

Costituzionalismo, democrazia sociale, dignità dell'esistenza: le ricadute politiche del racconto dei vissuti



Costituzionalismo, democrazia sociale, dignità dell'esistenza:

le ricadute politiche del racconto dei vissuti

di Alessandra Valastro

Professore associato di Istituzioni di diritto pubblico –
Università degli studi di Perugia

Abstract

IT

In questo saggio si propone una riflessione sul rapporto fra le ragioni del costituzionalismo e quelle dell'esistenza, a partire da un angolo visuale peculiare quale è quello della

narrazione dei vissuti. L'utilizzo del registro biografico e autobiografico consente di dare una forma alle grandi domande connesse alla sostenibilità del vivere e alla ricerca di dignità dell'esistenza, interrogando di fatto il "sistema" circa l'adeguatezza delle sue politiche e delle sue regole. Dalla straordinaria assonanza fra il racconto dei vissuti e il racconto costituzionale del modello di democrazia sociale discendono interessanti prospettive e indicazioni circa la perdurante inerenza di quei valori alla realtà sociale e il loro "uso" nella "esperienza giuridica" della persona situata.

EN

This essay proposes a reflection on the relationship between the reasons of constitutionalism and those of existence, starting from a peculiar visual angle which is that of the narration of lives. The use of biographical and autobiographical register allows to express the big questions related to the sustainability of living and to the search for the dignity of existence, questioning the "system" on the adequacy of its policies and its rules. There are interesting perspectives and indications on the continuing inherence of constitutional values in the social reality and their "use" in the experience of the situated person.

**Costituzionalismo, democrazia sociale, dignità dell'esistenza:
le ricadute politiche del racconto dei vissuti**

di Alessandra Valastro

Professore associato di Istituzioni di diritto pubblico –
Università degli studi di Perugia

Sommario: 1. Costituzionalismo ed esistenza: un confronto costante con l'esperienza, fra Storia e storie, memoria e futuri attesi; 2. La «verità collettiva» che unisce memoria pubblica e memorie individuali: la comune esposizione alla vulnerabilità e l'aspirazione a un'esistenza dignitosa; 3. Dall'esperienza il rilancio della democrazia sociale: fra “uso della Costituzione” e “uso dei vissuti”, fra protesta e narrazione; 4. Le ricadute politiche del racconto dei vissuti: le narrazioni biografiche e autobiografiche come “parole-azione” che mettono a nudo il “sistema”; 4.1. Il tema della “memoria storica”, fra lotta politica e coscienza di classe; 4.2. Il tema della “memoria presente”, fra crisi di identità e nuove fragilità; 5. La qualità normativa delle pratiche narrative e la funzione di “sorveglianza” sul funzionamento della democrazia; 6. Il circolo virtuoso fra i vissuti individuali e i valori della democrazia sociale: attualità del racconto costituzionale.

1. Costituzionalismo ed esistenza: un confronto costante con l'esperienza, fra Storia e storie, memoria e futuri attesi

Vi è un nesso irrinunciabile e strutturale -vorrei anzi dire viscerale- fra costituzionalismo, esistenza e memoria. Due dimensioni, le prime due; un ponte, la terza.

Perché le Costituzioni sono intrise di memoria: quella degli avvenimenti, spesso traumatici, che hanno portato a ripattuire

le regole e le condizioni della convivenza.

E anche le esistenze umane sono intrise di memoria: quella concreta delle persone e non quella astratta dell'individuo o del popolo.

Questo tratto che accomuna due ambiti apparentemente così diversi –la dimensione giuridica delle più “alte” norme di un ordinamento e la dimensione “terrestre” dell'esperienza del vivere- non deve stupire: tutto il costituzionalismo, in fondo, non è altro che l'espressione del tentativo, fatalmente compromissorio ma connaturato e irrinunciabile all'istinto umano della convivenza sociale, di darsi regole che affondino il più possibile nelle radici storiche e identitarie di una comunità e garantiscano un'esistenza libera e dignitosa ai suoi membri.

La memoria, quale parte essenziale della storia, costantemente le interroga entrambe: interroga le Costituzioni e le esistenze; e le interroga dentro a un presente che è quotidiana e impietosa cartina di tornasole della capacità di quelle regole fondamentali di mantenersi salde ai valori e ai bisogni delle vicende umane dalle quali promanano e alle quali si rivolgono.

Sul nesso che lega il tema della memoria a quello della Costituzione molto è stato scritto, soprattutto in occasione dei decennali della seconda, e con declinazioni che oscillano fra il revisionismo e la difesa, fra l'analisi critica dei livelli di effettività e il rilancio evolutivo dei principi. In tutti i casi sembra concordarsi su un punto, più o meno esplicitamente: la necessità di mantenere una memoria pubblica dei valori fondativi, ossia un *idem sentire* che permetta di continuare a «gestire nel presente» la «complessità dell'eredità ricevuta dal passato»[1].

In realtà è ben noto come questa affermazione si declini poi in argomenti che non sempre vanno nella stessa direzione; e

che, anzi, risultano talvolta strumentali a logiche opposte e antidemocratiche, di svuotamento sostanziale di quella memoria che pur proclamano o -peggio- di riscrittura di memorie "ufficiali" congeniali ai poteri dominanti[2]. Tuttavia ciò che mi interessa qui è mantenere il punto nodale, ben espresso da Paola Marsocci, della irrinunciabile necessità di una «verità collettiva, elaborata democraticamente con l'esercizio del potere costituente», che la comunità nazionale ha la *responsabilità* di mantenere e trasmettere, pur nel rispetto delle plurime verità soggettive e dunque sempre nell'ambito di un confronto e di una rielaborazione critica continui[3].

Questa memoria collettiva è la proiezione dinamica di un legame nazionale che dovrebbe consentire all'assetto delineato dai Costituenti di trasformarsi continuamente, in coerenza con i principi fondamentali. E' ciò che permette a quell'assetto di dipanarsi in un «presente vivente»: non singoli frammenti di spazio storicamente situato in cui ci si limiti a registrare una realtà qualunque, bensì una mediazione continua fra esperienza e orizzonti di attesa di una collettività, misurata sulla perdurante inerenza del testo costituzionale e delle sue interpretazioni alla realtà sociale[4].

Anche per l'esistenza umana la memoria è tessuto connettivo e conoscitivo destinato a risignificarne incessantemente le vicende passate e i futuri attesi.

L'esperienza concreta che tesse la trama delle singole esistenze è un processo non soltanto individuale ma anche collettivo, poiché «nella memoria connette i vissuti e li dota di senso»[5]. E si tratta di «un senso che "si distribuisce" nei contesti»[6], generando un patrimonio che non è soltanto accumulo di passato bensì fonte di indicazioni e di saperi concretamente agibili nel presente per determinare ciò che si è, che si può essere e che si può fare.

Le verità individuali che derivano dall'esperienza sono espressione di un "sapere dell'effettività", che riguarda «il

significato delle cose della vita»[7]: un «sapere affettivo», come lo ha definito Barcellona, complementare e speculare rispetto a quello razionale (e *lato sensu* politico) perché è il «sapere della vita che pensa se stessa», che rimette continuamente in campo «la vocazione umana a creare nuovi significati» attraverso le relazioni[8].

Ebbene anche queste verità necessitano di tempi e condizioni di vita che consentano di appropriarsene, per farne l'*idem sentire* di una vita da intendere come "intero". L'accelerazione dei tempi di vita e di produzione connessi alla modernità e al sistema capitalista ha invece determinato una frammentazione del vivere che ostacola drammaticamente la sedimentazione della memoria[9]: le memorie esperienziali vengono soppiantate da quelle ufficiali; si fa appello a valori che non sono stati generati nello scambio con i propri simili; si forniscono risposte che ignorano i vissuti. Questa cultura, che Sennet definisce del "nuovo capitalismo", promuove «un io orientato sul breve periodo, concentrato sulle abilità potenziali, disponibile ad abbandonare le esperienze passate». E tuttavia si tratta di «uno strano tipo di essere umano». Un essere umano non vero visto che «la maggior parte delle persone non è fatta così: le persone hanno bisogno di una *biografia coerente*, sono orgogliose di saper fare bene determinate cose e danno valore alle esperienze che hanno fatto nel corso della loro vita»[10].

Non solo, ma le memorie e verità individuali necessitano di abitare un presente vivente in cui siano mantenuti saldi i nessi di inerenza con quegli stessi valori fondativi cui aspira una memoria collettiva che possa dirsi autenticamente tale. Emerge qui il valore anche politico delle memorie individuali e dell'esperienza che da esse scaturisce, in quanto quest'ultima presuppone a sua volta una dimensione comunitaria legata al bisogno di interlocutori con cui intessere i rispettivi scampoli di memoria.

«La “voglia di comunità” che molti riconoscono come un tratto caratteristico della condizione moderna, esattamente simmetrico alla sensazione che la comunità sia scomparsa, è anche voglia di ciò: di un rapporto di complicità, di relazioni dove quasi empaticamente gli altri siano intelligibili»[11].

E ciò tanto più quando è la comune esposizione alla sofferenza e alla vulnerabilità che spinge a riconoscersi reciprocamente, al fine di ricostruire una

«*civitas* nella quale ciascuno abbia diritto alla propria voce, ove i racconti degli uni abbiano la stessa legittimità dei racconti degli altri... Giustizia e riparazione sono questioni che restano aperte: ma come sarebbero possibili se ciascuno abitasse in una propria autonoma storia?»[12].

In questi piani il confine fra dimensione pubblica e contesti privati perde ogni rilievo, e l'articolarsi concreto dei vissuti diviene parte integrante dell'inveramento dei valori fondativi della Costituzione, in aggiunta e ben oltre ai compiti attribuiti al c.d. potere costituito.

Come osserva ancora Paola Marsocci, auspicando il riavvicinamento dei giuristi (e dei costituzionalisti in particolare) alla pubblica opinione, nessuna narrazione –e connessa spiegazione- dei contenuti della Carta costituzionale potrà aspirare a mantenere una memoria collettiva vivente, anziché ripetitiva e acritica, senza il recupero della capacità di dialogare con le vite. Nelle strategie di invenzione del quotidiano, disseminate nelle storie con la *s* minuscola, vi è infatti un serbatoio di risorse e di possibilità, una sorta di sapere non saputo che può divenire

il tessuto di progettualità politiche altre, di risposte diverse e più sostenibili agli eterni dilemmi delle politiche di governo delle vite.

Ma affinché queste risorse possano esprimersi occorre un'operazione di realtà, oltre che di umiltà, in cui si accetti di sostituire il concetto di memoria pubblica con un più lungimirante concetto di memoria collettiva, nella quale le «memorie individuali acquistano valore in termini di uguaglianza e possono concorrere con pari dignità a costituire prima e tenere viva durante (ossia nel presente storico) la *Res publica*, ossia concorrere, nel confronto aperto e civile -civico-, a dare senso alla piena valorizzazione dei principi del costituzionalismo democratico»[13].

Del resto furono gli stessi Costituenti, come emerge dalle preoccupazioni espresse durante la scrittura dei primi articoli (e in particolare dell'art. 3), a voler porre la Carta fondamentale come una sorta di «breviario giuridico del cittadino qualunque» prima ancora che come assetto regolatore dei poteri statuali. Anziché di una improbabile *Happiness*, la Carta parla della dimensione fattuale dell'esistenza:

«la religione, il lavoro, la salute, la scuola, la cultura, l'ambiente, l'economia, situazioni tutte dove protagonista non è una entità astratta (magari in dialogo con una astratta entità divina), ma lo sono genitori e figli, maestri e studenti, proprietari e nullatenenti, imprenditori e lavoratori, sani e malati»[14].

È dunque ancora su questo terreno della memoria collettiva quale incontro fra la memoria pubblica e le memorie individuali, su questo terreno divenuto tanto scivoloso negli ultimi anni eppure sempre irrinunciabile, che ancora oggi si giocano le *chances* di sopravvivenza della vita democratica. Si

tratta di una memoria composita che interroga e nel contempo è interrogata dalle Costituzioni e dalle esistenze, in cerca di verità condivisibili e dicibili attorno alle quali mantenere viva la *Res publica*.

Ma non è tanto (o non soltanto) alla memoria intesa come ricordo del passato e degli errori da non ripetere che occorre dare libero accesso sul terreno di cui sto parlando, quanto piuttosto (o soprattutto) alla "memoria del possibile", pena il rischio di isterilirsi nel gioco delle colpe, nella ripetizione di analisi critiche fini a se stesse. Alla memoria-spettro, necessaria ma non sufficiente per alimentare un presente che sia anche vivente, occorre affiancare la «memoria del futuro», ossia il «ricordo degli orizzonti di attesa del passato». I «futuri attesi», la molteplicità delle aspirazioni e dei progetti immaginati nel passato, sono una risorsa costantemente attingibile, poiché

«coprono di norma un ventaglio di possibilità più ampio e variegato di ciò che poi la vita riserva... Le eredità si possono selezionare, valutare, elaborare; in ogni caso ci interrogano. I futuri passati parlano del nostro essere situati in una certa epoca e del nostro essere collocati in certe linee di successione. Il confronto con loro è parte dei discorsi che intratteniamo» sul presente[15].

E' nella dimensione della *memoria del possibile* che si confermano il valore e le potenzialità delle memorie individuali, e delle vicende ed esperienze che le generano.

2. La «verità collettiva» che unisce memoria pubblica e

memorie individuali: la comune esposizione alla vulnerabilità e l'aspirazione a un'esistenza dignitosa

Quale memoria, dunque? O meglio: memoria di cosa? Quali le verità collettive che, in contesti socio-politici profondamente mutati e frammentati, possono aspirare a mantenere vivo il legame attorno ai valori fondativi di una Costituzione? Perché è di un legame non solo formale né brutalmente necessitato o subito che ovviamente si parla, bensì di un legame che sia dettato da un diffuso riconoscersi.

A fronte della fisiologica molteplicità delle verità soggettive, vi è probabilmente una sola verità collettiva che possa autenticamente definirsi tale: quella della comune esposizione alla vulnerabilità e dell'aspirazione a un'esistenza dignitosa. E' questa l'unica verità oggettiva che tanto la memoria pubblica quanto le memorie individuali non possono negare, sebbene molta parte delle politiche dominanti (quelle neoliberiste in particolare) si esercitino tenacemente in questa negazione.

Su questa verità si era fondato l'accordo unanime dei Padri costituenti attorno ai principi della anteriorità e dignità della persona, poiché è quest'ultima la protagonista indiscussa tanto del costituzionalismo quanto dell'esistenza[16]: ne è testimone il verbo «riconoscere», largamente usato negli articoli del testo costituzionale, a rimarcare la postura di uno Stato che «non conferisce ma riconosce»[17], ossia «legge nelle trame della società e traduce in ordinamenti e disciplinamenti della vita sociale dei cittadini»[18]. E ne è testimone ancor più esplicito l'utilizzo del termine "esistenza" nel testo costituzionale: parola di certo non abituale nel lessico giuridico, essa compare soltanto – e non a caso- nell'art. 36, cuore dell'impostazione personalistica e sociale della Costituzione, che parla del diritto alla retribuzione del lavoratore in

termini non soltanto di supporto materiale dell'esistenza ma anche di condizione della libertà e dignità di questa.

Da ciò deriva un concetto di persona che non si ferma all'individuo ma coglie quest'ultimo nel tumulto della *socialità*, ovvero di quella trama di relazioni nelle quali esso è immerso e che ne definiscono, sfaccettandola, l'identità. Tanto la trama del testo costituzionale quanto quella dei vissuti mettono in risalto la «intrinseca sintesi di unicità e relazionalità» della persona[19]; e ne rivelano l'essenza in quel canone di *dignità* che, di là dai riferimenti alla soggettività astratta dell'individuo, deve essere ricondotto a «sfaccettatura dell'esistenza», cioè alla «concretezza della persona, immersa nel fluire dei rapporti reali»[20].

Il salto evidente rispetto alla tradizione illuministica è stato quello di far emergere la dignità come «valore normativo», destinato a integrare l'uguaglianza formale e la libertà con l'uguaglianza sostanziale e la solidarietà.

Ne è derivata una «nuova antropologia giuridica»[21], in cui la sfida lanciata dalla *persona* al *soggetto di diritto* è quella di superare il riduzionismo ottocentesco, che dietro al preteso universalismo della seconda categoria nascondeva un preciso modello di individuo: «maschio, maggiorenne, alfabetizzato, proprietario»[22]. La persona è ora -invece- un individuo situato, colto nelle molteplici interdipendenze innescate dal proprio vissuto e nella comune condizione di esposizione alla vita, alla vulnerabilità[23].

Quest'ultima può essere considerata l'altro valore-presupposto della Costituzione, accanto alla dignità; si può anzi ben dire che tutta l'impalcatura costituzionale di tutela della persona trovi la propria ragion d'essere nella vulnerabilità di questa. Riprendendo e ampliando l'affermazione di Paolo Barile per cui «in Costituzione la tutela dell'*eguaglianza* figura perché in natura esistono le *diversità*»[24], si può affermare

che in Costituzione figura la tutela della *persona* perché in natura e nella società esiste la *vulnerabilità*: una prospettiva che va ben oltre le categorie tradizionali della diversità/debolezza e che investe trasversalmente le esistenze, esposte tanto alla fragilità strutturale del vivere quanto alle fragilità indotte dall'uso non democratico del potere.

In quanto incentrato sulla anteriorità e la dignità della persona, l'impianto costituzionale rimanda a una democrazia sostanziale che intende mantenere saldo lo sguardo sull'uomo situato e sulla storicità e fattualità del diritto, ossia sulle condizioni materiali che di fatto consentono (o impediscono) l'espressione delle libertà e il pieno sviluppo della persona[25].

Si annida qui la dimensione "politica" del principio di libertà personale, in quanto la sovranità popolare deve essere lo specchio di «un impianto di libertà individuali e sociali (...) nel loro collegamento necessario, nel tessuto continuo che esse intrecciano»[26]: da qui la connessa impostazione solidaristica e il rilievo attribuito ai principi di uguaglianza sostanziale, partecipazione, cooperazione.

Come è noto, nella formulazione degli artt. 2 e 3, comma 2, la Costituzione riconosce che il garantismo classico dei diritti non è sufficiente, e che i diritti di libertà necessitano di pre-condizioni materiali e dunque dell'impalcatura dei diritti sociali; ma riconosce anche che entrambe le categorie di diritti non possono a loro volta inquadrarsi al di fuori del principio di solidarietà, quale conseguenza che deriva sul piano sociale dallo sviluppo pluridimensionale della persona considerata nella ricchezza delle sue manifestazioni e delle sue interazioni[27]. Non è un caso che il riverbero del principio di solidarietà si estenda ben al di là degli artt. 2 e 3, verso quegli articoli che dovevano costituire il volto della democrazia sociale e della partecipazione solidaristica in azione nei rapporti economici: l'art. 36, che connette la

retribuzione del lavoro alla dignità dell'esistenza; l'art. 41, che esclude un'iniziativa economica privata in contrasto con l'utilità sociale e la dignità umana; l'art. 42, che riconosce la funzione sociale della proprietà privata; l'art. 45, che ugualmente riconosce la funzione sociale della cooperazione a carattere di mutualità.

Si può insomma affermare che la dimensione costituzionale ha per protagonista quella stessa vita che occupa la dimensione dell'esistenza, ossia una vita che si fa esperienza concreta dentro una trama complessa di relazioni e di bisogni storicamente situati: una vita che nel costituzionalismo del dopoguerra «non è più "nuda"», perché inserita in

«un intreccio di rinvii che non solo vieta di astrarsi dalle condizioni materiali, ma stabilisce una relazione necessaria tra *esistenza*, libertà, dignità (che si vuole non solo individuale ma "sociale": primo comma dell'art. 3 della Costituzione) e *sviluppo* della personalità (in una dimensione segnata dall'eguaglianza)» [28].

È qui il cuore di quell'unica verità collettiva di cui dicevo, e in fondo il cuore del rapporto fra esistenza e diritto (in tutte le sue declinazioni): la verità della sofferenza e della vulnerabilità quale condizione che accomuna le vite. Quando tale condizione di fragilità è riconosciuta come strutturale dell'esistenza, il piano etico-esistenziale e quello politico-giuridico non possono più tenersi innaturalmente separati. Quando invece questo non accade, e quella separazione si produce, la democrazia diventa regime.

