv. it. dir. lav.*, 1, 2002, p. 76.

²² Sulla latitudine di questi divieti F. Guarriello, *Il nuovo diritto*, cit., p. 341 ss.; Amato F., *Le nuove direttive comunitarie sul divieto di discriminazione. Riflessioni e prospettive per la realizzazione di una società multietnica*, in *Lavoro e dir.*, 2003.

²³ Così M. Barbera, *Le discriminazioni*, cit., p. 119, che precisa che «le previsioni in tema di soluzioni ragionevoli presuppongono l'esistenza di questa rete di protezione sociale, giacché chiedono al datore di lavoro di condividere con l'autorità pubblica la responsabilità sociale di impedire l'esclusione dei lavoratori disabili dalla vita attiva, ma non certo di surrogare la responsabilità politica degli attori pubblici di farsi carico dei bisogni dei cittadini che soffrono una condizione di menomazione tale da ostacolare la loro piena inclusione nella vita della comunità».

trattamento costituisce discriminazione, ma solo quella che si traduce in uno svantaggio per il gruppo protetto»²⁴, con uno spostamento del concetto di uguaglianza dal piano formale a quello sostanziale.

²⁴ M. Barbera, *Le discriminazioni*, cit., p. 86.

D'obbligo il richiamo a N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995, p. 26, che evidenzia come le misure disposte in favore di soggetti svantaggiati producono una disuguaglianza che tuttavia diventa "strumento" di eguaglianza: «la nuova eguaglianza è il risultato del pareggiamento di due diseguaglianze».

Maria Benedetta Saponaro

IDENTITÀ E SVILUPPO MORALE*

ABSTRACT	
La psicologia morale di Piaget e Kohlberg ha stabilito un nesso tra sviluppo cognitivo e sviluppo morale, ponendo l'idea di giustizia al centro del sistema di valutazione morale. Lo scopo di Kohlberg, in particolare, è quello di fornire prove empiriche dell'esistenza della competenza morale universale. Tenendo conto delle critiche sollevate da Habermas sul punto, ci si propone di mettere in luce i riduzionismi in cui incorre la prospettiva kohlberiana, seppure resti apprezzabile nell'evocare l'universalità del ragionamento morale.	The moral psychology of Piaget and Kohlberg has established a link between cognitive development and moral development, placing the idea of justice at the center of the moral evaluation system. Kohlberg's purpose, in particular, has been to provide empirical evidence of the existence of universal moral competence. Taking into account the criticisms raised by Habermas on this point, we propose to highlight the reductionisms the Kohlberian perspective incurs, although it remains appreciable in evoking the universality of moral reasoning.
Sviluppo morale – giustizia – bene	Moral development – justice – good

SOMMARIO: 1. La costruzione dell'identità morale nel pensiero piagetiano. – 2. L'isomorfismo morale Kohlberiano. – 3. Oltre la giustizia, verso la cura.

1. Il primo tentativo di costruzione di un modello sistematico dello sviluppo morale del fanciullo in prospettiva cognitivo-evolutiva si deve a Jean Piaget, che pone una stretta relazione tra lo sviluppo cognitivo e lo sviluppo morale dell'individuo. Nel suo studio si pone essenzialmente due domande: «1) In che modo gli individui si adattano a poco a poco a queste regole, in che modo quindi essi osservano le regole in funzione della loro età e del loro sviluppo mentale? 2) Quale coscienza hanno della regola, ossia quale tipo di obbligo risulta per essi, sempre secondo l'età, dal possesso progressivo della regola?»¹.

La prospettiva di osservazione è costituita dell'uso delle regole nel gioco infantile. La risposta alla prima domanda prevede l'elaborazione di un processo di sviluppo a quattro stadi², mentre la risposta alla seconda domanda, che indaga la consapevolezza

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ J. Piaget, *Il giudizio morale nel fanciullo*, tr. it., Giunti, Firenze 1972, p. 14.

² I quattro stadi sono: *motorio e individuale* (sino ai tre anni circa), il bambino nel maneggiare le biglie utilizza schemi più o meno rituali per il piacere tutto individuale della regolarità, *egocentrico* (dai tre ai

morale, un processo a tre stadi³. Come ha giustamente osservato Paolicchi, «nella prospettiva costruttivista che Piaget intende sostenere, le strutture che organizzano la condotta non sono né innate, preformate, né prodotte dall'ambiente, ma il risultato dell'incontro e della progressiva interazione tra un organismo e un ambiente sulla base di processi generali di assimilazione-accomodamento identificati appunto come 'invarianti funzionali' di ogni processo vitale»⁴. Infatti, pur presupponendo la ricorrenza di caratteri generali nell'agire umano, «una costituzione psico-organica ed una socializzazione comune a tutti gli individui normali e di una socializzazione ugualmente "generale", non specifica cioè di un determinato gruppo sociale»⁵, evita di scivolare in ipotesi deterministiche aderendo ad un'impostazione del problema uomo come sistema naturale, *in fieri*, aperto ad interazioni più o meno stabili, tendente all'equilibrio. È l'idea di giustizia a costituire il perno del sistema di valutazione morale, «una specie di condizione immanente o di legge d'equilibrio dei rapporti sociali; così la vedremo svolgersi quasi in completa autonomia, a seconda dell'aumento della solidarietà tra bambini»⁶. Pertanto procediamo da una morale della costrizione eteronoma, per cui il rispetto della regola è motivato dalla minaccia della sanzione, ad una morale della cooperazione autonoma, per cui il rispetto della regola è motivato dal desiderio di riconoscere agli altri ciò che desideriamo gli altri ci riconoscano.

All'influenza dell'adulto è legata una primitiva idea di giustizia come principio immanente a un mondo preconstituito e governato da un'autorità esterna che lo legittima e che punisce chi trasgredisce la legge; ma solo la ricostruzione collaborativa di sistemi di relazioni equilibrate tra pari, attraverso i momenti dell'eguaglianza di tutti di fronte alle norme e di un'equità che tiene conto dei punti di vista, condizioni e esigenze di ciascuno, consente la produzione dell'equilibrio finale fondato sull'autonoma e consapevole scelta della legge come base dei rapporti comunitari.⁷

cinque anni), bambino recepisce modelli di comportamento esterni sia che continui a giocare da solo, sia con altri, senza cercare di cambiare le regole, *cooperazione incipiente* (dai sette agli undici anni), caratterizzato dal bisogno d'intesa con i pari nel gioco, *codificazione delle regole* (verso gli undici/dodici anni circa), il bambino si appropria della regola. Sia nel terzo che nel quarto stadio, il bambino mostra un interesse sociale, nel senso che il gioco inizia ad essere un'esperienza condivisa e non squisitamente individuale, seppur con una differenza di grado.

³Al primo stadio, che coincide approssimativamente con l'inizio del livello egocentrico, la regola non è coercitiva in quanto percepita inconsciamente; al secondo stadio, che coincide approssimativamente con l'apogeo del livello egocentrico e prima metà del livello della cooperazione, la regola è percepita come sacra e inviolabile, in quanto emanata dall'adulto; durante il terzo livello, che coincide con la fine del livello della cooperazione e il livello della codificazione della regola, la regola è frutto del consenso reciproco e quindi modificabile.

⁴ P. Paolicchi, *Homo Ethicus. Introduzione alla psicologia della morale*, ETS, Pisa 1987, p. 93.

⁵ J. Piaget, *Le scienze dell'uomo*, tr. it., Laterza, Bari 1973, p. 152.

⁶ J. Piaget, *Il giudizio morale nel fanciullo*, cit., p. 162.

⁷ P. Paolicchi, *Homo Ethicus. Introduzione alla psicologia della morale*, cit., pp. 99-100.

I risultati della ricerca portano Piaget alla conclusione che «l'importanza della sanzione espiatoria sembra diminuire con l'età, e questo nella misura in cui la cooperazione prevale sulla costrizione degli adulti»⁸.

La morale dell'autorità, che è la morale del dovere e dell'obbedienza, porta, nel campo della giustizia, alla confusione fra ciò che è giusto ed il contenuto della legge stabilita, ed al riconoscimento della sanzione espiatoria. La morale del rispetto reciproco, che è quella del bene (in opposizione al dovere) e dell'autonomia, porta nel campo della giustizia, allo sviluppo dell'eguaglianza, nozione costitutiva della giustizia distributiva e della reciprocità. La solidarietà fra eguali appare ancora una volta fonte di un insieme di nozioni morali complementari e coerenti, che caratterizzano la mentalità razionale.⁹

Nel loro insieme, gli studi piagetiani indicano una tendenza generale verso l'evoluzione progressiva da un tipo di giudizio ad un altro: «una morale del bene sembra dunque svilupparsi su una precedente morale del dovere, come prodotto di una progressiva ristrutturazione delle relazioni interindividuali nel senso della cooperazione e della solidarietà che questa implica»¹⁰. Nell'ipotizzare due morali, Piaget polemizza apertamente con Durkheim, che pochi anni prima aveva sostenuto la natura essenzialmente sociale della morale: «non solo la società è un'autorità morale, ma si ha motivo di credere che essa è il tipo e la fonte di ogni autorità morale»¹¹. La società è al contempo dovere, in quanto autorità, e bene, in quanto ideale da attuare. Il vizio essenziale della visione durkheimiana sta nell'aver ristretto tutta l'esperienza morale alla società,

ha voluto fare della società un tutto, un "essere", e questo realismo, come ogni realismo, ha provocato la comparsa di quelle antinomie che solo un relativismo metodologico può evitare. Non vi è alcuna società che possa venire considerata come un 'essere', proprio come non vi sono individui che possono essere considerati come totalmente isolati. Non vi sono che relazioni, che devono venire studiate contemporaneamente dall'interno e dall'esterno (senza conflitto possibile fra la psicologia e la sociologia) e le cui combinazioni non potrebbero venire identificate con delle sostanze permanenti [...] Dovremmo di nuovo discutere l'identificazione illegittima di costrizione e cooperazione, poiché questa identificazione vizia tutta la pedagogia di Durkheim, così come vizia la sua morale.¹²

Assimilando costrizione eteronoma e cooperazione autonoma, la cooperazione si riduce, di necessità, ad una mera disposizione formale. Inutilmente, Durkheim, per salvaguardare l'autonomia del soggetto, riprende argomenti kantiani, per cui la libera volontà si esplicherebbe nell'osservanza della norma morale, di cui si è compreso

⁸ Ivi, p. 213.

⁹ J. Piaget, *Il giudizio morale nel fanciullo*, cit., p. 265.

¹⁰ P. Paolicchi, *Homo Ethicus*, cit., p. 102.

¹¹ E. Durkheim, *Il suicidio e l'educazione morale*, tr. it., UTET, Torino 1970, p. 541.

¹² J. Piaget, *Il giudizio morale nel fanciullo*, cit., p. 296.

l'utilità dell'obbligatorietà. All'elemento dell'autorità (dovere) e dell'attaccamento al gruppo (bene), affianca l'intelligenza della moralità, ovvero «la consapevolezza, la più chiara coscienza e la più completa possibile, delle ragioni della nostra condotta»¹³. Al singolo non resta, d'altra parte, che condividere il senso dell'obbligatorietà e dell'equilibrio sociale che discende dall'osservanza diffusa dei precetti, più che l'adesione al senso del precetto, sebbene Durkheim insista in più punti su una morale insegnata e spiegata, non predicata e inculcata. Apprezzabile, nonostante poi tradisca le aspettative, il riconoscimento della complessità del sistema morale¹⁴ (obblighi, sentimenti, emozioni), in polemica con il razionalismo semplicistico (il riferimento di Durkheim è a Cartesio), che, invece, si limiterebbe a conoscere solo ciò che è misurabile e quantificabile. Nell'ottica di Piaget «la sociologia morale e pedagogica di Durkheim è nello stesso tempo ottima e pessima. Profondamente giusta in quanto concepisce i fatti morali come dei fatti sociali, legati allo sviluppo strutturale funzionale dei raggruppamenti collettivi, essa non riconosce tuttavia la differenza essenziale tra cooperazione e costrizione. Per questo vi è, in pedagogia, l'illusione di giungere, soltanto mediante il rispetto unilaterale, a risultati che sono invece specifici della morale del rispetto reciproco. E vi è, in psicologia morale, la confusione fra il carattere di eteronomia proprio del dovere puro e la qualità di autonomia radicale propria del bene in quanto tale. Infine vi è, in sociologia generale, l'assimilazione illegittima di quell'equilibrio di fatto costituito dalla costrizione sociale e di quell'equilibrio ideale, benché sempre sociale in un altro senso del termine, che è la cooperazione, limite e legge normativa di ogni raggruppamento umano»¹⁵.

Gli studi piagetiani offrono sollecitazioni particolarmente interessanti per la filosofia morale, in particolare in riferimento al nesso che pongono tra lo sviluppo morale e l'evoluzione intellettuale: «la logica è una morale del pensiero, come la morale è una logica dell'azione»¹⁶. In altri termini, lo sviluppo morale richiederebbe la trasformazione delle strutture cognitive.

¹³ E. Durkheim, *Il suicidio e l'educazione morale*, cit., p. 567.

¹⁴ Lo stesso Piaget, come ricorda Paolicchi, «in opere assai posteriori a quella sul giudizio morale nel fanciullo, ha osservato che, a differenza di quanto accade per lo sviluppo dell'intelligenza, i sistemi in cui intervengono variabili affettive o elementi valoriali non interamente subordinati a tali leggi (sistemi morali, giuridici, economici, politici) rimangono sempre aperti e quindi suscettibili di sviluppi ulteriori meno determinati e determinabili a partire dall'integrazione strutturale precedente e più dipendenti dal variare delle condizioni e degli eventi interni ed esterni: più simili insomma a momenti di una storia che a stadi di un processo. A tale distinzione è correlata anche quella tra scienza, che elabora una sola verità costituita da elementi cumulabili, verificabili, e filosofia che propone verità non integrabili totalmente nello schema logico-matematico proprio del ragionamento scientifico ma variamente combinabili in quanto attinenti problemi globali di coordinamento tra le conoscenze accumulate dall'uomo e il loro significato nel quadro generale del senso della vita, del suo valore e del suo scopo». P. Paolicchi, *Homo Ethicus*, cit., pp. 105-6.

¹⁵ J. Piaget, *Il giudizio morale nel fanciullo*, cit., p. 305.

¹⁶ Ivi, p. 329.

2. Kohlberg condivide con il maestro il nesso tra sviluppo cognitivo e sviluppo morale (isomorfismo morale¹⁷), ma estende la ricerca piagetiana a soggetti di un'età superiore, ovvero tra i 10 e 16 anni, spingendosi poi sino all'età adulta, utilizzando un approccio originale, denominato *boot-strapping*, «approccio in cui una teoria e ricerca empirica procedono congiuntamente, grado per grado, e si definiscono e si costruiscono l'una sull'altra»¹⁸. Ai soggetti viene somministrata un'intervista approfondita (Moral Judgment Interview)¹⁹, a struttura semi-aperta, durante la quale vengono discussi dei dilemmi morali ipotetici, alcuni dei quali reperiti in manuali di casistica medievale, focalizzati soprattutto su problemi di giustizia distributiva, commutativa e correttiva. Kohlberg aveva compreso bene, e prima di lui Piaget, che per esserci deliberato morale ci debba essere conflitto ipotetico di alternative. Ciò che interessava ai ricercatori era comprendere l'articolazione del ragionamento e le intenzioni, seppure con i limiti del ragionamento astratto.

Sulla base di questi studi, Kohlberg elabora una sequenza di sei stadi, raggruppati in tre livelli. Al livello pre-convenzionale (stadio 1: orientamento alla punizione e all'obbedienza; stadio 2: orientamento relativista strumentale) il bambino è attento alle regole culturali e alle etichette di bene e di male, di giusto e sbagliato, ma le interpreta in base alle conseguenze fisiche-edonistiche dell'azione (punizione, ricompensa,

¹⁷ Per isomorfismo morale Kohlberg non intende la mera trasposizione dei principi cognitivi ai principi morali, per cui ad uno stadio cognitivo corrisponde necessariamente uno stadio di giudizio morale. Seppure le ricerche hanno confermato che i ragazzi che sono ad un determinato stadio morale, hanno anche raggiunto quello cognitivo equivalente, non è vero il contrario, ovvero non tutti quelli che sono ad un determinato stadio cognitivo, hanno raggiunto l'equivalente stadio morale. Usando le parole di Kohlberg potremmo riassumere che «i criteri filosofico-morali di adeguatezza del giudizio morale aiutano a definire uno standard di adeguatezza o avanzamento psicologico, gli studi sull'avanzamento psicologico rinviando e chiariscono questi criteri». L. Kohlberg, *The claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment*, in *The Journal of Philosophy*, vol. LXX, n. 18, ottobre 1973, p. 633.

¹⁸ L. Kohlberg, *La mia ricerca personale sulla moralità universale*, in L. Kuhmerker (a cura di), *L'eredità di Kohlberg*, tr. it., Giunti, Firenze 1995, p. 21.

¹⁹ L'intervista prevedeva l'illustrazione di nove dilemmi, due per ogni forma parallela, inerenti questioni universali quali vita, legge, moralità, coscienza, punizione, contratto e autorità e la sottoposizione di 9-12 domande standard di sondaggio per indagare come si era svolto il ragionamento. Ogni giudizio morale veniva analizzato secondo il modo (ad es. dovere, giustizia, possesso di un diritto, lode, etc.), l'elemento (ad es. amare, rispettare, etc.) e la tematica (ad es. l'autorità, la proprietà, la coscienza personale, etc.). In alternativa alla MJI di Kohlberg, nell'ambito di questi studi è utilizzato il Defining Issues Test di James Rest. È un test oggettivo che contiene tre dilemmi politici e tre dilemmi morali, per ognuno dei quali vengono fornite 20 argomentazioni morali, espressione degli stadi morali. Si differenzia dall'ultima versione del modello di Kohlberg per i seguenti aspetti: utilizza le definizioni di stadio che si rifanno alle prime concezioni di Kohlberg; si avvale di un modello quantitativo e non qualitativo; la persona è proiettata in un continuum evolutivo; non è un test produttivo, perché le persone scelgono tra possibili argomentazioni predefinite; mette insieme struttura e contenuto in proporzioni più vaste. Vedi sul punto J. Rest, *Development in judging moral issues*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1979; Id., *Moral Development: Advances in research and theory*, Praeger, New York 1986; Id., *Manual for Defining Issues Test: An objective test of moral judgment development*, Minnesota Research Proj., Minneapolis 1986; J. Rest, D. Narvaez, M.J. Bebeau, S.J. Thoma, *Postconventional moral thinking*, LEA, Mahwah 1999; U. Gielen, L. Ting, *La misurazione del ragionamento morale*, in L. Kuhmerker (a cura di), *L'eredità di Kohlberg*, cit.

scambio di favori) o in base al potere fisico di chi enuncia le regole. Al livello convenzionale (stadio 3: orientamento alla concordia interpersonale ossia del “bravo bambino-brava bambina”; stadio 4: orientamento alla legge e all’ordine) mantenere le aspettative della propria famiglia, gruppo o nazione è percepito come buono in sé stesso, a prescindere dalle conseguenze immediate e ovvie. Al livello post-convenzionale, autonomo o di principio (stadio 5: orientamento legalistico verso il contratto sociale; stadio 6: orientamento al principio etico universale) c’è un chiaro sforzo per definire i valori e i principi morali che abbiano validità e applicazione a prescindere dall’autorità dei gruppi o delle persone che li osservano e indipendentemente dall’identificazione dell’individuo con questi gruppi.²⁰ Sulla scia di Piaget, ritiene che lo sviluppo morale proceda «da forme non equilibrate di ragionamento eteronomo (dipendenza unilaterale da rivendicazioni autoritarie e considerazioni non morali) a forme completamente equilibrate di ragionamento autonomo (equa considerazione di tutte le rivendicazioni morali sulla base di considerazioni puramente morali)»²¹.

La sequenza degli stadi è universale, invariante e risponde al principio di adeguatezza filosofica, per cui gli stadi «formano una gerarchia di difficoltà cognitive dove gli stadi inferiori sono accessibili ma non usati da chi è negli stadi superiori»²². Ogni stadio è qualitativamente diverso dall’altro, seppur sequenziale, ed implica nella progressione trasformazioni cognitivo-strutturali nel concetto del sé e della società. Dobbiamo pensare agli stadi cognitivi come integrazioni gerarchiche, «una rete di strutture sempre più differenziate e integrate in modo da assolvere a una funzione comune. [...] Ne consegue che gli stadi più alti riprendono (o meglio, integrano) in sé le strutture già esistenti in quelli più bassi. Per esempio, il pensiero formale include in sé tutti gli elementi strutturali del pensiero concreto, ma a un livello nuovo di organizzazione. Quando subentra il pensiero formale, il pensiero concreto (e ancor prima quello senso-motorio) non scompare, ma continua ad essere usato per le situazioni concrete, laddove il suo uso è adeguato, oppure non si è riusciti a risolvere la situazione con il pensiero formale. Esiste però nell’individuo una preferenza gerarchica, una disposizione a preferire quella soluzione del problema che è per lui la più alta possibile»²³. La prospettiva kohlberiana si distanzia in questo senso sia dalle posizioni filosofico-scientifiche di tipo maturazionista (Rousseau), per le quali sarebbe sufficiente creare un ambiente adatto a favorire l’emersione delle qualità positive

²⁰ La tabella è contenuta in L. Kohlberg, *From is to ought: how to commit the naturalistic fallacy and do get away with it in the study of moral development*, in T. Mischel (a cura di), *Cognitive development and Epistemology*, Academic Press, New York 1971.

²¹ U. Gielen, *La teoria dello sviluppo morale di Kohlberg*, in L. Kuhmerker (a cura di), *L’eredità di Kohlberg*, cit., p. 32.

²² L. Kohlberg, *From is to ought*, cit., p.89.

²³ L. Kohlberg, *Stadio e sequenza: l’approccio cognitivo evolutivo alla socializzazione*, tr. it., in A. Manenti, C. Bresciani (a cura di), *Psicologia e sviluppo morale della persona*, EDB, Bologna 1992, p. 184.

presenti naturalmente nel bambino, sia dalla posizione meccanicista behaviorista, che assegna al gruppo sociale il compito di modellare il comportamento dell'individuo attraverso un processo determinato da rinforzi, ricompense e punizioni. Nella teoria cognitivo-evolutiva i fattori che determinano il cambiamento sono lo squilibrio o conflitto cognitivo, che la possibilità di assunzione di determinati ruoli sociali (*role-taking*). Il conflitto cognitivo, ovvero «il senso di incertezza che deriva dal constatare quanto i nostri facili giudizi siano contraddittori e incerti per affrontare delle decisioni difficili», viene stimolato socraticamente dal venire a contatto con lo stadio successivo al proprio di ragionamento morale. Il *role-taking*, ovvero la «consapevolezza che l'altro è in qualche modo uguale a sé in un sistema di aspettative complementari»²⁴, stimola l'empatia e la comprensione dell'altro punto di vista, nella ricerca di un nuovo equilibrio tra posizioni ed esigenze diverse.

Al livello post-convenzionale dell'interazione «l'adulto si affranca dall'ingenuità della prassi quotidiana. Si lascia dietro le spalle quel mondo sociale natural-spontaneo nel quale era entrato con il passaggio allo stadio convenzionale dell'interazione. [...] si paralizza la forza normativa del fattuale – dal punto di vista isolato della validità deontologica, le istituzioni spogliate della loro naturalità, possono tramutarsi in altrettanti casi di giustizia problematica [...] Questa stessa struttura prospettica di una concezione completamente decentrata del mondo, che dapprima produce il problema, offre poi anche i mezzi per risolverlo»²⁵. Questo è il livello propriamente morale, in quanto i soggetti, partendo da una certa idea di bene e di male, da una certa prospettiva etica, che Habermas individua, rileggendo e superando Kohlberg, nei presupposti pragmatici universali dell'argomentazione dell'agire comunicativo, possono ordinare le loro pretese. È l'interpretazione ipotetica, non del dilemma questa volta, ma della norma, la dimensione dubitativa, che attesta l'autonomia morale.

Davanti allo sguardo riflessivo di un partecipante del discorso, il mondo sociale si suddivide in convenzioni che richiedono d'essere giustificate; il patrimonio fattuale di norme tramandate si scinde in fatti sociali, da un lato, e norme, dall'altro – che hanno perduto la loro copertura tramite le certezze del mondo della vita e devono venir giustificate alla luce dei principi.²⁶

La progressione stadiale sembrerebbe implicare una progressiva spogliazione dalle spinte sé-centrate, sia nella dimensione “individuo” (stadio 1 e 2), sia nella dimensione “comunità-società” come proiezione di interessi individuali (stadio 3, 4, 5), verso una ricomposizione che tende ad un rinnovato equilibrio più complesso tra sé e il mondo (espresso in quella correlatività, che possiamo esprimere come la consapevolezza dell'interdipendenza tra gli elementi del sistema creato). Si profila il problema della

²⁴ L. Kohlberg, *Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization*, in Id., *Essays on Moral Development*, vol. II, Harper & Row, New York 1984, p. 9.