Ancora, è in questo nesso e nella sua permanenza che si misura la corrispondenza fra testo costituzionale e realtà sociale, e dunque la salute della democrazia.

Era questo, in fondo, il monito struggente lanciato dalle Costituzioni del secondo dopoguerra, quali forme di positivizzazione dei valori etici e di giustizia che gli esseri umani dovevano recuperare dopo Auschwitz: fare della comune esposizione alla vulnerabilità l'elemento fondativo (e normativo) della politica[29]. L'impostazione non soltanto egualitaria ma anche «emancipante»[30] delle Costituzioni del secondo dopoguerra derivava dall'essere, quei testi, traduzioni storicamente immediate delle emozioni collettive riguardanti ciò che ha valore ed è importante per una vita dignitosa: la guerra aveva reso drammaticamente palese quella vulnerabilità, che appartiene peraltro al quotidiano delle vite.

Ebbene, in quel caso il filo tra esperienza e diritto era stato riannodato dalla forza di una memoria recente e scottante circa gli avvenimenti che avevano spazzato via le *chances* di vita buona.

Oggi che quella memoria è lontana, e le capacità di reazione degli individui sono fiaccate da un potere che assai più subdolamente ha agito riplasmandone le soggettività e i desideri, le emozioni e l'esperienza hanno bisogno di ritrovare modi, tempi e luoghi per sedimentare ed esprimersi, per tornare ad influenzare la costruzione delle politiche e delle sue regole, quali espressioni a loro volta di un modo diverso di rappresentare l'esistenza e di prendersene cura.

3. Dall'esperienza il rilancio della democrazia sociale: fra «uso della Costituzione» e «uso dei vissuti», fra protesta e narrazione

Come sosteneva Capograssi, il diritto è innanzitutto

esperienza, anche quando si dimentica di esserlo; ed è esperienza che ha a che fare con gli interrogativi posti dai fatti concreti dell'esistere. Il diritto non è

«niente altro che vita (...) non è norma, non è comando, non è codice di legge», bensì «una forma particolare della vita concreta, una esperienza che gli uomini costruiscono vivono soffrono, che fanno e dis fanno con la loro obbedienza e con la loro disobbedienza»[31].

Il felice concetto di "*esperienza giuridica*", coniato da Capograssi[32] e poi da altri sviluppato con riflessioni di grande interesse[33], è di certo poco amato dal positivismo giuridico tradizionale e anche da molta parte della riflessione giuridica attuale; e tuttavia esso mi pare straordinario, non soltanto in sé bensì anche per la vitalità che ancora oggi manifesta di fronte alle rinnovate e disperate pressioni dell'esistenza. Una vitalità scalpitante, vorrei dire, che chiede di essere liberata proprio attraverso il recupero della capacità di ascolto dell'esperienza da parte del diritto. Non era, in fondo, proprio questo il senso di quella espressione, cioè l'intento di sottolineare «la inabdicabile umanità del diritto, il suo continuo coinvolgimento con la vita»[34]?

Secondo Orestano la nozione di "*esperienza giuridica*" continua a rappresentare

«l'unico modo che permetta -con l'impiego di astrazioni di minor raggio- di tendere a una conoscenza per quanto possibile integrale, che muova dalla realtà della vita e riconduca ad essa, vale a dire alla sua dimensione concreta (...). Solo la nozione di "*esperienza giuridica*" permette infatti, con il suo

valore unificante, di scorgere nella congerie dei dati rapportabili al giuridico, i nessi, le correlazioni, i reciproci condizionamenti, i rapporti fattuali e gli eventuali rapporti logici, le implicazioni ideologiche palesi e occulte (che non mancano mai, nella vita come nella *scientia*). Ma pure è nozione che permette di rappresentarne le discontinuità, le sopraffazioni, le negazioni»[35].

Le argomentazioni di Orestano sui fatti costitutivi dell'esperienza giuridica attingono, in modo ancor più diretto di quelle di Capograssi, al tumulto della vita e alle emozioni che la innervano. Nel ribadire che il mondo dei comportamenti umani e il mondo delle norme non sono «mondi distinti e in certa guisa rotanti in orbite diverse, ma all'opposto componenti di un unico e più vasto mondo», il mondo del giuridico, egli ricorda che questo mondo è tutt'uno con la storia in quanto costituito da *fatti umani*:

«serie indefinite di fatti, aperte al fluire incessante della vita, con quanto essa ha di razionale e di irrazionale, di continuo e di discontinuo, di ragionabile e di contraddittorio, con tutte le sue idealità e i suoi egoismi, con tutti i suoi slanci di amore e di dedizione che possono toccare il sublime e con le sue vampate di odi roventi che possono spingere a fanatismi di ogni più estrema crudeltà e spietatezza, con tutte le sue bellezze e le sue brutture, con tutte le sue speranze e le sue tensioni, con tutte le sue continue lotte, con tutte le sue ferite, con tutte le sue piaghe. Insomma, la vita»[36].

Il rimando istintivo della mente alle bellezze e alle brutture di questo tornante storico, alle nuove forme di relazionamento solidaristico e collaborativo e ai rigurgiti di odio e di

intolleranza, sembra inevitabile: i fenomeni disumanizzanti e atomizzanti legati ai nuovi razzismi e alle politiche più spintamente neoliberiste convivono con i fenomeni di reazione che prendono le mosse dalla verità collettiva della comune vulnerabilità e rilanciano di fatto (non solo rivendicano) i valori della democrazia sociale. Su entrambi questi terreni la Costituzione e l'esistenza si interrogano, anche per mezzo della memoria (o della non-memoria); e le risposte che emergono, seppure tutte parziali, sono gravide di indicazioni in ordine al destino oscillante e non lineare del rapporto fra testo costituzionale e realtà sociale.

Tuttavia è soltanto da una di quelle due dimensioni, quella dei fenomeni di reazione alle politiche dominanti, che emerge un'indicazione ulteriore e feconda circa il ruolo che le memorie e i vissuti individuali assumono per mantenere viva la *Res publica*: è su questo piano, infatti, che l'esperienza dei vissuti rivela un'eccedenza dinamica nel contempo espressiva e riappropriatrice dei valori della democrazia sociale. Le manifestazioni di questo fenomeno sono articolate, disomogenee, sfuggenti, spesso nascoste fra le pieghe di quotidianità sconosciute; e tuttavia caratterizzate da una comune tensione verso la realizzazione di quei valori.

Vi è un primo gruppo di casi in cui questa tensione è esplicita, e si manifesta attraverso la rivendicazione consapevole di quei valori. *Sharing economy*, banche del tempo, circuiti di credito reciproco, gruppi di acquisto solidali, agricoltura di comunità, orti urbani, cooperative per l'energia, riuso, baratto, cura condivisa dei beni comuni: sono soltanto alcuni dei molti fenomeni in atto, molteplici e sfaccettati, di reazione alle politiche (economiche, sociali, ambientali, ecc.) oggi più sorde ai bisogni dell'esistenza e della sua dignità; ma tutti convergono nel rivendicare una lettura diversa delle vicende collegate alle crisi e al modello capitalista, riappropriandosi in parte anche di quel lessico originario che richiama in gioco la persona, le sue

emozioni, le sue capacità (democrazia partecipativa e deliberativa, cittadinanza amministrativa, sovranità alimentare e ambientale, economia civile, ecc.).

Il tratto più significativo di questi fenomeni è la ricongiunzione della vulnerabilità in genere, e più in particolare delle nuove fragilità rivelate dalle crisi contemporanee, alle proprie premesse esistenziali, connesse alle condizioni materiali del vivere. Ponendo violentemente in discussione alcuni dei miti salvifici su cui ha prosperato il capitalismo, si rimette al centro la necessità della relazione con l'altro, dello scambio gratuito, di tempi privati e collettivi, di progettualità comuni. Ne emerge una prospettiva più esigente di quella proposta dal discorso pubblico corrente, che ridimensiona i dati contingenti delle crisi per contestualizzarli diacronicamente nei processi evolutivi di cui sono espressione; e in questa prospettiva le crisi stesse possono finalmente ricongiungersi alla propria più intima natura di situazioni di turbamento rivelatrici di fragilità e di connesse possibilità di reazione. Ciò riporta alla questione d'origine della vulnerabilità, ovvero al suo essere condizione strutturale dell'essere umano, che come tale non può essere eliminata ma piuttosto compresa e rispettata, e infine governata.

Vi sono anche fenomeni che si spingono nei terreni della resistenza e della disobbedienza, sia in forma individuale che collettiva: movimenti di protesta (ad es. No-Tav), aiuto all'eutanasia, disobbedienza da parte di sindaci a norme dello Stato, ecc.

In tutti questi casi vi è una dimensione di *prossimità* in cui la condivisione dell'esperienza della vulnerabilità diviene fondamento di nuove forme di visione e di progettualità politica. Come afferma Judith Butler, vi è un «*agire di concerto*» che, mentre rifiuta un sistema di vita, mette in atto concretamente i principi che rivendica[37]. La verità collettiva della comune esposizione alla vulnerabilità e della

difesa e ricerca di un'esistenza dignitosa diviene, *nei fatti*, il canale di "riappropriazione" della Costituzione e dei suoi valori democratici fondamentali, i quali vengono invocati come «prospettiva di riferimento e fonte di legittimazione per movimenti sociali» e comportamenti individuali e collettivi «che ne assumono come propri i valori e il progetto»[38].

In questa dimensione di prossimità prende vita un diffuso e crescente «uso alternativo» della Costituzione: una riappropriazione che pare paradossale se si considera che «coloro che siedono nelle istituzioni, chiamati a darvi attuazione, quando non la attaccano apertamente, ne propongono la modifica o si limitano a retoriche evocazioni, mentre gruppi di cittadini auto-organizzati la assumono come base e orizzonte della propria azione politica»[39]. In realtà il paradosso è solo apparente perché il progetto di democrazia sociale, proprio in quanto innervato nell'esistenza, trova in questa una parte essenziale del proprio alimento e inveroamento, oltre che nei doveri formali di attuazione posti in capo alle istituzioni. I principi che caratterizzano quel progetto sono infatti elementi che rendono la Costituzione «compagna» delle forme di partecipazione e di azione politica che si realizzano al di fuori della rappresentanza; esse, riappropriandosi di quei principi, «agiscono da antidoto alla sterilizzazione del pluralismo e del dissenso che della democrazia costituiscono l'essenza». Ma il punto vero di attenzione, che va oltre la naturale funzionalità dei movimenti al mantenimento della democrazia, riguarda la circostanza -oggi sempre più diffusa- «che essi si fanno portavoce della Costituzione in opposizione a scelte politiche dei governanti»[40], cioè alle politiche di tipo egemonico.

Questa assonanza non è affatto casuale: sia la dimensione costituzionale che quella dell'esistenza hanno a che fare con l'esperienza della vulnerabilità e il bisogno di un diritto incarnato, che parli dell'esistenza. Su questo aspetto tornerò nell'ultimo paragrafo.

Vi è poi un secondo gruppo di casi nei quali l'eccedenza dinamica dei vissuti rispetto ai valori fondanti della *Res publica* si esprime attraverso forme diverse di azione e di linguaggio, in cui la rivendicazione non è esplicita bensì tacita e indiretta. Si tratta di fenomeni riconducibili alla narrazione, in particolare biografica e autobiografica: di certo meno noti e meno esplorati, e tuttavia altrettanto significativi nelle loro ricadute politiche, quali espressioni di quella stessa tensione verso la realizzazione dei valori democratici.

Se è vero che la scrittura autobiografica è genere letterario antico che nasce con la tematizzazione del sé, e conosce filoni via via più articolati attraverso i secoli quale processo autoconoscitivo e -junghianamente- di individuazione[41], la tendenza più recente a riappropriarsi delle pratiche narrative come fonti di un sapere dell'effettività ne evidenzia la capacità di porsi come lenti di ingrandimento dei vissuti, dei microcosmi nei quali si svolgono e si sperimentano quotidianamente le vite oggetto delle politiche.

Dal '900 in poi la tradizione coscienzialistica e introspettiva della scrittura autobiografica ha progressivamente e sempre più spesso ceduto il passo alla dimensione situata e relazionale della persona, in funzione «di decostruzione critica dell'idea di ego, (...) di una sua mitigazione e riconsegna al sociale»[42]. La persona si imbatte nei grandi temi del vivere; i particolari si allargano in visioni generali «e le questioni sociali divengono chiaramente questioni politiche»[43].

Quando questo accade, la cittadinanza acquista più voce. O meglio, quelle voci a cui il costituzionalismo moderno ha affidato la sostanza della sovranità, e per l'espressione delle quali ha predisposto istituti e garanzie (partecipazione, democrazia diretta, libertà di espressione e di critica, libertà di riunione e di associazione, ecc.),

attraverso la narrazione dei vissuti di fatto si esprimono e rivendicano presenza anche al di fuori delle categorie giuridiche. Viene alla mente quello spazio della giuridicità che Rodolfo Sacco ha definito del “diritto muto”[44].

Attraverso la narrazione, quale forma di conoscenza basata sulla memoria, quest’ultima rivendica il proprio ruolo di terreno di stabilità, anche nella ricerca di nuove forme di dialogo fra la propria esistenza e quella degli altri, fra la propria storia e quella con la S maiuscola. Questo ruolo appare peraltro inedito in questo particolare tornante storico; e l’inedito è costituito da una sorta di inversione della direzione di influenza fra le grandi narrazioni collettive dei popoli e le narrazioni individuali.

Le grandi storie collettive riposizionavano i singoli attraverso «una nuova combinazione degli interessi materiali e una nuova visione ideale che inaugura una nuova narrazione»[45]: si pensi al racconto della rivoluzione francese e della nuova forma economico-borghese; al racconto dell’unità; al racconto delle Costituzioni europee del secondo dopoguerra.

Ora che quelle narrazioni appaiono superate, e in assenza di un orizzonte ideale capace di generarne di nuove, le vicende umane tornano a premere ma in modo diverso, come accostamento di storie individuali ravvicinate che attingono al proprio vissuto esistenziale pezzi di una visione da ricomporre, per scrivere “dal di dentro” nuove narrazioni situate.

L’irruzione dei vissuti nella scena pubblica e le ricadute politiche che questo fenomeno è in grado di generare sono connessi alla valenza conoscitiva, connettiva ed etico-valoriale della narrazione. Il legame profondo tra racconto e domande etiche, e i giudizi di valore che questo legame genera, fanno sì che la comune esperienza condivisa possa divenire fonte *lato sensu* normativa, in quanto intrisa di indicazioni rispetto alle quotidiane sfide dell’agire umano e

alla costante -seppur sempre provvisoria- ricerca di soluzioni umanamente soddisfacenti perché ragionevoli e sostenibili anche eticamente.

La dimensione aperta dalla narrazione non si limita dunque al piano statico del riconoscimento di sé e degli altri ma si dipana diacronicamente nella ricerca di significati da condividere e ripattuare costantemente rispetto a bisogni e scopi, individuali e collettivi. Nel racconto di “sé” e di “noi” il potenziale cognitivo-valoriale delle emozioni si fa conoscenza e comprensione ai fini della definizione di un ordine simbolico, attivando scelte di valore che hanno a che fare con il significato del proprio stare al mondo[46].

In questo senso la narrazione dei vissuti può acquisire un'intrinseca politicità, perché impone l'apertura di spazi di racconto.

«La tragedia dell'essere ritorna alla condivisione. La curiosità per la vita degli altri allarga le frontiere della nostra che impara a includere la diversità. Il passaggio di memorie diventa un gesto politico di ricomposizione in uno spazio pubblico»[47].

Quando le storie dialogano fra di loro possono diventare pezzi di una visione condivisa, di una progettualità politica, di una proposta altra di cura delle vite. E' ciò che accade quando la «cura di sé» diventa «politica di noi stessi», per usare le parole di Foucault[48]. E' ciò che accade quando si torna a «desiderare ancora di essere “noi”», come afferma Demetrio: quando «le narrazioni mettono in risonanza» e consentono di «scommettere di nuovo in fiducia e responsabilità»[49].

Il bisogno cui oggi si assiste di incrociare le memorie

individuali manifesta appunto la crescente consapevolezza che ciascuna di esse è punto di intersezione di più flussi di memoria collettiva; e che quest'ultima, a sua volta, non è mera reviviscenza del passato bensì «ricostruzione del passato in funzione del presente» ma anche della riprogettazione del futuro[50].

In questa prospettiva, le narrazioni biografiche e autobiografiche diventano strumenti potenti di rivendicazione di una *presenza* destinata ad offrire contenuti sostanziali e più esigenti ai concetti di sovranità e cittadinanza. Esse rappresentano «modelli di micro-storia che oscillano fra il pubblico e il privato, ma che proprio per questo ci parlano dei soggetti e della loro collocazione "locale" di esistenza e di presenza storica»[51]; divengono strumenti di riflessione critica e coscientizzazione che trovano la propria forza nel fatto di utilizzare un registro comunicativo diverso da quello del discorso politico e giuridico tradizionale. Perché «ciò che non riesce a fare il discorso politico spesso riesce la narrazione: l'obbligare a comprendere, anche psicologicamente, il vissuto dell'altro»[52].

4. Le ricadute politiche del racconto dei vissuti: le narrazioni biografiche e autobiografiche come "parole-azione" che mettono a nudo il "sistema"

Il fatto è che il racconto autobiografico può essere talvolta più efficace del «politico» o della costruzione teorica perché «descrive in atto ciò che altrimenti si deduce logicamente»[53]. "Parole-azione", si direbbe oggi; o "linguaggio dell'effettività"[54].

E far dialogare le biografie può divenire una necessità quando

gli individui si trovano a dover rispondere con strumenti biografici a crisi sistemiche[55].

Questo è quanto è accaduto storicamente e quanto accade ancora oggi, perché vi è una funzione conoscitiva e insieme connettiva della narrazione alla quale le vite esposte alla vulnerabilità sembrano bisognose di attingere: ciò specialmente in tornanti storici ed esistenziali particolari.

Nei contesti in cui vengono in gioco forme più dolorose di sradicamento, la narrazione si offre come filo di sutura di frammenti esistenziali e identitari che aspirano a trovare un riparo, e a rintracciare dentro a questo risposte, identità, orizzonti. Jedlowsky parla della narrazione come *dimora* possibile, utilizzando la metafora di *homeless* di cui il Novecento ha avuto, e questo secolo purtroppo continua ad avere, significati fin troppo letterali[56]. Si tratta dei significati di cui sono intrisi i vissuti di una moltitudine di figure che a titolo diverso conoscono forme di esilio, inteso come spaesamento generato da condizioni non solo fisiche e geografiche ma anche psichiche e spirituali: ieri la guerra, la persecuzione, l'emigrazione, la Resistenza, il Terrorismo, ecc.; oggi le migrazioni, l'emarginazione, la disoccupazione, i disastri ambientali, la malattia, l'esposizione a fattori inquinanti, ecc.[57]. Si potrebbe continuare.

Gli stili e i temi mutano nel corso del tempo, ma l'amplessissimo panorama degli scritti biografici e autobiografici sembra mantenere saldo un asse centrale: la narrazione fa riemergere la dimensione spazio-temporale della specificità dell'umano, delle forme di vita che si oppongono alla restrizione alienante del proprio campo di possibilità[58]; e la condivisione dei vissuti resa possibile dal loro racconto esprime il bisogno di «testimoni duraturi» della propria esistenza. Perché è nel riconoscimento reciproco che trova fondamento l'identità; e perché è nel vuoto di testimoni che si generano l'insicurezza e lo spaesamento da cui traggono

forza i sistemi di tipo egemonico e i mortali orizzonti di appartenenza che essi sanno costruire sulla paura[59].

Su questo sfondo comune, alcuni tratti distintivi possono peraltro individuarsi fra gli scritti della prima parte del '900 (fino agli anni '70) e quelli degli anni che arrivano sino ad oggi: tratti a loro volta significativi se riguardati nella prospettiva *lato sensu* politica del costituzionalismo più maturo[60].

4.1. Il tema della "memoria storica", fra lotta politica e coscienza di classe

Negli scritti del primo periodo sono particolarmente vivi i temi della coscienza di classe, della lotta politica, del bilancio di vite individuali che si inquadrano in grandi vicende collettive. Sia che venga in gioco la memoria storica propriamente intesa, come nei testi scritti successivamente (scritture d'esperienza, confessioni, memoriali, autobiografie), sia che venga in gioco la memoria breve del presente appena vissuto e descritto in presa diretta (diari, epistolari, frammenti autografici)[61], tende a porsi in primo piano il senso forte di un riconoscimento e di un'appartenenza a un determinato contesto storico e a una determinata classe sociale; ma anche il confronto con un personale senso di giustizia che si è formato nello specifico contesto sociale in cui si è vissuti e con il quale si deve fare i conti. Un dover scegliere "da che parte stare" che pone la persona di fronte a interrogativi corali e al bisogno di dividerli o di trasmetterli a chi verrà dopo: il racconto di vita è a volte strenua difesa dei personali valori di giustizia costruiti sul campo di un sapere appreso dall'esperienza, altre volte bilancio impietoso del loro fallimento o -peggio- dell'amara scoperta della loro erroneità. Ma sempre vi è il misurarsi, in

modi diversi, con la realizzazione di quei valori e di un orizzonte di vita eticamente accettabile.

Vi sono scritti ben noti in cui la memoria individuale diventa con tutta evidenza veicolo di ricostruzione storica: i diari di Anna Frank e di Hetty Illesum, le lettere dal carcere di Antonio Gramsci, ecc. Ma sono assai più numerosi gli scritti meno noti in cui il racconto di vite sconosciute (talvolta anche di persone analfabete) riesce a tracciare grandi affreschi di contesti storici, sociali e politici.

I diari privati e gli epistolari dei tempi di guerra sono testimoni ancora oggi di interrogativi drammatici e persistenti sul senso del potere e della sopraffazione dell'essere umano. Poiché gli scritti coevi ai fatti narrati si affacciano «sugli interrogativi dell'immediato futuro», a differenza delle memorie che hanno una dimensione «più distesa e ricapitolatrice»[62], essi colgono con particolare efficacia le impressioni anche estemporanee, le lagnanze e i contrasti che le esigenze di propaganda non facevano filtrare[63].

Nelle lettere dal fronte la possibilità di dire è soffocata dalla censura e offre spazio a un panorama straordinario di metafore[64]. Nei biglietti trasmessi clandestinamente dai luoghi di prigionia prendono talvolta forma orizzonti valoriali figli di una teoria tanto inconsapevole quanto solida[65]. Nei diari privati trova respiro un'esigenza di introspezione e descrizione della realtà materiale dell'esperienza in atto che porta a non occultare ma anzi a svelare e dissezionare le brutture e le ingiustizie dell'organizzazione militare, i dissapori fra esercito e milizia, le mediocrità morali degli ufficiali, l'utilizzo di mezzi (come i gas) su cui la letteratura ufficiale ha a lungo taciuto[66].

«Bombe a gas per distruggere il patrimonio geotecnico, bombe

incendiarie per distruggere le abitazioni e le masserizie. Iprite poi sulle strade, presso le sorgenti d'acqua, ecc. (...) I commenti, dopo l'esposizione dei fatti, sono superflui. Generale e capo di S.M. sono degli ignoranti perfetti di cose militari. (...) Non vedono che la loro ambizione, costoro. Sono indegni della fiducia che il paese loro concede di condurre migliaia di uomini. Sbagliano, e sbagliano da principianti. Questi sono gli stati maggiori, avvezzi a restare col sedere sulle poltrone»[67].

Vi sono poi memorie che, sottoforma di «autobiografia riflessa», ambiscono a ricostruire trame familiari che si intrecciano con grandi capitoli della Storia, dando luogo a diari corali -compilati «per interposte (e assai numerose) persone»-, in cui la ricerca di emancipazione sociale dei singoli appare quanto mai innervata nelle peculiari vicende economiche e politiche della relativa comunità[68].

Nelle memorie dei partigiani che hanno preso parte alla Resistenza emerge un altro volto ancora dei valori di giustizia, libertà ed uguaglianza, legato al senso di una cultura e di una coscienza di classe data dai fatti e dalle condizioni del lavoro e di vita.

«Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è al contrario il loro essere sociale che determina la loro coscienza»[69].

«L'ambiente di Abbadia era molto sensibile alla propaganda di sinistra, data la massiccia presenza operaia e le condizioni disumane di lavoro. Anche i sindacalisti fascisti erano molto più a "sinistra" dei colleghi di altre realtà (...) Il popolo di Abbadia, anche se non aveva una coscienza politica, aveva una coscienza di classe. Non so in Italia in quanti altri posti ci sia stata una coscienza di classe pari alla nostra»[70].

Il rapporto conoscitivo e consapevole con il mondo reale viene scoperto come più attendibile e veritiero di certi surrogati offerti dalla fede politica: attraverso percorsi che ne fanno un intreccio del tutto peculiare di "teoria e pratica", questi vissuti descrivono un disagio che non era «esistenziale, umano e culturale, la "crisi di identità" da molti attraversata oggi», bensì materiale, perchè prodotto dall'ingiustizia delle diseguaglianze nelle condizioni di vita.

«Acquisii una maggiore consapevolezza del fatto che all'origine della dinamica e della dialettica storica stanno le contraddizioni e i conflitti fra quei gruppi sociali che tendono alla conservazione dei rapporti di produzione esistenti (perché ciò coincide con i loro interessi) e quelli che tendono invece a cambiare quei rapporti anacronistici e oppressivi, in quanto ostacolano e impediscono l'ulteriore sviluppo e progresso della società»[71].

I luoghi in cui questa consapevolezza assume le sue forme più compiute sono sovente quelli delle condizioni di lavoro più dure (come nel caso delle miniere); ma anche quelli del confino, in quel paradosso politico che da strumento di isolamento ne fece in realtà fucina preziosa di conoscenze, dialogo, idee.

«Il dibattito politico permeava la vita del confino (...) Il confino era stato pensato per isolare gli antifascisti dal resto del popolo e per mostrare che andare contro il regime poteva essere pericoloso. Nella realtà il provvedimento si riversò contro il fascismo: i migliori quadri comunisti della resistenza si formarono infatti nelle località di confino. (...)

Quei due anni di confino furono anni di studio intenso, imparai molto e riuscii a farmi una cultura generale alla meglio. Arrivai al confino che ero semianalfabeta, dopo due anni avevo fatto un miracolo, mi ero anche formato una solida base culturale a livello politico che mi avrebbe permesso in seguito di imparare tante cose anche da solo e di diventare un organizzatore clandestino. Il periodo che trascorsi a Ventotene fu, sotto certi punti di vista, il più bello della mia vita»[72].

Questi saperi dell'effettività, in cui i valori della giustizia sociale e della dignità dell'esistenza sono appresi da una vita che si fa essa stessa esperienza formativa, consentono visioni lucidissime (e lungimiranti) su altri paradossi: le contraddizioni del "partito", con i feticismi e il conseguente verticismo che negli anni del dopoguerra andrà prendendo sempre più piede nel PCI, fino a emarginare molti organizzatori della lotta antifascista e della lotta partigiana[73]; l'inganno del "miracolo italiano", che sotto la veste illusoria del boom economico preparava il tradimento più cocente di quei valori di democrazia sociale che la Resistenza aveva inteso consegnare alla nuova Costituzione.

«Tutti questi sono i sintomi, visti in negativo, di un fenomeno che i più chiamano miracoloso, scordando, pare, che i miracoli veri sono quando si moltiplicano pani e pesci e pile di vino, e la gente mangia gratis tutta insieme, e beve (...) I miracoli veri sono sempre stati questi. E invece ora sembra che tutti ci credano, a quest'altro miracolo balordo: quelli che lo dicono già compiuto e anche gli altri, quelli che affermano che non è vero, ma lasciate fare a noi e il miracolo ve lo montiamo sul serio, noi. E' aumentata la produzione lorda e netta, il reddito nazionale cumulativo e pro capite, l'occupazione assoluta e relativa, il numero delle auto in

circolazione e degli elettrodomestici in funzione, la tariffa delle ragazze squillo, la paga oraria, il biglietto del tram e il totale dei circolanti su detto mezzo, il consumo del pollame, il tasso di sconto, l'età media, la statura media, la valetudinarietà media, la produttività media e la media oraria del giro d'Italia. Tutto quello che c'è di medio è aumentato, dicono contenti. E quelli che lo negano propongono però anche loro di fare aumentare, e non a chiacchiere, le medie; il prelievo fiscale medio, la scuola media e i ceti medi. Faranno insorgere bisogni mai sentiti prima. Chi non ha l'automobile l'avrà, e poi ne daremo due per famiglia, e poi una a testa, daremo anche un televisore a ciascuno, due televisori, due frigoriferi, due lavatrici automatiche, tre apparecchi radio, il rasoio elettrico, la bilancina da bagno, l'asciugacapelli, il bidet e l'acqua calda. A tutti. Purchè tutti lavorino, purchè siano pronti a scarpinare, a fare polvere, a pestarsi i piedi, dalla mattina alla sera. Io mi oppongo»[74].

L'amarezza del "dopo" emerge in modo crescente nelle memorie successive.

«In cinquant'anni i valori e gli ideali dell'antifascismo e della guerra di Liberazione, lo slancio e l'eroismo di chi seppe scegliere la lotta armata fianco a fianco dei lavoratori e dei giovani di tutto il modo, i sacrifici e le speranze di tutto un popolo sono stati via via sfumati, abbandonati e, più tardi, avviliti a oggetto di pura celebrazione rituale e retorica. Più recentemente il trasformismo -storico e politico- ormai sfrenato, senza più ritegno e memoria, sta operando concretamente per rovesciare quell'esperienza straordinaria che si concretizzò parzialmente nella Costituzione repubblicana. (...)

La mala piata del nazifascismo fu abbattuta una volta dalla

lotta dei popoli, ma è la sua radice imperialista che occorrerà estirpare»[75].

Non possono non venire alla mente, a questo proposito, le parole amare di Calamandrei sul fatto che la Resistenza non si era affatto conclusa il 25 aprile 1945, ma al contrario in quella data aveva avuto inizio un'altra resistenza, quella del lungo lavoro di trasformazione civile, economico-sociale e politica del Paese che andava a sua volta difeso e reso capace di *resistere* nel tempo[76].

Né è difficile intravedere, nell'invettiva che Bianciardi lancia contro la nuova febbre dei consumi, l'anticipazione lungimirante di alcune delle attuali critiche al neoliberismo: in particolare quelle che -richiamandosi alla metafora di Benjamin del freno d'emergenza- sollecitano forme di sottrazione e disattivazione degli apparati di sfruttamento e di dominio che si celano dietro ai parametri di efficacia e di efficienza del sistema capitalista[77].

Le forme di spaesamento prodottesi in questa parte del Novecento, pur relative a fasi temporali assai diverse dal punto di vista dei contesti socio-economici e politici che si sono succeduti, hanno tutte a che fare con la ricerca di una giustizia sostanziale, pur nella molteplicità delle sue concezioni, nella contraddittorietà delle sue attuazioni, nella estremizzazione di talune scelte individuali: si pensi anche ai molti scritti sull'emigrazione, in cui la lotta per la conquista di alcuni diritti fondamentali (lavoro non sfruttato, istruzione, abitazione) è condotta dentro alle maglie di vissuti individuali e familiari[78]; o agli scritti sugli anni di piombo, in cui il tema della giustizia e del ruolo dello Stato diventa terreno di scontro politico e il vissuto individuale si fa tutt'uno con le ragioni di quello scontro[79].

In tutti i casi, soprattutto quelli in cui viene in gioco la memoria storica, la scrittura autobiografica è veicolo di interrogativi e di bilanci che si allungano sul presente, e di questioni esistenziali che diventano politiche perché toccano i punti nevralgici del governo delle vite. «Presentare il passato in un certo modo significa controllare il presente»; significa evitare che il silenzio sulle storie con la s minuscola condanni i loro protagonisti ad essere considerati «come numeri, come pedine, come individui anonimi destinati a subire la Storia, a farla per conto di altri, a non poterla raccontare o, tutt'al più, a farsela raccontare da altri»[80].

4.2. Il tema della "memoria presente", fra crisi di identità e nuove fragilità

Nel secondo arco temporale che ho individuato, dagli anni '80-'90 del secolo scorso ad oggi, il risvolto politico delle narrazioni biografiche e autobiografiche è più indiretto ma non meno presente, e forse ancora più marcato.

In questi scritti emergono temi legati alla crisi di identità di una società sempre più frammentata, alle nuove fragilità indotte da un tipo diverso di crisi economica, all'atomizzazione e straniamento dell'individuo prodotti dalla nuova fase del capitalismo finanziario e ultra-speculativo. I grandi scenari della coscienza di classe e della lotta politica in nome di grandi valori unificanti lasciano spazio a storie individuali che si misurano sovente in solitudine con la sostenibilità del vivere. Il disagio non è più solo quello materiale della durezza delle condizioni di lavoro e di vita ma è anche quello esistenziale e identitario legato alle nuove forme di spaesamento e di insicurezza generati dalle politiche più spintamente neoliberiste, dalla retorica delle crisi, dalle nuove forme di assoggettamento dell'umano. La dimensione

più marcatamente individuale del racconto è lo specchio dell'atomizzazione dell'individuo, sospeso tra nuove forme di paura e di incertezza, di sradicamento e di vulnerabilità esistenziale –da un lato-, e nuovi bisogni, desideri e credenze funzionali al modello concorrenziale capitalista, generose carte di diritti civili (svuotate tuttavia della essenziale impalcatura dei diritti sociali), illusorie promesse di autonomia (fondate sulla trappola dell'auto-incremento)[81].

Pur tuttavia, anche in questa fase storica, molte delle forme di critica e di intervento sulla realtà si stanno riappropriando della narrazione. E il filo che lega i molti e pur diversi scritti appare ancora lo stesso: il perseguimento di valori di giustizia sostanziale rispetto alle condizioni del vivere e alla dignità dell'esistenza.

Se nel caso dei movimenti e delle forme di protesta che ho ricordato nel par. 3 l'appropriazione di quei valori è esplicita poiché vi è una parte di cittadinanza politicamente consapevole che apertamente li richiama per difenderli e assumerli come base di contestazione di un certo sistema di potere, e se ciò avviene anche in gran parte delle memorie della Resistenza e degli anni del dopoguerra, negli scritti più recenti quel richiamo tende ad emergere in modo più diffuso e indiretto. Eppure si tratta di richiami che si impongono con forza allorchè ci si predisponga a una lettura in controluce, talvolta ancor più efficaci perché scevri dai fraintendimenti e dalle ambivalenze del linguaggio politico. Emerge qui, ancor di più, il carattere autentico e veritiero del linguaggio dell'effettività: un linguaggio che non può bleffare perché lasciato interamente all'esperienza dei bisogni più autentici.

Non è un caso che si assista oggi ad un uso crescente del registro autobiografico e della "raccolta delle storie" nei contesti dove più apertamente si manifestano le vulnerabilità legate ai caratteri della società attuale (profughi e

migranti, periferie urbane, esposizione alla malattia, disastri ambientali, ecc.). Vi è un nuovo bisogno di mettere in risonanza i vissuti per ricostruire le trame di identità individuali e collettive sfilacciate. I fenomeni di dissenso e di reazione alle crisi che oggi più apertamente richiamano paradigmi di tipo solidaristico e collaborativo tendono a rimettere in campo le relazioni e i vissuti, in contesti di presenza che -recuperando i saperi autobiografici dell'esperienza- possono tramutarsi in nuove forme di identità e di azione collettiva.

Vi sono moltissimi esempi di autobiografie e di raccolte biografie che raccontano storie comuni, invisibili: storie anche molto diverse, che tuttavia riflettono visioni del mondo, interrogativi e talvolta risposte che hanno ugualmente a che fare con la dignità dell'esistenza, la sostenibilità delle condizioni in cui essa si svolge, la ragionevolezza delle politiche che la governano[82]. Vi sono gli scritti di chi, affacciandosi su vissuti inaccettabili, intende fare del loro racconto strumento di critica e di denuncia; e quelli di chi sceglie di raccontarsi in prima persona, cercando testimoni e interlocutori di vulnerabilità che nella condivisione diventano strumento di bilancio, di resistenza, di protesta.

Nel primo senso, sono sempre più numerosi gli studiosi che avvertono il bisogno di affiancare il registro biografico a quello teorico-scientifico, quale strumento che consente di attraversare dal di dentro le vite e le loro storie, di raccontarle piuttosto che studiarle, attingendo ad altri linguaggi e ricercando un ascolto diverso; e restituire così, attraverso l'apporto del sapere dell'effettività, un senso più maturo e fecondo alle velleità prescrittive del sapere teorico.

Un grande capitolo è quello dei racconti legati ai luoghi e alle moltissime sfaccettature delle vicende dell'abitare: la progettazione degli spazi secondo criteri di compatibilità

ambientale, la riqualificazione delle periferie e di luoghi marginalizzanti, la ricostruzione post-terremoto[83], la ripresa in carico del destino dei beni comuni da parte delle comunità[84], ecc. In tutte le forme di azione che in vario modo si pongono questi obiettivi la memoria dei luoghi e l'esperienza sedimentata negli abitanti divengono tessuto connettivo e politicamente rilevante attraverso il racconto di storie diverse: frammentate e sparse, ma potenti perché viscerali e veritiere[85].

Enzo Scandurra, ad esempio, in uno scritto del 2012 dal titolo evocativo *Vite periferiche*, costringe l'urbanista ad affacciarsi sulle «storie minime di anime umane che percorrono in tanta solitudine le strade delle grandi città», vite invisibili, «abitanti indistinti e anonimi che pure rendono vive e anzi formano queste città»[86]; e propone pagine di grande significato, anche per i chiarimenti espliciti (non privi di polemica contro l'autoreferenzialità del sapere ufficiale) circa l'assunzione del registro biografico quale vero e proprio *metodo* e le sue ricadute in termini di politiche di governo delle vite.

«Avrei, per descrivere tutto ciò, potuto usare il linguaggio della sagistica, dell'urbanistica (come per tanti anni ho fatto), o della sociologia dei numeri: quanti poveri, quanti ricchi, quante devastazioni di territori, quanti giovani abbandonati all'incertezza del futuro, quanta cementificazione di campagne, quante auto parcheggiate definitivamente ai bordi delle strade, a fronte della lista dei doni promessi e mai mantenuti dalla modernità. (...) Ho avvertito che il compito sarebbe stato quasi impossibile o, probabilmente, inutile. Cifre, numeri e descrizioni non rendono giustizia della intensità e complessità del dolore e della devastazione che ci portiamo dentro e che noi stessi allontaniamo dal nostro orizzonte quotidiano, forse per proteggerci, forse perché ci rendiamo conto della nostra impotenza, forse perché ormai

rassegnati.

(...) Per descrivere quanto sta accadendo non potevo che osservare la vita quotidiana, il mondo degli affetti e delle cose care, dell'agonia dei luoghi, della città, attraversare i territori devastati dalla vittoria del pensiero neoliberista e provare a raccontare tutto questo; una storia drammatica affollata di morti e di mostri, che non è detto, in questo caso, che sia a lieto fine. Durante il viaggio mi ha sorpreso la tenacia delle forme di vita umana che resistono, che si organizzano e che non vogliono riproporre semplicemente un altro modello di sviluppo, anzi neppure lo pensano.

Ma chi può mai sottrarsi al sospetto di parlare in ultima istanza per fatto personale? E del resto forse il senso oggi della forma narrazione è proprio questo: smontare, scomporre, moltiplicare gli sguardi sul mondo, produrre l'esigenza di non rassegnazione, esercitare una funzione pedagogica. Dunque, a me pare che narrare non sia un cedimento al personale, all'intimo, al confessionale ma una rivalutazione dell'esperienza singolare della vita umana in cerca di senso, una testimonianza autentica di vita.