²⁵ J. Habermas, *Etica del discorso*, tr. it., Laterza, Roma, Bari 1993, pp. 172-3.

²⁶ Ivi, pp. 178-79.

responsabilità verso sé stessi, le proprie credenze, e verso gli altri in ragione delle conseguenze delle proprie azioni.

In studi successivi, Kohlberg aggiunge lo stadio 7, ispirato dalla teoria di Erikson sul ciclo della vita, definito dallo stesso autore «l'orientamento di fede richiesto dai principi morali universali»²⁷. Tale orientamento di fede non altera il principio universale di giustizia nelle sue declinazioni, ma lo integra nella prospettiva del senso ultimo dell'esistenza. Seppure allo stadio 6 il soggetto raggiunga la chiara consapevolezza dei principi etici universali, permane la domanda scettica per eccellenza «Perché essere morali?», «Perché essere giusti in un mondo prevalentemente ingiusto?». Non si tratta necessariamente di scegliere una posizione di equilibrio tra aspettative reciproche (il principio di giustizia ci guida nella ricerca della simmetria), ma di poter prediligere una relazione asimmetrica, fondata su valori morali, quali il perdono, la carità, l'altruismo. Questa seconda possibilità di scelta non è indagata da Kohlberg, che si concentra su un'etica minimalista dei diritti.

La risposta alla domanda sul perché essere morali, implica, a sua volta,

la domanda sul perché vivere (e quella parallela «come affrontare la morte?») e così la maturità morale richiede in ultima istanza una soluzione matura al problema del significato della vita. Ma non si tratta più di un problema morale, bensì ontologico o religioso. Non solo non è morale, ma non è neppure risolvibile su un terreno puramente logico e razionale. [...] Tutte le soluzioni dello stadio 7 implicano un'esperienza contemplativa di tipo non dualistico, a volte espressa in termini teisti di unione con Dio, ma non necessariamente. Il suo nucleo consiste nel sentirsi parte del tutto della vita e assumere una prospettiva cosmica e non solo universale umanistica come era per lo stadio 6.²⁸

Kohlberg aveva già affrontato la questione dello stadio 7 nel 1973, facendo ricorso a ciò che Spinoza chiama "l'unione della mente con il tutto della natura". Quando un uomo è in cima ad una montagna o davanti all'oceano «avverte l'unità del tutto e il proprio sé come parte di essa. Questa esperienza di unità, spesso presa per semplice eccesso di misticismo sentimentale, si associa anche ad una struttura di convinzione. Il capovolgimento avvertito nel momento contemplativo ha la sua analogia nello sviluppo del pensiero che, a sua volta, ha qualche parallelo con il movimento del giudizio morale»²⁹. Il senso dell'esistenza si coglie a partire dall'esperienza dell'unità.

Lo stadio 7 sfugge al criterio di adeguatezza filosofica, eppure è lo stadio che integra in una cornice di senso l'esperienza umana. Come lo stesso Kohlberg ammette,

²⁷ L. Kohlberg, *Educazione, sviluppo morale, fede*, tr. it., in A. Manenti, C. Bresciani (a cura di), *Psicologia e sviluppo morale della persona*, cit., p. 327.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ L. Kohlberg, *Note circa un settimo stadio*, in A. Manenti, C. Bresciani (a cura di), *Psicologia e sviluppo morale della persona*, cit., p. 332 (tr. parziale del contributo *Continuities in childhood and adult moral development revisited*, in P.B. Baltes, K.W. Schaie, *Life span developmental psychology*, Academic Press, New York 1973, pp. 179-204).

la psicologia e la sociologia studiano la vita degli uomini per far sì che gli uomini scoprano come vivere meglio, ma nel farlo si addentrano in questioni che sono propriamente filosofiche e che non sono riconducibili a spiegazioni in termini psicologici o sociologici. Come è stato già evidenziato nella prospettiva kohlberiana sono presenti evidenti riferimenti alla deontologia kantiana, al contrattualismo rawlsiano, nonché l'eco del pensiero socratico, in particolare, in riferimento al nesso tra dimensione morale e abilità del pensiero.

Il livello post-convenzionale ha destato numerose perplessità, sia sulla naturalità degli stadi³⁰, che sarebbe messa in crisi a livello sperimentale dall'esiguità dei riscontri, sia dalla non chiara praticabilità della rilevazione sperimentale che richiederebbe nello sperimentatore il possesso della maturità morale prevista a quel livello. Mentre ai livelli pre-convenzionale e convenzionale, lo sperimentatore si trova a rilevare riflessivamente prestazioni preriflessive, a livello post-convenzionale si tratta di prestazioni riflessive, asserzioni teoretico-morali. Il sistema kohlberiano può reggere solo se circoscritto al profilo formale dell'evoluzione morale, cioè alla rilevazione della complessità crescente del ragionamento morale. La complessità è determinata dall'ampliamento della prospettiva di analisi dei problemi morali in un sistema integrato ed equilibrato. Il livello post-convenzionale, in particolare lo stadio 6, e l'ipotetico stadio 7 introducono il fondamento metaetico della sequenza stadiale, riattualizzando un dibattito sempre vivo in ambito filosofico tra l'etica del giusto e l'etica del bene. Il formalismo kohlberiano, come giustamente osserva Craig³¹, è apparente, in quanto la sequenza invariante di stadi, tendenti verso l'alto rappresenta una progressione nella moralità, ma non sussistono ragioni logiche, se non puramente assiologiche, di ritenere che lo stadio 6 sia quello della maturità morale, ovvero il migliore. L'isomorfismo di Kohlberg pone implicitamente alla base del costruttivismo una prospettiva filosofico-morale, seppur non indagata, laddove implica l'assunzione di continuità tra la scoperta di punti di vista morali (oggetto di studio della psicologia dello sviluppo morale) e la giustificazione di punti di vista morali (oggetto di studio della filosofia morale formale). Come lo stesso Kohlberg precisa:

la nostra teoria psicologica sulle ragioni per cui gli individui avanzano da uno stadio a quello successivo si fonda su una teoria filosofica della morale, che indica la ragione per cui lo stadio posteriore è migliore o più adeguato di quello antecedente. La nostra teoria psicologica afferma che gli individui preferiscono quel più alto stadio della riflessione morale che essi sono in grado di padroneggiare; un'affermazione questa

³⁰ «Affermare che gli stadi morali sono strutture “naturali” non significa per Kohlberg affermare che siano innati, ma semplicemente che sono «i risultati conseguenti allo sviluppo dell'esperienza morale [...] In questo senso le nozioni di diritti naturali, contratto sociale, e utilità sono “strutture naturali” emergenti in non-filosofi dalla riflessione sui limiti della morale abituale in una gran varietà di culture e circostanze educative». L. Kohlberg, *The claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment*, in *The Journal of Philosophy*, vol. LXX, n. 18, 1973, p. 634.

³¹ R.P. Craig, *Forma, contenuto e giustizia nel giudizio morale*, tr. it., in R. Titone (a cura di), *Il fanciullo filosofo morale*, cit.

che viene corroborata dalla ricerca stessa. Questa tesi della nostra psicologia viene dedotta da una tesi filosofica, secondo la quale in base a determinati criteri morali uno stadio posteriore è 'oggettivamente' migliore o più adeguato. Questa pretesa filosofica però noi la porremmo in questione, se i fatti del progresso nella valutazione delle questioni morali fossero incompatibili con le sue implicazioni psicologiche.³²

Cosa rende lo stadio posteriore più adeguato moralmente rispetto allo stadio antecedente? Kohlberg resta nella sua ipotesi formalistica, precisando che la valutazione sull'adeguatezza non riguarda i contenuti, bensì *il tipo di ragionamento o di processo che porta alla decisione*, «il criterio generale per dire che uno stadio superiore è più adeguato è un criterio desunto dalla moralità stessa, non da altre scienze. Lo stadio 6 è migliore del precedente non perché per necessità cognitivamente più complesso (secondo criteri non morali di complessità), non perché fondato su posizioni più filosofiche o metaetiche (un filosofo potrebbe valutarlo come meno adeguato di altri), non perché più vero scientificamente, non perché più efficiente [...] Le caratteristiche formali del giudizio morale sono l'impersonalità, l'idealità, l'universalizzabilità, la perentorietà... Un ragionamento è morale quando realizza queste proprietà [...] noi sosteniamo che la definizione formale della moralità funziona solo se riconosciamo che esistono livelli evolutivi di giudizio morale che progressivamente si avvicinano alla forma morale del filosofo»³³.

3. Carol Gilligan accusa Kohlberg di aver ridotto la complessità dell'esperienza morale ad un'antitesi idealtipica di genere, per la quale sarebbero rintracciabili due atteggiamenti distinti, quello maschile orientato alla giustizia e ai diritti, quello femminile all'empatia e alla sollecitudine per gli altri.

La voce che descrivo non si caratterizza per il sesso, bensì per il tema: il collegamento con la donna è frutto dell'osservazione e empirica, in quanto è soprattutto nelle voci delle donne che ho rintracciato lo sviluppo di questo tema. Ma tale collegamento non ha valore assoluto, e il contrappunto di voci maschili e femminili, che risuona nel mio libro, vuole semplicemente sottolineare la distinzione tra due modalità di pensiero e mettere a fuoco un problema interpretativo, più che costituire una generalizzazione circa l'uno o l'altro sesso. Nel seguirne lo sviluppo, intendo far notare il richiamarsi di queste voci all'interno di ciascun sesso e indicare come la loro convergenza segni sempre momenti di crisi e di mutamento.³⁴

³² L. Kohlberg, *The claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment*, cit., p. 633.

³³ L. Kohlberg, *Dall'essere al dover essere: come cadere nella fallacia naturalistica e come evitarla nello studio dello sviluppo morale. Aspetti formali*, tr. it., in A. Manenti, C. Bresciani (a cura di), *Psicologia e sviluppo morale della persona*, cit., pp. 99-100.

³⁴ C. Gilligan, *Con voce di donna*, tr. it., Feltrinelli, Milano 1991, p. 10. Gli studi riferiti in questo testo sono tre: il primo condotto su venticinque studenti universitari sulla concezione di sé e della moralità; il secondo condotto su ventinove donne tra 15 e i 33 anni sulle esperienze di conflitto e scelta, in particolare sulla decisione di abortire; il terzo centoquarantaquattro soggetti di età variabile sulle esperienze di conflitto e dilemmi morali.

Le due voci morali, quella della giustizia e quella della cura, costituiscono due diverse prospettive dalle quali guardare al problema

come la percezione di figura ambigua dove lo stesso quadro può essere visto come un vaso con due facce, gli elementi base del giudizio morale – sé, altri, e le relazioni tra loro – possono essere organizzati in differenti modi, a seconda di come la relazione è immaginata o costruita. Dalla prospettiva di qualcuno che tende o che ama la giustizia, le relazioni sono organizzate in termini di equità, simbolizzata dal bilanciamento delle scale. Le preoccupazioni morali si concentrano su problemi di oppressione, problemi causati dall'ineguaglianza, e l'ideale morale è uno di reciprocità o rispetto eguale. Dalla prospettiva di uno che tende o apprezza la cura, la relazione evoca reattività e impegno, una resilienza (capacità di resistenza) del collegamento che è simbolizzata dalla rete. Le preoccupazioni morali si concentrano sulla separazione, sulla sconnessione o abbandono o indifferenza, e l'ideale morale è uno di attenzione e risposta. Giacché tutte le relazioni possono essere caratterizzate sia in termini di parità che in termini di attaccamento e connessione, le relazioni –pubbliche e private– possono essere viste in due modi e parlate in due serie di termini. Dall'adozione di una o l'altra voce o punto di vista morale, le persone possono mettere in luce problemi che sono associati con differenti tipi di vulnerabilità –per oppressione o per abbandono – e focalizzare l'attenzione su differenti tipi di preoccupazione.³⁵

Entrambi i sessi sollevano nella descrizione dei conflitti morali che affrontano sia preoccupazioni di giustizia che di cura, benché al momento della decisione tendano a focalizzare una sola prospettiva, tralasciando o silenziando l'altra. La focalizzazione non sempre esprime il proprio "sentimento" morale. Talune ricerche della Gilligan condotte su studenti di una *high school* hanno evidenziato, attraverso la strategia della narrazione, come pur ritenendo le soluzioni di cura preferibili, le scartassero, in quanto ingenua, utopiche o antiquate. Questo atteggiamento esprimerebbe la tensione tra il punto di vista dominante e la propria prospettiva, tensione che la Gilligan interpreta come la manifestazione di un atteggiamento critico di opposizione al punto di vista dominante. In ultima analisi dobbiamo considerare le due prospettive come costitutive di un pensiero morale maturo.

La tensione tra queste due prospettive è suggerita dal fatto che l'obiettività, che è il segno di un giudizio morale maturo nella prospettiva di giustizia, diviene il problema morale nella prospettiva di cura –il fallimento per preoccuparsi del necessario. Viceversa, l'attenzione ai bisogni particolari ed ai contesti individuali, il segno del giudizio morale maturo nella prospettiva di cura, diviene il problema morale nella prospettiva di giustizia –il fallimento di trattare gli altri con giustizia, come eguali. Il ragionamento Focalizzato sulla cura e il ragionamento Focalizzato sulla giustizia suggerisce la tendenza a perdere di vista una delle prospettive nel giungere alla decisione morale [...] L'evidenza di due prospettive morali suggerisce che la voce del

³⁵ C. Gilligan, *Adolescent Development Reconsidered*, in C. Gilligan, J.V. Ward, J. McLean Taylor, *Mapping the Moral Domain*, Harvard University Press, Cambridge 1988, pp. XVII-XVIII.

punto di vista morale, se implicita o esplicita, indicherebbe la preferenza di un angolo di osservazione. Se è così, è necessario approfondire le implicazioni di una tale preferenza. L'orientamento preferito potrebbe essere una dimensione dell'identità o dell'immagine di sé, specialmente quando la decisione morale giunge più riflessiva o "post-convenzionale" e la scelta del principio morale diviene maggiormente corrispondente alla coscienza di sé. Gli intervistatori dovrebbero occuparsi del dove si trova l'io nel rispetto dei due orientamenti morali.³⁶

Kohlberg tenta di integrare principio di giustizia e principio di benevolenza, ma, come giustamente osserva Habermas, non approfondisce questo rapporto, avendo posto la premessa postmetafisica che «le questioni valutative della vita buona devono necessariamente restare separate dalle questioni normative della giusta convivenza, non essendo quelle teorizzabili come queste ultime, non essendo cioè le prime accessibili ad una discussione razionale»³⁷. Sebbene Kohlberg «fa posto per il senso di benevolenza articolando, come s'è detto il concetto dell'assunzione ideale dei ruoli in tre momenti: l'assunzione delle prospettive si collega con altre due operazioni: l'empatia o meglio l'immedesimazione nell'altro che s'incontra di volta in volta, da un lato; l'universalizzazione, dall'altro»³⁸, resta un fatto prevalentemente cognitivo.

Si deve anche sottolineare che «l'isolamento delle questioni di giustizia apporta un avanzamento nella razionalità, che ha però un suo prezzo [...] Quell'attività astrattiva che moralizza il mondo sociale, e lo separa quindi dal mondo della vita che gli fa da sfondi, ha due conseguenze: da una prospettiva rigorosamente deontologica le questioni morali sono a tal punto strappate fuori dai loro contesti, che le risposte morali mantengono ancora soltanto la forza razionalmente motivante delle opinioni»³⁹. Alle obiezioni della Gilligan, Habermas risponde che l'ingenuità che ella commette è nel non aver distinto «a sufficienza tra questioni morali e questioni valutative, fra questioni di giustizia e questioni della vita buona. A ciò corrisponde, per quanto riguarda la condotta individuale della vita, la distinzione tra gli aspetti dell'autodeterminazione e quelli dell'autorealizzazione. Spesso le questioni concernenti la valutazione dei caratteri e dei modi d'agire, si pongono soltanto dopo che le questioni morali in senso stretto abbiano ricevuto una risposta»⁴⁰. Seguendo in parte la traccia indicata da Habermas, se è vero che il principio di giustizia presuppone sempre il principio di benevolenza in quanto richiama al benessere generale e alla responsabilità per l'altro, potremmo considerarlo un argine che impedisce, attraverso la riflessione sul senso

³⁶ C. Gilligan, J. Attanucci, *Two moral orientations*, in C. Gilligan, J.V. Ward, J. McLean Taylor, *Mapping the Moral Domain*, cit., pp. 82 e 84.

³⁷ J. Habermas, *Teoria della morale*, tr. it., Laterza, Bari 1994, p. 64.

³⁸ Ivi, p. 69.

³⁹ J. Habermas, *Etica del discorso*, cit., p. 191

⁴⁰ Ivi, p. 194. In nota Habermas riprende uno dei casi dilemmatici affrontati dalla Gilligan: la decisione di abortire, sottolineando che «le conseguenze che risultano da una tale decisione per la relazione con l'amico e il marito, per la carriera professionale della donna/dell'uomo, per la modificazione della vita familiare, ecc., vengono prese in considerazione soltanto quando lo stesso aborto appare moralmente lecito».

dell'obbligo morale, nel momento dell'individuazione ed interpretazione della regola da applicare al caso concreto, di ridurre l'obbligo morale a vuota forma di un sistema deontologico. Diversamente da Habermas, quindi, non riteniamo scindibili le questioni della di giustizia da quelle della vita buona, in quanto ogni azione e non solo ogni giudizio realizza l'uomo. Le questioni concernenti l'autorealizzazione precedono e giustificano in molti casi, non da ultimo la decisione di abortire presa in esame dalla Gilligan, le questioni concernenti l'autodeterminazione. Solo la riflessione sul senso dell'obbligo avvicina la sfera del volere universale razionale e la sfera della morale individuale. L'esperienza morale è sempre esperienza dell'universale, ma si radica nel particolare.

Maurizio Sozio

IL LATO OSCURO DELL'INFOSFERA
IDENTITÀ E COMUNICAZIONE DIGITALE*

*La tecnica, come in un corteo,
porta continuamente alla ribalta
una moltitudine di cose antichissime.*
Ernst Jünger, *La capanna nella vigna*, 1949

ABSTRACT	
Nel mondo delle ICT, le dinamiche del riconoscimento sono deboli. Mentre il riconoscimento io-altro si appoggia, <i>off line</i> , sul rispecchiamento neuronale, dove il sé è come l'altro, nell'ambiente digitale la comunicazione è sterilizzata dalla simulazione incarnata e vive la relazione intersoggettiva in modo opaco, tra persone ridotte a semplici esseri informazionali (inforng). Attorno alla insostenibilità di un'identità digitale persa nel "lato oscuro" dell'infosfera, strutturalmente aperta al <i>disengagement</i> morale, si richiede la messa a punto di una nuova etica della comunicazione, di un umanesimo digitale, affinché l'uomo non smarrisca le capacità empatiche.	In the infosphere, in the world of ICT, the dynamics of recognition are weak. Normally the "I-thou" recognition leans, off-line, on the recognition built around the neuronal mirroring, that is "oneself as another", whereas digital communication is sterilized by embodied simulation and lives "the inter-relationship" in an opaque way, between people reduced to simple informational beings (Inforng). Around the unsustainability of digital identity lost in the "dark side" of the infosphere, structurally open to moral disengagement, we are required to develop a new ethic of communication, a digital humanism, so that man should not lose empathic skills.
Infosfera – rimediazione – Umanesimo digitale	Infosphere – remediation – digital Humanism

SOMMARIO: 1. Indiscernibilità degli identici. – 2. Tre accezioni del sé. – 3. Identità e fenomenologia dell'inforng: essere "*on life*". – 4. Il lato oscuro dell'infosfera. – 5. Nella gabbia di *big data*? – 6. Per un umanesimo digitale.

1. Se fossimo al parco di Herrenhausen nel 1700 e, come la regina Sofia Carlotta, conversassimo con Leibniz sulla possibilità di trovare nel parco due foglie identiche, ci troveremmo a discettare sul problema ontologico dell'indiscernibilità degli identici e del principio di ragion sufficiente; proprio Leibniz, qualche anno prima, nel 1679, aveva dato origine nel manoscritto *De Progressione Dyadica* all'aritmetica binaria,

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

rappresentando i primi cento numeri con un semplice schema a base due: 0 e 1. L'unità e lo zero, immagine icastica della *imago creationis*, così come un entusiasta Leibniz la definì nel carteggio con padre Grimaldi, in cui la base uno, per il principio di ragion sufficiente, è l'esistente che crea dal nulla, da zero. Nasceva così, nelle pieghe delle questioni teologiche, il codice binario. Tre secoli dopo, il codice binario è alla base del linguaggio dell'infosfera, di tutte le tecnologie dell'informazione, delle comunicazioni digitali e di alcuni quesiti sull'identità che si rinnovano e che pongono al filosofo pressoché le stesse questioni poste da Sofia Carlotta: non foglie, ma identità, se v'è discernibilità delle identità *on line* e *off line*. Ci si chiede, quindi, in questo breve lavoro, se la comprensione di sé, l'esserci e il senso morale dell'agire nel mondo digitale, siano identici al mondo reale; se ci sia identità tra utente *on line* e persona *off line*, o se siamo davanti a un mutamento antropologico generato dal nuovo ambiente informazionale in cui l'essere umano si muove.

2. L'identità del sé, così come tratteggiata da G.H. Mead e da E. Goffman¹, si divide in “chi siamo” e “chi pensiamo di essere”: *identità personale* e *concezione di sé*. Entrambe, però, devono fare i conti con una terza dimensione del sé, ed è quella che subisce maggiormente l'impatto dei nuovi mezzi di comunicazione, è il *sé sociale*. Nel suo bel libro *La quarta rivoluzione*, Luciano Floridi riflette sulla molteplicità di modi in cui l'infosfera sta cambiando il mondo attorno al “sé sociale”².

Proprio la declinazione dell'identità come percezione del sé sociale, mostra come la questione identitaria che investe l'uomo nel mondo informazionale non possa essere posta, per la stessa natura fluida dell'informazione, nell'orizzonte dell'*esser-se-stessi*, ma si presenta depotenziata perché posta nel suo *esser-come*. V'è, quindi, un depotenziamento quasi ontologico dell'identità, un riduzionismo trasformativo dell'io a *data subject*, una decentralizzazione del soggetto ai suoi dati.

Se è vero che l'identità fenomenologica, e per certi versi psicoanalitica, è l'unità della coscienza nella continuità delle informazioni contenute nella propria memoria, è altrettanto vero che il paradigma informazionale dell'infosfera riduce l'io a un insieme di dati, dà conto della memoria immagazzinata senza l'attribuzione di senso fornita dal vissuto, è un mero insieme di tracce mnestiche accatastate nel tempo, senza la sintesi della durata.

¹ Cfr. G.H. Mead, *Mente, sé e società*, tr. it. R. Tettucci, Giunti-Barbera, Firenze 1967; E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, tr. it. M. Ciacci, Il Mulino, Bologna 1969.

² L. Floridi, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Raffaello Cortina, Milano 2017 e da ultimo L. Floridi, *Pensare l'infosfera. La filosofia come design concettuale*, Raffaello Cortina, Milano 2020. L'enorme quantità di informazioni presente nell'infosfera può accrescere indubbiamente il *sé cognitivo*, grazie alle conoscenze cui ciascuno, in possesso di idoneo *device* e connessione, può accedere. Tra le luci e le ombre del progresso delle comunicazioni digitali, la possibilità di accesso, illimitato e universale, al sapere può essere un punto di partenza attorno al quale costruire un'umanità più colta e informata. Il problema, come vedremo, è conservare la capacità empatia.

Nei flussi informativi, l'identità del soggetto subisce un vero e proprio processo trasformativo e appare come "infor", per utilizzare ancora un'immagine di Luciano Floridi.

3. Le coordinate dell'infosfera, il nuovo mondo-ambiente informativo che sembra ergersi viepiù sulle macerie della husserliana *Umwelt*, si pongono attraverso le direttrici di un nuovo *habitat*, quello digitale, e di una nuova agentività correlata alle strutture digitali che la orientano: qui si muove il soggetto nella sua nuova identità di *infor*. Ma chi è, precisamente, *l'infor*? «È un organismo informativo connesso reciprocamente con altri *infor* e parte di un ambiente informativo che condivide con altri agenti informativi naturali o artificiali», precisa Floridi³.

Proprio in forza del nuovo ambiente in cui l'uomo si apre, le comunicazioni mutano l'essere-nel-mondo dell'uomo [*Sein in der Welt*] ridefinendolo nel suo essere-ci. Rispetto alla fenomenologia heideggeriana, la torsione dell'identità informativa genera uno scollamento dell'essere-ci, del *Da-sein*. Il *ci* dell'essere non esprime più due caratteri cooriginari dell'ente uomo, vale a dire la sua individuazione *nel* mondo e la sua proiezione *ek-sistenziale*, ma appare frazionato attorno alla divisione tra *localizzazione* e *presenza*. L'identità dell'uomo digitale non si sovrappone pienamente all'ente localizzato, dal momento che la presenza nei circuiti informativi fa scambiare informazioni in luoghi e con altri *infor* totalmente decentrati rispetto alla localizzazione. Ci si può trovare localizzati in un luogo e simultaneamente lavorare da remoto, insegnando o addirittura facendo il chirurgo, fare operazioni bancarie o interagire con la propria famiglia. La presenza è "spacchettata" dalla localizzazione e allo stesso modo anche l'identità appare frazionata.

La presenza nell'infosfera è come l'immagine di una fotografia per Roland Barthes, viene certamente *presa in considerazione* ma non viene *percepita*⁴.

Allo stesso tempo, il mondo dei flussi virtuali informativi e la globalizzazione dell'economia hanno messo in crisi alcuni elementi costitutivi del sistema giuridico, slegando il *diritto* dal *territorio*, lasciando la soluzione dei nuovi inevitabili quesiti sulla validità ed estensione degli ordinamenti giuridici a riflessioni alla sistematizzazione di una nuova *lex mercatoria*, «il più riuscito esempio di diritto globale senza stato», per dirla con G. Teubner⁵.

Insomma, per utilizzare una felice intuizione di Floridi, l'identità nel mondo informativo non si divide più tra essere *on line* e *off line*, ma *vive* costantemente

³ Ivi, p. 106.

⁴ Cfr. R. Barthes, *La camera chiara. Nota sulla fotografia*, tr. it. R. Guidieri, Einaudi, Torino 1980.

⁵ G. Teubner, "La Bukovina globale": il pluralismo giuridico nella società mondiale, in *Sociol. e Pol. soc.*, 2, 1999, p. 3 ss.

connessa nel flusso informazionale grazie a dispositivi interattivi: è *on life*⁶. L'identità è ancora una volta, come nel parco di Sofia Carlotta, una questione sulla discernibilità.

La risistemazione, quasi ontologica, dell'identità dell'uomo nell'infosfera prende forma attorno all'iperconnessione incorporata nei nuovi strumenti di comunicazione digitale; su queste piattaforme viene squadrata la criticità della gestione di un nuovo asse relazionale comunicativo. Proprio la domanda sull'identità di "chi" comunica investe l'*inforg* e apre a una molteplicità di questioni. Tra tutte, qui si vuole approfondire, brevemente, la ricaduta sulla incapacità di sentire l'alterità nella comunicazione attraverso i *media* digitali, luogo in cui nelle relazioni "da remoto" un'identità sempre più smaterializzata, virtuale, disincarnata, direbbe Heidegger "inautentica" [*Uneigentlich*], si mostra meno permeabile al pieno riconoscimento dell'altro.

4. La polarizzazione della domanda sull'identità nell'infosfera, potrebbe essere incentrata sui contorni del confronto tra ciò che si è *in presenza*, sull'esser-ci qui ed ora, e il proteiforme essere *on life*. In particolare, il rischio già paventato dall'ultimo Heidegger sulla "dimenticanza dell'essere" generata dalla tecnica mostra il suo volto nello smarrimento dell'identità *on life*. Qui, persi nell'iperconnessione, nei flussi comunicativi, si vive l'inautenticità del "Man"⁷, del "si dice", del chiacchiericcio della rete, delle relazioni vissute sui social in costante notifica, attraverso «sequele episodiche di mini interazioni che sostituiscono sempre di più le prolungate conversazioni e relazioni familiari»⁸. Il destino dell'identità *on life*, dell'*inforg*, può essere quello rischioso di imboccare l'inautenticità, la via di ciò che non gli è proprio.

L'identità vissuta nel flusso di informazioni dell'infosfera, disarticola il *con-esserci*, svuota l'esistenza dell'uomo dal senso autentico della coesistenza, rimodula la consonanza della relazione, muta il senso stesso dell'intersoggettività.

Tra gli esiti di questo mutamento antropologico, v'è una pluralità di scollamenti, per il teologo Bressan l'utilizzo delle nuove tecnologie «modifica lo stesso modo di comprendersi come persone, di strutturare l'identità, di comprendere il reale e il senso delle cose [...] a partire dall'identità di genere e della propria storia personale»⁹, ma attua soprattutto lo scollamento tra comunicazione ed empatia.

Vivere *on life* significa non vivere il rispecchiamento con l'altro da sé, significa essere maggiormente permeabili ai meccanismi di disimpegno morale. Negli studi e

⁶ Il Manifesto dell'*Onlife* è disponibile in *copyleft*. L. Floridi, *The Onlife Manifesto, Being Human in a Hyperconnected Era*, Springer Open, 2014.

⁷ Heidegger dedica al "Man" il quarto capitolo della prima parte di *Essere e tempo*, in cui parlando del livellamento e della medietà dell'esistenza mette a tema la figura del "si" impersonale che esprime la scialba indeterminatezza emotiva che caratterizza il grigiore quotidiano. Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it. P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976, pp. 148-167.

⁸ Cfr. Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, Laterza, Roma, Bari 2003, p. 174.

⁹ L. Bressan, *L'avvento della rete. Riflessi antropologici sull'identità umana*, in I. Sanna (a cura di), *L'etica della comunicazione nell'era digitale*, Studium, Roma 2012, p. 22.

negli esperimenti di psicologia sociale degli anni Sessanta, Milgram e Zimbardo hanno evidenziato le dinamiche di disimpegno morale che possono colpire l'agente quando per via di fattori "situazionali", distanza dalla vittima, obbedienza agli ordini di un superiore, diffusione della responsabilità, si mostra incapace di immediata risonanza con l'altro e privo di empatia¹⁰. Il flusso di informazioni dell'infosfera sterilizza la capacità di rispecchiamento e tende a svuotare il serbatoio empatico, normalmente riempito da quella innata capacità di mettersi al posto degli altri, neurologicamente ancorata ai neuroni specchio. È Albert Bandura ad aver approfondito, nella cornice interazionista che ha contraddistinto i suoi studi di psicologia sociale, le dinamiche di autoassoluzione¹¹. Il comportamento, frutto dell'interazione fra soggetto, ambiente e altro da sé, in un ambiente spersonalizzato e spersonalizzante deresponsabilizza il soggetto e lo rende esposto a comportamenti "immorali". La stessa dinamica si realizza nell'ambiente spersonalizzante in cui si muove l'*inforg*; in modo particolare nello spazio "pubblico" di discussione dei social media si generano aggressioni verbali ed episodi di *hate speech*, che slatentizzano idee per lo più razziste, sessiste, omofobe, etc.

Nel dettaglio, Bandura indica nella de-individuazione dell'attore un fattore agevolativo dei meccanismi di autoassoluzione morale; così nell'ambiente *on life*, nel flusso informativo dei *social network*, ad esempio, la de-individuazione, l'agire senza una vera e propria identità, coperti dalle maschere degli "avatar", dei "nick name", degli "aka", agevola episodi di «violenza verbale e ossessioni»¹² nei confronti di altre identità empaticamente non-identificabili racchiuse in un flusso informativo disincarnato e quasi de-umanizzate. L'odio *postmoderno* sarebbe, quindi, come ha notato Ziccardi, «connesso, dematerializzato, istantaneo e asimmetrico» e agito grazie al filtro deresponsabilizzante del monitor¹³, attraverso il quale la de-umanizzazione dell'altro funziona come strategia di autoinganno. Attraverso il filtro del monitor è anche più semplice mostrarsi in video, ad esempio, in attività odiose quali la crudeltà verso gli animali, o cadere nella pratica del *revenge porn*, come se si fosse semplici attori di un film in cui la propria identità non è messa in gioco.

L'identità, intesa come autenticità, come il proprio di se stesso, che si manifesta nell'esser-ci, non sembra reggere alla prova del nuovo mondo-ambiente dell'infosfera in cui le connessioni veicolano una presenza de-localizzata e soprattutto incapace di vivere il senso (neuro)fenomenologico della molteplicità condivisa¹⁴. Lo scollamento

¹⁰ Cfr. P. Bocchiaro, *Psicologia del male*, Laterza, Bari 2011.

¹¹ Cfr. A. Bandura, *Social foundations of thought and action: A social cognitive theory*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs (NJ) 1986.

¹² Sull'odio *online* si veda il testo di G. Ziccardi, *L'odio online. Violenza verbale e ossessioni in rete*, Raffaello Cortina, Milano 2016.

¹³ Ivi, pp. 217-218.

¹⁴ Sulla "molteplicità condivisa" si veda V. Gallese, *La molteplicità condivisa. Dai neuroni mirror all'intersoggettività*, in S. Mistura (a cura di), *Autismo. L'umanità nascosta*, Einaudi, Torino 2006, pp. 302-335.

dalla connessione con l'altro, costruita attorno all'intersoggettività fondata sull'asse incarnato io-tu, lascia l'esistenza in bilico sul piano inclinato del disimpegno morale.

L'autenticità dell'essere dell'ente uomo si perde nell'impersonalità della rete, si de-individualizza. Lo spostamento dell'esserci dal fulcro dell'asse orizzontale io-tu, che è empaticamente incarnato e aperto all'esperienza dell'altro, allo scivoloso piano inclinato in cui l'agente si re-identifica è un pericolo concreto, come dimostra uno studio clinico dell'università del Michigan in cui attraverso l'esame dell'*Interpersonal Reactivity Index* è stato osservato un decremento, a partire dagli anni '80, del *Perspective Taking* e dell'*Empathic Concern* direttamente proporzionale alla maggior diffusione di internet e dei social media¹⁵.

Anche nell'approccio neurofenomenologico, come si è già accennato, fenomenologia e neuroscienze indicano una via che conduce allo stesso esito. L'esserci vive l'autenticità del suo *essere-nel-mondo* attraverso la *cura*, unità di esistenza ed effettività. L'aver cura [*Fürsorge*] è la forma della cura verso gli altri, è la capacità della risonanza io-tu che si sviluppa per il tramite della simulazione incarnata generata dall'attivazione dei neuroni specchio: è, in una parola, empatia¹⁶.

La bolla digitale che da un lato amplifica le connessioni nell'infosfera ma dall'altro de-individualizza il soggetto assoggettandolo a un mero *esser-come* nello scambio informazionale, apre all'inautenticità dell'esserci nelle forme del disimpegno empatico. La rivoluzione della *digital age* rischia di essere esiziale per l'uomo, la domanda sulla discernibilità delle foglie del giardino della regina Sofia sembra rivolgersi alle identità degli uomini perse nell'infosfera, questa volta, però, le foglie rischiano di essere identiche, specchio di identità frammentate di un'umanità ridotta a *infor*, a mero scambio informazionale, a tanti *bit* indistinguibili, a un *cluster* autoreferenziale.

In breve, studi neurologici e osservazioni fenomenologiche, maturati all'interno di una prospettiva neurofenomenologica sviluppata a partire dagli studi di Vittorio Gallese, mostrano come l'autenticità dell'uomo si viva nella temporalità dell'esserci ancorato alla relazionalità e alla cifra morale dell'empatia e al rispecchiamento¹⁷.

¹⁵ La ricerca condotta attraverso una meta analisi di 72 studi sugli universitari americani condotti tra il 1979 e il 2009 ha mostrato che gli studenti di oggi sono molto meno propensi a concordare con frasi del tipo "A volte cerco di capire meglio i miei amici immaginando le cose dal loro punto di vista" oppure affermazioni come "Spesso provo dei sentimenti di tenerezza e premura per chi è stato meno fortunato di me". Su questa ricerca si vedano le considerazioni di Sh. Turkle, *Insieme ma soli. Perché ci aspettiamo sempre di più dalla tecnologia e sempre meno dagli altri*, tr. it. S. Bourlot, L. Lilli, Codice, Milano 2012, p. 357.

¹⁶ Sui neuroni specchio (quei particolari neuroni motori che si attivano osservando i movimenti del soggetto osservato allo stesso modo in cui si attiverebbero se quell'azione fosse compiuta dall'osservante) e sulla base neurobiologica dell'empatia si veda G. Rizzolatti, C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

¹⁷ Sulla neurofenomenologia si veda M. Cappuccio (a cura di), *Neurofenomenologia. Le scienze della mente e la sfida dell'esperienza cosciente*, Bruno Mondadori, Milano 2006.

Affidare l'uomo al mondo della comunicazione digitale significa rischiare di riportarlo all'oblio dell'essere. Che fare?

5. L'inautenticità dell'*infor*g si confronta col “commercio”, con l'utilizzabilità [*Zuhandenheit*], per usare ancora una volta il lessico di Heidegger, delle relazioni maturate nell'orizzonte di possibilità del flusso di interconnessioni. Un'interessante analisi di Byung-Chul Han offre alcuni spunti per riflettere sugli esiti paradossali dell'ampia potenzialità dell'infosfera. A detta dello studioso coreano il pericolo di assoggettamento dell'identità dell'io si amplia a fronte dell'ampio spazio di potenzialità della nuova agentività messa in moto dagli spazi dell'infosfera. Il poter-essere [*Können*] crea più sudditi del dover-essere [*Sollen*] senza quella possibilità di ribaltamento hegeliano della dialettica servo/padrone¹⁸. La gabbia in cui il soggetto si ritrova non è solo quella degli algoritmi della *filter bubble* di Facebook¹⁹ o della geolocalizzazione panoptica di Google, ma del ricorsivo rincorrersi di possibilità di connessioni, un poter-essere inautentico nella cornice dell'*esser-come* e non dell'*esser se-stesso*. Su questa linea d'analisi si trova l'idea della rete come “business della distrazione” e del “capitalismo della sorveglianza” di Shoshana Zuboff secondo cui l'immissione dei dati dei milioni di fruitori della rete viene utilizzata per uno sfruttamento economico, anche perché è la rete stessa che può orientare e modificare i comportamenti individuali e collettivi²⁰. È ancora l'identità, quindi, ad essere “sotto attacco” e a indebolirsi, questa volta non più come *soggetto* in relazione ma come *oggetto* del mercato digitale. Le potenzialità dell'infosfera incanalano l'identità strumentalmente verso un conformismo del consumo. Da soggetto a oggetto nelle mani dei *big data*. La de-costruzione identitaria non avviene in modo violento, come sotto lo stato disciplinare del panottico benthamiano, o nell'esperimento di Zimbardo della prigione di Stanford, ma ha luogo come «auto-denudamento volontario»²¹. Nell'infosfera siamo di fronte alla comunicazione illimitata livellante, la trasparenza del soggetto trasformato in *data subject* produce sostanziale conformità, foglie indiscernibili nel parco. Eppure la corte federale tedesca nel 1983 aveva messo in guardia dal totalitarismo delle informazioni, asserendo addirittura la illegittimità di un ordinamento sociale in cui i cittadini «non possano più sapere chi sa cosa sul loro conto, quando e in quale circostanza è venuto a saperlo»²². Un *caveat* che è tristemente caduto nel vuoto.

¹⁸ B.-C. Han, *Psicopolitica*, tr. it. F. Buongiorno, Nottetempo, Milano 2016.

¹⁹ Sull'impatto della *filter bubble* sull'orientamento delle preferenze si veda: E. Pariser, *The Filter Bubble: How the New Personalized Web is Changing what We Read and how We Think*, Penguin, New York 2011.

²⁰ Sh. Zuboff, *Il capitalismo della sorveglianza. Il futuro dell'umanità nell'era dei nuovi poteri*, tr. it. P. Bassotti, Luiss University Press, Roma 2019.

²¹ B.-C. Han, *Psicopolitica*, cit., p. 19.

²² Ivi, p. 21.

6. Nell'essere *on life*, l'essere se stessi nella propria “medesimezza” è in qualche modo “imbrigliato” nella nuova cornice informazionale di riferimento. Solo dove l'identità si può realizzare pienamente nell'*esser-se-stesso* c'è, invece, l'autentica libertà. Curiosamente, nota Han, nelle lingue indogermaniche *essere tra amici* significa essere liberi, “*Freiheit*” e “*Freund*”, così come “*free*” e “*friend*” «hanno la stessa radice: la libertà è essenzialmente un *termine di relazione*. Ci si sente davvero liberi soltanto in una relazione soddisfacente, in un felice essere insieme all'altro»²³.

Non si è nella *rete* della schiavitù quando si è liberi di scegliersi la *rete* di amicizie. La rete dell'infosfera, del flusso informazionale, ci appare come un Giano bi-fronte, e offre reti comunicative, offre relazioni, “amicizie”, che si manifestano il più delle volte come un *tener-per-vero*, un *esser-come*, in cui si «condivide uno spazio di apparenza»²⁴ strutturato narcisisticamente e offre *potenzialità* che si ribaltano in *necessità* indotte.

Aver mutato il proprio ambiente esistenziale in un fascio di informazioni digitalizzate, in una infosfera, ha prodotto per l'uomo da un lato una vera e propria trasformazione antropologica, in cui egli si muove come *soggetto* informazionale (*l'inforg*), dall'altro lo ha reso sempre più un *data subject*, un *oggetto* informazionale le cui peculiarità sono oggetto di mercificazione da parte del “capitalismo della sorveglianza” (preferenze politiche, orientamenti religiosi e sessuali, sono informazioni spendibili dai *network* del mercato).

Ulteriori “effetti collaterali” derivanti dal mutamento di ambiente sono sicuramente l'affievolirsi della stimolazione empatica per via dell'assenza di esperienze di prossimità e l'erosione di spazi di *privacy* e di capacità di autodeterminazione politica, sempre più esposta, pericolosamente, all'eterodirezione degli algoritmi dei *social network*, nei quali gli utenti paiono comporsi come uno “sciame”²⁵ di individui schiacciati nella dimensione collettiva che viene loro assegnata dalle piattaforme. Che fare?

Se recuperare la libertà significa recuperare l'autenticità dell'esserci empaticamente orientato, ci si deve innanzitutto interrogare sulla possibilità che il flusso comunicativo scorra attorno ad un'etica della comunicazione digitale.

Attorno al programma di un'etica per la comunicazione digitale si può costruire quello che Julian Nida-Rümelin e Nathalie Weidenfelds hanno indicato come progetto di *umanesimo digitale*²⁶.

Per realizzarlo si dovrebbe mettere a punto, sulla scorta del progetto habermasiano di agire comunicativo, un'etica che orienti la comunicazione *on life*.

²³ Ivi, p. 11.

²⁴ Cfr. S. Patriarca, *Il digitale quotidiano. Così si trasforma l'essere umano*, Lit Edizioni-Castelvecchi, Roma 2018.

²⁵ La metafora dello sciame è di Han. Cfr. B.-C. Han, *Nello sciame. Visioni del digitale*, tr. it. F. Buongiorno, Nottetempo, Roma 2015.

²⁶ J. Nida-Rümelin, N. Weidenfeld, *Umanesimo digitale. Un'etica per l'epoca dell'intelligenza artificiale*, FrancoAngeli, Milano 2018.

Come nota lo stesso Han, nella comunicazione digitale, sulla rete dei social, manca un autentico spazio pubblico di discussione, la comunicazione anonima, disincarnata, deindividualizzata sfugge agli elementi costitutivi di quell'agire linguistico che Habermas ha identificato nell'agire comunicativo²⁷.

La comunicazione nell'infosfera non soltanto è più incline al disimpegno morale, ma è strutturalmente più aperta all'uso parassitario del *télos* linguistico orientato all'intesa che è incorporato nel linguaggio, proprio per via della messa in gioco di un'identità costruita, frutto di una continua "messa in scena"²⁸. Per questo Nida-Rümelin individua alcuni caratteri costitutivi di un'etica della comunicazione *on life*: *veridicità, fiducia e affidabilità*²⁹. Se il linguaggio, come diceva Heidegger, è la "dimora dell'essere", proprio attraverso una specifica etica della comunicazione si può "addomesticare" la tendenza "egocentrica" sia delle identità *on life* sia dei sistemi economici che finalizzano i *data subject* a merce.

Il mondo dei *social media* è fatto di tanti ego, senza un "noi" all'orizzonte, ogni "condivisione" è sempre un'egocentrica messa in mostra, così come "liquida e superficiale" appare ogni relazione³⁰.

Il progetto di *umanesimo digitale*, attraverso le regole di "aderenza" al proprio sé rappresentate dalla veridicità, fiducia e affidabilità nel discorso, propone non solo regole per la comunicazione ma tende a programmare l'infosfera come comunità, intesa come luogo delle narrazioni e non della "messa in mostra", luogo del discorso orientato all'intesa e non dell'*hate speech*. Su quest'ultimo punto è auspicabile, al fine di disciplinare il fenomeno dell'odio *on line*, responsabilizzare maggiormente i *provider* e gli amministratori degli spazi di comunicazione, sulla strada indicata recentemente dalla Suprema Corte³¹.

In conclusione, si può dire che si tratta di governare la *rimediazione* [*remediation*] in atto. Il neologismo coniato da Bolter e Grusin³² rende bene l'idea: nei momenti di transizione tecnologica c'è una rimediazione dei *media* di comunicazione, in questo caso la *rimediazione* digitale adatta i contenuti dei vecchi *media* al formato di quelli nuovi. La relazione con l'alterità, lo spazio pubblico del discorso, vanno reinseriti nei nuovi contesti, e se è vero che esiste uno scarto tra l'identità *off line* e la sua manifestazione *on line*, attraverso una cornice di riadattamento *on life* la libertà di essere se stessi può anche coincidere con la libertà di diventare qualcun altro, ma questo può accadere per mezzo di un processo continuo del racconto di sé utilizzando l'agire genuinamente comunicativo e le sue regole.

²⁷ Cfr. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, II voll., Il Mulino, Bologna 1986.

²⁸ L. Bressan, *L'avvento della rete. Riflessi antropologici sull'identità umana*, cit.

²⁹ J. Nida-Rümelin, N. Weidenfeld, *Umanesimo digitale. Un'etica per l'epoca dell'intelligenza artificiale*, cit., p. 123.

³⁰ Cfr. Z. Bauman, *La vita tra reale e virtuale*, Egea, Milano 2014.

³¹ Cass. pen., Sez. V, 20 marzo 2019, n. 12546.

³² Cfr. J.D. Bolter, R. Grusin, *Remediation, Competizione e integrazione tra media vecchi e nuovi*, Guerini e Associati, Milano 2003.

Perché il racconto del sé *rimediato* dai nuovi media fa parte della continua revisione dell'io attraverso il riflesso nella comunità di cui si fa parte, e che ci rende davvero indiscernibili come le foglie del parco della Regina Sofia.

Maria Laura Spada

L'INCLUSIONE E LA TUTELA DEI MINORI STRANIERI NON
ACCOMPAGNATI*

ABSTRACT	
Nell'ambito delle politiche di accoglienza e integrazione degli immigrati la Legge n. 47/2017 è intervenuta in modo organico sui minori stranieri non accompagnati presenti in Italia. Il contributo esamina le tecniche legislative di tutela dirette a coniugare le istanze di sicurezza pubblica con la promozione di politiche ispirate ai valori della solidarietà, dell'integrazione e dell'attenzione alle specifiche esigenze dei minori stranieri non accompagnati.	With regard to the policies of reception and integration of immigrant populations Law n. 47/2017 provides an organic regulation of the condition of unaccompanied foreign minors in Italy. This paper considers the legislature's attempt to combine the demand for public safety with the promotion of the values of solidarity, integration and attention to the specific needs of unaccompanied foreign minors.
Immigrazione – minori stranieri non accompagnati – integrazione	Immigration – unaccompanied foreign minors – integration – legislation

SOMMARIO: 1. I minori stranieri non accompagnati nel panorama contemporaneo. – 2. La protezione dei minori stranieri non accompagnati nella legge del 7 aprile 2014, n. 47. – 3. (Segue:) L'accoglienza del minore straniero non accompagnato e il divieto di respingimento. – 4. La figura del tutore volontario. – 5. L'istituto dell'ascolto del minore straniero non accompagnato. – 6. Il diritto del minore straniero non accompagnato all'unità familiare.

1. Per molti anni il nostro sistema normativo ha considerato il migrante come un “soggetto di passaggio”. Solo in tempi relativamente recenti è stata opportunamente riconosciuta e predisposta, nei confronti dello straniero, una politica diretta ad impedirne la marginalizzazione e a favorire la sua integrazione sul presupposto, peraltro, che la possibile permanenza nella società italiana non debba necessariamente essere contrassegnata da un termine¹.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

¹ «Nonostante il non favorevole momento economico, l'Italia, quasi esclusivamente con risorse nazionali, ha garantito accoglienza ad oltre 62.000 stranieri. Il passaggio alla fase ordinaria deve rendere tutti consapevoli della assoluta necessità di sostituire alla fase assistenziale quella di una progressiva autonomia di quanti potranno rimanere sul territorio nazionale». Questo un estratto della nota con la quale, sul sito del Ministero dell'Interno, si tiravano le somme della lunga fase di emergenza umanitaria

La conseguenza di questa impostazione è quella per cui il fenomeno migratorio non può essere indagato solo da un punto di vista funzionale ma anche esistenziale; non si può prescindere né sottovalutare il dato di fatto che il migrante provenga da una dimensione di crisi derivante dalla rottura dell'assetto relazionale di origine². Sotto

per l'eccezionale afflusso di cittadini provenienti dai Paesi del Nord Africa, iniziata nel febbraio 2011 e conclusasi formalmente il 28 dicembre 2012.