(...) Forse il cambiamento in atto che a tratti si intravede avverrà quando sarà condivisa una narrazione in grado di rappresentarlo. Nel frattempo possiamo solo tentare di costruirla, questa narrazione, mettendo insieme i "pezzi" che la comporranno. Per conto mio, non so se in veste di docente di una disciplina che si occupa delle città o se piuttosto in quella di semplice abitante, mi sono deciso a descrivere questo scenario urbano fatto di relazioni, affetti, pene, speranze, luoghi; e questa volta vorrei tanto che qualcuno, tra i lettori, me ne restituisse il senso e me ne spiegasse le ragioni»[87].

Una scelta analoga è compiuta da Vincenzo Sorrentino con

riferimento alla tragedia dei migranti, nel suo *“Aiutarli a casa nostra. Per un’Europa della compassione”*. Il registro biografico si mescola qui con quello autobiografico e quello epistolare, in una sorta di “lettera al lettore” dove il valore simbolico del dialogo è assunto con maggiore immediatezza attraverso la scelta di un interlocutore immaginario. L’intento è quello di comunicare il dolore anziché i dati, cercare condivisione emotiva anziché convincimento razionale. Egli si chiede in quali modi è possibile denunciare e provare a contrastare le tendenze alla chiusura xenofoba che così profondamente offendono la dignità umana e rinnegano «le responsabilità che spesso i paesi più ricchi e potenti hanno nell’insorgere delle situazioni di povertà e violenza da cui i migranti fuggono».

«In molti modi, naturalmente. Io ne ho scelto uno.

I bambini, le donne e gli uomini che arrivano sulle nostre coste. La loro sofferenza, la loro morte. E’ della nostra disposizione interiore nei confronti di queste persone che intendo parlare. Non delle misure economiche, sociali, politiche necessarie per far fronte alla tragedia a cui stiamo assistendo, ma di quello che sentiamo nelle pieghe più profonde di noi stessi. Questione superflua di fronte all’urgenza di fare qualcosa? Forse no.

Intendo partire dal singolo, per questo ti scrivo.

(...) Naturalmente non sono tanto ingenuo da pensare che l’enorme tragedia che abbiamo davanti a noi possa essere superata semplicemente assumendo quella che, dal mio punto di vista, è una giusta disposizione interiore. Tuttavia credo che quest’ultima sia il punto di partenza per ogni ricerca di soluzioni che abbia a cuore il destino delle persone che arrivano da noi.

(...) Riemerge la centralità dell’interiorità quale spazio in

cui affondano le proprie radici le motivazioni profonde, spesso irriflesse, da cui scaturiscono i nostri atteggiamenti politici (o impolitici).

(...) Mi tornano alla memoria alcune immagini, di me bambino, che insieme ai miei compagni mi divertivo a catturare le lucertole per inchiodarle agli alberi sotto casa nostra»[88].

L'ibridazione del discorso politico con la componente emotiva del registro biografico ed epistolare consente di parlare di confini e di barriere, di identità e di dignità dell'esistenza al di là delle categorie astratte cui il linguaggio scientifico-razionale è costretto ad attingere: consente di trattare «da 'fuori' di un 'di dentro'»; consente di scoprire, di obbligarsi a scoprire, «che anche l'altro, il diverso, il nemico, può shaespirianamente sanguinare come noi»[89]. Ma consente anche di sfidare temi e prospettive particolarmente scomodi, dove le facili accuse di buonismo e paternalismo rischiano di mascherare tutta l'insufficienza di un approccio razionale che, pur fondamentale per affrontare nel lungo periodo le questioni economico-politiche a monte e causa del fenomeno, tuttavia non riescono a far fronte –nell'immediato– alle tragedie individuali di chi giace in fondo ai mari.

Ancora, Paolo Cendon utilizza il registro biografico per affrontare il tema della fragilità esistenziale, con riferimento non soltanto alla malattia psichiatrica bensì alle molte sfaccettature del disagio fino alle debolezze più comuni. E ad essere messe a nudo, anche in questo caso, non sono tanto le vulnerabilità individuali -che si fanno piuttosto mezzo per dire- quanto le miopie e incongruenze di risposte politiche e giuridiche inadeguate o sorde. Attraverso le storie raccontate Cendon mette alla prova in particolare il sistema civilistico, chiedendosi se i modelli classici della debolezza e della devianza riescano ad essere «attenti alla quotidianità delle persone, alle loro relazioni con il

prossimo», alla molteplicità delle categorie di svantaggiati:

«detenuti, fuoriusciti del terzo mondo, senz'altro, adolescenti sfortunati, morenti, portatori di dipendenze, disabili fisici o sensoriali, anziani della quinta età, analfabeti cronici. Magari agli stessi cittadini forti, colti nei momenti di pausa. (...) A quali lemmi del codice, dopo il o al manicomio, ricondurre le figure svantaggiate? I riferimenti alla "malattia di mente", alla "incapacità di intendere e di volere", erano adeguati? C'era sintonia fra istanze della debolezza, sul piano antropologico, e tutele d'ordine privatistico? Era in grado un individuo "a rischio", al di fuori dalle mura ospedaliere di riprendere il gusto (e il timone) della sua esistenza? (...) Sicuro trattarsi di "devianti" secondo i classici modelli? Quali supporti, legali e comunicativi, occorrevano qui giorno per giorno? Era in grado l'ordinamento italiano, nella sua veste più canonica, di accorgersi di loro?»[90].

I vissuti raccontati rispondono di no, opponendo alla rigidità delle cifre e delle diagnosi ufficiali la necessità di un ordinamento ispirato a solidarietà effettiva, di «risposte scevre da risvolti "stigmatizzati"», di soluzioni tagliate «secondo le caratteristiche, anagrafiche e spirituali, di quella certa persona»: qualche «sospensione di sovranità», se necessario e per il tempo strettamente indispensabile, ma «soltanto "quelle" limitazioni di diritti e libertà, nessun'altra, vestiti fatti su misura». Insomma, «una cittadinanza non tarpata, mai a una sola dimensione»[91].

Nel secondo senso, quello relativo a chi sceglie di raccontarsi in prima persona, assumono interesse quegli scritti autobiografici che alla dimensione intimistica affiancano riflessioni fortemente contestualizzate

(spazialmente e storicamente), che pongono temi corali, che più o meno esplicitamente interrogano il “sistema” per mettere in discussione l’adeguatezza e ragionevolezza delle sue regole.

Un grande capitolo è di certo quello della malattia, quale vicenda che, tradizionalmente relegata nella dimensione privata dell’individuo, si pone oggi sempre più spesso come questione anche politica; e ciò su un duplice piano, quello delle cause e quello del suo “governo”.

«La dimensione propriamente umana della malattia e della sofferenza non ha niente a che vedere con la sua spiegazione scientifica... Se l’individuo contemporaneo è più esposto alla paura di non sapersi dare una ragione per vivere, e spesso a causa di questa esperienza di sofferenza è colpito da malattie che riguardano anche il suo funzionamento fisiologico, è un problema che ha a che vedere anche con il modo di essere della nostra società»[92].

Molte malattie appaiono oggi legate ai contesti di vita e alle politiche di governo dei territori: al concetto di *malato* si affianca quello di *esposto*, cioè di persona esposta a condizioni ambientali che possono – se protratte nel tempo – generare malattie (si pensi alla valle di Taranto)[93].

Anche qui si incontrano scritti di studiosi che hanno trovato nel racconto autobiografico una prospettiva diversa e complementare, un sapere esperienziale che consente di umanizzare e integrare l’approccio inevitabilmente parziale del sapere teorico: si pensi agli scritti di Lina Bigliuzzi Geri[94] e di Enzo Scandurra[95] sull’esperienza del cancro; a quello di Michela Marzano sull’esperienza dell’anoressia[96]. Ma vi sono anche scritti “comuni” in cui l’impatto politico degli interrogativi posti è forse ancor più esplicito ed

efficace.

Lo scritto autobiografico a quattro mani di Salvatore Iaconesi e Oriana Persico, *La cura*, prende di petto il tema ambiguo della dimensione “pubblica” e istituzionale della malattia: i due autori raccontano l’irruzione del cancro nella vita individuale e di coppia non tanto o non solo come forma di lotta ai molti tabù che ancora circondano questa malattia quanto, e soprattutto, con l’intenzione di mettere in discussione gli assetti consolidati e più criticabili delle procedure mediche, dell’accessibilità e del regime dei dati sanitari, dei protocolli di individuazione dei tipi di intervento e di cura.

Dopo le difficoltà affrontate per ottenere la cartella clinica e immagini leggibili, in evidente contrasto con la grande enfasi posta oggi sui temi della trasparenza, dell’accessibilità e degli *open data*, i due autori hanno diffuso i dati in rete per costruire una «cura *open source*»; e la risposta venuta dal *web* è stata strabiliante, oltre che utile, a detta degli stessi.

«Erano due cd con il logo dell’ospedale. Mentre li inserivo nel lettore del mio computer mi contenevo a stento: avrei finalmente stampato l’immagine del mio cancro. (...) Volevo scavare più a fondo nella riappropriazione del mio cancro, instaurare una relazione intima e aperta, organizzare i dati in modo che avessero senso per me, in modo da poterli rappresentare e visualizzare, far entrare i dati clinici nella mia vita, nella mia arte, nella mia professione, nel modo in cui creo relazioni con chi mi sta intorno. (...) Quello che ho trovato è stato un insieme di file in formato “dicom” (*digital imaging and communications in medicine*), il quale è, tecnicamente e formalmente, un formato aperto. Ciò non vuol dire che sia un formato inteso per essere comprensibile e usabile dalla gente comune. (...) è un formato per

professionisti, per specialisti, per esperti tecnici. Per aprirlo servono software specifici e spesso l'installazione di componenti aggiuntive sul proprio sistema operativo, oltre alla necessità di eseguire configurazioni. Tutto questo solo per aprirlo. (...) Ero arrabbiato. Anche qui, nell'intimità della mia casa, il paziente xyz aveva trovato il modo di frustrarmi, di far valere la sua supremazia sull'essere umano Salvatore Iaconesi. Era riuscito a negarmi la possibilità di appropriarmi delle mie immagini, delle mie informazioni, dei miei dati e di farci quello che volevo, portandoli fuori dall'esperienza amministrativa e burocratica della medicina per inserirli in un contesto più vasto, nella vita complessa degli esseri umani»[97].

Ciò che qui interessa non è ovviamente il merito della scelta su come affrontare la malattia, quanto piuttosto il modo in cui viene utilizzato il registro autobiografico. Accanto al bisogno, che taluni espressamente riconoscono, di «ripartire l'angoscia fra tanti per confermare la propria appartenenza al genere umano»[98], vi è anche una vera e propria forma di resistenza e di militanza, cioè una forma di azione che rivendica uno spazio di autonomia per mettere in campo le proprie competenze, capacità ed esperienze rispetto al governo di uno snodo cruciale della propria esistenza. L'intelligenza emotiva ha qui la meglio sulla standardizzazione dei protocolli, sostenendo quel disassoggettamento alla verità scientifica di cui parla Foucault; e la condivisione della narrazione della propria vicenda consente di costruire un'altra storia, diversa da quella che i saperi medici codificati avrebbero imposto[99].

Altri esempi potrebbero farsi. Ad esempio i racconti dei vissuti di migranti: sebbene essi siano più spesso oggetto di raccolte biografiche realizzate da altri, non mancano casi significativi di scritti autobiografici.

5. La qualità normativa delle pratiche narrative e la funzione di "sorveglianza" sul funzionamento della democrazia.

Nelle prime pagine del suo pamphlet autobiografico, Bianciardi questo prometteva ai propri lettori:

«Vi darò la narrativa integrale, dove il narratore è coinvolto nel suo narrare proprio in quanto narratore, e il lettore nel suo leggere in quanto lettore, e tutti e due coinvolti insieme i quanto uomini vivi e contribuenti e cittadini e congedati dall'esercito, insomma interi»[100].

Ed è questo che in effetti accomuna gli esempi di scritti biografici e autobiografici che ho riportato nei paragrafi precedenti, pur profondamente diversi quanto a temi e contesti. In essi ciò che emerge non è soltanto l'individuo bensì la dimensione *intera* della persona, non è tanto la vita in sé considerata quanto i *modi di vita*. Il racconto del vissuto diventa una «forma di attualizzazione dell'esistenza» che si fa a sua volta «orizzonte di verifica»: un «discorso di verità» che spesso non ha nulla a che fare con lo scavo dell'interiorità ma si indirizza piuttosto verso degli «specifici modi di esistenza», verso la «riappropriazione costante del 'dentro' a partire dal 'fuori'»[101].

Quando questo accade, quando cioè è la dimensione intera della persona che emerge dal racconto, essa inevitabilmente interroga il sistema; e le domande poste riconducono tutte, pur tacitamente, alla ricerca di dignità dell'esistenza, alla

luce di valori di giustizia sostanziale che prendono forma nella concretezza delle vite vissute nelle pieghe della realtà sociale.

La realtà viene di fatto interrogata da molteplici prospettive, tutte accomunate dal bisogno di governare la fragilità, individuale e collettiva. Si investe sulla condivisione della vulnerabilità e delle capacità ed esperienze da mettere in campo[102]. Sempre emerge, tacitamente o esplicitamente, una specifica posizione rispetto al potere e alle sue istituzioni: talvolta strisciante e silenziosa, altre volte dialettica e interrogante, altre volte ancora di critica aperta e feroce contro i tradimenti e i fallimenti di un intero "sistema".

In tutti i casi, sia che lo sguardo muova dalle più minute vicende individuali sia che si allarghi su panorami più ampi, la narrazione diventa forma di dissenso verso politiche di governo che si avvertono inadeguate e miopi rispetto ai bisogni delle vite, e a fronte delle quali si rivendica la possibilità di costruire risposte diverse, attingendo anche al patrimonio cognitivo-valoriale delle emozioni e dell'esperienza.

Il racconto delle vite situate diviene allora un modo ulteriore (e più veritiero) di rappresentare l'esistenza, e di porre di fatto la questione della sostenibilità delle condizioni materiali del vivere e -insieme- della democraticità delle regole che dovrebbero assicurarne la dignità.

Il registro biografico e autobiografico consente di trasformare la propria inquietudine o «il proprio dolore in un atto militante»[103]. E in questo senso il racconto assume, come sosteneva Tabucchi, una «funzione di sorveglianza» sul funzionamento della democrazia[104], dal momento che rivendica di fatto la possibilità di accedere a una «scelta del senso non stabilita in anticipo»[105], in contrasto con l'egemonia

dei valori e dei significati dominanti.

Si scrive per costruire narrazioni diverse, più veritiere, da quelle egemoniche; o per recuperare frammenti di vite condannati ad essere «scarti»[106] rispetto alla grande Storia, che anche in questo caso diventano tessere potenziali di altri racconti, diversi da quelli ufficiali.

Viene alla mente la metafora utilizzata da Luisa Muraro, del lavorare a maglia utilizzando gomitoli recuperati da vecchi capi opportunamente disfatti: disfare maglie -ella dice- è ricavare dal passato nuova materia prima e renderla *disponibile*, perché «il vero inizio ha la caratteristica di venire in seconda battuta, dopo qualcosa che c'è stato, venire a salvarlo dalla perdizione ri-presentandolo e iscrivendolo così nella possibilità di essere. Facendolo, dunque, essere»[107].

Mettere in relazione il “dentro” dei vissuti attraverso il loro racconto è rendere nuovamente disponibili gli scarti apparenti (le esperienze della vulnerabilità), così lontani dai racconti ufficiali: è aprire nuove possibilità, poiché i racconti «riaffermano una sorta di saggezza convenzionale circa ciò che è lecito attendersi –perfino (o soprattutto) circa ciò di cui si può prevedere il fallimento, e ciò che si potrebbe fare per rimetterlo in sesto o per venirne a capo»[108].

Ebbene, ho parlato di “scarti”, di frammenti di vita oggetto di racconti “diversi”: racconti altri rispetto alle narrazioni ufficiali dello sviluppo e del progresso, ma anche rispetto a quelle della crisi e dell'emergenza.

Ma dove vanno a finire questi frammenti? Sono davvero niente rispetto al mondo delle politiche di governo delle vite e dei valori e principi da cui queste promanano? In che rapporto stanno, nella tensione dialettica fra diritto e vita, i racconti ufficiali tradotti in testo normativo e quelli

silenziosi della vita quotidiana?

Come afferma De Certeau, è in realtà una «falsa inerzia» quella che caratterizza i frammenti dispersi nel quotidiano delle vite, i quali sono piuttosto legati fra di loro da una fitta rete di «equilibri sottili e compensatori che assicurano *silenziosamente* delle complementarità». Questo fitto intreccio di indicazioni e di possibilità continuamente esplorate rimane invisibile al potere dominante, orientato a cogliere soltanto «il rapporto fra ciò che vorrebbe produrre e ciò che oppone resistenza»[109].

In questo senso, la narrazione è un veicolo di fuoriuscita dal silenzio.

«La resistenza del pensiero e della parola abita nel proprio 'fuori', nella trasformazione, nel divenire altro da se stessa e, dunque, nel volgere in 'problema' tutto ciò che è saldamente rassicurante. Fin quando si parla e si scrive esistono degli spazi anche minimi di libertà e di resistenza»[110].

Gli esempi di biografie e autobiografie che ho citato confermano –mi pare- ciò che la gran parte della letteratura sul tema ha messo in evidenza nel tempo: l'aver a che fare, la narrazione, non soltanto con la dimensione esistenziale dell'individuo ma anche –in connessione inestricabile- con la convivenza umana e le interazioni sociali[111]. Essa è un «processo dialettico continuo di destrutturazione e ristrutturazione del senso (o di porzioni di senso)» da cui dipende la nostra stessa «sopravvivenza di soggetti che partecipano a una comunità»[112]. E il bisogno che la anima - spesso consapevole e volutamente esplicitato-, lo testimonia. Ciò perché, l'ho già ricordato, le pratiche narrative attivano non soltanto collocazione e riconoscimento ma anche

proiezione, consentendo interpretazioni e negoziazioni sui bisogni e gli scopi del presente.

È su questo piano che le pratiche narrative rivelano una propria intrinseca politicITÀ, e financo normatività.

La scrittura conduce verso «una verità impreveduta... verso vertigini conoscitive inaspettate e per ciò stesso feconde per le esplorazioni cui si vota un'intelligenza curiosa e non indifferente alle più diverse problematicità dell'esistere»[113]: e queste problematicità sono le stesse alle quali sono chiamate a guardare le politiche di governo delle vite, nella ricerca di risposte bifronti in cui la dimensione privata non può non convivere con quella pubblica.

Ma vi è anche una *qualità normativa* riconoscibile nelle pratiche narrative, se è vero che il diritto non sfugge «dalla propria origine e dal proprio fine nell'esperienza»[114]: tutto ciò che ha a che fare con le vite, attraverso la narrazione giunge a connettersi con la giuridicità.

«Le pratiche narrative sono sempre volte, in definitiva, a stabilire o ristabilire un ordine, nei significati e nelle regole, sebbene nel segno di una condivisione che va continuamente rinsaldata e ripattuata. In questa prospettiva è possibile ritenere che tutta l'attività del raccontare che si svolge verso la definizione di un ordine simbolico e comportamentale è "giuridica". Il mondo delle relazioni sociali potrebbe essere osservato allora come un universo normativo caratterizzato dalla narrazione, in cui i testi narrativi si diversificano nelle loro forme –alcuni codificandosi appunto in leggi- ma che in ogni caso sono tutti di carattere normativo, quantomeno nel contesto dell'attività interpretativa che richiedono»[115].

Quando si afferma che il racconto dei vissuti (soprattutto autobiografico) ha il potere di formare al diritto dell'*individuo* «di sentirsi liberamente e giuridicamente tale, ad essere soggetto», certamente si riconosce l'importanza della narrazione nella vicenda esistenziale ed emancipatrice della persona, quale dato extragiuridico funzionale a un sistema *lato sensu* democratico. Ma quando si aggiunge che le potenzialità della narrazione spostano in realtà in avanti l'ago della bilancia poiché offrono risposte anche alla *persona intera*, in una accezione «che oggi può assistere finalmente all'incontro tra l'individualismo democratico e il personalismo»[116], allora ci si affaccia su una dimensione di giuridicità che tocca il cuore del costituzionalismo più esigente.