In queste poche righe venivano esplicitate le linee guida del futuro sistema di accoglienza nazionale, con il rientro nella gestione ordinaria da parte del Ministero dell'Interno e delle altre amministrazioni competenti e l'obiettivo esplicito di avviare all'autonomia quanti, ospiti del sistema, avessero ottenuto un titolo per rimanere in Italia, cfr. *Archivio storico del sito del Ministero dell'Interno*, in www.interno.gov.it.

Peraltro, la chiusura dell'emergenza Nord Africa non coincise con la diminuzione dei flussi in entrata: nel 2013 sbarcarono in Italia 42.925 persone, nel 2014 furono 170.100, nel 2015 si ebbe una leggera riduzione con 153.842 e nel 2016 un ulteriore aumento con 181.436 persone.

Il sistema di accoglienza ha dovuto necessariamente far fronte a queste esigenze passando dalle 22mila persone accolte nel 2013 alle oltre 176mila nel 2016. La necessaria gestione degli immigrati e le relative modalità operative furono individuate e sancite con l'Intesa fra il Governo, le Regioni e gli enti locali, adottate in sede di Conferenza Unificata il 10 luglio 2014, con l'approvazione del primo piano nazionale per fronteggiare il flusso straordinario di cittadini extracomunitari, adulti, famiglie e minori stranieri non accompagnati. Successivamente con il Decreto Legislativo 18 agosto 2015, n. 142 (e le sue successive modificazioni) venne dettata la nuova disciplina dell'accoglienza, dando veste normativa a quanto previsto dall'Intesa raggiunta in sede di Conferenza unificata. Venne riaffermato il principio della leale collaborazione fra i livelli di governo interessati, secondo le forme di coordinamento nazionale e regionale nonché la stabilizzazione delle strutture predisposte allo svolgimento delle funzioni di soccorso e prima assistenza, già istituite nei luoghi di sbarco. A queste ultime furono aggiunti i cosiddetti *Hotspot*, istituiti nell'ambito delle iniziative europee per la gestione dell'emergenza umanitaria e formalmente previsti dall'art. 17 del Decreto Legge n. 13 del 13 febbraio 2017, convertito in Legge 13 aprile 2017, n. 46, con la denominazione di "Punti di crisi". Si tratta di aree individuate nei principali luoghi di sbarco, dove vengono canalizzati gli arrivi al fine di poter effettuare le operazioni di screening sanitario, individuazione delle vulnerabilità, campagna informativa, accertamento della volontà di richiedere la protezione internazionale e individuazione dei potenziali candidati alla procedura di ricollocazione negli altri Stati membri, cfr. Aa. Vv., *Le iniziative di buona accoglienza e integrazione dei migranti in Italia: modelli, strumenti e azioni*, in *Rapporto annuale buone pratiche di accoglienza*, 31 maggio 2017, in www.prefettura.it.

Da ultimo, vedi anche, il D.L. del 4 ottobre 2018, n. 113, recante "*Disposizioni urgenti in materia di protezione internazionale e immigrazione, sicurezza pubblica, nonché misure per la funzionalità del Ministero dell'interno e l'organizzazione e il funzionamento dell'Agenzia nazionale per l'amministrazione e la destinazione dei beni sequestrati e confiscati alla criminalità organizzata*", convertito, con modificazioni, dalla l. del 18 dicembre 2018, n. 132.

² F. Macioce, *Immigrazione e famiglia: una prospettiva relazionale*, in *Dir. fam. pers.*, 2011, p. 380, dove si osserva che «la famiglia non può essere considerata un elemento di sfondo, o di semplice supporto, alla decisione del migrante, ma va piuttosto considerata la effettiva protagonista della vicenda in oggetto. Tanto la decisione di migrare, quanto le sue modalità e le tappe del suo svolgimento, quanto, infine la valutazione dei risultati della migrazione, sono tutti elementi che vengono valutati, elaborati e programmati all'interno del nucleo familiare di riferimento. Si registra insomma una vera e propria strategia migratoria che viene attuata dalla famiglia nel suo complesso, e che si dà anche laddove la migrazione coinvolga (apparentemente) un solo individuo; non solo perché la famiglia procede alla designazione del soggetto migrante, conferendogli spesso una sorta di mandato, e neppure perché al primo individuo ne seguono altri, provenienti dal medesimo gruppo, ma perché la relazione tra soggetto migrante e nucleo familiare permane nel tempo, spesso indipendentemente dalle possibilità (o dall'attualità) del ricongiungimento».

questo profilo, infatti, la famiglia rappresenta l'anello di congiunzione tra la comunità di provenienza e la comunità di accoglienza, all'interno della quale il migrante traspone contenuti culturali, religiosi, aspettative, strumenti materiali e cognitivi per l'integrazione.

Allorché poi, il fenomeno migratorio riguardi il minore straniero non accompagnato³, la politica per la gestione dell'integrazione non può limitarsi a fornire gli strumenti idonei a tutelare i diritti e le libertà riducendo il problema ad aspetti funzionali (sicurezza, ordine pubblico, etc.), ma deve, inevitabilmente, apprestare forme di tutela unilaterali⁴.

³ V.B. Polisenò, *La tutela dei minori non accompagnati*, in G. Trisorio Liuzzi, D. Dalfino (a cura di), *Diritto processuale dell'immigrazione*, Giappichelli, Milano 2019, p. 55; C. Ippoliti Martini, *La protezione del minore straniero non accompagnato tra accoglienza e misure di integrazione*, in *Nuove leggi civ. comm.*, 2, 2018, p. 385. Con l'espressione «minore non accompagnato», in ambito europeo e nazionale, si fa riferimento allo straniero (cittadino di Stati non appartenenti all'Unione europea e apolide), di età inferiore ad anni diciotto, che si trova, per qualsiasi causa, nel territorio nazionale, privo di assistenza e rappresentanza legale (art. 2, D.lgs. n. 142/2015 e art. 2, L. n. 47/2017). In particolare, la nozione di minore straniero non accompagnato è compiutamente delineata dall'art. 2 della l. 7 aprile 2017, n. 47 che - in linea con quanto già previsto nell'art. 2, comma 1°, d. lgs. 18 agosto 2015, n. 142 e nella direttiva 2001/55/CE - lo definisce come un «minorenne non avente cittadinanza italiana o dell'Unione europea che si trova per qualsiasi causa nel territorio dello Stato o che è altrimenti sottoposto alla giurisdizione italiana, privo di assistenza e di rappresentanza da parte dei genitori o di altri adulti per lui legalmente responsabili in base alle leggi vigenti nell'ordinamento italiano». Secondo la giurisprudenza della Corte di Cassazione, rientrano in tale definizione anche i minori affidati di fatto a parenti entro il quarto grado, in quanto questi minori, pur essendo assistiti, sono comunque privi di rappresentanza, v. Cass. 3 aprile 2019, n. 9199, in *Foro it.*, Rep. 2019, voce *Straniero*, n. 62. Nel nostro ordinamento le disposizioni in materia di minori stranieri non accompagnati sono contenute principalmente negli articoli 32 e 33 del Testo unico in materia di immigrazione (D.lgs. n. 286/1998), nonché nel relativo Regolamento di attuazione (D.P.R. n. 394/1999). Specifiche disposizioni sull'accoglienza dei minori non accompagnati sono previste dal D.lgs. n. 142/2015 (c.d. decreto accoglienza), con cui nel corso della XVII legislatura è stata recepita la direttiva 2013/33/UE relativa all'accoglienza dei richiedenti asilo. Con riferimento particolare ai minori non accompagnati «richiedenti protezione internazionale», oltre al menzionato decreto, si applicano alcune disposizioni del D.lgs. 25 del 2008 sulle procedure per la domanda di protezione internazionale (art. 19; art. 6, co. 2 e 3; art. 26, co. 5 e 6), e del D.lgs. 251/2007 (art. 28). Ai minori stranieri non accompagnati si applicano solo in parte le disposizioni in materia di protezione internazionale e di contrasto all'immigrazione clandestina, introdotte con il D.L. 13/2017, ossia: quelle relative alle nuove sezioni specializzate in materia di immigrazione, nonché di quelle concernenti i procedimenti giurisdizionali e i procedimenti amministrativi dinanzi alle Commissioni territoriali e alla Commissione nazionale per il diritto di asilo (art. 2, co. 4, D.lgs. n. 220/2017)

⁴ In questo senso è, ad esempio, il *Global Compact on Refugees*, approvato dall'Assemblea Generale dell'ONU il 17 dicembre 2018 con il voto favorevole dell'Italia; il patto prevede, con particolare riferimento ai minori stranieri, che gli Stati e gli attori coinvolti debbano tener conto, nella predisposizione di politiche e programmi per l'inclusione, delle specifiche vulnerabilità ed esigenze di protezione che caratterizzano determinate categorie, quali le ragazze, i bambini con disabilità, gli adolescenti, i minori non accompagnati e separati, coloro che abbiano subito violenza sessuale o di genere, sfruttamento ovvero ulteriori pratiche pregiudizievoli.

Non è un caso che dal 1989 la Convenzione sui diritti del fanciullo⁵ ha avviato una vera e propria “rivoluzione culturale”, elevando la persona di minore età da oggetto di protezione a soggetto titolare di diritti, determinando una rottura con il passato e gettando solide basi per costruire una “nuova” identità del minore. Con maggiore forza si è andato delineando un nuovo soggetto ovvero la persona di minore età, attiva, partecipe, che va ascoltata, informata e rispettata. In sostanza, a partire dalla Convenzione, è mutata la relazione tra minorenni e adulti che ha connotato la storia nel corso dei secoli⁶.

Di conseguenza, la Convenzione obbliga gli Stati ad adottare tutti i provvedimenti finalizzati a sostenere una tutela effettiva del minore contro ogni forma di discriminazione o di sanzione derivanti dalla condizione sociale, dalle attività, opinioni professate o convinzioni dei genitori, dei rappresentanti legali o dei familiari. Ma soprattutto, la Carta Onu segna un punto fermo tra gli Stati parti della convenzione; l’attenzione che essa dedica alla nomenclatura dei diritti del minore si riflette altresì sulle garanzie, poste in capo a quest’ultimo a salvaguardia del principio della effettività della tutela giurisdizionale, riconosciuta come essenziale in ogni sistema sociale democratico in cui la giustizia è intesa quale valore assoluto⁷.

È per questa ragione che il regime convenzionale impone ai Paesi contraenti il dovere di vigilare affinché i diritti del minore siano attuati anche in via giurisdizionale in conformità con la legislazione nazionale e con gli obblighi imposti dagli strumenti internazionali applicabili in materia. A tal fine, anche per garantire la salvaguardia dei principi del *giusto processo* in materia familiare, la Convenzione stabilisce che «in tutte le decisioni relative ai fanciulli, di competenza sia delle istituzioni pubbliche o private di assistenza sociale, dei tribunali, delle autorità amministrative o degli organi

⁵ La *Convenzione sui diritti del fanciullo* è stata approvata dall’Assemblea Generale delle Nazioni Unite a New York il 20 novembre 1989 e ratificata dall’Italia con Legge 27 maggio 1991 n. 176. Sulla Convenzione di New York, v. A. Carratta, *Per i diritti processuali del fanciullo a vent’anni dalla Convenzione di New York del 1989*, in www.treccani.it, dove si evidenzia il cambio fondamentale di prospettiva in base al quale il minore viene qualificato «come soggetto dell’intera gamma dei diritti umani di “prima generazione” (civili e politici) e di “seconda generazione” (economici, sociali e culturali)»; cfr., anche C. Focarelli, *La Convenzione di New York sui diritti del fanciullo e il concetto di “best interest of child”*, in *Riv. dir. int.*, 2010, p. 981; V. Facchi, *I diritti nell’Europa multiculturale*, Laterza, Roma, Bari, 2006, p.78 ss.; A. Beghé Loreti, *La tutela internazionale dei diritti del fanciullo*, Cedam, Padova 1995, p. 5; M. Balboni, *La Convenzione sui diritti del fanciullo*, in *Nuove leggi civ. comm.*, 1992, p. 1151.

⁶ Ne è prova il diritto di famiglia: la “responsabilità genitoriale” subentra alla originaria “potestà”, apportando un cambiamento terminologico che ha un valore culturale profondo, in termini di abbandono di qualsiasi logica di “appartenenza” delle persone minorenni.

⁷ Così B. Polisenò, *Profili di tutela del minore nel processo civile*, Esi, Napoli 2017, p. 18. Sulla centralità del minore nel diritto europeo di famiglia, v. L. Querzola, *Profili processuali del diritto europeo in tema di famiglia*, in A. Ronco (a cura di), *Profili processuali del diritto di famiglia*, in *Giur. it.*, 2014, p. 2343; F. Tommaseo, *Il processo civile familiare e minorile italiano nel contesto dei principi europei*, in *Dir. fam. pers.*, 2012, p. 1265.

legislativi, l'interesse superiore del minore deve essere una considerazione preminente»⁸.

2. L'espressione «minori stranieri non accompagnati» (MSNA) indica una categoria di soggetti, recentemente individuata, che concerne parte dei fenomeni migratori della contemporaneità e si riferisce a un segmento peculiare di questi ultimi⁹. E' chiaro che non solo il minore di età è di per sé, a causa della sua incapacità legale di agire, bisognevole di protezione da parte dell'ordinamento, ma la condizione di essere anche straniero e, per di più, privo di figure che possono assisterlo ed esercitare per lui la rappresentanza legale, relega ancora di più il soggetto in questione in una situazione di debolezza, che il legislatore ha valutato meritevole di una apposita disciplina¹⁰.

La legge 7 aprile 2017, n. 47, recante «*Disposizioni in materia di misure di protezione dei minori stranieri non accompagnati*», sotto questo profilo, affronta in maniera organica e specifica la tematica, dedicando a questi minori norme, emanate appositamente «in ragione della loro condizione di maggiore vulnerabilità», e ai quali riconosce la titolarità di tutti i «diritti in materia di protezione dei minori a parità di trattamento con i minori di cittadinanza italiana o dell'Unione europea»¹¹.

⁸ Così, B. Polisenò, *Profili di tutela del minore nel processo civile*, cit., p. 18.

⁹ V.F. Di Lella, *I minori stranieri non accompagnati tra vulnerabilità e resilienza*, in *Famiglia*, 2019, p. 1. Per una stima delle dimensioni del fenomeno, nonché un'analisi delle sue principali caratteristiche, cfr. il *Report di monitoraggio al 30 giugno 2019 sui Minori stranieri non accompagnati (MSNA) in Italia*, redatto dalla Direzione Generale dell'immigrazione e delle politiche di integrazione, reperibile sul sito www.lavoro.gov.it. Benché dai dati ufficiali si registri, negli ultimi tempi, una diminuzione degli arrivi, decifrabile verosimilmente anche per via delle ultime politiche attuate dal governo precedente, il quadro che ne risulta appare particolarmente composito, quanto a provenienza geografica e fasce di età dei minori arrivati nel nostro Paese ed evidenzia una prevalenza di minori di genere maschile vicini alla maggiore età.

Lo studio registra anche la distribuzione dei minori sul territorio nazionale, le azioni portate avanti dalle Regioni e lo stato delle strutture di accoglienza di loro pertinenza. Per un primo approccio alla comprensione del fenomeno, cfr. anche la *Relazione annuale* presentata al Parlamento, nel giugno 2019, dall'Autorità Garante per l'Infanzia e l'Adolescenza, che contiene una sezione dedicata ai MSNA, ove, tra l'altro, si dà conto delle azioni intraprese per favorire l'inclusione nella società italiana delle persone di minore età, a prescindere dalla nazionalità e dalla condizione sociale, in attuazione del principio di non discriminazione, in www.garanteinfanzia.org.

¹⁰ Cfr. F. Di Lella, *I minori stranieri non accompagnati tra vulnerabilità e resilienza*, cit., p.1.

I diritti dei minori stranieri non accompagnati e le procedure che li riguardano sono disciplinati oltre che dalla legge n. 47/2017 anche dalla legge n. 184/1983 e in parte dalle norme in materia di immigrazione e asilo ovvero il d.lgs. 286/1998 e il d.lgs. 142/2015.

¹¹ Così l'art. 1 dal quale si evince, peraltro, che la parificazione dei minori stranieri ai minori italiani ed europei sul piano della protezione evidenzia la scelta netta di garantire una tutela prioritaria al soggetto vulnerabile, con prevalenza, cioè, sulle diverse esigenze di difesa dei confini nazionali e di sicurezza interna. Prevalenza non sconfessata neanche dagli ultimi interventi legislativi in materia di migrazione, peraltro maggiormente imperniati sui profili di ordine pubblico. Cfr., in questo senso, il c.d. «Decreto sicurezza», D.L. 4 ottobre 2018, n. 113, convertito, con modificazioni, con legge 1° dicembre 2018, n. 132, e il cd. «Decreto sicurezza bis», D.L. 14 giugno 2019, n. 53, convertito, con modificazioni, con legge 8 agosto 2019, n. 77. Cfr., inoltre, A. Cordiano, *Prime riflessioni sulle nuove disposizioni in*

La legge riordina e integra l'intera materia, da tempo oggetto di interesse a livello anche europeo, ed abbraccia l'intero *iter* dei minori che giungono da soli in Italia, dall'ingresso sul territorio sino all'inserimento nel tessuto sociale, ovvero al rientro nel paese di provenienza o in un diverso paese nel quale sia possibile un ricongiungimento con altri familiari.

Dall'insieme delle norme ivi contenute, e da quelle di altri provvedimenti che pure hanno inciso la materia¹², discende la possibilità di delineare un vero e proprio *status* di minore straniero non accompagnato¹³.

La nuova disciplina, nel suo complesso, non si limita ad una sistematizzazione di quella preesistente, ma affronta le delicate questioni poste dall'ingresso nel territorio italiano dei minori stranieri non accompagnati secondo una visione che segna un momento di evoluzione rispetto al passato¹⁴. In questa prospettiva la disciplina normativa delle misure di «prima accoglienza», le modalità di «identificazione dei minori», la fondamentale importanza attribuita alle «indagini familiari» e al «diritto all'unità familiare del minore», costituiscono la testimonianza di un nuovo sistema che mira a superare la logica *dell'assistenza* e a promuovere una politica di *accoglienza*¹⁵.

materia di misure di protezione dei minori stranieri non accompagnati, in *Nuova giur. civ. comm.*, 2017, p. 1304.

¹² Cfr. il d.lgs. 18 agosto 2015, n. 142, attuativo delle Direttive 2013/32/UE e 2013/33/UE, contenente la disciplina relativa all'accoglienza dei richiedenti protezione internazionale e relative procedure ai fini del riconoscimento e della revoca dello *status* di protezione internazionale, i cui artt. 18, 19 e 19 *bis* sono dedicati ai minori stranieri, accompagnati e non.

¹³ v. M. Dogliotti, *Capacità, incapacità, diritti degli incapaci. Le misure di protezione*, in P. Schlesinger, V. Roppo, F. Anelli (diretto da), *Trattato di Diritto civile e commerciale Cicu-Messineo*, Giuffrè Francis Lefebvre, Milano 2019, p. 622.

¹⁴ C. Ippoliti Martini, *La protezione del minore straniero non accompagnato tra accoglienza e misure di integrazione* (L. 7 aprile 2017, n. 47), cit. p. 385; A. Senigaglia, *Considerazioni critico-ricostruttive su alcune implicazioni civilistiche della disciplina sulla protezione dei minori stranieri non accompagnati*, in *Jus civile*, 2017, p. 710.

¹⁵ Il decreto legislativo n. 142 del 2015 (cd. decreto accoglienza) detta per la prima volta specifiche disposizioni sull'accoglienza dei minori non accompagnati, ai quali fino ad allora si sono applicate le norme generali riferite ai minori in stato di abbandono, con l'obiettivo di rafforzare gli strumenti di tutela garantiti dall'ordinamento (si cfr. art. 18, 19, 19-bis e 21 del D.lgs. n. 142/2015). Tali disposizioni, come modificate ed implementate dalla quasi coeva legge n. 47 del 2017, rappresentano il quadro normativo di riferimento per l'accoglienza dei minori stranieri non accompagnati. Il sistema che ne risulta distingue tra una prima e una seconda accoglienza e stabilisce il principio in base al quale il minore non accompagnato non può in nessun caso essere trattenuto o accolto presso i centri di permanenza per i rimpatri (CPR) e i centri governativi di prima accoglienza. L'accoglienza dei minori si fonda innanzitutto sull'istituzione di strutture governative di prima accoglienza per le esigenze di soccorso e di protezione immediata di tutti i minori non accompagnati. Come specificato dalla legge n. 47 del 2017, si tratta di strutture specificamente destinate ai minori. Si tratta dunque di centri attivati dal Ministero dell'Interno, gestiti da quest'ultimo, anche in convenzione con gli enti locali, finanziati a valere sul Fondo asilo Migrazione e Integrazione (FAMI). Tali strutture sono istituite con decreto del Ministro dell'Interno, sentita la Conferenza unificata e sono gestite dal medesimo Ministero, anche in convenzione con gli enti locali. Nelle strutture di prima accoglienza i minori sono accolti, dal momento della presa in carico, per il tempo strettamente necessario alla identificazione e all'eventuale accertamento dell'età, nonché a ricevere tutte le informazioni sui diritti del minore, compreso quello di chiedere la protezione

Ed è esclusivamente in quest'ottica che devono essere osservate le disposizioni particolarmente qualificanti, come quella diretta a legittimare il principio di *non-refoulement* ossia il divieto assoluto di respingimento alla frontiera, nonché quella indirizzata ad importare nel sistema una specifica tutela per i minori richiedenti protezione internazionale¹⁶. Inoltre, nella stessa direzione, notevole importanza assumono le disposizioni che fanno emergere una finalità d'inclusione che si espande oltre il compimento della maggiore età e si realizza mediante «misure di integrazione di lungo periodo». Queste ultime, infatti, dimostrano ancora una volta che l'originario approccio volto a fornire una mera assistenza al minore straniero non accompagnato appare ormai decisamente superato dal perseguimento di un nuovo obiettivo di politica del diritto che si sostanzia nella chiara volontà di attuare il pieno inserimento dello straniero, divenuto maggiorenne, nel tessuto sociale italiano¹⁷.

3. Il tratto «umanitario» che contraddistingue la normativa in materia di misure di protezione dei minori stranieri non accompagnati, si manifesta soprattutto in relazione all'introduzione del principio del divieto assoluto di respingimento quale precetto normativo diretto a uniformare la previgente disciplina in funzione del principio del *non-refoulement*¹⁸.

In questa direzione appare, particolarmente indicativa, la previsione secondo cui la presa in carico da parte delle apposite strutture di prima accoglienza deve essere in ogni caso assicurata ai minori vittime di tratta¹⁹.

In particolare, il principio del *non-refoulement* emerge in senso più ampio nelle numerose modificazioni che la legge n. 47 del 2017 ha introdotto nell'ambito del

internazionale. Con le modifiche introdotte dalla legge n. 47 del 2017, si stabilisce che le operazioni di identificazione del minore devono concludersi entro dieci giorni e devono essere svolte sulla base di una procedura unica sull'intero territorio nazionale disciplinata dalla legge (art. 19-bis, D.lgs. 142 del 2015).

¹⁶ Sul problema della protezione internazionale del minore migrante non accompagnato cfr. G. Parisi, *Lo "status" del minore migrante non accompagnato alla luce del diritto europeo. L'apporto della giurisprudenza internazionale in tema di protezione internazionale e trattenimento*, in *Quest. giust.*, 2014, p. 165 ss.; S. Virzì, *L'accoglienza dei richiedenti protezione internazionale: un'indagine sulle procedure di gara*, in *Dir., imm. e citt.*, 2017, p. 32.

¹⁷ In questo senso, F. Di Lella, *I minori stranieri non accompagnati tra vulnerabilità e resilienza*, cit., p. 1.

¹⁸ Sul principio di non respingimento, previsto dall'art. 33 della Convenzione di Ginevra, ai sensi del quale «nessuno Stato contraente espellerà o respingerà, in qualsiasi modo, un rifugiato verso i confini di territori in cui la sua vita o la sua libertà sarebbero minacciate a motivo della sua razza, della sua religione, della sua cittadinanza, della sua appartenenza a un gruppo sociale o delle sue opinioni politiche». P. Morozzo della Rocca, *Gli interventi a protezione dei minori stranieri o appartenenti a gruppi minoritari*, in *Tutela civile del minore e del diritto sociale della famiglia*, Cedam, Milano 2012, p. 461; A. Zorzini, *Minori stranieri non accompagnati richiedenti asilo*, Aracne, Roma 2013, p. 143; S. Mirate, *Gestione dei flussi migratori e principio di "non refoulement": la Corte EDU condanna l'Italia per i respingimenti forzosi di migranti in alto mare*, in *Resp. civ. e prev.*, 2013, p. 454.

¹⁹ Sotto questo profilo, infatti, l'art. 5, 2° co., della legge n. 47/2017, richiama quanto disposto dall'art. 4 del d.lgs. 4 marzo 2014, n. 24, cfr. E. Bruno, *Le vittime di tratta ed il programma di emersione di cui all'art. 18 comma 3 bis del D.lgs. 25 luglio 1998 n. 286*, in *Minorigiustizia*, 2018, p. 152.

tessuto normativo previgente. Non è un caso, infatti, che la nuova regola secondo cui «in nessuna ipotesi può disporsi il respingimento alla frontiera di minori stranieri non accompagnati», contenuta nel riformato comma 1° bis dell'art. 19 legge 6 marzo 1998, n. 40, si coordini necessariamente con l'altrettanto novellato art. 33 legge 4 maggio 1983, n. 184, che abolisce il divieto d'ingresso nello Stato italiano dei minori non accompagnati da un genitore o da parenti entro il quarto grado ovvero non muniti di visto d'ingresso rilasciato ai sensi dell'art. 32 legge n. 40 del 1998.

In sostanza, quindi, l'attuale dettato normativo dispone che ai minori non accompagnati da almeno un genitore o da parenti entro il quarto grado e non muniti di visto di ingresso, rilasciato ai sensi dell'art. 32 legge n. 40 del 1998, si applicano le disposizioni dell'art. 19, 1° co. bis, del testo unico di cui al D.Lgs. 25 luglio 1998, n. 286.

L'asserzione del principio secondo cui è vietato il respingimento dei minori stranieri non accompagnati ha condotto anche alla riformulazione delle norme che disciplinano i permessi di soggiorno di questa particolare categoria di persone.

Sul punto, infatti, le nuove norme prevedono che, nelle fattispecie nelle quali la legge dispone il divieto di respingimento o di espulsione, possa essere rilasciato dal questore al minore straniero non accompagnato e segnalato alle autorità competenti, anche prima della nomina del tutore ai sensi dell'art. 346 c.c., un «permesso di soggiorno per minore età» la cui validità si estende sino al compimento del diciottesimo anno di età²⁰.

Il nuovo sistema, inoltre, prevede ulteriori ipotesi di rilascio del permesso di soggiorno per motivi familiari al minore che risulti affidato «ai sensi dell'articolo 9, comma 4, della legge 4 maggio 1983, n. 184» o che sia sottoposto alla tutela di un cittadino italiano o di uno straniero regolarmente soggiornante nel territorio nazionale. In proposito è prevista una disciplina differenziata a seconda che il minore abbia un'età inferiore ai quattordici anni oppure compresa tra i quattordici e i diciotto anni. Nel primo caso il permesso potrà essere rilasciato qualora il minore risulti affidato ad un parente entro il quarto grado che lo accoglie stabilmente nella propria abitazione ovvero nell'ipotesi in cui egli sia sottoposto alla tutela di un cittadino italiano e conviva con quest'ultimo.

Nel caso del minore ultraquattordicenne, invece, il permesso di soggiorno potrà essere rilasciato, oltre che nei casi già visti, anche nell'ipotesi in cui il minore sia sottoposto alla tutela di uno straniero regolarmente soggiornante nel territorio nazionale.

Anche nell'art. 31 legge 6 marzo 1998, n. 40, ove è prevista un'articolata disciplina a favore dei minori, figli di stranieri regolarmente soggiornanti in Italia, viene inserita una previsione che incide in modo rilevante sul quarto comma sia per quanto attiene i

²⁰ Tale permesso potrà essere rilasciato anche quando ne faccia richiesta direttamente lo stesso minore oppure avvalendosi di colui che esercita la responsabilità genitoriale (art. 10, lett. a, l. 47/17).

profili sostanziali, sia per ciò che concerne gli aspetti processuali. In particolare, è disposto che l'eventuale provvedimento di espulsione dei genitori, qualora non ricorrano i presupposti indicati nei commi precedenti, non può essere ordinato nella fattispecie in cui esso determini un rischio di danni gravi per il minore, con la conseguenza processuale ulteriore che sulla questione è prevista la specifica competenza del Tribunale per i minorenni, chiamato a decidere tempestivamente e comunque non oltre trenta giorni²¹.

Il passaggio da un orientamento semplicemente assistenziale dei minori a quello subordinato da una più ampia finalità di accoglienza è confermato anche dalle regole che hanno provveduto a modificare la disciplina delle strutture di prima accoglienza per i minori stranieri non accompagnati. Rilevanti esigenze di tutela hanno determinato alcuni interventi modificativi alla previsione contenuta nell'art. 19, 1° co., del d.lgs. 18 agosto 2015, n. 142. In particolare, tali modificazioni si sostanziano nell'esplicita indicazione della specifica "destinazione" ai soggetti stranieri non accompagnati delle strutture di prima accoglienza e nella riduzione da sessanta a trenta giorni dei tempi necessari per le procedure di identificazione²².

Infine, va sottolineato che la complessa disciplina in materia di protezione ed accoglienza di richiedenti asilo, rifugiati e stranieri è stata oggetto di cospicue

²¹ Il D.L. n. 113/2018 ha soppresso il permesso di soggiorno per motivi umanitari di cui all'art. 5, co. 6, del D.lgs. n. 286/1998 e ha introdotto nuove tipologie di permessi di soggiorno, rilasciabili in casi speciali. Al riguardo, si segnala la circolare n. 83774 del 18 dicembre 2018 adottata dal Ministero dell'Interno con la quale, tra l'altro, è stato delineato l'attuale assetto normativo in merito all'accoglienza dei minori stranieri non accompagnati e alla tipologia dei permessi di soggiorno *post d. l. n. 113/2018*. Con specifico riferimento alle disposizioni del nuovo D.L. n. 113/2018 che rilevano in materia di minori stranieri non accompagnati, si evidenzia che l'art. 1, co. 1, lett. *n-bis*) ha abrogato le ultime disposizioni dell'art. 32, co. 1-bis, del D.lgs. n. 286/1998, secondo le quali «il mancato rilascio del parere richiesto non può legittimare il rifiuto del rinnovo del permesso di soggiorno. Si applica l'articolo 20, commi 1, 2 e 3, della legge 7 agosto 1990, n. 241, e successive modificazioni»; di conseguenza, non sarà più applicabile l'istituto del c.d. silenzio assenso nel procedimento di rilascio del parere previsto dall'art. 32 del T.U. dell'immigrazione, e pertanto il parere dovrà essere adottato in forma espressa.

²² L'art. 12, comma 5-*bis*) del D.L. n. 113/2018 ha confermato la possibilità per i minori stranieri non accompagnati richiedenti asilo al compimento della maggiore età di rimanere nel "Sistema di protezione per i titolari di protezione internazionale e minori stranieri non accompagnati" (SIPROIMI, già SPRAR) fino alla definizione della domanda di protezione internazionale. Quest'ultima disposizione è stata meglio specificata dalla Circolare n. 22146 del 27 dicembre 2018 adottata dal Dipartimento per le Libertà Civili e l'Immigrazione – Direzione Centrale dei Servizi per l'Immigrazione e l'Asilo – del Ministero dell'Interno che, al riguardo, ha disposto al paragrafo I), lett. B): «Le modifiche normative riservano l'accesso al SIPROIMI e ai relativi progetti diretti ad offrire assistenza e servizi di inclusione sociale e favorire i percorsi di autonomia: a) [...]; b) ai minori stranieri non accompagnati, anche non richiedenti asilo. I minori richiedenti asilo, al compimento della maggiore età rimangono nel Sistema fino alla definizione della domanda di protezione internazionale, per il tempo riservato alla permanenza dei beneficiari». La circolare prevede, inoltre, che il SIPROIMI si potrà sviluppare ulteriormente come sistema di accoglienza e di inclusione dei minori stranieri non accompagnati che, necessitando di un supporto prolungato finalizzato al buon esito del percorso di inserimento sociale intrapreso, sono affidati ai servizi sociali anche oltre il compimento dei 18 anni e fino all'età massima di 21 anni, per effetto di un decreto adottato dal Tribunale per i minorenni ai sensi dell'art. 13 della l. n. 47/2017.

integrazioni apportate al fine di assicurare una efficace tutela ai minori stranieri non accompagnati. Incisive, infatti, sono le modificazioni all'art. 19 d.lgs. 18 agosto 2015, n. 142, che nel novellato secondo comma dispone che i minori non accompagnati devono essere accolti nell'ambito del «Sistema di protezione per richiedenti asilo, rifugiati e minori stranieri non accompagnati». L'attenzione a garantire un livello qualitativo di accoglienza adeguato ed economicamente sostenibile emerge laddove il testo novellato specifica che la «capienza del Sistema è commisurata all'effettive presenze dei minori non accompagnati nel territorio nazionale ed è, comunque, stabilita nei limiti delle risorse del Fondo nazionale per le politiche e i servizi dell'asilo».

Sotto questo profilo anche il nuovo comma 2° bis, art. 19, d.lgs. 18 agosto 2015, n. 142, pone una particolare attenzione alle istanze di tutela del minore. Quest'ultimo, infatti, per espressa previsione, dev'essere collocato nella struttura di accoglienza maggiormente idonea a soddisfare le sue esigenze, con la conseguenza ulteriore che una particolare attenzione dev'essere riservata agli standard minimi dei servizi nonché assistenza forniti dalle strutture residenziali nelle quali vengono accolti i minori stranieri non accompagnati.

4. La sentita necessità, da parte del legislatore, di dotare il minore straniero non accompagnato di una figura di riferimento capace di sostenerlo nel complesso percorso che egli intraprende allorché approda nello Stato italiano, ha prodotto un ripensamento sul sistema delle tutele nel suo complesso con la conseguente introduzione della figura del tutore volontario.

In generale il tutore svolge una importante funzione nell'ambito del procedimento di identificazione e di accertamento dell'età del minore, nonché nei procedimenti strumentali allo svolgimento delle indagini familiari e di quelli relativi al rilascio di permessi di soggiorno. Ma soprattutto, quella del tutore, costituisce una un'indispensabile figura di sostegno in tutte quelle procedure volte a rendere effettivo da parte del minore straniero non accompagnato il godimento dei diritti fondamentali e, in particolare, di quello all'assistenza sanitaria e all'istruzione²³. Peraltro, la particolare urgenza che vi è alla base della soluzione di problemi che talvolta possono dare luogo a gravi ed irreversibili compressioni di diritti fondamentali ha costituito il fondamento di recenti decisioni di legittimità che, ponendo in primo piano l'interesse del minore straniero a conseguire «nel più breve tempo possibile una rappresentanza legale», avevano stabilito che la nomina del tutore rientrava nella competenza del giudice tutelare del luogo «ove si colloca la struttura territoriale di accoglienza»²⁴.

²³ C. Ippoliti Martini, *La protezione del minore straniero non accompagnato tra accoglienza e misure di integrazione* (L. 7 aprile 2017, n. 47), cit., p. 385; B. Polisenò, *La tutela dei minori non accompagnati*, in *Diritto processuale dell'immigrazione*, cit., p. 76 ss.

²⁴ Cass. 12 gennaio 2017, n. 685, in *Foro it.*, I, 2017, p. 522, con nota di B. Polisenò, *La protezione internazionale del minore straniero non accompagnato e il farraginoso regime di competenza* e Cass. 26 aprile 2017, n. 10212, in *Giustiziacivile.com*, 2014, con nota di A. Giuliani, *Nomina del tutore del minore straniero non accompagnato da parte del giudice tutelare*.

Questo orientamento, tuttavia, non ha trovato seguito nel recente intervento del legislatore che, viceversa, ha attribuito al Tribunale per i minorenni la competenza ai fini dell'adozione del «provvedimento di nomina del tutore» e degli «altri provvedimenti relativi alla tutela».

Il fondamentale ruolo del tutore ai fini dell'attuazione della piena tutela del minore straniero non accompagnato e del soddisfacimento delle complesse esigenze che caratterizzano la sua posizione è stato sottolineato, da tempo, dalle Convenzioni internazionali in materia di tutela dell'infanzia. Un dato, quest'ultimo, che ha permesso di individuare le lacune alla base della disciplina nazionale della tutela, condizionata da una concezione della persona minorenni obsoleta in quanto diretta semplicemente a predisporre uno strumento di attuazione dell'interesse del minore prevalentemente mirato su aspetti di natura patrimoniale e non sufficientemente plasmabile in funzione delle peculiari esigenze personali del singolo fanciullo.

Il contesto in cui versa il minore straniero non accompagnato richiede, necessariamente un sostegno che, pur non potendo supplire alle funzioni svolte da una famiglia, sia in grado di fornire al minore un'assistenza che vada ben oltre i compiti tradizionalmente assolti da un tutore, ovvero quello di rappresentare una vera e propria «guida» per il fanciullo nel difficile passaggio che lo conduce all'età adulta ed all'integrazione in un tessuto sociale che non gli è proprio, eventualmente guidandolo anche in una fase della vita nella quale il raggiungimento della maggiore età non coincide necessariamente con il venir meno di quella condizione di particolare fragilità che spesso accompagna per lungo tempo lo straniero²⁵. Questo nuovo approccio al problema dell'accoglienza, dell'assistenza e della piena integrazione del minore straniero non accompagnato, ha trovato piena attuazione nella previsione che istituisce la figura del tutore volontario.

L'istituto permette di mettere a disposizione del minore straniero non accompagnato «privati cittadini, selezionati e adeguatamente formati» da parte dei Garanti regionali per l'infanzia e l'adolescenza nel novero di coloro che risultino iscritti nell'elenco dei tutori volontari istituiti presso ogni Tribunale per i minorenni. La previsione secondo cui la formazione di tali tutori e la loro nomina è regolata da protocolli d'intesa tra i Garanti regionali e i Presidenti dei Tribunali per i minorenni pone in luce l'obiettivo di disciplinare la figura del tutore nel rispetto delle specifiche esigenze che caratterizzano la posizione del minore straniero non accompagnato²⁶.

²⁵ Così C. Ippoliti Martini, *La protezione del minore straniero non accompagnato tra accoglienza e misure di integrazione* (L. 7 aprile 2017, n. 47), cit., p. 385.

²⁶ Da ultimo, sulla questione di costituzionalità relativa alla possibilità per il giudice tutelare di assegnare al tutore del minore un'equa indennità in misura proporzionale all'entità del patrimonio e delle difficoltà dell'amministrazione dello stesso, v. Corte cost. 29 novembre 2018, n. 218, con nota di B. Polisenio, *La tutela «speciale» del minore straniero non accompagnato e la mancata previsione di un'equa indennità*, in *Foro it.*, I, 2019, p. 388.

5. La insopprimibile regola per cui il minore ha diritto e deve essere ascoltato nello svolgimento di eventuali procedure che lo riguardino è sottolineata dal legislatore con deciso rigore soprattutto in riferimento al minore straniero non accompagnato. Sotto questo profilo la legge garantisce espressamente la possibilità per il minore di partecipare ed essere ascoltato per mezzo di un suo rappresentante legale unitamente ad un mediatore culturale che permetta di superare i possibili ostacoli di natura linguistica.

L'esigenza, testé indicata, trova la sua regolazione normativa nella modifica dell'art. 18, 2° co, d.lgs. 18 agosto 2015, n. 142, laddove la norma contempla strumenti specificamente predisposti al fine di assicurare che l'assistenza affettiva e psicologica dei minori stranieri non accompagnati sia attuata secondo modalità che consentano di superare le particolari condizioni di difficoltà in cui essi possono trovarsi. È per questa ragione che si prevede la possibilità di interessare nella fase di ascolto le eventuali persone indicate dal minore, nonché la possibilità di ricorrere a «gruppi, fondazioni, associazioni od organizzazioni non governative di comprovata esperienza nel settore dell'assistenza ai minori stranieri». Quest'ultimi soggetti potranno impegnarsi durante il procedimento di audizione, solo a condizione che il loro coinvolgimento sia stato consentito dall'autorità giudiziaria o amministrativa e previo consenso del minore²⁷.

Allo stesso modo anche il diritto alla difesa del minore straniero non accompagnato risulta ampiamente garantito attraverso la previsione di una integrazione della disciplina in materia di gratuito patrocinio. L'attuale sistema riformato prevede, infatti, il diritto del minore straniero non accompagnato e parte a qualsiasi titolo di un procedimento giurisdizionale, ad essere informato circa l'opportunità di nominare un legale di fiducia, anche attraverso il tutore o l'esercente la responsabilità genitoriale ai sensi dell'art. 3, 1° co., legge 4 maggio 1983, n. 184, nonché di avvalersi, in base alla normativa vigente, del gratuito patrocinio a spese dello Stato in ogni stato e grado del procedimento.

6. Nell'ambito delle indagini familiari l'art. 6 della legge n. 47/2017 prevede una disciplina che riprendendo quella già delineata dall'art. 19, 7° co., d.lgs. 18 agosto 2015, n. 142, dispone che, al fine di garantire il diritto all'unità familiare del minore straniero non accompagnato, debba essere sollecitamente intrapresa ogni iniziativa diretta alla ricerca e all'individuazione dei suoi familiari²⁸. In questa prospettiva, l'attuale testo della norma prevede la possibilità per il Ministero dell'interno di stipulare convenzioni con organizzazioni internazionali, intergovernative e

²⁷ Cfr. *La tutela dei minori non accompagnati*, in *Diritto processuale dell'immigrazione*, cit., p. 76 ss.

²⁸ Sul quadro normativo in materia di vita familiare dello straniero e tutela del diritto all'unità familiare cfr. P. Pascucci, *Diritto all'unità familiare dello straniero*, cit., p. 827; P. Palermo, *Quali diritti per i figli dei "clandestini"?* *Atti dello stato civile, diritto all'istruzione e all'unità familiare*, in *Fam. e dir.*, 2010, p. 957; A. Lo Giudice, *Mandato d'arresto europeo: tra diritto all'unità familiare e principio del "miglior reinserimento" nel rifiuto della consegna del minore*, in *Dir. fam. e pers.*, 2010, p. 716.

associazioni umanitarie al fine di predisporre efficaci programmi diretti alla rintracciabilità di familiari dei minori non accompagnati, osservando l'obbligo della riservatezza e la garanzia della sicurezza di tutti i soggetti coinvolti²⁹. Ciò posto, va evidenziato come alla base dell'attuazione del principio «dell'unità familiare» vige la regola normativa secondo cui l'affidamento del minore straniero non accompagnato a familiari idonei a prendersi cura di lui «deve essere preferita al collocamento in comunità». Di conseguenza, anche al fine di assicurare un'appropriata tutela al minore straniero non accompagnato, soprattutto nelle more della nomina del tutore, il responsabile della struttura di prima accoglienza è obbligato, ai sensi del 3° co. dell'art. 6 della legge 47/2017, a svolgere i compiti relativi alla richiesta di permesso di soggiorno o di protezione internazionale.

In definitiva, quindi, quanto fin qui esposto pone in evidenza la fondamentale regola normativa in base alla quale il superiore interesse del minore straniero non accompagnato si concretizza esclusivamente tramite l'inserimento di quest'ultimo in una comunità familiare che dev'essere, ove possibile, quella individuata nell'ambito dei suoi parenti qualora siano stati rintracciati all'esito delle indagini familiari o, in via sussidiaria, mediante l'affidamento a persone idonee. Si tratta in sostanza di un precetto normativo che da un punto di vista sistematico attribuisce rilievo ai «legami affettivi significativi» ed al «rapporto stabile e duraturo consolidatosi tra il minore e la famiglia affidataria». Uno scopo che risulta perseguito sia nel caso in cui all'affidamento segua l'adozione da parte di persone diverse dagli affidatari, sia qualora l'affidamento temporaneo venga seguito dal reinserimento del minore nella propria famiglia biologica. In entrambe le fattispecie, infatti, si tratta di tutelare la continuità delle relazioni socio-affettive stabilizzatesi durante l'affidamento, se, ovviamente, risulta salvaguardato pienamente l'interesse del minore.

Da quanto esposto, appare ragionevole ritenere che il possibile «rimpatrio assistito e volontario» del minore straniero non accompagnato può aver luogo esclusivamente nel caso in cui il ricongiungimento con i familiari nel Paese di origine o in un Paese terzo corrisponda al suo superiore interesse. Di conseguenza, il Tribunale per i minorenni competente dovrà porre in essere una valutazione nella quale assumeranno fondamentale importanza le indicazioni che emergono dall'ascolto del minore e del suo

²⁹ La necessità normativa d'individuare i familiari del minore è evidenziata anche dall'art. 6, 2° co., della legge n. 47/2017 laddove integrando quanto disposto dall'art. 19 d.lgs. 18 agosto 2015, n. 142 prevede l'obbligo in capo all'esercente la responsabilità genitoriale, anche in via temporanea, di inviare una relazione all'ente convenzionato, così da consentire che, nei cinque giorni successivi al colloquio, previsto dall'art. 19 bis, 1°co., d.lgs. 18 agosto 2015, n. 142, possano prendere avvio le indagini. Il procedimento potrà essere avviato esclusivamente nel superiore interesse del minore straniero non accompagnato e solo a seguito del rilascio di apposito consenso informato di quest'ultimo e previo accertamento che la procedura non comporti alcun rischio per il minore o per i suoi familiari, in questo senso cfr. C. Ippoliti Martini, *La protezione del minore straniero non accompagnato tra accoglienza e misure di integrazione* (L. 7 aprile 2017, n. 47), cit., p. 389.

Pierluca Turnone

IDENTITÀ E ALTERITÀ NELLA PROSPETTIVA HEIDEGGERIANA.
UN CONTRIBUTO PER LA PEDAGOGIA ERMENEUTICA*

ABSTRACT	
La questione del riconoscimento dell'identità e dell'alterità è uno dei temi più originali e caratterizzanti dell'ermeneutica filosofica e acquisisce sempre maggiore importanza anche nell'ambito della ricerca pedagogica. Il presente articolo intende indagare l'origine e la portata di tale questione all'interno della prospettiva pedagogico-ermeneutica di R. Pagano, evidenziando il contributo di uno dei suoi principali punti di riferimento speculativi: Martin Heidegger, il padre della "svolta ermeneutica" del pensiero occidentale. Identità e alterità, infatti, divengono comprensibili (e financo teorizzabili) soltanto alla luce di alcune centrali categorie esistenziali ed ermeneutiche (quali, anzitutto, la storicità e la linguisticità), che consentono a Pagano di formulare una originale proposta educativa, articolata su tre punti fondamentali: il riconoscimento della storicità del soggetto umano, l'elaborazione di un progetto di vita "nel mondo e per il mondo" e l'apertura all'intersoggettività.	The issue of recognition of identity and otherness is one of the most original and characteristic themes of philosophical hermeneutics and is becoming increasingly important also in the field of pedagogical research. This article aims to investigate the origin and the scope of the theme within R. Pagano's pedagogical-hermeneutic perspective, highlighting the contribution of one of his main speculative reference points: Martin Heidegger, the father of the "hermeneutic turn" of Western thought. In fact, identity and otherness can be understood (and even theorized) only in light of some central existential and hermeneutical categories (such as, above all, historicity and linguisticity), which allow Pagano to make an original educational proposal, articulated on three main points: the recognition of the historicity of the human subject, the elaboration of a life project "in the world and for the world" and the openness to intersubjectivity.
Pedagogia ermeneutica – storicità – linguisticità	Hermeneutic pedagogy – historicity – linguisticity

SOMMARIO: 1. Introduzione: la questione del riconoscimento in chiave ermeneutica. – 2. L'Esser-ci heideggeriano e la "riscrittura fenomenologica" di *Sein und Zeit*. – 3. Il contributo di Heidegger alla pedagogia ermeneutica. Temporalità, cura, linguisticità. – 4. Qualche considerazione conclusiva.

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

1. La questione del riconoscimento dell'identità e dell'alterità è uno dei temi più originali e caratterizzanti dell'ermeneutica filosofica. Se ne possono ben comprendere le ragioni. Se ermeneutico, infatti, è anzitutto il «carattere di ogni possibile esperienza umana del mondo»¹ (e non semplicemente la τέχνη adeguata all'oggetto e alle finalità delle *Geisteswissenschaften*), occorre riconoscere² tanto il «profilo spirituale»³ dell'uomo, quanto i suoi limiti, la sua contestualità spaziale e temporale, la sua dipendenza da altro (e da Altro). La complessa rielaborazione dell'orizzonte culturale occidentale, contrassegno essenziale del "Secolo Breve" e processo tuttora *in fieri*⁴, ha richiesto la maturazione di uno sguardo radicalmente critico e antidogmatico (se si vuole "disincantato"⁵), che proprio nel riconoscimento di sé e dell'altro (e dell'altro come mio-prossimo) ha intravisto un impegno ineludibile e una scommessa dalla portata epocale. Non è casuale, allora, l'emergenza di tale questione nella temperie contemporanea⁶, come rileva F. Polidori; né stupisce che, in seguito alla pubblicazione di *Wahrheit und Methode* (1960), l'ermeneutica (quell'«esporre»⁷ che, in ottica heideggeriana, reca l'annuncio di Ἐρμῆς quale messaggero del destino, oggi come

¹ G. Bertolotti, S. Natoli, C. Sini, G. Vattimo, V. Vitiello, *Introduzione*, in G. Bertolotti (a cura di), *Ermeneutica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2003, p. 3.