6. Il circolo virtuoso fra i vissuti individuali e i valori della democrazia sociale: attualità del racconto costituzionale

Le pur sintetiche spigolature che ho tracciato circa l'uso della narrazione biografica e autobiografica sembrano dimostrare quanto accennavo in premessa, circa il valore che i vissuti individuali assumono come parte integrante dell'inveramento dei principi del costituzionalismo democratico. Quella verità collettiva della comune esposizione alla vulnerabilità e dell'aspirazione a un'esistenza dignitosa, sulla quale i Padri costituenti fondarono il proprio accordo unanime, è la stessa che emerge di fatto dal racconto dei vissuti; e la straordinaria convergenza valoriale fa di questi ultimi un ulteriore strumento di appropriazione di quei principi, accanto a quello che li rivendica esplicitamente attraverso la protesta e la mobilitazione

politica.

Riletti in questa prospettiva, cioè alla luce dei molteplici racconti dei vissuti, i “capitoli” del racconto costituzionale della democrazia sociale si manifestano ancor più chiaramente per quello che sono: i capitoli del rapporto fra il diritto e le vite.

L'intreccio inscindibile di questi due livelli di racconto, quello costituzionale e quello esperienziale, è stato ben intuito da Rodotà nel suo ultimo scritto: «Quando si insiste sul “racconto della vita” e sulla formazione del pensiero autobiografico, non ci si limita a garantire costruzione, conservazione, comunicazione della memoria, del passato. Si delinea un'attitudine *dinamica*, ben visibile nel sistema costituzionale italiano (e non solo)»: a cominciare dal riferimento dell'art. 3 allo «sviluppo della persona umana», che «è indicazione dinamica, che implica un dovere pubblico di definire concretamente il contesto all'interno del quale la costruzione della personalità diviene libera e continua, includendo così passato, presente e futuro»[117].

È proprio al concetto di sviluppo della persona, e all'indicazione dinamica che ne deriva, che il racconto costituzionale affida il più esigente e tenace collegamento fra biografia/autobiografia (esistenza) e identità.

Sulla ricerca di sviluppo costante e armonico di questo binomio si costruiscono la trama e i personaggi di entrambi i racconti riguardanti i vissuti: quello costituzionale e quello proveniente dall'esperienza. Essi chiamano in causa il tema della «messa in scena»: nella forma del «chi» mette in scena; quindi del «come»; infine del «quando», in particolare «per quanto riguarda la permanenza degli elementi che si vogliono costitutivi di una determinata identità». E' il tema del «chi», divenuto «particolarmente significativo di fronte alla separazione tra autonomia e intenzionalità della persona e costruzione di una sua identità socialmente rilevante»[118].

Ed è anche il tema della fisionomia dell'interlocutore "pubblico" di quelle identità[119].

Se su questa incessante ricerca si basa l'assonanza fra il racconto costituzionale e i racconti provenienti dai vissuti, vi è un terzo racconto che si pone oggi in una posizione di evidente e marcata dissonanza: quello delle politiche dominanti (*rectius*: neoliberali), che scaturisce dal fatale compromesso fra democrazia e capitalismo[120]. Questo è il racconto della crisi dello Stato sociale e della rappresentanza politica, della primazia del mercato e della finanza e dell'indebolimento dei circuiti di decisione democratica, della proliferazione delle carte dei diritti e del contemporaneo sgretolamento delle condizioni del loro esercizio; è il racconto di un diritto costituzionale divenuto prigioniero degli interessi da realizzare, e trasformatosi da «scienza critica» a «studio arreso delle dinamiche politiche ed economiche»[121].

L'intreccio perverso fra le vicende interne legate alla crisi della rappresentanza politica, dei corpi intermedi e dello Stato sociale e quelle esterne legate ai vincoli sempre più discussi e discutibili provenienti dalle scelte economiche e finanziarie dei mercati europei e internazionali ha determinato un drastico allontanamento dai principi e valori costituzionali: se già nei primi anni '90 Giorgio Berti lamentava la progressiva sostituzione della «contemplazione del potere» alla «contemplazione dell'uomo», con la conseguente assunzione dell'organizzazione politico-amministrativa quale valore supremo in sé e la relegazione delle libertà individuali e sociali in una posizione di destinatarietà[122], le «ideologie giuridiche del neoliberalismo» hanno spostato ulteriormente l'asse di alcuni paradigmi fondamentali del racconto costituzionale sulla democrazia sociale[123].

Questo spostamento costituisce oggi il nodo centrale della discussione sulla democraticità e sostenibilità delle

politiche di governo delle vite, e chiama in causa la progressiva soggezione degli ordinamenti interni a poteri decisionali e di controllo sottratti al circuito democratico. In questo quadro il pubblico e i privati assumono ruoli ambivalenti, ciascuno alle prese con il proprio paradosso: quello di un apparato statale via via più pervasivo e soffocante nei confronti degli individui, ma anche -nel contempo- "debitore" nei confronti di poteri extranazionali ai quali ha ceduto porzioni sempre maggiori di sovranità; quello di un cittadino che, mentre vede accrescere le proprie garanzie di "buon consumatore", subisce nel contempo la compressione e vanificazione dei diritti sociali (primo fra i quali il diritto al lavoro)[124].

Complice l'annosa vicenda legata alla riforma di un sistema elettorale da tempo incapace di restituire alle assemblee elettive legittimazione sostanziale e capacità di rappresentazione degli interessi, sono state progressivamente fiaccate quelle funzioni di indirizzo politico, di programmazione e pianificazione nelle quali doveva esprimersi l'essenza della sovranità nazionale e della rappresentanza politica[125]: da qui l'ulteriore ambivalenza dei ruoli, individuata nell'affiancamento della crisi del rappresentato alla crisi del rappresentante[126]. Né l'attenzione che viene posta, oggi nuovamente, sull'arricchimento degli elenchi dei diritti individuali sembra compensare la ferita sempre più grave inflitta all'eguaglianza sostanziale: l'allargamento delle carte dei diritti con nuove figure non soltanto rischia di alimentare nuove logiche individualistiche, ma mette in atto un evidente paradosso laddove affiancato a politiche che contemporaneamente -su altri piani- ne svuotano l'effettività, privandole delle precondizioni materiali di carattere sociale ed economico. Non è affatto un caso che la retorica politico-giuridica delle carte e dei decaloghi dei diritti, ma anche quella di certe malintese forme di democrazia diretta, si facciano più suadenti proprio nei frangenti in cui le vicende socio-economiche opprimono i più e li escludono dalla

costruzione e dal controllo delle scelte fondamentali.

In questo terzo racconto lo spostamento di asse fra il diritto e le vite, fra la trama e il suo protagonista (la persona e la sua esistenza), è evidente. Questa trama, tanto più se riguardata alla luce delle altre due narrazioni, sembra prospettare il ritorno alla prospettiva individualista ottocentesca, quella della persona nella nuda vita e non nella storicità e concretezza dell'esistenza. Nello scenario di questo racconto, l'obiettivo corale della «esistenza libera e dignitosa» della persona è soppiantato da un nuovo garantismo efficientista e legalitario, che segmenta -isolandoli- i frammenti di vita dell'individuo (consumatore, malato, disoccupato, ecc.). L'eguaglianza rimane una dimensione incompiuta «che si insedia nello stato apparato ma si arresta alle soglie della società»[127]; la dimensione esistenziale e situata della persona è schiacciata fra gli imperativi extranazionali della competizione economica e dell'autoritarismo neoliberista e i dilemmi nazionali della governabilità.

Ebbene, la smaccata dissonanza di questo racconto rispetto agli altri due non è casuale: il racconto costituzionale e quello proveniente dai vissuti nascono entrambi dall'esperienza della vulnerabilità e dalla condivisione di visioni e valori circa il bisogno di un diritto incarnato, che parli dell'esistenza. Del resto è questo il senso più profondo dell'origine della Costituzione italiana nell'esperienza della Resistenza antifascista, ben al di là del dato storico-simbolico: la testimonianza della aderenza del modello della democrazia sociale alla richiesta di un diritto "umano", un diritto incarnato e ragionevole proveniente dalle vite. Oggi come allora.

La Resistenza fu infatti, soprattutto, «momento di paragone e di emersione delle questioni che si sentivano più rilevanti per il futuro (...) Non si trattava soltanto di restaurare il quadro e l'impianto liberale dei diritti, bensì di costruire,

anche su questo terreno, qualcosa che avesse i caratteri d'una sostanziale novità»[128]. E questa novità fu duplice: da un lato, vi era l'idea di una cittadinanza piena che vedesse il cittadino

«non solo come soggetto dei riconquistati diritti ma come protagonista attivo di processi di autogoverno, riconosciuto in una qualità di lavoratore che assumeva dignità fondativa dell'intero assetto dello Stato». Dall'altro «l'aspirazione ad una democrazia integrale, intesa non tanto nel senso di una radicalità democratica delle scelte, quanto soprattutto della pervasività di una democrazia alla quale nessun luogo doveva essere precluso. E quindi: una democrazia non come obiettivo raggiunto una volta per tutte, quanto piuttosto come processo continuo. Per ciò il programma democratico "eccede" sempre le possibilità di realizzazione immediata, perché deve salvaguardare una tensione verso altri e più lontani obiettivi»[129].

Vi è, in questa "eccedenza", il tratto più significativo e fecondo del racconto costituzionale, perché indicativo di una tensione costante verso uno svolgimento dinamico e mai compiuto, da rinnovare costantemente. Come ricordava Calamandrei nel celebre richiamo a una rivoluzione non compiuta ma che comincia, la Costituzione italiana si differenzia in questo da altri documenti costituzionali proprio perché non sanziona definitivamente una fase, chiudendola in formule giuridiche, ma si pone al principio di un'epoca per aprirla; non si limita a definire un quadro organizzativo e una tutela dei diritti, ma si immerge nelle contraddizioni della società, individuando principi e regole che consentano alla nascente Repubblica e alle istituzioni a venire di fare i conti con quelle contraddizioni e di adoperarsi per rimuoverle.

Si trattava insomma di un "programma" costituzionale dai contenuti volutamente eccedenti, perché destinato a rimanere aperto alla dimensione storica del reale nella quale le esistenze sono calate. E gli strumenti attuativi di questa eccedenza erano affidati a formule in grado di mantenere salda la connessione fra il diritto e le vite, fra i cittadini e le loro istituzioni, fra le politiche di governo delle vite e il mutare delle vulnerabilità, delle situazioni generative delle diseguaglianze, degli ostacoli al soddisfacimento dei bisogni.

L'eccedenza etica del racconto costituzionale della democrazia sociale, che veniva dall'antifascismo, non può non richiamare l'eccedenza insita nei vissuti, anch'essa etica perché proveniente dagli stessi valori di giustizia sociale e di dignità dell'esistenza: è l'eccedenza che reclamano oggi le vite in reazione alle politiche neoliberiste e tecnocratiche, e che nel rivendicare la "qualità normativa" dell'esperienza di fatto ridanno corpo a quelle stesse formule di tipo pluralistico-partecipativo e solidaristico-cooperativo alle quali era stato affidato il dinamismo del programma costituzionale.

Se è così, se cioè il racconto costituzionale e quelli provenienti dall'esperienza mantengono ancora oggi una corrispondenza ben salda, la dissonanza del terzo racconto offre indicazioni molteplici e forse non banali.

Una di queste riguarda certamente la deriva riduttiva e fuorviante nella quale è scivolata la gran parte del dibattito sulle riforme costituzionali degli ultimi decenni, in un confronto miope fra prospettive entrambe semplificanti e monche: quella che brandisce la presa d'atto della "inattuazione" come argomento di un riformismo necessario per ovviare alla vecchiaia e inadeguatezza della Costituzione; quella che ne difende *sic et simpliciter* il rispetto, rifiutando l'equazione fra violazione e inattuazione e rivendicando il ritorno al testo costituzionale. Così, se da un lato le proposte di riforma si riducono sempre più spesso a

operazioni di «ingegneria costituzionale senz'anima» che guardano «alla Costituzione come a una macchina, ignorando del tutto le idee fondative che la percorrono e la sua natura di "programma costituzionale"»; dall'altro lato anche taluni impeti estremi di difesa contribuiscono ad alimentare una «rappresentazione estenuata della Costituzione», che si tinge facilmente con i colori della conservazione e della difesa nostalgica quando è fondata «esclusivamente nel passato, quasi che oggi non vi sia più terra per le sue radici»[130].

I "racconti del possibile" provenienti dai vissuti stanno a dimostrare che di quella terra ve ne è ancora, e che essa è viva: disidratata e nel contempo fertile. E il fatto che in più di una occasione le proposte di revisione costituzionale siano state approvate dal Parlamento e respinte poi dal voto referendario sta a dimostrare la rilevanza e attualità dei racconti provenienti dai vissuti, quelli che un'oligarchia politica evidentemente guidata da altri valori aveva dimenticato di considerare. Si potrebbe dire, per riprendere l'espressione di Capograssi, che è l'esperienza che preme, con gli strumenti che ha, per impedire di dimenticare «la realtà del reale».

Se la partita dell'attuazione e delle riforme costituzionali è ormai generalmente vissuta come una sorta di gioco a due parti, fra "il diritto e la politica di ieri" e "il diritto e la politica dell'oggi", l'irrompere delle esistenze e dei loro racconti (costantemente pretermessi ma tenacemente riemergenti) pretende di riportare in asse un gioco che prevede invece tre parti: le vite storicamente situate, immerse nel ribollire della realtà, fungono da cartina di tornasole del confronto fra gli altri due protagonisti[131].

Il fatto è che questo "gioco" non ammette vincitori. Tutti si perde o tutti si vince. E' in fondo questo che intendeva La Pira con l'utilizzo della nota metafora dell'edificio: una Costituzione crolla se «c'è sproporzione fra la reale natura umana, la reale struttura del corpo sociale e la volta

giuridica»[132]. Sono questi i tre pezzi dell'edificio -o, se si vuole, i tre racconti del rapporto fra il diritto e le vite- che chiedono di essere mantenuti in costante proporzione. Ma in che modo? Come orientarsi fra gli interventi di manutenzione e di cambiamento pur necessari?

È qui che può rintracciarsi un'indicazione ulteriore, forse la più interessante. La mai tramontata assonanza fra il racconto costituzionale e quelli provenienti dai vissuti significa qualcosa di più di una semplice conferma della persistente tenuta dei principi costituzionali.

Se alla base delle esperienze riconducibili ai vissuti e ai molteplici fenomeni di reazione che ho rammentato vi sono quegli stessi paradigmi su cui si fondano il programma costituzionale della democrazia sociale e i relativi principi, allora vuol dire che questi stessi principi -pur soffocati, quando non violati, dalle politiche pubbliche- continuano a rispecchiare la realtà e i bisogni dell'esistenza ma anche a ricevere da questa alimento: essi ricevono cioè continue indicazioni sulla direzione nella quale orientare le attuazioni concrete del programma costituzionale, indicazioni necessariamente mutevoli perché storicamente mutevoli sono i bisogni e le situazioni generative degli ostacoli al pieno sviluppo della persona.

La capacità conformativa dei principi costituzionali, se per un verso è così pesantemente messa in discussione dai cultori del revisionismo e in effetti indebolita dalla forza di valori antagonisti a quelli della democrazia sociale, per altro verso è reclamata e tacitamente incorporata dai racconti dei vissuti: ne è conferma, come ho ricordato più sopra, il crescente «uso alternativo» della Costituzione da parte dei movimenti di reazione; ne sono conferma i frammenti di diritto "incarnato" che vanno emergendo nelle pieghe dell'ordinamento[133]; e ne sono conferma, infine, le normatività implicite nei racconti dei vissuti.

Il progetto di democrazia sociale, proprio in quanto innervato nell'esistenza, trova in questa una parte essenziale del proprio alimento e invero, oltre che nei doveri formali di attuazione posti in capo alle istituzioni. E se i vissuti delle persone situate premono oggi per farsi portavoce della Costituzione in opposizione ai racconti di tipo egemonico, occorre chiedersi se abbia ancora un senso limitarsi a parlare di *attuazione* o non si debba affiancare una prospettiva nella quale *consentire* la Costituzione, nel senso di mantenerne aperto il carattere dinamico ed eccedente.

Nell'assonanza fra il programma costituzionale e i racconti dei vissuti risiede la testimonianza forse più significativa della "lungimiranza" sovente attribuita ai Padri Costituenti: uno sguardo circolare, in quanto capace di scrutare avanti mantenendo costante l'attingimento da un passato che si fa così continuamente presente; ma uno sguardo anche permeabile, perché in grado di lasciarsi riscrivere continuamente dall'intelligenza emotiva dell'esperienza, che è forma storicamente situata dell'esistenza[134].

E tuttavia questa eccedenza dei principi costituzionali, che pure richiama l'eccedenza di creatività collegata all'esperienza del vivere, ne determina insieme la forza e la fragilità: come lucidamente ammetteva Rodotà, «proprio perché connotato da tante "eccedenze" il programma costituzionale corre sempre il rischio d'una ripulsa, o d'un fallimento, perché esige una forte e comune identificazione di tutte le forze chiamate a realizzarlo»[135].

E' questo il destino nobile e fatalmente fragile dei principi: se alle regole si ubbidisce, ai principi si aderisce. Essi implicano un atteggiamento attivo, la condivisione di un *ethos*[136].

Ma questo è anche ciò che differenzia i principi dai valori, concetto affine ma profondamente diverso, che tuttavia piace di più ai racconti egemonici del potere. Il principio

«è un *bene iniziale* che chiede di realizzarsi attraverso attività *conseguenzialmente* orientate (...) ha contenuto normativo rispetto all'azione o al giudizio (...) il criterio di validità dell'azione e del giudizio è la riconducibilità logica al principio»[137]. Al contrario, il valore è «un *bene finale* che sta innanzi a noi come una meta che chiede di essere perseguita attraverso attività *teleologicamente orientate* (...) “deve valere” e perciò contiene l'autorizzazione all'azione o al giudizio (...) il criterio di legittimità dell'azione o del giudizio non è nel valore in quanto tale ma nell'*efficienza* rispetto al valore-fine, nel *successo* nella sua realizzazione»[138].

Non è difficile intravedere le ragioni della maggior confidenza che le politiche di asservimento delle vite hanno con i valori piuttosto che con i principi, pur usando i due concetti in modo promiscuo. Il più nobile dei valori può giustificare la più criticabile e ingiusta delle azioni, poiché il fine contiene in sé la giustificazione di ogni agire che risulti efficace: la guerra preventiva in nome della pace, la guerra umanitaria in nome dei diritti umani, ma anche la competizione in nome dell'efficienza, il decisionismo autoritario per sconfiggere le crisi, l'indebitamento e la precarizzazione per difendere il libero mercato e il benessere illusorio del consumo.

Ciò che oggi consente ai fautori del revisionismo di sostenere la decrescente capacità conformativa dei principi costituzionali è la surrettizia e progressiva sostituzione dei valori non scritti sui quali si era fondato il patto condiviso in Assemblea Costituente con valori altri, profondamente diversi, che portano di fatto a svuotare quei principi. Non stupisce che una nuova schiera di valori sia oggi sbandierata con grande enfasi nei settori più vari del vivere, mediante

termini e concetti polisenso utilizzati sovente in modo ambiguo (libero mercato, competizione, consumo, efficienza, legalità[139], valutazione, internazionalismo, ecc.); e che questi valori siano spacciati per altrettanti principi, così da legittimare la asserita necessità di un agire politico conseguente.

«In sintesi, si potrebbe dire così: i valori, in quanto stanno davanti a noi, ci attirano; i principi, in quanto li abbiamo dietro di noi, ci sospingono. I primi ci indicano la meta, ma non la strada; i secondi, la strada, ma non la meta... L'uomo "di valori" è colui che mira al passo ultimo; l'uomo "di principi", colui che si occupa dei passi intermedi. Due etiche incompatibili sono a confronto: l'una riguarda le premesse del nostro agire (i principi); l'altra le conseguenze (i valori)... Nella condotta della vita, i principi impegnano, i valori affrancano»[140].