² Come scrive Ricoeur nella sua ultima grande fatica intellettuale, «qui ci soccorrono i dizionari». Il filosofo di Valence, riprendendo la lezione della «buona scuola britannica del linguaggio ordinario» (ma secondo una traiettoria originariamente inaugurata dai pensatori greci di età classica, poi rinverdita dalla grande stagione della filologia neoumanistica tedesca), ci ha infatti ricordato il valore dell'indagine lessicografica quale *prius* rispetto alla corretta definizione di una questione (P. Ricoeur, *Percorsi del riconoscimento*, tr. it., Raffaello Cortina Editore, Milano 2005, p. 7), non necessariamente in termini *stricto sensu* filosofici. Nel nostro saggio, il verbo *riconoscere* significa propriamente «ammettere, accettare come vero» (coincidendo quindi con l'ottavo significato enumerato dal *Dictionnaire* di Émile Littré e con il secondo del *Grand Robert de la langue française*: cfr. *ivi*, pp. 12-13; p. 17) e si muove in una duplice direzione: ammette, cioè, la spiritualità (ma anche la finitezza) dell'essere umano solo a condizione di riconoscerne la strutturale ermeneuticità (e viceversa).

³ G. Mari, *Filosofia dell'educazione. L'«agire educativo» tra modernità e mondo contemporaneo*, La Scuola, Brescia 2010, p. 256.

⁴ Sul punto, si tenga presente soprattutto la lucida analisi di Acone: cfr. G. Acone, *Declino dell'educazione e tramonto d'epoca*, La Scuola, Brescia 1994; Id., *La paideia introvabile. Lo sguardo pedagogico sulla post-modernità*, La Scuola, Brescia 2004.

⁵ Cfr. F. Cambi, *Abitare il disincanto. Una pedagogia per il postmoderno*, UTET, Torino 2006, e Id., *La formazione nel disincanto. Quale neo-Bildung?*, in *Paideutika. Quaderni di formazione e cultura*, n°9, 2009, pp. 91-102.

⁶ Cfr. F. Polidori, *Introduzione all'edizione italiana*, in P. Ricoeur, *Percorsi*, cit., p. XIII. Si badi, però, che nell'ottica di Ricoeur «il riconoscimento in quanto problema filosofico [...] costituisce [...] un "evento di pensiero", e [...] come tale non può essere ri(con)dotto a settori o a metodologie di natura per dir così non filosofica»; tale *evento di pensiero*, essendo contrassegnato da una «sua propria autonomia», *ac-cade* in maniera imprevedibile.

⁷ M. Heidegger, *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, tr. it. in Id., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1990, p. 105.

allora) sia andata progressivamente affermandosi come lingua franca della cultura occidentale⁸, subentrando al marxismo e allo strutturalismo⁹.

La prospettiva dell'ermeneutica filosofica, così come i suoi temi caratterizzanti (storia/storicità, linguaggio, dialettica tra soggettività e intersoggettività, dialogo ecc.), ha avuto una ricaduta importante anche nell'ambito della ricerca pedagogica, sollecitando proposte educative variegata e riletture anche molto originali. Si potrebbe anzi sostenere, in accordo con F. Cambi, che l'ermeneutica costituisca «il modello pedagogico più avanzato del nostro tempo»¹⁰, perché si è rivelata capace di dimensionare adeguatamente il significato dell'esistenza e delle relazioni umane nello *Zeitgeist* postmoderno. Per questa ragione, tale indirizzo epistemologico (*facies* rinnovata della tradizione paideutica e della *Bildung*) è stato accolto favorevolmente in molti Paesi di antica e salda cultura pedagogica, come l'Italia e la Francia¹¹. Nel panorama degli studi filosofico-educativi del nostro Paese, si è distinta negli ultimi decenni la prospettiva di ricerca di R. Pagano: lo studioso tarantino, infatti, ha elaborato il profilo teorico di una "pedagogia ermeneutica" confrontandosi con il pensiero di Dilthey, di Heidegger e, soprattutto, di Gadamer¹². Non si trascuri la peculiarità dell'espressione "pedagogia ermeneutica", che Pagano distingue accuratamente da una semplice "ermeneutica pedagogica". Quest'ultima, infatti, si limita a «ricercare categorie per interpretare i segni dell'educazione», qualificandosi come una metateoria critica «attestata sull'evidenza» e sul «fenomenologico»¹³: non riesce a dar conto della «prassi educativa concreta»¹⁴, perché manca di una «dialettica costante con la storicità»¹⁵. La prospettiva della pedagogia ermeneutica, invece, è quella di una proposta attenta alla formazione effettiva del chi da educare: un chi che comprende (e che è compreso) nella sua soggettività storica e nel linguaggio. È su questo terreno che l'Esser-ci (*Dasein*) può pro-gettare sensatamente la propria autorealizzazione nel mondo; ed è su questo stesso terreno che l'altro può essere incontrato, riconosciuto come mio-prossimo e finanche amato.

Il presente articolo cerca di indagare l'origine e la portata della questione del riconoscimento all'interno della proposta pedagogica di Pagano, mettendo in rilievo il contributo di uno dei suoi principali punti di riferimento speculativi: Martin Heidegger, il padre della "svolta ermeneutica" del pensiero occidentale. Pertanto, cominceremo la

⁸ R. Pagano, *Educazione e interpretazione. Profili e categorie di una pedagogia ermeneutica*, ELS-La Scuola, Brescia 2018, p. 40.

⁹ G. Bertolotti, S. Natoli, C. Sini, G. Vattimo, V. Vitiello, *Introduzione*, cit., p. 3.

¹⁰ F. Cambi, *La 'Bildung': una categoria pedagogica significativa anche in Italia*, in *Topologik - Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali/Topologik - International Journal of Philosophy, Educational and Social Sciences*, n°10, II semestre 2011, p. 7.

¹¹ G. Mari, *Filosofia dell'educazione*, cit., p. 259.

¹² F. Cambi, *La 'Bildung'*, cit., p. 7.

¹³ R. Pagano, *La «scientificità» della pedagogia ermeneutica*, in *Studi sulla formazione*, n°1-2, anno XII (2009), p. 79.

¹⁴ Id., *Educazione e interpretazione*, cit., p. 45.

¹⁵ Id., *La «scientificità» della pedagogia ermeneutica*, cit., p. 79.

nostra analisi provando a percorrere i sentieri tracciati dal Mago di Meßkirch quasi un secolo fa.

2. Come Pagano riporta già nel primo capitolo della sua opera *Educazione e interpretazione*, «è con M. Heidegger che l'ermeneutica completa il processo che dal Romanticismo in poi l'aveva trasformata da tecnica particolare di interpretazione dei testi (giuridici, letterari, religiosi...) a problema filosofico universale»¹⁶. Nel testo, lo studioso tarantino pone la lente principalmente sullo Heidegger di *Sein und Zeit* (1927), e questa scelta ha delle ricadute originali sullo sviluppo della sua proposta pedagogica. Pagano può infatti recuperare la *lectio* heideggeriana direttamente sul piano onto-fenomenologico dell'esistenza umana¹⁷ e del suo autentico significato per la pedagogia (precisamente sul piano della soggettività e della comprensione/educazione del sé storico), potendo così confrontarla con la prospettiva della scuola husserliana (che costituisce il principale riferimento di *Sein und Zeit* e un indirizzo di ricerca particolarmente fecondo anche in campo educativo). Inoltre, la questione della tecnica (l'aspetto del pensiero heideggeriano probabilmente più dibattuto dai pedagogisti), che, com'è noto, dopo la *Kehre* costituirà l'oggetto di una celebre lezione del filosofo tedesco¹⁸, non viene specificamente trattata in *Educazione e interpretazione*, emergendo piuttosto in alcuni luoghi dell'opera e a supporto della proposta complessiva di Pagano.

L'incontro con l'analitica esistenziale di Heidegger, come si diceva, avviene in riferimento alla dimensione del soggetto-interprete di sé e del mondo e chiama in causa la fenomenologia husserliana: infatti, scrive Pagano, «si deve soprattutto a E. Husserl la rottura del metodologismo neokantiano»¹⁹. Nella storia della filosofia, la necessità di superare il paradigma *mind and world*, direttamente proporzionale allo sforzo di recuperare la dimensione della "vita vissuta", coincide con la volontà di respingere «il naturalismo e l'oggettivismo, intesi come la pretesa – da parte della conoscenza scientifica – di esaurire la conoscibilità dell'esistente»²⁰. Husserl concilia *Natur* e *Geist* nell'intenzionalità del "residuo fenomenologico", ovvero «ciò che resta»²¹ dopo l'ἐποχή: il soggetto-coscienza ("unità costituente" le datità del reale di cui fa

¹⁶ Id., *Educazione e interpretazione*, cit., p. 40.

¹⁷ «Sachhaltig genommen ist die Phänomenologie die Wissenschaft vom Sein des Seienden – Ontologie. In der gegebenen Erläuterung der Aufgaben der Ontologie entsprang die Notwendigkeit einer Fundamentalontologie, die das ontologisch-ontisch ausgezeichnete Seiende zum Thema hat, das Dasein, so zwar, daß sie sich vor das Kardinalproblem, die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt, bringt. Aus der Untersuchung selbst wird sich ergeben: der methodische Sinn der phänomenologischen Deskription ist *Auslegung*» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006, p. 37).

¹⁸ V. M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in Id., *Vorträge und Aufsätze*, Günther Neske, Pfullingen 1954.

¹⁹ R. Pagano, *Educazione*, cit., p. 50.

²⁰ G. Mari, *Filosofia dell'educazione*, cit., p. 244.

²¹ *Ibidem*.

esperienza), che il filosofo di Prossnitz riscopre originalmente nella sua centralità²². Una rilevanza che risulta evidente anche in prospettiva pedagogica: infatti, come scrive Pagano,

la pedagogia fenomenologica [...] chiama il soggetto come *ego* trascendentale che, in quanto tale, è evidenza apodittica alla esperienza stessa dell'essere. L'*Io*, per la pedagogia fenomenologica, è autocoscienza che ha la sua essenza nel rappresentarsi come essere impigliato nelle aporie della temporalità. La soggettività della pedagogia fenomenologica è di natura trascendentale, è una sorta di Sé riflettente che fa sì che il soggetto renda presente se stesso. La coscienza che il soggetto ha di sé è, dunque, una coscienza temporalizzata che, in quanto tale, non consente la reale presa di coscienza del sé perché nel momento in cui si rappresenta a sé stessa è già passata, non è più, in quanto sottoposta al tempo²³.

L'incapacità di pensare il futuro (anche *sub specie educationis*) non è il solo, grande limite dell'indirizzo fenomenologico; Pagano, infatti, individua altre due criticità. Anzitutto, la filosofia husserliana, non avendo tematizzato adeguatamente la storicità del soggetto, rischia di «ricadere in un idealismo pre-hegeliano (in particolar modo quello fichtiano)»²⁴, con evidenti ricadute pedagogiche: se il chi da educare non viene compreso nella sua storicità, non può esserlo neanche nella sua finitezza, né nell'angoscia della sua condizione esistenziale. La fenomenologia, inoltre, intende descrivere il darsi del fenomeno educativo nella sua totalità, e pertanto «ha la pretesa di disoccultare tutto»²⁵, rivelando in ultima analisi un atteggiamento dogmatico. È a questo punto del discorso che viene introdotta l'analitica esistenziale heideggeriana: infatti, «il distacco di Heidegger da Husserl concerne sia il concetto dell'epoché che quello della storia. E le due questioni sono strettamente legate»²⁶. Ciò nonostante, non si tratta di rigettare *in toto* la prospettiva husserliana: anzi, «si può dire che con Heidegger continua l'analisi fenomenologica, ma che, al tempo stesso, la si oltrepassa mediante una riflessione vasta e radicale sul senso dell'essere e grazie ad una serrata critica nei confronti della metafisica, nella forma da essa assunta nella ontologia occidentale da Platone in poi»²⁷. Pertanto, occorre prestare molta attenzione alla rielaborazione operata dal Mago di Meßkirch, perché costituisce il cuore della “questione ermeneutica” da lui sollevata. In particolare, nel sottoparagrafo C (intitolato *Der Vorbegriff der Phänomenologie*) del § 7 di *Sein und Zeit (Die phänomenologische Methode der Untersuchung)*, Heidegger afferma:

²² R. Pagano, *Educazione*, cit., p. 51.

²³ Ivi, p. 61.

²⁴ Ivi, p. 51.

²⁵ Ivi, p. 61.

²⁶ G. Bertolotti, S. Natoli, C. Sini, G. Vattimo, V. Vitiello, *Martin Heidegger. Fenomenologia, verità, nichilismo*, in G. Bertolotti (a cura di), *Ermeneutica*, cit., p. 138.

²⁷ R. Pagano, *Educazione*, cit., p. 53.

Il λόγος della fenomenologia dell'Esserci ha il carattere dell'ἑρμηνεύειν, attraverso il quale il senso autentico dell'essere e le strutture fondamentali dell'essere dell'Esserci sono *resi noti* alla comprensione d'essere propria dell'Esserci. La fenomenologia dell'Esserci è *ermeneutica* nel senso originario della parola, secondo cui essa designa il compito stesso dell'interpretazione. Ma in quanto che con lo scoprimento del senso dell'essere e delle strutture fondamentali dell'Esserci in generale, è tratto in luce l'orizzonte di ogni studio ontologico ulteriore concernente l'Ente difforme dall'Esserci, questa ermeneutica è "ermeneutica" anche nel senso della elaborazione delle condizioni di possibilità di qualsiasi ricerca ontologica. E infine, poiché l'Esserci vanta il primato ontologico rispetto a ogni altro ente (in quanto ente avente la possibilità dell'esistenza), l'ermeneutica, nella sua qualità di interpretazione dell'essere dell'Esserci, acquista un terzo senso (che, filosoficamente parlando, è *primario*) e cioè quello di analitica dell'esistenzialità dell'esistenza. Pertanto in questa ermeneutica, che elabora la storicità ontologica dell'Esserci come condizione ontica della possibilità della storiografia, getta le sue radici ciò che può esser detto "ermeneutica" solo in senso derivato: la metodologia delle scienze storiche dello spirito²⁸.

La "riscrittura fenomenologica" di Heidegger, come si vede, procede su tre livelli. Il primo di essi evidenzia il carattere strutturalmente *ermeneutico* dell'esistenza umana, dell'Esser-ci: "ermeneutica", cioè, è la modalità di comprensione dell'essere (*Seinsverständnis*) da parte del soggetto, la relazione che questi intrattiene con l'essere (come anche il modo in cui l'Esser-ci sta-al-mondo e con gli altri enti). Non è affatto casuale che l'uomo stia-al-mondo in accordo con la modalità secondo la quale le cose del mondo si danno alla nostra comprensione: queste ultime, infatti, accadono (e accadono *sempre*) «dentro un'interpretazione»²⁹. Lo "scoprimento" del "senso dell'essere" e del carattere ermeneutico del soggetto non può che condurre a un livello di pensiero metaontico: comprendere l'Esser-ci (un ente "avente la possibilità

²⁸ V. M. Heidegger, *Essere e tempo*, tr. it., Longanesi, Milano 1976, p. 58. In lingua originale: «Der λόγος der Phänomenologie des Daseins hat den Charakter des ἑρμηνεύειν, durch das dem zum Dasein selbst gehörigen Seinsverständnis der eigentliche Sinn von Sein und die Grundstrukturen seines eigenen Seins *kundgegeben* werden. Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet. Sofern nun aber durch die Aufdeckung des Sinnes des Seins und der Grundstrukturen des Daseins überhaupt der Horizont herausgestellt wird für jede weitere ontologische Erforschung des nicht daseinsmäßigen Seienden, wird diese Hermeneutik zugleich "Hermeneutik" im Sinne der Ausarbeitung der Bedingungen der Möglichkeit jeder ontologischen Untersuchung. Und sofern schließlich das Dasein den ontologischen Vorrang hat vor allem Seienden – als Seiendes in der Möglichkeit der Existenz, erhält die Hermeneutik als Auslegung des Seins des Daseins einen spezifischen dritten – den, philosophisch verstanden, *primären* Sinn einer Analytik der Existenzialität der Existenz. In dieser Hermeneutik ist dann, sofern sie die Geschichtlichkeit des Daseins ontologisch ausarbeitet als die ontische Bedingung der Möglichkeit der Historie, das verwurzelt, was nur abgeleiteterweise "Hermeneutik" genannt werden kann: die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften» (Id., *Sein und Zeit*, cit., pp. 37-38).

²⁹ D'altronde, se «l'ente e l'interpretazione dell'ente si danno sempre in unità» (G. Bertolotti, S. Natoli, C. Sini, G. Vattimo, V. Vitiello, *Introduzione*, cit., p. 4), è perché a fondamento del loro incontro vi è un «evento puro» («accade perché accade», *ohne warum*), che procede dall'ascosità dell'origine. Cfr. Id., *Martin Heidegger*, cit., p. 140.

dell'esistenza") rimanda allo "studio ontologico ulteriore" di un Ente "difforme" rispetto ad esso (che cioè, pur radicato nell'essere, non sia caratterizzato da esistenza). Non solo: l'Esser-ci "ermeneuta" viene compreso nella sua radicale "storicità ontologica", ovvero nella sua *temporalità* (Esser-ci, ovvero *essere qui ed ora*), sancendo, in via definitiva, il superamento della prospettiva husserliana. Come scrive Pagano, «Heidegger mette chiaramente in luce il carattere storico tanto del conoscente quanto del conosciuto, o, ancora meglio, che si può rendere presente il passato soltanto per la intrinseca storicità della nostra esistenza che gioca dialetticamente tra il rendere presente e il lasciar cadere nell'oblio»³⁰. Si comprende pertanto l'angoscia, inaspettata e inattesa, del soggetto, che si scopre dipendente da altro (dall'essere, che, «vuoto e silenzio»³¹, gli è originariamente anteriore, come anche dalla sua stessa determinatezza temporale). L'uomo si *ricosce* nella *fatticità* (*Faktizität*) esistenziale del suo essere qui ed ora, "gettato" (*geworfen*) in un mondo al quale appartiene in via costitutiva. La sua esistenza, non più garantita dall'"incanto" delle certezze metafisiche tradizionali, è *ricosciuta* nella sua finitezza e nella sua radicale problematicità. La morte è *ricosciuta* quale «segnale stabile» dell'*ek-sistere* umano, che si apre a un «gioco di significazione [...] sempre in costruzione»³², rischio e scommessa insieme; il *Dasein*, infatti, *esiste* autenticamente fin tanto che si dispone alla possibilità di essere-nel-mondo. In estrema sintesi, in accordo con Cambi, possiamo affermare che, nella riflessione di Heidegger,

il *mélange* intricato di anti- e neo-metafisica, di ottica fenomenologica e ontologica insieme, di decostruzione e di fatalismo, di oscillazione tra "solo un Dio ci può salvare" e di rilancio dell'ideologia forte [...] producono oscillazione e zone d'ombra, ma il "senso" del suo pensiero resta netto e luminoso: interpretare il disincanto, farsene carico, porlo nella sua identità cognitiva e antropologica, dar vita a un'ermeneutica che, proprio del disincanto, mostri le origini, i tracciati, gli esiti stessi³³.

Tracciati ed esiti che, ancora oggi, vale la pena di indagare anche in chiave pedagogica.

3. Qual è il riflesso delle tesi del Mago di Meßkirch nella proposta di Pagano? Lo studioso tarantino, senza enfatizzare eccessivamente la *Stimmung* fosca e disincantata della lezione heideggeriana, coglie le notevoli potenzialità educativo/formative delle

³⁰ R. Pagano, *Educazione*, cit., p. 52.

³¹ F. Cambi, *Abitare il disincanto*, cit., p. 40. Cfr. G. Bertolotti, S. Natoli, C. Sini, G. Vattimo, V. Vitiello, *Martin Heidegger*, cit., p. 138: «[...] l'"altro", da cui esserci dipende, resta, pur se a esserci si annuncia, radicalmente altro. Esserci ode la chiamata, ma chi chiama è a lui ignoto: "Es ruft" dice Heidegger».

³² F. Cambi, *Abitare il disincanto*, cit., p. 40.

³³ Ivi, p. 41.

sue categorie esistenziali ed ermeneutiche³⁴, declinandole sul piano della responsabilizzazione etica del soggetto e della sua autorealizzazione nel mondo e con gli altri. La sua proposta filosofico-educativa, pertanto, è articolata su tre punti fondamentali.

Il primo, centrato sul riconoscimento della *storicità* del *soggetto*, «è quello basilare da cui partire per elaborare una pedagogia ermeneutica»³⁵. La consapevolezza della storicità non è limitata alla semplice constatazione dei fatti storici (di ciò che è-già-stato), ma implica l'interpretazione e la propositività del soggetto in prospettiva presente e futura: è una presa di coscienza che permette all'uomo di vivere responsabilmente il proprio tempo, avvertendolo come suo. La categoria educativa che configura al meglio la nozione di storia³⁶/storicità è quella della *temporalità*: essa costituisce anche il primo dei tre paradigmi individuati da Pagano per una pedagogia ermeneutica, sulla base della *lectio* gadameriana. La temporalità, «vera natura» dell'uomo, è «la possibilità che il soggetto ha di avere consapevolezza del trascorrere del tempo»³⁷: l'Esser-ci, dunque, è storico (si storicizza) *in quanto* è temporale. Questa originale intuizione di Pagano si rivela particolarmente feconda per la riflessione pedagogica: infatti, il soggetto è temporale «non perché c'è una categoria del tempo di natura trascendentale che lo colloca nel fluire degli eventi, ma perché vive realmente nel tempo, nella concreta esperienza storica, la sola che gli consente di maturare la coscienza di essere soggetto storico e di essere inserito in un processo che in continuità/discontinuità collega *presente-passato* e *passato-presente*»³⁸. Il riconoscimento della temporalità, e conseguentemente della storicità, del soggetto è condizione indispensabile per postularne l'autentica identità: lo sforzo di Pagano, infatti, è quello di cogliere il chi dell'educazione/formazione nella concretezza della sua dimensione antropologica ed esistenziale, contrassegnata dalla mortalità e dalla finitezza, ma anche dalla tensione verso un ideale di vita. Come vedremo a breve, tale passaggio costituirà il *porro unum* di una «pedagogia della complessità»³⁹ particolarmente attenta alla prassi educativa

³⁴ Gli «“esistenziali” fondamentali dell'esserci» sono «l'esser-gettato (*Geworfenheit*), il progetto (*Entwurf*), la cura (*Sorge*), e le loro determinazioni temporali: l'essere-stato (*Gewesenheit*) e l'a-venire (*Zukunft*), nonché le specifiche “possibilità” che le caratterizza: l'esser-possibile (*Möglichsein*) e il poter-essere (*Seinkönnen*)» (G. Bertolotti, S. Natoli, C. Sini, G. Vattimo, V. Vitiello, *Martin Heidegger*, cit., p. 139). Tra le categorie ermeneutiche, invece, rientrano senz'altro il «comprendere» (*Verstehen*) e il «linguaggio» (*Sprache*): cfr. R. Pagano, *Educazione*, cit., p. 52.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ «Tenendo presente la lezione di Heidegger, si può affermare che il termine “storia” ha almeno quattro significati: 1. è il passato, ovvero è un qualcosa che non è più presente; 2. è “un tessuto di eventi e di effetti che si snoda attraverso passato, presente e futuro”; 3. è “la determinazione dell'esistenza dell'uomo come spirito e cultura, distinta dalla natura”; 4. è ciò che è stato tramandato» (ivi, p. 71).

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Ivi, p. 72.

³⁹ Ivi, p. 47.

concreta, intenzionata com'è a non smarrire l'integralità della riflessione paideutica e della *Bildung*⁴⁰.

Il secondo punto, logica conseguenza del primo, tematizza l'elaborazione di un *progetto di vita* «nel mondo e per il mondo»⁴¹. Nel mondo, poiché, come già sappiamo, l'Esser-ci appartiene costitutivamente al mondo; l'*in-essere* è la «costituzione essenziale dell'esser-ci»⁴². Se questo, dal punto di vista teorico, significa che il rapporto tra l'uomo e il mondo è di tipo ontico e non meramente epistemico, dal punto di vista pratico implica l'assunzione di precise responsabilità da parte del soggetto: questi, infatti, dovrà *prendersi cura* del mondo e del suo destino, ma potrà farlo adeguatamente solo se assumerà la "cura" (*Sorge*) come categoria esistenziale a fondamento del suo modo d'essere – e non come preoccupazione effimera e contingente. La "cura" heideggeriana si rivela uno dei tratti più caratteristici di un modello formativo che educa l'uomo alla responsabilità della scelta e alla possibilità di progettare autonomamente il proprio futuro (insomma, è autentica *cura sui*), senza per questo trascurare il rapporto con il mondo e con l'ambiente: per tale ragione, ha goduto di un'ampia fortuna sia in ambito filosofico (e basti qui ricordare il celebre *Das Prinzip Verantwortung* di Hans Jonas) che più propriamente educativo. La rilevanza del tema, d'altronde, trova conferma nella sensibilità che la riflessione pedagogica ha riservato in tempi recenti all'educazione ecologico-ambientale e al principio della sostenibilità:

Educare oggi implica la ricerca di stili di vita equi e solidali ovvero la definizione di curricoli formativi e piani d'azione locali e globali, riconoscendo la rilevanza di saperi e pratiche professionali responsabili. L'incremento delle conoscenze scientifiche riguardo alla biosfera, tuttavia, non è l'elemento determinante per la formazione di una cultura che riconosca l'ambiente come valore e diritto educativo. La ricerca del sapere è sensata se muove dalla *cura per l'essere umano* e si edifica in rapporto all'irrepetibilità personale, lungo tutto l'arco della vita. [...] Di là da qualsiasi unilateralità (noncurante per lo stato del pianeta, o, all'opposto, invariabilmente catastrofica), un'autentica progettualità educativa si esplica nell'acquisizione di una sensibilità ecologica di fronte ai problemi e alle proposte di soluzione; si concreta nella riflessione critica riguardo ai modelli euristici associati alle varie alternative di

⁴⁰ La tradizione paideutica, infatti, intendeva l'educazione come «un processo costruttivo consapevole», contrassegnato sì da una «figura normativa ("idea" o "tipo") interiormente presente al modellatore», ma rivolto a «plasmare» l'uomo concreto, «così come il vasaio dà forma alla creta e lo scultore alla pietra» (W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, tr. it., Bompiani, Milano 2018, p. 14). Questo senso "plastico" si conserva nel verbo tedesco *bilden* e nel sostantivo *Bildung* (*ibidem*), come rileva anche Gadamer: «il primo rilievo importante da fare, circa il contenuto consueto del termine tedesco *Bildung* (cultura, formazione) è che il più antico concetto di una "formazione naturale", che allude alla forma esterna (formazione delle membra, figura ben formata) e soprattutto alla forma prodotta dalla natura (per esempio, una "formazione montuosa"), nell'età del classicismo si staccò quasi del tutto dal nuovo concetto» (H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, tr. it., Bompiani, Milano 2019, p. 45).

⁴¹ R. Pagano, *Educazione*, cit., p. 52.

⁴² Ivi, p. 56.

sostenibilità; elabora connessioni tra diverse discipline scientifiche, facendo riferimento ai valori etico-morali [...] [corsivo mio]⁴³.

Il concetto di *cura per l'essere umano* ci porta dritti al terzo punto fondamentale della proposta di Pagano: *vivere la propria soggettività nel rapporto intersoggettivo*. A fondamento di quest'esigenza della ragione pedagogica vi è sempre il riconoscimento della dimensione liminale del soggetto umano: «l'accettazione del principio secondo il quale l'essere è sempre un progetto incompiuto stimola la pedagogia ermeneutica alla ricerca della compiutezza, pur nella consapevolezza che non potrà mai essere raggiunta»⁴⁴. Per tale ragione, «l'essere non può realizzarsi da solo»⁴⁵, ma deve cercare di aprirsi produttivamente all'altro, secondo un rapporto di reciproca co-appartenenza. Ma qual è la categoria ontologica che regola questa “apertura” del soggetto? Pagano indica la risposta nella categoria della *linguisticità*, che connota in via essenziale l'essere dell'uomo. Se il linguaggio è “casa dell'essere” e “dimora” del *Mensch*, va da sé che esso non sia semplicemente un mezzo di cui il soggetto dispone per comunicare con l'esterno, ma costituisca «la condizione per la quale l'uomo è al mondo»⁴⁶. Per il *Dasein*, insomma, il mondo *accade sempre e soltanto nel linguaggio*: un'intuizione feconda, le cui implicazioni saranno ulteriormente sviluppate da Gadamer. Il linguaggio, come scrive Pagano, rivela «il manifestarsi della capacità dell'uomo di porsi in rapporto con la totalità (dell'essere, della storia, degli uomini) e di esprimere sé stesso»⁴⁷. Il dispositivo pedagogico della cura, pertanto, presuppone il riconoscimento della storicità e della linguisticità come *apriori* che contrassegnano l'uomo e lo determinano come *quello specifico, irripetibile* uomo; identità, alterità e prossimità divengono comprensibili, e financo teorizzabili, soltanto alla luce di tali categorie. E si pensi all'articolazione heideggeriana del “circolo ermeneutico”, ovvero il processo di comprensione/interpretazione che si dà tra un testo e il suo interprete o in un semplice dialogo tra esseri umani: esso non consiste in un lavoro binario di accertamento o ricostruzione di senso, ma pone in questione entrambi i termini del rapporto, inaugurando un'inedita dimensione di verità (la celebre “fusione di orizzonti” di gadameriana memoria) che li trasforma continuamente e reciprocamente. Ciò si verifica perché il processo interpretativo non è mai neutro, ma avviene sempre all'interno di una ineliminabile precomprensione ontologica, che determina tanto la disposizione dell'interprete quanto quella del dialogante e del suo interlocutore. Tentare di spezzare quello che, a primo acchito, sembra a tutti gli effetti un *circulus vitiosus* sarebbe del tutto inutile; secondo Heidegger, invece, «l'importante non sta

⁴³ P. Malavasi (a cura di), *Per abitare la Terra, un'educazione sostenibile*, ISU Università Cattolica, Milano 2003, pp. 10-11.

⁴⁴ R. Pagano, *Educazione*, cit., p. 62.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 79.

⁴⁷ *Ivi*, p. 80.

nell'uscir fuori del circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta»⁴⁸ (ad esempio, prendendo coscienza dei presupposti su cui poggia il processo interpretativo ed evitando di assumerli arbitrariamente). Solo così il soggetto eviterà di impantanarsi nelle secche di un “si dice” inautentico e potrà imparare a ricercare autonomamente la verità, in un proficuo confronto con gli altri: «la fusione di orizzonti si costruisce interpretando, attribuendo cioè un significato personale alle parole. Con la comunicazione linguistica il soggetto dice di sé, si proietta all'altro che, a sua volta, dice di sé. I soggetti non si limitano a dialogare, ma cercano un punto veritativo comune e più elevato rispetto alle singole verità»⁴⁹. Possiamo allora concludere con Pagano che «la fusione di orizzonti è una grande finalità educativa. Grazie ad essa, si completa il processo educativo iniziato con la presa di coscienza della propria storicità e si giunge a riconoscere la validità del punto di vista altrui. Il compito educativo che la pedagogia ermeneutica si prefigge consiste nell'ampliare costantemente gli orizzonti di senso attraverso la dialettica tra i diversi punti di vista»⁵⁰.

Nel prossimo paragrafo proveremo a tirare le somme delle considerazioni svolte sin qui, precisandole in relazione al tema del saggio.

4. Come abbiamo visto, la questione del riconoscimento attraversa in filigrana tutta la riflessione teorico-educativa della pedagogia ermeneutica, costituendone uno dei motivi maggiormente caratterizzanti. Essa acquisisce la sua specifica fisionomia entro le categorie ontologico-esistenziali della storicità e della linguisticità (a cui dovremmo aggiungere quella dell'esteticità, che purtroppo non possiamo tematizzare in questa sede): è nella storia e nel linguaggio, infatti, che posso riconoscermi nella mia autentica identità, ma anche nella possibilità del mio divenire-altro; è nella storia e nel linguaggio che incontro l'altro-da-me; sempre nella storia e nel linguaggio, rinvento un orizzonte veritativo comune, che mi consente di rispettare e amare l'altro come mio-prossimo, pur senza cercare di ricondurlo (e ridurlo) forzatamente a me. Certo, in questa originaria asimmetria tra me e l'altro (e, in seno al soggetto, tra l'identità *idem* e l'identità *ipse*, come vuole Ricoeur), «dissimmetria dell'esistere concreto», il riconoscimento dà luogo ad una «dimensione conflittuale»⁵¹: come tenere insieme una logica della relazione (anche «dissimmetrica»⁵²) e l'alterità dell'altro «nella sua assoluta irriducibilità»⁵³? Si tratta di una questione filosofica con ogni probabilità insolubile e che, in chiave educativa, potremmo senza dubbio qualificare come un'antinomia pedagogica. Per questo motivo, Pagano parla di una “pedagogia ermeneutica” e non di una “ermeneutica

⁴⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 194. In lingua originale: «Das Entscheidende ist nicht, aus dem Zirkel heraus-, sondern in ihn nach der rechten Weise hineinzukommen» (Id., *Sein und Zeit*, cit., p. 153).

⁴⁹ R. Pagano, *Educazione*, cit., p. 104.

⁵⁰ Ivi, p. 105.

⁵¹ F. Polidori, *Introduzione*, cit., p. XVI.

⁵² Ivi, p. XX.

⁵³ Ivi, p. XIX.

pedagogica⁵⁴: il processo educativo da lui teorizzato ha il suo *prius* e la sua cartina di tornasole nella dimensione concreta dell'agire pratico. Dimensione che le categorie della riflessione heideggeriana in *Sein und Zeit* illuminano nella radicale problematicità del suo sfondo esistenziale, ma anche – e, anzi, proprio per questo – nella sua feconda e plurale vitalità.

Certo, la lezione della pedagogia ermeneutica non si limita a un'assimilazione acritica di tali categorie o della prospettiva di Heidegger nel suo complesso. Il concetto di “cura”, ad esempio, non è sufficiente da solo a garantire lo spazio di un'autentica «apertura all'intersoggettività», perché non riconosce l'alterità nella sua autonomia e nella sua «intrinseca verità»⁵⁵. La riflessione heideggeriana necessita qui di essere integrata da alcune intuizioni di Gadamer, che com'è noto sviluppò originalmente – anche in maniera “apocrifa” – il pensiero di colui che fu suo maestro a Friburgo in Brisgovia. Secondo l'autore di *Wahrheit und Methode*, «l'incontro con l'altro deve avvenire in un rapporto dialogico paritario in cui i due *Io* si confrontano dis-velandosi e rapportandosi autenticamente»; pertanto, osserva Pagano, «la pedagogia ermeneutica farà del dialogo il suo punto di forza», poiché «è nella comunicazione dialogica [...] che due soggetti si confrontano non come *Io* e *non-Io* l'uno di fronte all'altro, ma come due *Io* ciascuno con un progetto esistenziale e con un proprio punto di vista, frutto delle proprie esperienze e della propria storicità»⁵⁶. Per Gadamer, inoltre, l'*Io* non è spinto ad aprirsi all'intersoggettività dalla comprensione della propria finitezza (come voleva il Mago di Meßkirch), ma, al contrario, si scopre limitato proprio in virtù del rapporto con l'altro.

La tematizzazione del dialogo e dell'intersoggettività non è il solo terreno concettuale ove emerge una certa distanza tra Gadamer e Heidegger; si pensi, ad esempio, alla notevole differenza che il nesso tra storia ed ermeneutica assume nei due autori. Se Heidegger si occupa «del problema dell'ermeneutica e della critica storica solo per sviluppare su quella base, con intenti ontologici, la struttura della precomprensione», Gadamer intende «riconoscere nella sua giusta portata la storicità del comprendere»⁵⁷. Se in Heidegger la tradizione è compresa esclusivamente nella sua provenienza dall'oscurità dell'origine, in Gadamer si fa cinghia di trasmissione tra passato e presente, dimensione collettiva in cui le cose del passato si depositano progressivamente, linguaggio che determina l'uomo e lo dispiega nel mondo.

Altre puntualizzazioni ancora si potrebbero avanzare in relazione al concetto di *Dasein*, che secondo Ricoeur appare insufficiente a chiarire la dialettica tra soggettività e intersoggettività⁵⁸, soprattutto in prospettiva pedagogica. In ogni caso, la rilevanza

⁵⁴ *Supra*, § 1.

⁵⁵ R. Pagano, *Educazione*, cit., p. 63.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ H.-G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 551.

⁵⁸ Com'è noto, Ricoeur riproporrà «il ritorno alla persona per la difesa dei diritti dell'uomo, per le lotte politiche e per le politiche sociali», intravedendo nell'ermeneutica gadameriana «non solo notevoli passi

del pensiero di Heidegger nella definizione delle strutture, dei motivi e dello sguardo tramite cui inquadrare lo *Zeitgeist* postmoderno, come anche negli assunti della stessa pedagogia ermeneutica, resta indiscutibile. Per tale ragione, la sua lezione intellettuale s'impone ancora oggi come un punto di riferimento ineludibile anche in ottica educativa, soprattutto per quegli indirizzi di ricerca (come l'approccio interculturale nel suo complesso) che più direttamente si misurano, o dovranno misurarsi, con la questione del riconoscimento.

avanti rispetto all'essere e all'esser-ci di Heidegger, ma anche margini di ulteriori sviluppi per meglio definire il problema del soggetto e dell'intersoggettività» (R. Pagano, *Educazione*, cit., pp. 64-65).

Antonio Zingarelli

RICONOSCIMENTO, LINGUAGGIO, DEMOCRAZIA *

ABSTRACT	
Il lavoro tratta i concetti di riconoscimento e di pluralità partendo da una premessa teoretica: la relazione fra due autocoscienze e gli elementi identitari del rapporto io/altro. Il richiamo a Hegel fa riflettere sul valore del linguaggio in campo etico/pratico. Con Taylor e Habermas il discorso si orienta sulla capacità umana di creare comunità in cui il riconoscimento agevoli la pacifica pluralità nella diversità. Tali categorie, per il filosofo Triki, sono applicabili al Mediterraneo, da sempre luogo “pluriverso” di culture in movimento.	The work deals with the concepts of recognition and plurality starting from a theoretical premise: the relationship between two self-consciousnesses and the identity elements of the I/Other relationship. The reference to Hegel makes one reflect on the value of language in the ethical/practical field. With Taylor and Habermas the discussion is oriented on the human capacity to create communities in which recognition facilitates peaceful plurality in diversity. These categories, for the Triki philosopher, are applicable to the Mediterranean, which has always been a "pluriverse" place of cultures in movement.
Riconoscimento - linguaggio - democrazia	Recognition - language - democracy

SOMMARIO: 1. Il riconoscimento di me e dell'altro - 2. "Riconoscimento" e linguaggio - 3. Il riconoscimento e la democrazia - 4. Il Mediterraneo spazio dell'incontro.

1. La questione del riconoscimento può essere affrontata da tre prospettive teoretiche diverse. Una prima riguarda il *riconoscimento* Io/Altro mediante una interazione morale che si ponga a fondamento fra due autocoscienze; una seconda prospettiva si configura come conclusione di una lotta tra due individui e una terza concerne l'io che viene riconosciuto dall'altro.

Qualunque prospettiva si consideri, si nota che il riconoscimento di me avviene tramite l'Altro che mi fa scoprire me stesso; ma questo potrà accadere soltanto quando, superata l'immediatezza dell'Altro, cioè il suo apparire fenomenico, si scorgerà di lui la sua dimensione metafisica, la sua sostanza fenomenologica. Che vuol dire, questo? Che l'Altro mi si presenta per come appare a me, mentre pensa, agisce, sceglie.

Questo apparire dell'Altro a me, mentre lo sottrae all'immediatezza di una 'immagine' piana e senza spessore, allontanandolo da una mera datità, consente di

* Saggio sottoposto a revisione secondo il sistema per *peer review*.

scavare dentro di me un'idea (ὄραω) di lui. Questa idea vive in me grazie al θεωρεῖν che mi faccio di essa. Tale procedimento, attraverso l'accumularsi delle immagini teoretiche dell'Altro in me, apre al riconoscimento di un io attraverso l'Altro.

Se considerassimo la libertà come volontà di agire senza condizionamenti, saremmo comunque frenati da un pensiero che si sviluppa nella limitatezza del nostro essere e che si alimenta delle idee transitive dell'Altro in me. Infatti, mentre costruisco le immagini di chi è fuori di me costruisco anche la mia identità che si incrementa per il tramite del διαβάλλειν, che mi conduce a costruire la mia identità critica. Conoscere l'Altro significa comprenderlo in me e rendere la mia libertà (volontà di agire dentro le cose) sostanza del rapporto di me con lui.

Hegelianamente possiamo dire che la volontà che si fa identità nell'Altro, attraverso la sua conoscenza dentro di me, si manifesta vincendo la mia corporeità che lascerebbe l'altro nella immediatezza della percezione. Questa "processione" rende l'autocoscienza segno e strumento del mio io che sente (*sensucht*) noumenicamente l'altro e lo accoglie nel proprio avvertimento della realtà. Da questo deriva, epistemologicamente, che l'essere che è in me è ontologicamente relato con gli Altri, mediante una dialettica che è riconoscimento dell'Altro in me e viceversa¹.

L'immediatezza quindi non è ultimativa del mio essere 'qui ed ora' anzi va oltrepassata in me e negli altri per conseguire ciò che permetterà l'identità reciproca, cioè il "riconoscimento".

La posizione hegeliana si basa sulla convinzione che, per ogni individuo, è imprescindibile il desiderio del "riconoscimento" cioè di essere colto sempre come uomo dagli altri: in politica, al lavoro, nell'amicizia, dalla legge². Ma se l'altro dovesse mostrarsi indifferente oppure ostile al "riconoscimento"? Condizione che metterebbe in pericolo l'autocoscienza stessa dell'individuo. Nella realtà, sia individuale che sociale, gli avvenimenti e il desiderio del "riconoscimento" sono strettamente legati alla possibilità del conflitto che si configura come esclusione dell'altro, si sviluppa in presenza di due autocoscienze che desiderano la stessa cosa oppure cose diverse l'una in contrasto con l'altra. Il πόλεμος fra le autocoscienze si concluderà quando una riconoscerà il valore della propria vita e deciderà di non metterla a repentaglio, scegliendo di accettare l'altro senza però obbligarlo al "riconoscimento" del proprio desiderio. Così, però, si determinerà una forma di 'accettazione asimmetrica'³.

Il misconoscimento dell'altro, fenomeno tipico della storia, produce come effetto immediato il non riconoscimento della libertà dell'altro, come è avvenuto

¹ Cfr. G.W. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Diritto naturale e scienza dello stato in compendio*, tr. it., BUL Laterza, Roma, Bari 1999, §7 in cui Hegel impiega per la prima volta l'espressione «essere-presso-di-sé-nell'-altro» / *Bei-sich-Selbst-Sein-im-Anderen*.

² Cfr. G.W. Hegel, *Enciclopedia delle scienze*, tr. it., Laterza, Bari, 1967, §431.

³ Sulla "lotta per il riconoscimento" in Hegel (*der Kampf um Anerkennung*), cfr. G.W. Hegel, *Enciclopedia*, cit., §432.

copiosamente in età medievale o comunque premoderna, epoche in cui si sono mantenuti i rapporti di “servo/padrone”, “uomo/donna”, “signore/vassallo”⁴.

In età moderna, invece, l’acquisizione del diritto di libertà produce il riconoscimento reciproco e la parità di relazione; il che sviluppa la consapevolezza che si diventa veramente persona soltanto nella reciprocità della relazione con gli altri.

Le relazioni che si instaurano tra i diversi io nella cultura romantica, diventano immediatamente quel “noi” che in Hegel è Spirito, in Fichte è “Io”⁵, nei romantici stessi è “pensiero agente”. Per questo nella modernità il singolo individuo non dipende da un suo simile ma dalla totalità di essi. La teoresi hegeliana tende a dimostrare che, mancando il riconoscimento dell’altro, vengono limitate le libertà personali mediante la sottomissione degli uni agli altri e si dà corso al conflitto.

Ma da che cosa deriva il riconoscimento dell’uno individuo dall’altro? Dalla necessità degli altri, cioè dal fatto che l’“io” non può stare senza il “tu”, come afferma Feuerbach in *Principi della filosofia dell’avvenire*⁶. Le idee infatti scaturiscono soltanto dalla comunicazione dell’uomo con l’uomo; il quale solo insieme con l’altro concepisce concetti, idee e una ragione universalistica.

Il primo criterio, il primo principio della verità, infatti, secondo Feuerbach, è la comunione dell’uomo con l’uomo. Il fatto stesso che esistano altre cose fuori di me, deriva dal “riconoscimento” che esista «fuori di me un altro uomo». Infatti se non posso fare a meno di dubitare di ciò che vedo da solo, certo è soltanto ciò che vede anche l’altro.

2. Che cosa ne è oggi, in un’età dominata dalla comunicazione, della questione del “riconoscimento”? Sappiamo che comunicare significa “mettere in comune” ma anche che i media sono un agone di lotta di “tutti contro tutti”. Dobbiamo dunque ritenere che dopo alcuni secoli il “diritto naturale” sia tornato al *bellum omnium contra omnes*?

Hegel ci fa riflettere sul valore del linguaggio nel favorire il “riconoscimento” fra gli individui, sia sul piano etico, che sul piano pratico, in cui si manifesta la *φρόνησις* dei singoli e delle comunità. Con lui possiamo affermare che:

Il linguaggio è il Sé che, separandosi da se stesso, si rende oggettivo come puro Io=Io, e che in questa oggettività, conservandosi come questo sé particolare, confluisce altrettanto immediatamente negli altri ed è la loro autocoscienza. Il linguaggio, a un tempo, recepisce se stesso e viene recepito dagli altri, e la ricezione è appunto l’esistenza diversa del sé⁷.

⁴ Cfr. *ivi*, §433.

⁵ Cfr. J.G. Fichte, *Fondamento del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, tr. it. a cura di L. Fonnesu, Laterza, Roma, Bari 1994, p. 43.

⁶ L. Feuerbach, *Principi della filosofia dell’avvenire*, tr. it., Einaudi, Torino 1971, §33.

⁷ G.W. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, tr. it., vol. II, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 178.

Il linguaggio, con le regole e la sua sintassi, diventa perciò la grammatica relazionale del “riconoscimento”. Se ancora oggi possiamo definire il diritto positivo, questo lo dobbiamo alla grammatica relazionale che fissa l’ortonomia del dettato di legge e al tempo stesso tutela la dignità della persona umana, garantendo il perseguimento del concetto universale di giustizia e di bene comune. A proposito di quest’ultimo, bisogna osservare quanto sia inevitabile il rapporto fra la razionalità relativo-consensuale e quella strategico-operativa in sede politica e decisionale. Tale relazione rende più complessa la struttura della grammatica linguistica e l’architettura di un’etica della comunicazione da cui essa viene inevitabilmente accompagnata, in quanto si dovrà integrare ad un’etica della responsabilità nella storia.

Tale condizione trasporterà la grammatica del linguaggio e, quindi, l’etica del discorso da un ambito astratto, che potremmo definire kantianamente “regno dei fini”, ad una dimensione teleologica alla luce della quale valutare i bisogni, le necessità, gli imperativi ipotetici della razionalità strategica. La relazione del riconoscimento si sposterà, così, dall’imperativo assoluto all’imperativo ipotetico. La peculiarità di questa condizione è data dal fatto che il *τέλος* della applicabilità della strategia morale ed anche della grammatica del linguaggio sottostanno, come dice K. Apel, «alla richiesta deontologica di risultare capaci di riscuotere il consenso di tutti i pensabili membri di una comunità ideale del discorso»⁸.

Tale spazio può essere efficacemente occupato da un’etica pluralistica in cui il singolo individuo si senta “riconosciuto” e realizzato, anche con il supporto di un’etica della comunicazione in cui venga condivisa una grammatica del linguaggio di tipo relazionale e teleologico. Sarebbe però errato porre la storia al centro di questa invocata incondizionatezza e farne seguire un’etica della responsabilità, legata all’idea che la scienza della storia debba dipendere dalle scelte e dalle strategie politiche. Simili concezioni, afferma K. Popper, sarebbero forme di perversione dell’etica stessa⁹ perché tradirebbero un’«idea di progresso eticamente fondata» su principi di giustizia, solidarietà e co-solidarietà quali quelli che si possono sviluppare all’interno di comunità in cui vengono tutelati giuridicamente anche i diritti delle minoranze, come ci ricorda anche Habermas¹⁰. Il diritto in questa prospettiva non ha una funzione limitativa in senso kantiano ma ha una funzione regolatrice, avendo come *τέλος* il bene comune. Mounier ci dice: «Le funzioni dello Stato devono pertanto essere limitate per offrire spazio di azione a vari gruppi sociali: il pluralismo si esprime appunto attraverso il riconoscimento e la valorizzazione delle varie famiglie spirituali presenti nella società civile»¹¹.