La richiesta di un diritto incarnato che proviene dai racconti dell'esperienza e della vulnerabilità continua a postulare la necessità di principi per costruire i propri "passi intermedi", e in particolare di principi di democrazia sociale: principi permeabili alla storia, che consentono passi mai definitivi ma coerenti con un'etica della responsabilità che li mantenga annodati ai bisogni e alla dignità dell'esistenza; passi che rinunciano all'ambizione illusoria di conoscere la meta finale ma intuiscono la direzione in cui muoversi; passi incerti ma radicati nel terreno sul quale si svolgono le esistenze, passi che in quel terreno possono resistere ai venti contrari.

Da ciò deriva che il diritto "incarnato", quello che intende porsi al servizio dell'esistenza, non può che essere oggetto di continua *invenzione*; intendendo quest'ultima nel senso del

latino *invenire*, trovare, imbattersi, scoprire. Si tratta, come afferma Grossi, di «una verità indubbiamente elementare ma altrettanto indubbiamente elusa» da quanti ancora difendono un intatto verbo normativistico: il diritto non può intendersi «come qualcosa che si *crea* da parte del potere politico ma come qualcosa che si deve cercare e trovare nelle radici di una civiltà, nel profondo della sua storia, nella identità più gelosa di una coscienza collettiva»[141].

L'eccedenza etica e dinamica che connota la Costituzione la rende una delle testimonianze più espressive di questa capacità di *invenzione* e *ritrovamento*. Ma ciò non basta; e la vera sfida consiste nel continuare ad attingere dal racconto costituzionale gli strumenti per scrivere un diritto "umano", e scongiurare (oggi, purtroppo, combattere) il diritto "disumano".

L'attenzione si appunta allora sugli snodi di connessione fra l'esistenza e il diritto, prima ancora che sui contenuti specifici di questo, ossia sulla necessità di un «relazionamento costante fra la società e le sue istituzioni»[142], che consenta di attingere al serbatoio dei vissuti le indicazioni fondamentali e storicamente mutevoli sulle politiche da costruire.

Non è in fondo questo il senso ultimo cui alludono l'art. 2 e l'art. 3, comma 2, della Costituzione? Affermare che la dimensione pretensiva e individualistica dei diritti non può andare disgiunta da quella solidaristica e comunitaria dei doveri, e che il pieno sviluppo della persona e la sua partecipazione effettiva dipendono dalla continua rimozione dei fattori economici e sociali che ostacolano l'eguaglianza sostanziale, non significa forse ammettere che il diritto deve mantenersi permeabile alle vicende dell'esistenza, non creando ma cercando e trovando risposte credibili ai bisogni del vivere? Se gli altri articoli della prima parte della Costituzione mirano a questo obiettivo (di dare risposte ai bisogni) fissando garanzie per talune situazioni specifiche

che ben potevano essere immaginate *a priori* come fondamentali per lo sviluppo della persona (la scuola, il lavoro, la salute, ecc.), l'art. 2 e il secondo comma dell'art. 3 volevano essere qualcosa di più: la valvola che mantiene aperto il serbatoio dell'esperienza concreta del vivere e delle sue vulnerabilità, un serbatoio mai richiudibile e mai compiutamente catalogabile nei suoi contenuti mutevoli, al quale il diritto deve umilmente continuare ad attingere pena il suo allontanamento dalla realtà e dalla persona. E' questa ancora oggi, mi pare, l'intuizione più straordinaria di tutto l'impianto costituzionale.

Ammettere questo tipo di relativismo significa rimettere al centro del costituzionalismo giuridicità un progetto più ampio di comunità, in cui la *compartecipazione* alla sorte dell'altro è forma di riconoscimento che deve tradursi in criterio di organizzazione dei rapporti sociali[143].

Riappare qui tutta la peculiarità della struttura degli artt. 2 e 3 Cost, quali valvole collegate appartenenti a un unico serbatoio, l'esistenza, che deve rimanere costantemente attingibile. Come è stato osservato, la formulazione di questi articoli consente il «passaggio dal punto di vista esterno al punto di vista interno, ossia [la] stabilizzazione del punto di vista morale all'interno del diritto positivo»[144]. Essi hanno cioè la duplice qualità della «appartenenza necessaria insieme al diritto e alla morale»[145]: essi «non sono... *ius normatum*, ma *iustitia normans*»[146]. Valvole, appunto. Da mantenere aperte, pena l'asfissia del diritto in un formalismo senza vita.

La solidarietà legata alla giustizia è la forma comune di questo complesso di valvole collegate: una dimensione "intera" in cui essa è insieme «orientamento individuale necessitato, che cioè non si può non assumere a prescindere da una pur auspicata inclinazione individuale», e orientamento delle più generali finalità dell'agire pubblico; e consente di «condividere lo stare insieme in società con i costi anche

individuali per bilanciare adeguatamente il “peso” dell’esistenza collettiva, persino oltre i sempre più angusti confini della statualità»[147].

In questa dimensione intera, la capacità conformativa dei principi costituzionali non è data dalla forza formale di questi bensì dalla misura e dalla continuità del flusso di attingimento al serbatoio dell’esistenza.

Così, l’imperativo della «solidarietà economica e sociale» chiede di mantenere aperto il costante riorientamento dei fini sociali indicati nella parte economica della Costituzione, in particolare attraverso le valvole della *cooperazione* e della *programmazione*. Ma ciò in una prospettiva unitaria che contempi anche la «solidarietà politica», intesa come *un certo tipo di responsabilità politica*, fondata sul «significato solidaristico del decidere»[148]: una responsabilità che non può non farsi risalire a quel principio cui si riferiva Jonas, come obbligo di *cura* dei bisogni e interessi dell’esistenza da parte di chi è situato in posizione di potere (e dunque di influenza) rispetto ad essi; ma una responsabilità, anche, che accetti di rideclinarsi come dimensione “comune” benchè differenziata, guardando alle capacità e ai doveri sia individuali che collettivi, sia dei privati che delle istituzioni e degli Stati, in una circolarità in cui il pubblico renda conto delle scelte fatte e i privati rendano conto – a loro volta – del modo di gestire gli strumenti messi a disposizione dal pubblico e di esercitare alcuni diritti (come l’attività economica).

Il concetto di “solidarietà politica” è assai più ampio ed esigente di quello di “responsabilità politica”: il primo è la valvola che impone di mantenere il secondo aperto alle vicende dell’esistenza, ben oltre il recinto dei noti e stanchi argomenti legati alle vicende della “rappresentanza”; è la valvola che impone di assumere il paradigma della cura quale strategia politica di tipo solidaristico e cooperativo per dare forma alle «parti non auto-applicabili» della

Costituzione[149], affinché la fitta rete delle fragilità che assillano la persona possa tradursi in altrettante politiche pubbliche fra loro dialoganti.

Ugualmente chiaro, nel disegno dei Costituenti, era il senso della valvola partecipativa disegnata dall'art. 3, comma 2, Cost.: l'ancoramento all'uguaglianza sostanziale, e dunque alla concretezza storicamente mutevole delle situazioni generative della diseguaglianza, fanno della partecipazione *effettiva* un vero e proprio strumento di giustizia sociale, obiettivo ultimo dell'impalcatura statutale ben oltre la garanzia dei diritti individuali e lo sviluppo della persona in sé considerata[150]. In questa prospettiva, le precondizioni materiali della capacità di prendere parte alla vita politica, economica e sociale del Paese (e dunque della cittadinanza) dovevano essere la garanzia più alta e duratura del radicamento sociale del modello di convivenza prefigurato dalla Costituzione. Prima ancora che un insieme di istituti giuridici, la partecipazione aspira ad essere *metodo* di governo della complessità delle vite, quale ingranaggio stabile dei processi di costruzione, attuazione, valutazione e controllo delle politiche pubbliche: un metodo che determina la *sostenibilità delle decisioni politiche* ben più di quanto non facciano i parametri economici (ai quali si fa invece più spesso riferimento) [151].

Dalla *partecipazione* alla *presenza*, si potrebbe dunque dire, assumendo la seconda quale categoria più esigente che va oltre la prima, la esplose in una pluralità di forme e le incorpora, guardando alle premesse e agli esiti più che alle categorizzazioni.

E' in questo senso che il concetto di "esperienza giuridica" può tornare oggi ad offrire indicazioni preziose per il riavvicinamento del diritto (in particolare il diritto costituzionale) all'esistenza[152]. Riconnettere il diritto con «l'esperienza sparsa della vita»[153] significa sradicare il mito mendace della sua neutralità, funzionale alle

strutture del potere e facile preda del totalitarismo[154]; significa recuperare una riflessione giuridica capace di porsi al servizio del mestiere di vivere, come oggetto di apprendimento, luogo dell'uomo e non del potere, strumento disponibile e non imposizione insostenibile[155].

Del resto, non possono dimenticarsi le lezioni apprese sugli effetti devastanti che si producono quando il diritto e la politica si allontanano dall'esistenza. Auschwitz è uno dei simboli, il più feroce, di ciò che può farsi in nome di uno Stato che si ribalta su sé stesso, rifiutandosi all'uomo e traducendosi nell'offesa più grave alla vita. Quando il diritto si allontana dall'esistenza (e dai valori fondativi tanto di questa quanto delle regole fondamentali che la governano), ovvero si allontana da quel senso profondo «per il quale le idee e i concetti sono fatti per gli esseri umani, per affiancarli e orientarli nelle loro vicende, che sono spesso conflitti, allora... "la storia procede come può" e tutta l'esperienza giuridica - e dentro di essa la medesima scienza - può essere concepita come semplice strumento, come mezzo per perseguire fini disparati»[156].

Dall'esperienza costituente in poi, fino alle esperienze più minute del vivere quotidiano, il monito sembra dunque ancora lo stesso: il sistema politico e giuridico non può non essere il momento del «pensare che l'uomo fa di sé stesso, della vita, della storia, del mondo, mentre vive sé stesso secondo idee umane. Le sollecitazioni etiche che l'esperienza rivolge allo Stato sono nient'altro che un richiamo a questo essere umano dello Stato, anzi a questo doversi pensare dello Stato anch'esso secondo idee umane»[157].

In questo senso si può dire che i racconti dei vissuti rilanciano tacitamente quel "mito politico" cui è stata spesso associata l'esperienza costituente: essi forniscono quel bacino di narrazioni comuni che forniscono «significatività alle esperienze politiche dei membri di un determinato gruppo sociale», in una prospettiva in cui «il concetto di

significatività indica la difesa dall'indifferenza nello spazio e nel tempo»[158]. Perché nella non-indifferenza sta il riconoscimento della dignità. Il mito sottrae le cose ultime alla distrazione della Storia e conferisce loro un valore fondante, poiché origina appunto dalla dignità dei «bisogni pratici, di cui non si ha sempre chiara coscienza, da intuizioni nebulose che pure hanno elementi di verità, da istinti oscuri, ma profondi». Può dunque

«segnare il principio di un cammino che conduce alla realtà, non solo scoprendola, ma addirittura creandola (...) animando ad ardimenti che il ragionamento esatto ma freddo farebbe sterilire, sviluppando come da un embrione che la racchiude e la cela, una sapienza che a poco a poco da inconsapevole diventa consapevole»[159].

Il particolare mito politico cui ha attinto l'Assemblea costituente è una grande biografia plurale e dinamica, destinata in quanto tale a plurimi itinerari di sviluppo. Questa biografia, che le valvole costituzionali di cui ho parlato dovevano mantenere aperta e continuamente attingibile, non parla più del concetto astratto di "uomo" né del concetto di "popolo" legato all'idea egualitarista del passaggio dal "pochi" al "tutti"[160], che ha finito per generare altrettanta astrattezza. Questa biografia parla di persone storicamente situate che, con la forza dei fatti che le riguardano, rilanciano continuamente il conflitto fra l'uguaglianza formale di tutti e la singolarità delle differenze di fatto; persone che reclamano *presenza* oltre che risposte, autonomia relazionale oltre che diritti.

I fenomeni di reazione e le forme di narrazione di cui ho parlato suggeriscono proprio questo: il rifiuto della posizione in cui le politiche egemoniche tendono a relegare la

persona, quale individuo *assente*, *asservito* o *antagonista*; e la rivendicazione di una persona *presente*, di una «cittadinanza interiore» prima ancora che giuridica e politica, quale dimensione personale fatta di conoscenze dell'umano e di consapevolezza del proprio e altrui valore[161].

[1] P. Marsocci, *Uguaglianza e memoria costituzionale di un legame costituzionale*, in *Costituzionalismo.it*, n. 3/2017, pp. 95 e 97.

[2] V. ad esempio la severa critica avanzata da A. Pugiotto, *Quando (e perché) la memoria si fa legge*, in *Scritti in onore di Lorenza Carlassare* (a cura di G. Brunelli, A. Pugiotto, P. Veronesi), Jovene, Napoli, 2009, vol. V, pp. 2345 ss.

[3] P. Marsocci, *op. cit.*, p. 97.

[4] P. Marsocci, *op. cit.*, p. 108, riprendendo il pensiero di P. Ricoeur.

[5] P. Jedlowsky, *Il racconto come dimora*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009, p. 9.

[6] L. Muraro, *Al mercato della felicità*, Napoli-Salerno, Orthotes, 2016, p. 21.

[7] P. Jedlowsky, *Il sapere dell'esperienza. Fra l'abitudine e il dubbio*, Roma, Carocci, 2013, p. 73.

[8] P. Barcellona, *Il sapere affettivo*, Reggio Emilia, Diabasis, 2011, pp. 76 e 58.

[9] A partire dalle note pagine di Benjamin sulla «atrofia dell'esperienza», sono molti gli autori che oggi ne sottolineano l'eclissi, il furto. V. fra gli altri G. Agamben,

Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia, Torino, Einaudi, 2001.

[10] G. Forti, *La cura delle norme. Oltre la corruzione delle regole e dei saperi*, Milano, Vita e pensiero, 2018, p. 90, citando R. Sennet, *La cultura del nuovo capitalismo*, Bologna, Il Mulino, 2006, p. 144.

[11] P. Jedlowsky, *Il racconto come dimora*, cit., p. 113.

[12] P. Jedlowsky, op. ult. cit., pp. 92-93.

[13] P. Marsocci, op. cit., p. 112.

[14] P. Grossi, *L'invenzione del diritto*, Roma-Bari, Laterza, 2017, p. 53. «Gli articoli della nostra Carta, subito dopo la conclamazione segnata nel primo, non abbandonano il popolo italiano nella solitudine astratta di un modello; al contrario, lo immergono nella carnalità dell'esistenza, dandogli una sostanza, dei contenuti storicamente concreti. I suoi componenti -uomini e donne- sono creature carnali, sorpresi nelle trame di una vita quotidiana fatta di ideali ma anche di interessi e bisogni troppo spesso difficili da soddisfare. Sono loro i protagonisti dei 'principii fondamentali' e della 'prima parte', ed è grazie a loro -e ai principii e regole che li riguardano da vicino- che il popolo sovrano lascia la rarefatta immagine di un mero simbolo per assumere, nella effettività del sistema costituzionale, le fattezze di una creatura storica».

[15] P. Jedlowsky, *Memorie del futuro. Un percorso tra sociologia e studi culturali*, Roma, Carocci, 2017, pp. 33 e 39.

[16] G. Dossetti, *La ricerca costituente 1945-1952*, a cura di A. Melloni, Bologna, Il Mulino, 1994, pp. 101-102.

[17] G. Dossetti, *ivi*, p. 105.

[18] P. Grossi, *L'invenzione del diritto*, cit., p. 14.

[19] S. Cotta, *Persona (filosofia)*, in *Enc. Dir.*, XXXIII, Milano, Giuffrè, 1983, p. 169: «la persona è sé stessa, e ha integrale coscienza di sé, solo quale ente-in-relazione».

[20] S. Rodotà, *Perché laico*, Bari, Laterza, 2009, p. 138. In questo senso v. già le illuminanti pagine di G. Berti, *Manuale di interpretazione costituzionale*, Padova, Cedam, 1994, p. 401, per il quale «la pari dignità si collega con la presenza dell'uomo nella dimensione sociale», e pertanto «l'uguaglianza dell'individuo di fronte alle leggi e all'ordinamento giuridico si raggiunge attraverso il concetto sociale dell'individuo». Sulla dignità come fine e confine della libertà v., fra gli altri, A. Ruggeri, A. Spadaro, *Dignità dell'uomo e giurisprudenza costituzionale (prime notazioni)*, in V. Angiolini (a cura di), *Libertà e giurisprudenza costituzionale*, Torino, Giappichelli, 1992, p. 22; A. Pirozzoli, *Il valore costituzionale della libertà*, Roma, Aracne, 2007.

[21] S. Rodotà, *Antropologia dell'«homo dignus»*, in *Riv. crit. dir. priv.*, 2010, pp. 547ss.; e Id., *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari, Laterza, 2012, pp. 179ss.

[22] S. Rodotà, *Dal soggetto alla persona*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2007, pp. 15ss.

[23] Sulla figura dell'*homme situé* v. G. Burdeau, *Democrazia*, Enciclopedia del Novecento, www.treccani.it.

[24] P. Barile, *Uguaglianza e tutela delle diversità in Costituzione*, in *Quad. cost.*, n. 1, 1994, p. 53.

[25] Vi sono passaggi ben noti, nei lavori dell'Assemblea costituente, in cui si è insistito su questo. Si pensi per tutti a quello in cui La Pira, muovendo dalla necessità di superare l'impostazione del liberalismo individualistico del secolo precedente, propose una formula che doveva esprimere l'inscindibile connessione fra il concetto classico di libertà e i suoi risvolti positivi: «Tutte le libertà garantite dalla

presente Costituzione devono essere esercitate per il perfezionamento integrale della persona umana, in armonia con le esigenze della solidarietà sociale ed in modo da permettere l'incremento del regime democratico, mediante la sempre più attiva e cosciente partecipazione di tutti alla gestione della cosa pubblica» (Assemblea Costituente, *Commissione per la Costituzione, prima sottocommissione*, 165ss.). Fra le molte riflessioni, v. per tutti: L. Carlassare, *Forma di Stato e diritti fondamentali*, in *Quad. cost.*, 1995, p. 45; Id., *Persona*, in *Iter*, n. 8/2000, Roma, Treccani, p. 25; G. Ferrara *La pari dignità sociale (Appunti per una ricostruzione)*, in *Studi in onore di Giuseppe Chiarelli*, a cura di G. Zangari, Milano, Giuffrè, 1974, vol. II, pp. 1089ss.; N. Occhiocupo, *Liberazione e promozione umana nella Costituzione*, Milano, Giuffrè, 1988, in part. pp. 31ss.; U. Rescigno, *Persona e comunità. Saggi di diritto privato*, Bologna, Il Mulino, 1966.

[26] G. Berti, *Manuale di interpretazione costituzionale*, cit., 58-59.

[27] P.L. Zampetti, *L'art. 3 della Costituzione e il nuovo concetto di democrazia partecipativa*, in *Studi per il ventesimo anniversario dell'Assemblea Costituente*, II – *Le libertà civili e politiche*, Firenze, Vallecchi, 1969, p. 517.

[28] S. Rodotà, *La vita e le regole*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 24.

[29] F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Roma, Città Nuova, 2012, p. 98. E' significativo che Dossetti, nel ricostruire le radici della Costituzione italiana, le rintracciasse non tanto in un'ideologia comune quanto in «un grande fatto globale», cioè la seconda guerra mondiale e il cumulo di morti che essa aveva provocato: G. Dossetti, *La Costituzione ha solide radici*, in Id., *Conversazioni*, Milano, 1994, pp. 67ss.

[30] A. Di Giovine, M. Dogliani, *Dalla democrazia emancipante alla democrazia senza qualità?*, in *Questione giustizia*, n. 2/1993, p. 320. Di «democrazia partecipata ed emancipatrice» parla anche G. Ferrara, *La revisione costituzionale come trasfigurazione: sussidiarietà, rappresentanza, legalità e forma di governo nel progetto della Commissione bicamerale*, in *Pol. dir.*, 1998, p. 124.