⁸ K.O. Apel, *Etica della comunicazione*, tr. it., Jaca Book, Milano 2006, p. 73.

⁹ Cfr. K. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, tr. it., vol. II, Armando, Roma 1986.

¹⁰ Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, tr. it., Laterza, Roma, Bari 1985.

¹¹ Cfr. J. Maritain, *L’uomo e lo Stato*, tr. it., Marietti, Torino 2003, p. 24 in M. Indelicato, *La persona e l’impegno etico*, Levante editori, Bari 2001, p. 301.

Pertanto a nessun titolo l'uomo sarà per lo Stato, ma sempre sarà lo Stato per l'uomo e per il rispetto dei diritti fondamentali della persona. Esso non è una persona né una comunità di persone e sarebbe fuor di luogo pensarlo come portatore di una verità assoluta; lo Stato invece appartiene soltanto alle persone e alle comunità che lo sostanziano e che in esso naturalmente si "riconoscono". «Il ruolo dello Stato, scrive Mounier, si limita da una parte a garantire lo statuto fondamentale della persona, dall'altra a non porre ostacoli alla libera concorrenza delle libertà spirituali»¹².

La creazione di uno Stato siffatto favorisce lo sviluppo di istituzioni democratiche che consentano la crescita di una società civile, rispettosa della persona umana e del pluralismo sociale, libero da egemonie e strumentalizzazioni assolutizzanti. Ed è per questo che dall'affermazione del pluralismo nasce impellente la necessità del "riconoscimento", della collaborazione, dell'amicizia e della pace fra i popoli. «La società civile non è composta solo da individui, afferma Mounier, ma da società particolari formate da questi; e una città pluralista riconosce a tali società particolare autonomia quanto più ampia possibile e diversifica la propria struttura interna secondo le convenienze tipiche alla loro natura»¹³.

In altri termini, lo Stato non può essere l'incarnazione etica di un'idea, come per Hegel, una supersostanza collettiva, come nell'idea dello Stato assolutista di J. Bodin, sviluppata successivamente da Hobbes e Rousseau, ma un organo che può essere abilitato ad esercitare anche la coercizione, sempre in vista della realizzazione di una convivenza buona. Il ruolo di uno Stato siffatto è quello di essere al servizio dell'uomo e di non mettere mai l'uomo a servizio di tale strumento. «È la parte superiore del corpo politico ma non il corpo politico stesso, perché resta valido che la parte è inferiore al tutto e deve servire il tutto»¹⁴; né mai lo Stato sarà soggetto di diritto, persona morale destinata ad assorbire il corpo sociale stesso, come afferma J. Maritain in *L'uomo e lo stato*¹⁵. Diciamo con il filosofo francese, che le prerogative dello Stato devono essere contenute «per offrire spazi di azione a gruppi sociali: il pluralismo si esprime appunto attraverso il "riconoscimento" e la valorizzazione delle varie famiglie presenti nella storia civile»¹⁶.

Questa teoria del riconoscimento e della valorizzazione di famiglie spirituali presenti nella storia si aprirà, nella concezione maritainiana, ad un pluralismo che, rifacendosi al modello di società sempre più vaste, già presente in Aristotele, porterà all'ideale di una società politica supernazionale, mondiale, articolata in molteplici comunità nazionali e regionali, retta da un'autorità suprema distinta dalla sovranità di singoli stati¹⁷.

¹² J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit., p. 103.

¹³ Ivi, p. 117.

¹⁴ J. Maritain, *La persona e il bene comune*, tr. it., Morcelliana, Brescia 1947, p. 18.

¹⁵ J. Maritain, *L'uomo e lo Stato*, cit.

¹⁶ Ivi, p. 96.

¹⁷ Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2013.

3. Il tema del “riconoscimento” ci introduce, a questo punto, nell’ambito della riflessione sulla democrazia. Il filosofo canadese Charles Taylor, ad esempio, nei primi anni ’90 ha affermato che il concetto di “riconoscimento” nelle democrazie occidentali lascia il posto ad un fenomeno diametralmente opposto, quello del “misconoscimento”. Esso, infatti, in forza di una comunicazione pubblica o privata, istituzionale o commerciale non corretta, quando, cioè, rappresenta l’altro in maniera peggiore di come egli è, lascia nell’immaginario collettivo un’idea distorta o non veritiera della sua identità, e ciò rischia di danneggiarlo. Taylor perciò propone una teoria politica “multiculturalista” che faccia leva sul *riconoscimento*, in un contesto culturale pluralista, quale quello odierno, di individui o di culture differenti. Le società liberali occidentali, egli sostiene, per molti anni si sono arroccate in una posizione etnocentrica della società, inducendo popoli da essi sottomessi a sviluppare una visione molto bassa di sé stessi e delle proprie tradizioni culturali, quasi fossero inferiori. L’etnocentrismo liberal-borghese ha governato le scelte culturali, storiche, scientifiche, scolastiche, fondandole esclusivamente sui contributi di «uomini, bianchi, morti» (*sic*)¹⁸. A tali conflitti Taylor vuole suggerire una soluzione che si inquadri in una logica di rispetto delle politiche universalistiche dei diritti e che sia legata alla necessità di riconoscere ai gruppi la legittima rivendicazione delle proprie tradizioni culturali, così da essere, queste, protette dallo stato e dagli altri membri della società civile, al fine di non limitare o inficiare la libertà individuale. La tesi del filosofo canadese muove dal concetto di identità singolare quale punto di partenza del principio di autodeterminazione originaria. In base a questo assunto egli analizza le tappe evolutive del concetto di “riconoscimento” e si sofferma su mutazioni quali il passaggio dall’idea di onore a quello di dignità o il superamento di un’identità e di una dignità sociali a priori basate in maniera statica e immutabile sulla classe sociale in cui l’individuo nasce.

A riguardo della nozione di dignità, Taylor, infatti, ricorda che in epoca moderna essa è giunta ad assumere il significato di dignità singolare, profondamente collocata nella sfera interiore del soggetto, nel quale nasce in completa autonomia dalla realtà e mossa da un *principio di originalità*¹⁹. Sulla base di questo principio egli sostiene che l’identità personale si sviluppa dialogicamente e non nel chiuso ambito del sé. Il soggetto identitario, pur maturandosi nella interiorità della persona, non può prescindere dal rapporto con gli altri e dal modo con cui l’ambiente esterno lo percepisce. Il *misconoscimento* di un individuo-persona o di un individuo sociale provoca un danno concreto allo stesso e non solo il mancato rispetto della sua identità, che peraltro non sarà mai completamente definita ma sempre *in fieri*. Per questo occorre porre al centro della politica il *riconoscimento* capace di promuovere pari dignità fra i

¹⁸ C. Taylor, *Multiculturalismo, la politica del riconoscimento*, tr. it., Anabasi, Milano 1993, p. 52.

¹⁹ C. Taylor, *Il disagio della modernità*, tr. it., Laterza, Bari, 1999, pp. 35-36.

cittadini, libertà e uguaglianza fra le persone. Il principio di universalismo politico e di pari dignità giungerà a giustificare ogni atto normativo basato sul bene comune, riconoscendo alle persone il proprio carattere sostanziale di essere morale e quindi, secondo i principi del criticismo “pratico” di Kant, il diritto alla loro autonomia di giudizio.

Un’interpretazione più liberale della nozione di *riconoscimento* è proposta invece dal pensiero filosofico di Habermas il quale sottolinea la necessità di mantenere le libertà fondamentali e i diritti inalienabili che devono essere sempre rispettati in ragione dell’interesse pubblico²⁰. Il filosofo tedesco, in campo politico, è fautore tuttavia di un liberalismo rigido ma sostiene che i modelli sociali da esso derivanti non sono necessariamente insensibili al rispetto della diversità, in quanto essi, rivalutando il ruolo dei cittadini *ipso facto*, danno importanza alle differenze fra loro. Per Habermas è fondamentale stabilire che i cittadini non sono semplici destinatari del diritto ma anche parte attiva del suo processo di formazione e di legittimazione. Da loro infatti deriva la statuizione di quali interessi giuridici siano degni di essere tutelati normativamente. Un ordinamento giudico, per Jürgen Habermas, sarà fortemente legittimato quanto più sarà legato alla garanzia di riconoscere autonomia ai cittadini. Tutto questo sarà possibile attribuendo loro un ruolo chiave nel suddetto ordinamento, in modo che si possa sviluppare la percezione della giustizia della norma cui bisogna obbedire e tale riconoscimento non soltanto in funzione del singolo individuo ma di interi gruppi sociali che si trovino ad essere minoranze di comunità più ampie e per i quali sarà necessaria una tutela giuridica. Habermas si mostra convinto che anche le teorie liberali più rigide, in quanto portatrici di un’etica neutrale, possano offrire un valido contributo al problema del *riconoscimento* politico dell’Altro. La ragione sostanziale di questo risiede nel fatto che la norma giuridica si riferisce a contesti circoscritti in ambiti territoriali precisi e rende più realizzabile la tutela giuridica di minoranze, a differenza delle norme morali, che, esprimendo la propria legittimità secondo un principio di validazione universale, sono rivolte alla totalità degli individui. Il processo sociale che renderebbe possibile il *riconoscimento*, consiste nella rinegoziazione, da parte delle nuove generazioni, dei valori di quelle precedenti, aggiungendone di nuovi, accettando o rifiutando o modificando i vecchi. È di tutta evidenza che nella “complessità” della società attuale, multiculturale e multi-etnica, questo processo ha determinato un ampliamento dell’orizzonte valoriale²¹. Alla luce di tutto ciò non sarà necessario enucleare specifiche tutele per le minoranze ma sarà la comunità nazionale nel suo complesso a sviluppare nuove esigenze che spingeranno verso un continuo adeguamento etico-giuridico. Del resto, il liberalismo più rigido scongiurerebbe in questo modo il nascere di canali giuridici preferenziali che rischierebbero di privilegiare solo alcuni segmenti sociali e culturali; sarà invece la

²⁰ Cfr. J. Habermas, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, tr. it., Feltrinelli, Milano 2003.

²¹ Cfr. J. Habermas, *Teoria dell’agire comunicativo. Razionalità nell’azione e razionalizzazione sociale*, tr.it., vol. I, Il Mulino, Bologna 2017.

cultura dominante a innescare un naturale processo di trasformazione al suo interno che produrrà istanze di legittimazione alle minoranze sociali, etniche e culturali e, in definitiva, un naturale sviluppo civile, senza del quale la società stessa rischierebbe di implodere.

4. Potremmo provare ad applicare le categorie che in questo breve scritto abbiamo analizzato, ad un caso concreto: il multiculturalismo pluri-etnico del Mediterraneo. Come osservava F. Braudel²², il Mediterraneo si può definire “spazio-movimento”, ovvero un luogo che si caratterizza per essere attraversato dalla storia. Città, strade, rotte di comunicazione, sempre collegate fra loro, hanno permesso lo sviluppo di culture in continua contaminazione reciproca. La storia di questi scambi e di questa contaminazione è la storia della coscienza dei Paesi del Mediterraneo, o se vogliamo, è la storia del reciproco riconoscimento o disriconoscimento dei popoli affacciati. Questa osservazione è paradigmatica del tipo di incontri che questo mare ha prodotto fra le civiltà, le culture e gli uomini che lo hanno attraversato. Movimento di uomini e culture che, fino al II millennio a.C. e fino all’affermarsi delle religioni monoteiste, andava di pari passo con l’andamento dello scambio di prodotti agricoli e di manufatti.

È nota la storia degli scontri fra civiltà e religioni per la supremazia delle rotte marittime e per lo sfruttamento delle risorse delle terre che si affacciano su questo mare²³, ed è facile osservare come le guerre non siano riuscite a impoverire la storia dei popoli mediterranei che anzi, attraverso reciproche dominazioni e sottomissioni, hanno imparato a scambiarsi beni, idee e tradizioni. Questi scambi hanno creato una sintassi di riconoscimento reciproco molto più profondo rispetto al tentativo di smantellamento che lo scontro di civiltà del nuovo millennio vorrebbe rappresentare.

Autore particolarmente impegnato in questo tipo di riflessioni è certamente il filosofo tunisino Fathi Triki che, in un articolo scritto per la rivista francese *Rue Descartes*, dichiara che il Mediterraneo è da sempre un paradigma di interculturalità, in quanto la sua complessità è figlia di una filosofia in movimento, che, nata in Grecia, si è trasferita nella cultura islamica con Averroè e nelle altre scuole di pensiero in tutta Europa, per maturare fino ai nostri giorni all’interno dell’Occidente²⁴. Questo movimento di pensiero “complesso” è già presenza, sulle sponde del Mediterraneo, di una ragionevolezza che si manifesta quale resistenza alle guerre, agli odi e alle incomprensioni etniche. La riflessione di Triki, laica in senso ampio, si apre ad una visione del Mediterraneo che si pensa democratico nella sua discendenza greca e si pone come interculturale nella sua prospettiva sui diritti umani.

Crescono anche gli studi circa le filosofie contemporanee dell’interculturalità²⁵, aprendo la strada all’idea di una rete di interlocuzione tra gli uomini del Mediterraneo,

²² F. Braudel, *Il Mediterraneo*, tr. it., Bompiani RCS libri, Milano 1994, p. 51.

²³ H. Pirenne, *Storia d’Europa dalle invasioni al XVI secolo*, tr. it., Ed. Newton Compton, Roma 1991.

²⁴ F. Friki, *La dimension philosophique de la Méditerranée*, in *Rue Descartes*, 2014/2 (81), pp. 38-45.

²⁵ R. Rossi, *Il flusso interculturale*, in *Mimesis*, Milano 2017.

attraverso dibattiti e studi che coinvolgono intellettuali delle due parti del Mare e che dimostrano come lo spazio pubblico della ragionevolezza e del riconoscimento è già realtà per il nostro tempo. Il Mediterraneo, auspicabilmente, si prepara a diventare un tavolo dove il confronto razionale vincerà sulle diffidenze, sulle differenze e sul pericolo del misconoscimento e tenderà, invece, verso l'arricchimento reciproco. Così si aprirà la rotta per un nuovo movimento di uomini e di idee, sulla base di un mutuo riconoscimento, appunto, che conduca all'identità pur nella diversità e nella pluralità.

In conclusione, potremmo domandarci se l'intera prospettiva teoretica enunciata "regge" in questo momento emergenziale.

Vicende mondiali ancora in atto, stanno rendendo il futuro difficilmente scrutabile. Stiamo sperimentando in modo molto più evidente di prima che la naturale interdipendenza tra gli esseri umani è stata, nell'età contemporanea, costruita senza considerare che «la resilienza dell'elemento più fragile "detta" quella dell'intero sistema: e il fattore umano è sempre il più vulnerabile»²⁶.

Già Pascal, con estrema efficacia, aveva sintetizzato questo concetto: «Non serve che l'universo si armi per schiacciarlo [l'uomo]; un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo»²⁷.

«Ma l'equipaggio - come scrive Parsi - non è solo la componente più vulnerabile della nave, ma anche quella essenziale e insostituibile. Senza equipaggio, una nave è solo un vascello fantasma alla deriva»²⁸.

Lo sforzo comune necessario in questo momento deve configurarsi come rimodulazione delle priorità sia in politica che in economia, con la massima attenzione al genere umano. Gli uomini hanno davanti a sé due strade: il passaggio ad un mondo chiuso in sfere di influenza politiche ed economiche e quindi basato sul misconoscimento dove il multilateralismo²⁹ svanirebbe o il cambiamento verso un pluralismo in cui l'autentico "riconoscimento" possa orientare verso scelte che favoriscano un nuovo Rinascimento.

²⁶ Cfr. V.E. Parsi, *Vulnerabili: come la pandemia cambierà il mondo? Tre scenari per la politica internazionali*, (ebook) Piemme, Torino 2020.

²⁷ B. Pascal, *Pensieri*, tr. it., BUR Rizzoli, Milano 1999, §186.

²⁸ V.E. Parsi, *Vulnerabili*, cit., p. 50.

²⁹ *Ibidem*.

Adriana Schiedi

Postfazione

Il Quaderno ha trovato un ampio consenso e favore da parte dei diversi studiosi (professori, ricercatori, assegnisti, dottori e dottorandi di ricerca) afferenti all'Università di Bari e ad altre sedi italiane (Padova, Salerno, Foggia) ed estere (San Paolo, Brasile). In linea di continuità con il precedente *La persona tra tutela, valorizzazione e promozione. Linee tematiche per una soggettività globalizzata*, esso tematizza ancora una volta la persona, questa volta per comprenderla nella sua *identità* in rapporto alla *pluralità* e alla *diversità*. L'esigenza di continuità risponde a una precipua finalità: riflettere su una idea di persona fondante una comunità, tesa alla reciproca responsabilità e individuata come punto fermo sul quale condensare l'attenzione di sguardi scientifici, taluni affini tal'altri apparentemente distanti, in questo inizio di XXI secolo caratterizzato da fenomenologie inattese e imprevedute, per favorire scambi, confronti, condivisioni.

Il nostro tempo, schiavo com'è del benessere, della tecnica, del progresso, è il tempo della globalizzazione, della pluralità, della mobilità, di incontri e spesso scontri tra culture ed etnie differenti, ma anche del disincanto, dello smarrimento, della solitudine, di individualismi, conformismi, di una "nuova" ricerca di identità. La pluralità dei mondi attuali, di fatto, inquieta, genera straniamento, isolamento, solitudine, paura. Da qui il tentativo, del tutto umano, di ricercare simmetrie, continuità, punti di contatto per assimilare l'altro, la sua diversità e per non perdere la propria specificità.

Il bisogno di riconoscimento in una identità, come si diceva in precedenza, è un bisogno avvertito in questa nostra epoca storica, nella quale l'uomo risulta enigmatico alle scienze che si occupano del suo studio e persino a se stesso. Privato di punti di riferimento, di un'idea unitaria, il concetto di uomo e quello di identità si attestano in una pluralità di punti di vista e ipotesi frammentarie (profetico fu Nietzsche) che, invece di chiarirne il significato ne hanno reso ancora più difficile la comprensione.

Il tema dell'identità, affrontato nel Quaderno da diversi ambiti di ricerca, costituisce da sempre un imperativo categorico per la pedagogia, soprattutto per quella di matrice filosofica, che si riconosce in uno sfondo teoretico a carattere

fenomenologico. Lo sforzo dello sguardo pedagogico è di fare sintesi dei processi identitari per ricondurli a prospettive di crescita educativa e formativa. Da qui una teoria pedagogica dell'identità antropologicamente e filosoficamente fondata, dai molteplici ancoraggi teorici, soprattutto ermeneutico/fenomenologici, e dalle tante implicazioni etiche, giuridiche, economiche, attenta a cogliere le condizioni indispensabili per favorire lo sviluppo umano nella sua integralità.

Si deve soprattutto al padre della fenomenologia, E. Husserl, la tesi secondo la quale la coscienza del mondo non è già conclusa in una singolarità, ma è aperta al mondo e alle altre soggettività. A guidare la coscienza è l'intenzionalità che è «*quel campo del possibile verso cui la coscienza si dirige aprendosi al mondo e per mezzo del quale la coscienza realizza un processo di ideazione o di costituzione del senso del mondo*»¹. L'apertura al possibile fa della fenomenologia una filosofia "progettante", "operativa" e, in questo senso, "formativa"². Essa, infatti, è tesa alla formazione della persona, sintesi di soggettività e oggettività, espressione di un'identità come pure di un agire umano guidato da una libera iniziativa, dunque, da razionalità. Quest'ultima «non è, per Husserl, qualcosa di già dato che si possa 'cogliere' una volta per tutte, o di cui ci si possa impadronire come se fosse una 'cosa' od un 'avere'. Ma è una 'modalità di essere' che va continuamente realizzata nella storicità del singolo e della comunità, e che, proprio per questa sua caratteristica, corre sempre il rischio di essere occultata, smentita, dimenticata, persino stravolta e rovesciata»³. Il soggetto husserliano è un Io impegnato ad affermare se stesso come singolarità, personalità, unicità, un individuo diverso dall'altro, con una sua particolare fisionomia ed essenza, e con una vocazione unica. Non è schiavo della natura né è un semplice prodotto dell'ambiente. Pur subendo l'influenza di entrambi questi condizionamenti, l'individuo si forma dall'interno autodeterminandosi liberamente come *individualità di una soggettività*.

Soggettività, Individualità e Identità sono i tre nuclei attraverso cui si dispiega l'esistenza personale del soggetto e si determina la persona umana. Quest'ultima è sempre pensata congiuntamente ad una coscienza, ovvero come Io-mondo, dove quell'Io racchiude la coscienza del mondo: è un essere morale, un "asceta della vita", capace di oggettivare il mondo e se stesso, di dire di no ai suoi istinti, di elevarsi spiritualmente e, così facendo, di trascendere la natura dando origine alla cultura⁴. L'essere umano, dunque, per poter giungere alla costituzione della sua identità, deve potersi schiudere al mondo, accogliere e confrontarsi con l'ambiente, con la pluralità, deve poter ricevere e assimilare modi di fare, di agire, di pensare, deve poter fare esperienza di modalità di relazioni. Questo costituirsi dell'Io nel mondo altro non è che il dispiegarsi della sua storia di formazione, in un primo momento sottoposta a un

¹ P. Bertolini, *L'essere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomeno logicamente fondata*, La Nuova Italia, Firenze 1998, p. 46.

² Cfr. *ivi*, p. 50.

³ *Ivi*, p. 51.

⁴ Cfr. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, tr. it., FrancoAngeli, Milano 2009.

meccanismo intenzionale di genesi passiva (in maniera inconsapevole) e, successivamente, attiva (con coscienza). La «genesi passiva ed attiva rappresentano quel momento fondamentale per costituire la polarità vitale tra coscienza e mondo»⁵.

È l'essenza spirituale del soggetto, facendo leva sulla intenzionalità, a spingerlo verso il mondo circostante (*Umwelt*) e verso l'altro. Lo spirito, infatti, sottolinea la Stein, si caratterizza per essere trasparente, cioè manifesto a se stesso, e aperto, cioè rivolto all'altro in maniera afferrante⁶. In quanto tale, l'io spirituale del soggetto è autotrascendenza, innanzitutto, e poi autocoscienza: si conosce e si realizza pienamente uscendo fuori da sé, aprendosi all'esterno, dedicandosi a qualcosa d'altro, prendendosi cura di un altro soggetto, assumendosi delle responsabilità e lasciandosi determinare non già dai propri impulsi, bensì da scelte consapevoli e motivi razionali.

L'identità, nella sua imprescindibile relazione con l'alterità, fornisce una chiave di lettura attraverso cui cogliere la persona nella sua totalità e trascendenza, ovvero nel superamento di tutte le frammentazioni a cui la stessa si espone nel confronto con la diversità dell'altro. Il rapporto con l'alterità costituisce l'orizzonte etico sociale dell'uomo. Afferma la Stein: «Ciò che l'essere umano è nel mondo sociale non determina da solo, ma contribuisce a determinare la forma di tutto il suo essere psicofisico. Così non si comprende la struttura della persona umana individuale, se non si esamina in che misura essa sia determinata dal suo essere sociale»⁷. L'uomo che decide di sottrarsi a questo incontro con l'altro o che non esercita la sua fondamentale capacità di scelta nel confronto con l'altro, è come l'"uomo a una dimensione"⁸ di Marcuse, tutto ripiegato su se stesso, fedele a una logica dell'avere più che dell'essere, disposto ad omologarsi, ad appiattare il suo sé rendendolo uguale a tanti anonimi e a perdere il segno distintivo della sua irriducibile singolarità.

Da qui il problema del *riconoscimento* dell'io nell'altro, nella pluralità che è alla base della formazione della stessa identità. Il riconoscimento della persona come identità che, nel confronto con la pluralità, si nutre della differenza, costituisce la *quaestio* sulla quale si interrogano i diversi autori interessati ad offrire, nell'ottica della multidisciplinarietà, un prezioso contributo, con spunti di riflessione e chiavi di lettura per accrescere l'elaborazione concettuale, leggere e interpretare l'uomo nella contemporaneità e con la speranza che sempre di più dalla multidisciplinarietà ci si apra alla interdisciplinarietà.

⁵ A.M. Pezzella, *Lineamenti di filosofia dell'educazione. Per una prospettiva fenomenologica dell'evento educativo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, p. 66.

⁶ Cfr. E. Stein, *Potenza e atto. Studi per una filosofia dell'essere*, tr. it., Città Nuova 2003, p. 174.

⁷ E. Stein, *La struttura della persona umana*, tr. it., Città Nuova, Roma 2000, p. 187.

⁸ Cfr. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione: l'ideologia della società industriale avanzata*, tr. it., Einaudi, Torino 1967.