[31] G. Capograssi, *Leggendo la "Metodologia" di Carnelutti*, in *Riv. int. fil. dir.*, XX, 1940, pp. 24-25.

[32] G. Capograssi, *Studi sull'esperienza giuridica* (1932), in *Id, Opere*, vol. II, Milano, 1959; *Id.*, *Il problema della scienza del diritto* (1937), Milano, 1962.

[33] Si vedano in particolare E. Opocher, *Esperienza giuridica*, in *Enc. Dir.*, vol. XV, Milano, 1966, pp. 735ss., e R. Orestano (nelle note successive). Più di recente, v. l'ampia riflessione di F. Cerrone, *Sull'esperienza giuridica. Capograssi, Orestano, Giuliani*, in *Dir. pubbl.*, n. 3/2016, pp. 963ss., che sottolinea la persistente fecondità della nozione e del pensiero degli autori che per primi l'hanno indagata.

[34] P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Bari, Laterza, 2006, p. 20.

[35] R. Orestano, *Introduzione allo studio del diritto romano*, in *Riv. it. scienze giuridiche*, n. 4/2013, p. 68.

[36] R. Orestano, *Della "esperienza giuridica" vista da un giurista*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 1980, p. 1193.

[37] Non ci si limita, cioè, a chiedere che le proprie proposte alternative vengano ascoltate ma si elaborano strategie per metterle in pratica: J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, Milano, Nottetempo, 2017, p. 20.

[38] A. Algostino, *Settant'anni di "uso" della Costituzione: da patto sociale e progetto alternativo? Brevi note per un*

contributo al seminario di costituzionalismo.it, in *Costituzionalismo.it*, fascicolo n. 2/2018, pp. 123ss.

[39] A. Algostino, op. cit., p. 130. Per un'analisi più ampia e che abbraccia una molteplicità di prospettive, v. l'articolata riflessione di A. Apostoli, *A proposito delle più recenti pubblicazioni sull'uso della Costituzione*, in *Costituzionalismo.it*, n. 2/2018, pp. 27ss.

[40] A. Algostino, op. cit., p. 131.

[41] D. Demetrio, *L'autobiografia come formazione e filosofia di vita. Per gli individui o per le persone?*, in *Lo Sguardo – Rivista di filosofia*, n. 11/2013, p. 372. Sulle fasi storiche della letteratura autobiografica, v. D. Demetrio, *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1996; Id., *La scrittura clinica. Consulenza autobiografica e fragilità esistenziali*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008.

[42] D. Demetrio, *L'autobiografia come formazione e filosofia di vita*, cit., p. 373.

[43] M. Rossi, *Dal socialismo umanitario al socialismo di classe*, in Aa. Vv., *La resistenza sul Monte Amiata. Tra memoria individuale e ricostruzione storica*, Napoli, Luda Edizioni, 1999, p. 46.

[44] R. Sacco, *Il diritto muto. Neuroscienze, conoscenza tacita, valori condivisi*, Bologna, Il Mulino, 2015. Si pensi agli usi civici, alla consuetudine, alla mediazione giuridica. Sulle forme e sul rilievo della giuridicità che si sviluppa al di fuori del diritto positivo, v. M.P. Mittica, *Attraversare il silenzio. I presupposti impliciti del diritto*, in *Sociologia del Diritto*, n. 2/2012, pp. 106ss.: si parla qui di *normatività escluse* per indicare quelle «norme implicite o latenti, elaborate nel corso delle interazioni sociali e connesse inestricabilmente ai presupposti taciti su cui si fondano le convivenze umane in ogni gruppo, le quali sono

autentiche norme giuridiche. (...) Queste normatività possono essere caratterizzate dal silenzio sia per il fatto di trarre la propria valenza dall'essere implicite -come accade per alcune norme consuetudinarie che si fondano sul loro essere silenti- sia per la ragione più ricorrente di essere escluse dal discorso politico prima ancora che giuridico». Analogamente, sulle categorie dell'*infra-diritto* e del *non-diritto*, v. J. Carbonnier, *Flessibile diritto*, Milano, Giuffrè, 1997.

[45] P. Barcellona, *Passaggio d'epoca. L'Italia al tempo della crisi*, Genova, Marietti, 2011, p. 7.

[46] Come ricorda D. Demetrio, *Raccontarsi*, cit., p. 210, «l'autobiografia è l'espressione più elevata della coscienza e della consapevolezza; non soltanto ci riporta al passato, essa abbraccia quanto abbiamo vissuto, stiamo vivendo, vivremo; è sintesi e analisi che aggiunge un altro dominio della mente, tutto speciale, agli altri suoi poteri».

[47] B. Peyrot, *La Cittadinanza Interiore*, Troina (En), Città Aperta, 2006, pp. 48-49.

[48] M. Foucault, *Sull'origine dell'ermeneutica del sé*, Napoli, Edizioni Cronopio, 2015, p. 70. Esemplicative della visione foucaultiana della soggettività quale unificazione di etica e politica sono le c.d. "tecnologie del sé", quali strumenti pratici e intellettuali che consentono al soggetto di dare un ordine alla propria vita e di accedere a un orizzonte di vita qualificato (*bios*) anziché ridursi a mera esistenza biologica (*zoè*): fra queste la *Parrēsia*, che Foucault definisce sia come "parola vera" che come "parola destrutturante e rischiosa", che spezza, che disarticola, smascherando i rapporti di forza e denunciando gli abusi di potere. V. in proposito R. Castorina, *Pensare e vivere il 'fuori'. Etopolitica, ontologia e scrittura nella riflessione di Michel Foucault* in *Lo Sguardo – Rivista di filosofia*, n. 11/2013, pp. 173ss.

[49] D. Demetrio, *Desiderare ancora di essere "noi"*, in *Animazione sociale*, 46(305), 2016, pp. 12ss.

[50] S. Nanni, *Il privato è polittico. Narrazione autobiografica e formazione*, Milano, Unicopli, 2014, p. 56.

[51] F. Cambi, *L'autobiografia come metodo formativo*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 29.

[52] O. Roselli, *Spunti sulla letteratura dell'esilio per la comprensione della dimensione umana e giuridica*, in *Scritti in onore di Gaetano Silvestri*, Torino, Giappichelli, 2016, Vol. III, p. 66 (anche in O. Roselli, *Diritti, valori, identità. Scritti di diritto e letteratura e sul linguaggio come strumenti di comprensione della dimensione giuridica*, Napoli, E.S.I., 2016, pp. 63ss.).

[53] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, *Giustificazione delle autobiografie – Quaderno XIV*, Torino, Einaudi, 1975.

[54] Bion parla di "linguaggio dell'effettività" per indicare una forma di «linguaggio-azione» che non si sostituisce all'azione ma ne è strumento indispensabile di realizzazione: «un linguaggio che si pone in rapporto aperto, significativo ed essenziale con le cose, con la realtà (...) non è un rifugio per allontanarsi dalla realtà o per surrogarla, ma è uno stimolo ad affrontarla in maniera diversa»: W.R. Bion, *Attenzione e interpretazione*, 1970, trad. it. Armando, Roma, 1973, in M.P. Arrigoni e G. Barbieri, *Narrazione e psicoanalisi*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 1998, pp. 71-72.

[55] U. Beck, *La società del rischio*, Roma, Carocci, 2000.

[56] P. Jedlowsky, *Il racconto come dimora*, cit., p. 128.

[57] Sul senso della narrazione rispetto alla figura poliedrica dell' "esiliato", v. O. Roselli, *Spunti sulla*

letteratura dell'esilio, cit., pp. 2056ss.

[58] H. Lefebvre, *Il diritto alla città*, Padova, Ombre Corte, 1970.

[59] V. Sorrentino, *Cupio dissolvi. Senso della vita e abbandono. Impressioni*, Roma, Armando, 2015, p. 48.

[60] Naturalmente non sono assenti da questo panorama, e sono anzi numerosi, gli scritti biografici e autobiografici di giuristi; tuttavia una precisazione si impone riguardo al metodo che ho ritenuto di seguire in questo saggio. Sebbene si tratti anche i questi casi di racconto di vite, vi è in genere negli scritti dei giuristi una specificità –un doppio registro- che mi pare ne renda opportuna e più utile un'analisi a sé stante. Tracciando una linea di confine che non è ovviamente così lineare, si potrebbe dire che gli scritti “comuni” interrogano il sistema “dal di fuori”, cioè dalla prospettiva di esperienze concrete che diventano terreno di verifica implicita delle promesse democratiche sulla sostenibilità e dignità dell'esistenza; mentre negli scritti “giuridici” la *persona* interroga il *giurista* e il sistema giuridico si interroga “dal di dentro”, ricercando nell'uso dello strumento biografico e autobiografico un modo diverso di rappresentazione della realtà, sovente in polemica col dogmatismo giuridico tradizionale. E' vero che anche fra gli scritti di giuristi compaiono testi di natura prevalentemente intimistica; così come anche molti scritti comuni, di converso, contengono riflessioni che rimandano fortemente ad alcuni snodi delle politiche di governo delle vite. Pur tuttavia, riguardate nel loro complesso, le biografie e autobiografie giuridiche offrono spunti peculiari che ne giustificano a mio avviso una analisi dedicata, per riflettere sul ruolo del diritto nel governo delle vite, sulla concezione del diritto, sul ruolo del giurista e il suo rapporto col potere. Sia consentito rinviare, in proposito, ad A. Valastro, *Storie di democrazia sociale. L'uso della narrazione biografica e autobiografica nella riflessione giuridica*,

Firenze, Il Ponte editore, 2019, in corso di pubblicazione.

[61] Le scritture autobiografiche comprendono una gamma assai ampia di espressioni, ormai nota agli studiosi: per una panoramica v. per tutti D. Demetrio, *La scrittura clinica*, cit., pp. 207ss.

[62] M. Isnenghi, *Le guerre degli italiani. Parole, immagini, ricordi 1848-1945*, Bologna, Il Mulino, 2005, p. 297.

[63] O. De Napoli, *introduzione a C. Sirianni, VI Battaglione Libico. Diario della campagna di Etiopia (1936-1937)*, Roma, Viella, 2016, p. 30, cui si rinvia per una panoramica delle fonti memorialistica e diaristica sulla guerra di Etiopia.

[64] V. ad esempio S. Monti Buzzetti, *Scusate la calligrafia. Lettere dal fronte*, Milano, Terre di mezzo, 2018.

[65] V. ad esempio il toccante colloquio di un ragazzo di 18 anni con la madre alla vigilia della sua morte nell'eccidio delle Fosse Ardeatine: catturato dalle SS e imprigionato nel carcere di via Tasso, egli invia lettere nascoste nella biancheria da lavare in cui parla delle proprie speranze e progetti, e la consapevolezza di un "diritto di studiare" prende forma nel sogno di iscriversi all'università per diventare medico. O. Orlandi Posti, *Roma '44. Le lettere dal carcere di via Tasso di un martire delle Fosse Ardeatine*, Roma, Donzelli Editore, 2004.

[66] O. De Napoli, op. cit., p. 45.

[67] C. Sirianni, *VI Battaglione Libico*, cit. In senso analogo, fra i molti, G. Salvemini, *Con il fuoco nelle vene. Diario di un sottotenente della Grande Guerra*, Milano, Terre di mezzo, 2016;

[68] B. Avataneo, *Le ossa affaticate di Salomon Castelletti. Storia di una famiglia di ebrei mantovani*, Torino, Silvio Zamorani Editore, 2019: «Lo studio di questi temi, alla

ricerca della fisionomia dello scenario in cui si muovono gli ebrei mantovani e con essi i Castelletti nel loro contesto sociale e familiare e nel loro tempo, mi ha indotto a ricercare un'immagine alla quale ricondurre questo complesso e articolato processo, un'idea da poter tradurre in una parola, espressione ed evocazione del percorso che gli ebrei vanno compiendo, o meglio si accingono a compiere. (...) l'idea che ho cercato di mettere a fuoco mi ha portato all'immagine dell'*uscita*, dal ghetto, dai paesi e dalle città, dalla povertà, dalle restrizioni e dai vincoli, dalle costrizioni e dai condizionamenti, un'immagine forte, chiara, che si apre a un futuro pieno di prospettiva e di possibilità ma forse troppo immediata, troppo meccanica, troppo semplice. (...) Oltre la soglia, fuori dal ghetto, c'è una città arretrata, sul piano economico, sociale, urbanistico, infrastrutturale e dei servizi, una città nella quale incominciano a farsi strada nuove attese, sorrette da un clima di maggiore libertà di opinione e di possibilità di iniziativa politica; ancora fuori c'è una terra ricca, fertile, che però patisce la miopia di una classe di proprietari terrieri incapaci o insensibili a modi di produzione innovativi e che mantengono forme di lavoro insopportabili. Le condizioni nelle campagne sono disastrose, l'alimentazione è del tutto insufficiente, le malattie si diffondono, la piccola criminalità cresce; molti iniziano a migrare verso l'America latina (...) Contemporaneamente nascono le prime organizzazioni di mutuo soccorso (...) Il movimento socialista si afferma e si radica nel territorio, Mantova e provincia ne diventano un presidio egemonico e che tale resterà fino alle soglie della Prima guerra mondiale. (...) Nel primo dopoguerra le sinistre consolidano il loro potere politico. Tuttavia, il fascismo incombe» (pp. 82-84 e 200-201).

[69] F. Avanzati, *Il seme sotto la terra*, Milano, La Pietra, 1996, p. 116, citando un passo del testo di Antonio Labriola, "La concezione materialistica della storia", letto durante gli anni del confino e avuto in dono dall'editore Laterza grazie

all'approssimativa vigilanza cui egli era sottoposto e alla mancanza di censura.

[70] M. Capecchi, *Autobiografia di un operaio comunista (1913-1967)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 1997, che descrive con estrema chiarezza la disumanità delle condizioni di lavoro nelle miniere, specie negli anni del fascismo.

[71] F. Avanzati, op. cit., p. 116.

[72] M. Capecchi, op. cit., pp. 58-59. In senso analogo F. Avanzati, op. cit., pp. 59ss., che definisce il confino «centro di vita culturale, ideale e politica», e ricorda l'esperienza presso l'isola di Ponza come «la più preziosa» della sua vita: «Prima di raggiungere Ponza, la mia adesione al comunismo era stata più che altro un fatto istintivo e fu solo in quella straordinaria scuola che diventò adesione convinta e consapevole. Fu a quella scuola che mi formai e preparai a dare il mio contributo alla lotta contro il fascismo e al movimento partigiano». Significativa la descrizione dei corsi organizzati nei luoghi di confino, quelli legali e quelli clandestini.

[73] M. Capecchi, op. cit., pp. 147-148: «Nel 1959, dopo uno sciopero mal condotto dalle organizzazioni sindacali, sia per incompetenza sia per complicità con l'azienda, la Montamiata licenziò circa centocinquanta operai e qualche impiegato, tutti comunisti tra cui la quasi totalità partigiani. Nessun democristiano o socialista fu toccato. Le responsabilità del partito nel modo con cui si arrivò al licenziamento ed il criterio seguito furono grandi. (...) Mi trovai di nuovo disoccupato». In contesti diversi gli eccessi verticistici del "partito" assumono una fisionomia addirittura caricaturale, come nel racconto di L. Bianciardi, *La vita agra*, Milano, Rizzoli, 1962, pp. 74ss.

[74] L. Bianciardi, op. cit., pp. 156-158.

[75] Gracco (Angiolo Gracci), *Brigata Sinigaglia*, Giugliano,

La città del sole, 2006.

[76] P. Calamandrei, *Restaurazione clandestina*, in *Il Ponte*, nn. 11-12, novembre –dicembre 1947, *Crisi della Resistenza*, p. 962.

[77] L. Bianciardi, op. cit., pp. 158-159: «Ora so che non basta sganasciare la dirigenza politico-economico-social-divertentistica italiana (...) perché in quel vuoto si ficcherebbero automaticamente altri specialisti della dirigenza. La rivoluzione deve cominciare da ben più lontano, in *interiore homine*. Occorre che la gente impari a non muoversi, a non collaborare, a non produrre, a non farsi nascere bisogni nuovi, e anzi a rinunciare a quelli che ha».

[78] V. fra gli altri T. Bordonaro, *La spartenza*, Navarra Editore, Palermo, 2013; V. Rabito, *Terra matta*, Torino Einaudi, 2008.

[79] L. Braghetti, F. Mambro, *Nel cerchio della prigionia*, Milano, Sperling & Kupfer, 1995, p. XVIII: «Questo non è un libro di storia e neanche un libro di cronaca giudiziaria. (...) Non troverete approfondite quelle pagine dove sono nominate alcune delle nostre vittime. Perché questa scelta? E' un argomento di una delicatezza estrema e già in troppi l'hanno trattato con fini strumentali. Temevamo, parlandone troppo, di passare per opportuniste e, parlandone troppo poco, per ciniche. Non siamo né le une, né le altre. In momenti di particolare emozione ci è sembrato di avere qualcosa di rilevante da dire, ne abbiamo parlato a lungo insieme e con i nostri amici più stretti, e abbiamo provato a scrivere frasi che avessero un senso compiuto, senza i soli artifici della retorica. Credevamo di aver capito moltissime cose nella riflessione forzata imposta dai tanti anni di carcere. In realtà, cercando di guardare in profondità, abbiamo scoperto proprio in questi mesi che c'è ancora moltissimo da dire sul legame, che sospettiamo inscindibile, tra vittima e carnefice. In alcuni episodi siamo state vittime, in altri innegabilmente

carnefici. Non abbiamo ancora scoperto tutti i nessi. Possiamo solo dirvi che il dialogo a distanza con chi non può risponderci a parole continua, con impegno».

[80] F. Avanzati, op. cit., p. 278.

[81] Sull'ambivalenza delle ricadute del sistema di governo neoliberale, che produce soggettivazioni formalmente autonome ma di fatto assoggettate, auto-governo e tramonto dell'assistenzialismo ma anche solitudine e precarietà, v. fra le altre, le penetranti analisi di L. Bazzicalupo, *L'economia come logica di governo*, in www.spaziofilosofico.it, 2013, p. 21ss.; S. Vida, *Neoliberismo, biopolitica e schiavitù. Il capitale umano in tempo di crisi*, in www.cosmopolisonline.it, n. 2, 2016.

[82] P. Jedlowsky, *Storie comuni. La narrazione nella vita quotidiana*, Milano, Mondadori, 2002.

[83] Con particolare riferimento alle vicende esistenziali legate al terremoto, v. fra gli altri G. Niccolai, M.G. Pavarotti, *Il terremoto qualche tempo dopo. Laboratorio autobiografico Cavezzo febbraio-marzo 2013*, Tricase (LE), Self-Publishing, 2013; T. Mattei, *Narrare e narrarsi nella scuola in tenda del post-sisma aquilano*, in *MeTis*, n. 1/2016, www.metisjournal.it.

[84] Gli strumenti partecipativi conoscono già da tempo tecniche basate sulla raccolta delle storie: così ad esempio le "mappe di comunità", oggi di nuovo valorizzate e diffuse nell'ambito della cura dei beni comuni e della riqualificazione partecipata, attraverso le quali si intende favorire la riconnessione delle memorie collettive per attingere da esse non soltanto nuovo legame sociale ma anche indicazioni per il recupero e la risignificazione dei luoghi di vita quotidiana.

[85] «I luoghi sono storie frammentarie e ripiegate, passati sottratti alla leggibilità da parte di altri, tempi accumulati

che possono dispiegarsi ma sono là piuttosto come racconti in attesa»: M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro, 2012, pp. 163-165.

[86] E. Scandurra, *Vite periferiche. Solitudine e marginalità in dieci quartieri di Roma*, Roma, Ediesse, 2012, p. 38.

[87] E. Scandurra, op. ult. cit., pp. 40-43.

[88] V. Sorrentino, *Aiutarli a casa nostra. Per un'Europa della compassione*, Roma, Castelvecchi, 2018, pp. 14-15 e 8.

[89] O. Roselli, *Spunti sulla letteratura dell'esilio*, cit., pp. 66-67, ricordando il dolente «se ci pungete non sanguiniamo noi?» dell'ebreo *Shylock* nel *Mercante di Venezia*.

[90] P. Cendon, *I diritti dei più fragili. Storie per curare e riparare i danni esistenziali*, Milano, Rizzoli, 2018, pp. 18 e 27-28.

[91] P. Cendon, op. ult. cit., pp. 48-49 e 24. Questo modo di utilizzare le storie è particolarmente diffuso e consolidato in contesti di fragilità in cui si pone in modo forte il tema dell'identità (detenzione, marginalità, devianza giovanile, migranti, ecc.): per alcune considerazioni di metodo (oltre a D. Demetrio, *Scrittura clinica*, cit.), v. fra gli altri C. Benelli, *Storie di nessuno, storie di tutti*, Roma, Aracne, 2009; I. Gamelli (a cura di), *Il prisma autobiografico. Riflessi interdisciplinari del racconto di sé*, Milano, Unicopli, 2003; B. Poggio, *Mi racconti una storia? Il metodo narrativo nelle scienze sociali*, Roma, Carocci, 2004.

[92] P. Barcellona, *L'anima smarrita*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2015, p. 96.

[93] Gli studi sull'epigenetica (e non solo) hanno ampiamente dimostrato come l'ambiente sia il principale determinante di salute degli individui, e la figura dell'esposto sia particolarmente legata ai principi di sostenibilità e

precauzione. Per riflessioni più ampie su questi aspetti, con particolare riferimento al cambio di paradigmi che si rende necessario allorché si passi da una prospettiva di politiche di governo della “debolezza” ad una di governo della “fragilità”, mi sia consentito rinviare ad A. Valastro, *La vita fragile: ripensare i paradigmi delle politiche oltre la debolezza e le crisi*, in *Scritti per Luigi Lombardi Vallauri*, Wolters Kluwer, 2016, vol. II, pp. 1445ss.

[94] L. Bigliuzzi Geri, *Moltiplicazione cancro. Una donna in lotta contro il male del secolo*, Venezia, Marsilio, 1996.

[95] E. Scandurra, *Fuori squadra*, Roma, Castelvecchi, 2017.

[96] M. Marzano, *Volevo essere una farfalla*, Milano, Mondadori, 2011.

[97] S. Iaconesi – O. Persico, *La cura*, Torino, Codice edizioni, 2016, pp. 115-118.

[98] E. Scandurra, *Fuori squadra*, cit., p. 88.

[99] V. ad esempio: L. Katiay, *Lireta non cede. Diario di una ragazza albanese*, Milano, Terre di mezzo, 2016: «Ricordo che quella notte sul gommone non eravamo solo noi ad avere a bordo dei bambini piccoli, c'erano altre famiglie con noi, spaventati e soprattutto pentiti, come noi».

[100] L. Bianciardi, *La vita agra*, cit., p. 34.

[101] R. Castorina, *Pensare e vivere il 'fuori'*, cit., pp. 177-178.

[102] P. Barcellona affermava che « per uscire dalla crisi bisogna avere il coraggio di *investire* affettivamente sulla condizione umana», facendone un'indicazione non solo individuale ma anche politica (*Passaggio d'epoca*, cit., p. 50).

[103] M. Marzano, op. cit.

[104] «La parola letteraria, che opera in profondo, è sempre altra cosa dal potere e poiché la democrazia, pur essendo una buona organizzazione del potere non è mai perfetta, ma solo perfettibile, non è male che esista un osservatore esterno del suo funzionamento come è la parola letteraria, perciò questa sua funzione di sorveglianza va salvaguardata con grande cura»: A. Tabucchi, *Il gioco del rovescio tra autore e personaggio*, intervista di Albert Scarponi, in *www.retidedalus.it*, 1999, citato da M. Park, *L'impegno nella scrittura: Tabucchi e la nuova figura di scrittore intellettuale*, in *Il Ponte*, n. 1, 2018, 157.

[105] P. Barcellona, *La strategia dell'anima*, Troina (EN), Città Aperta, 2003, p. 65.

[106] Z. Bauman, *Vite di scarto*, Roma-Bari, Laterza, 2005; M.G. Contini, *Elogio dello scarto e della resistenza*, Bologna, Clueb, 2009.

[107] L. Muraro, *Al mercato della felicità*, ci., p. 137.

[108] J. Bruner, *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, Roma-Bari, Laterza, 2002, p. 35: «i racconti non solo sono prodotti del linguaggio, così notevole per la sua fecondità, che consente di narrare versioni diverse, ma il narrarli diventa ben presto fondamentale per le interazioni sociali».

[109] M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, cit., p. 282. A commento del testo di De Certeau, P. Di Cori utilizza l'efficace metafora delle porte girevoli, che collegano e separano, come in un sistema di saliscendi continuo. «Il quotidiano (non) è (che) questo: l'ordinario è il risultato dell'accumulo di consuetudini rituali a costituire una trama pesante intessuta di sforzi fisici, tensioni psicologiche, difficoltà continue da superare, noia; ma anche dimensione che all'improvviso si apre su uno spazio ricco di inaspettate occasioni, dove poter esercitare creatività e immaginazione».

P. Di Cori, *Porte girevoli*, Postfazione in M. De Certau, op. cit., p. 290.

[110] R. Castorina, *Pensare e vivere il 'fuori'*, cit., pp. 195-196.

[111] J. Bruner, *La fabbrica delle storie. Diritto, letteratura, vita*, cit., p. 35: «i racconti non solo sono prodotti del linguaggio, così notevole per la sua fecondità, che consente di narrare versioni diverse, ma il narrarli diventa ben presto fondamentale per le interazioni sociali».

[112] M.P. Mittica, *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche*, Milano, Giuffrè, 2006, p. 15.

[113] D. Demetrio, *L'autobiografia come formazione e filosofia di vita. Per gli individui o per le persone?*, cit., p. 373.

[114] R. Cover, *Nomos e narrazione. Una concezione ebraica del diritto* [1980], a cura di M. Goldoni, Torino, 2008, p. 18, ripreso da M.P. Mittica, op. ult. cit.

[115] M.P. Mittica, *Diritto e costruzione narrativa. La connessione tra diritto e letteratura: sputi per una riflessione*, in *Tigor: Rivista di scienze della comunicazione*, n. 1, 2010, p. 18.

[116] D. Demetrio, op. ult. cit., p. 380.

[117] S. Rodotà, *Vivere la democrazia*, Roma-Bari, Laterza, 2018, p. 9.

[118] S. Rodotà, op. ult. cit., p. 10.

[119] Tema che ovviamente porterebbe lontano. Basti qui almeno ricordare, per tutte, le parole con cui Piero Calamandrei ebbe a tratteggiare la nuova fisionomia del "pubblico" prefigurato dal modello della nascente democrazia sociale: «bisogna guardarsi, se si vuol cogliere il carattere veramente essenziale del sistema democratico, dal considerare il

riconoscimento delle libertà individuali come una specie di *actio finium regundorum* tra due vicini ostili e scontroso, l'interesse privato e l'interesse pubblico, che possano andare d'accordo solo a patto di restare chiusi ciascuno nei propri confini. L'autorità e la libertà possono guardarsi in cagnesco e diffidare l'una dell'altra (e questo era il principio del costituzionalismo liberale), fino a quando l'autorità (il potere di prendere decisioni collettive) vanti la sua legittimazione in un titolo diverso da quello della volontà del popolo, perché in tal caso le libertà individuali si affermano come rivendicazioni contro lo sconfinato arbitrio dell'autorità e come riduzioni e menomazioni dell'ingerenza di questa (...). Ma nel sistema democratico i diritti di libertà non si possono più concepire come espressione di diffidenza e di difesa contro l'autorità; ma piuttosto (si debbono concepire) come strumenti e come condizione dell'autorità medesima. (...) In un ordinamento democratico le libertà individuali, anche se non fossero reclamate dai singoli a difesa dell'interesse privato, apparirebbero come *primordiale esigenza dell'interesse pubblico*: perché di esse la democrazia ha bisogno per respirare, ossia per vivere». Cfr. P. Calamandrei, *L'avvenire dei diritti di libertà*, Introduzione a F. Ruffini, *Diritti di libertà*, Firenze, La Nuova Italia, 1975, pp. 121-122, citato da R. Passini, *La Resistenza continua. Costituzione, libertà, socialismo*, cit., p. 23, il quale ricorda come in questo scritto siano state riconosciute «le basi di una vera e propria teoria generale della Costituzione secondo il pensiero liberalsocialista».

[120] G. Ferrara, *Sulla democrazia costituzionale*, in *Scritti in onore di Lorenza Carlassare*, cit., p. 1914.

[121] G. Azzariti *Diritto e conflitti*, Roma-Bari, Laterza, 2010, p. 13.

[122] G. Berti, *Manuale di interpretazione costituzionale*, cit., 64.

[123] C. Salvi, *Capitalismo e diritto civile. Itinerari giuridici dal Code civil ai Trattati europei*, Bologna, Il Mulino, 2015, p. 158.

[124] Come è stato causticamente osservato, lo «Stato debitore è responsabile verso il “popolo del mercato”, non più verso il popolo come insieme dei cittadini dello Stato»; e «il cittadino come lavoratore cede il passo al cittadino come consumatore», che diviene «il nuovo soggetto debole», come tale destinatario di un solenne elenco di diritti definiti «fondamentali», fra cui spicca il diritto «all’educazione al consumo». Sulla tutela di questo nuovo soggetto debole si appunta l’attenzione di una parte dell’impalcatura giuridica; e la tutela della persona sembra mirare più alla promozione della capacità del “cittadino consumatore” di compiere scelte di mercato informate e consapevoli, che non alla redistribuzione del potere e del reddito al fine di rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale che limitano la dignità, la libertà e l’eguaglianza del “cittadino persona”. Cfr. C. Salvi, op. cit., pp. 188ss.

[125] Già nella metà degli anni '70, sull’onda della delusione generata dal fallimento del principio di programmazione che i nuovi statuti regionali avevano posto con enfasi (“metodo dell’azione regionale”), Giorgio Berti si chiedeva se la programmazione non dovrebbe essere un modo, *il modo*, «di concepire e di ordinare i rapporti tra politica ed economia..., tra interesse sociale e interesse dell’impresa economica»: *La parabola regionale dell’idea di partecipazione*, in *Le regioni*, 1974, p. 7. Sulla tendenziale estromissione dagli atti di pianificazione dei bisogni trascurati dalle tecnostutture, v. le aspre considerazioni di G. Burdeau, *Democrazia*, cit.: «indubbiamente preoccupazioni di questo tipo non sono totalmente assenti dai documenti elaborati dalle *equipés* dei pianificatori [servizi pubblici non remunerativi, salute, lotta contro l’inquinamento, ecc.]. Ma è ben chiaro che esse vi sono inserite alla stregua di mere clausole retoriche. I

mezzi destinati a soddisfare tali esigenze rimangono nell'indeterminato, oppure sono caratterizzati da una pericolosa elasticità. Ma il prodotto nazionale lordo, il tasso di sviluppo e il volume degli investimenti produttivi non sono soggetti da trattare in modo così disinvolto. Essi sono al centro del sistema. Qui è la tecnostruttura a comandare».

[126] M. Luciani, *Il paradigma della rappresentanza di fronte alla crisi del rappresentato*, in N. Zanon, F. Biondi (a cura di), *Percorsi e vicende attuali della rappresentanza e della responsabilità politica*, Milano, Giuffrè, 2001, pp. 109ss.

[127] G. Ferrara, *Sulla democrazia costituzionale*, cit., p. 1914.

[128] S. Rodotà, *Costituzione "figlia" della Resistenza*, in www.hyperpolis.it.

[129] S. Rodotà, *ivi*.

[130] S. Rodotà, *ivi*.

[131] Il carosello degli argomenti che si agitano intorno alla Costituzione, «per denunciarne "il tradimento", per chiamare alla sua "difesa", per invocarne la "riforma globale modernizzatrice", appartengono alla corrente narrazione priva di contenuto specifico. E queste parole – "tradimento", "difesa", "riforma" – che in altre stagioni della Repubblica, anche non troppo lontane, hanno avuto senso e spessore, (...) ora si riducono a vuote risonanze»: A. Staiano, *Settant'anni. Storia e sorte della Costituzione*, in Federalismi.it, n. 11/2018, p. 2.

[132] Intervento in Assemblea Costituente, seduta dell'11 marzo 1947, in G. La Pira, *Una Costituzione per l'uomo*, a cura di U. De Siervo, Firenze, Cultura Nuova Editrice, 1996 (II ed.), p. 239.

[133] Si pensi al ritorno di attenzione per la consuetudine e gli usi civici. Ma si pensi anche alla mediazione, ai Patti di collaborazione previsti dai regolamenti comunali sulla cura condivisa dei beni comuni, agli orientamenti giurisprudenziali più recenti su alcuni temi più delicati del c.d. biodiritto (la nascita, la morte, l'identità, la genitorialità): si tratta di casi che, seppure eterogenei, evidenziano nuovi movimenti del diritto in direzione delle vite, sia nel senso di dare spazio a forme di c.d. giuridicità muta, sia nel senso di aprirsi a contenuti innovativi e non predeterminati perché attinti dall'esperienza, sia -infine- nel senso di un vero e proprio "ritiro" del diritto rispetto a talune questioni esistenziali più strettamente individuali. Per alcune considerazioni in proposito v., fra altri, R. Sacco, *Il diritto muto*, cit.; N. Bobbio, *La consuetudine come fatto normativo*, (1942), Torino, Giappichelli, 2010; P. Veronesi, *Il corpo e la Costituzione. Concretezza dei "casi" e astrattezza della norma*, Milano, Giuffrè, 2007.

[134] Sulle «ragioni per insistere sull'«ultrattività» del disegno costituzionale del '48», v. A. Apostoli, *A proposito delle più recenti pubblicazioni sull'uso della Costituzione*, cit., pp. 70ss.

[135] S. Rodotà, *Costituzione "figlia" della Resistenza*, cit.

[136] G. Zagrebelsky, *Diritto allo specchio*, Torino, Einaudi, 2018, p. 233.

[137] G. Zagrebelsky, *ivi*, p. 235.

[138] G. Zagrebelsky, *ibidem*.

[139] Sui rischi di un'idea degenerata di legalità, oggi diffusa, v. G. Zagrebelsky, *op. ult. cit.*, p. 174: «La sostituzione della legalità come ubbidienza a norme stabili precostituite cede il passo o a poteri d'eccezione a quella legalità o alla creazione di sempre nuova e rapida legalità, cioè alla produzione di norme accelerata o "motorizzata"». Per

una lettura ancor più articolata della legalità, quale espressione di forma di cui tuttavia la legge non è più l'esclusivo riferimento, v. le interessanti considerazioni di F. Giglioni, *Che cos'è veramente la legalità?*, cit.: «esistono altre forme diverse dalla legge che sono ugualmente da osservare, perché la legalità può produrre anche ingiustizia e perché ci può essere un ordine giuridicamente valido anche al di fuori della legalità formale» (v. le esperienze di autorganizzazione per interessi generali, come la cura dei beni comuni, su cui *retro*, cap. VII).

[140] G. Zagrebelsky, op. ult. cit., p. 238.

[141] P. Grossi, *L'invenzione del diritto*, cit., p. XI. Sul diritto come insieme di regole in movimento, da inventare e reinventare continuamente, v. anche N. Bobbio, *Il diritto nelle scienze umane in Italia oggi*, Bologna, 1971, p. 266; e sul ruolo giocato dalla fantasia in questo lavoro di creazione, v. le affascinanti riflessioni di V. Panuccio, *La fantasia nel diritto*, Milano, Giuffrè, 1984, in part. pp. 117ss.

[142] Non è un caso che questa espressione sia utilizzata da Umberto Allegretti per definire il concetto di "democrazia partecipativa" ed evidenziarne la dinamicità e costante mutevolezza delle forme nei vari contesti (storici e geografici): v. in particolare *Democrazia partecipativa*, voce *Enc. dir.*, Annali, IV, Milano, 2011, pp. 295ss.; e *Democrazia partecipativa: un contributo alla democratizzazione della democrazia*, in Id. (a cura di), *Democrazia partecipativa. Esperienze e prospettive in Italia e in Europa*, Firenze, Firenze University Press, 2010.

[143] In questo senso v. in particolare F. Pizzolato, *Il principio costituzionale di fraternità. Itinerario di ricerca a partire dalla Costituzione italiana*, Roma, Città Nuova, 2012, pp. 28ss.

[144] L. Mengoni, *Diritto e tecnica*, in *Riv. trim. dir. proc. civ.*, 2001, p. 7.

[145] L. Mengoni, *Il diritto costituzionale come diritto per principii*, in *Ars Interpretandi-Annuario di ermeneutica giuridica*, 1996, p. 97.

[146] L. Mengoni, *Forma giuridica e materia economica*, (1963), ora in *Diritto e valori*, Bologna, Il Mulino, 1985, p. 161.

[147] A. D'Andrea, *Solidarietà e Costituzione*, in *Jus*, n. 1/2008, p. 194.

[148] A. D'andrea, op. ult. cit., p. 194.

[149] A. Lucarelli, *La democrazia dei beni comuni*, Roma-Bari, Laterza, 2013, p. 45. Sulla funzione "risocializzante" dei beni comuni rispetto alla categoria tradizionale dei beni pubblici v. A. Lucarelli, *Crisi della democrazia e funzione sociale dei beni pubblici nella prospettiva costituzionale. Verso i beni comuni*, in *Dir. soc.*, n. 3/2016, pp. 483ss. La prospettiva della cura e della condivisione come paradigma che dalla sfera del privato si estenda a diventare strategia politica è evidenziata, in particolare, da G. Arena, G. Cotturri (a cura di), *Il valore aggiunto. Come la sussidiarietà può salvare l'Italia*, Roma, Carocci, 2010; G. Arena, C. Iaione (a cura di), *L'età della condivisione. La collaborazione fra cittadini e amministrazioni per i beni comuni*, Roma, 2015, pp. 15 ss.; M. Bombardelli (a cura di), *Prendersi cura dei beni comuni per uscire dalla crisi. Nuove risorse e nuovi modelli di amministrazione*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2016.

[150] La *dimensione morale e democratizzante* del concetto di democrazia partecipativa, in quanto orientato verso obiettivi di giustizia sociale, ha caratterizzato soprattutto il contesto originario (in particolare l'America Latina). In Italia e in Europa si è riscontrata a lungo una sostanziale assenza di riferimenti alla giustizia sociale e alla

disuguaglianza sociale nelle motivazioni delle pratiche partecipative: gli scopi cui si fa più sovente riferimento sono quello di carattere conoscitivo (riduzione dell'asimmetria del decisore) e quello legittimante (acquisizione di consenso e di legittimazione sostanziale da parte della politica), a discapito di funzioni redistributive, di giustizia sociale, di sostenibilità ambientale, di controllo. Nella letteratura, tra le voci che con più fermezza hanno richiamato la necessaria connessione fra le politiche partecipative e gli obiettivi di giustizia sociale, v. U. Allegretti, *Basi giuridiche della democrazia partecipativa in Italia: alcuni orientamenti*, in *Dem. dir.*, n. 3/2006, p. 157, ove si afferma che «proprio i senza-diritto, gli strati di popolazione più deboli, i marginali, sono coloro a cui è destinata più che a tutti gli altri l'apertura partecipativa, al fine di consentire che possano esprimere i loro bisogni e le loro volontà»; Id, *La democrazia partecipativa: uno sviluppo della Costituzione nella "società liquida" e nella crisi della democrazia*, in Aa. Vv. (a cura di), *Questa nostra Costituzione. Sessant'anni dopo*, Firenze, Il Ponte Editore, 2009, pp. 153ss.; G. Allegretti, *Giustizia sociale, inclusività e altre sfide aperte per il futuro dei processi partecipativi europei*, in U. Allegretti (a cura di), *Democrazia partecipativa*, cit., pp. 383ss., che parla di «fragoroso silenzio» a proposito della situazione italiana; L. Bobbio, *Dilemmi della democrazia partecipativa*, in *Dem. dir.*, n. 4/2006, p. 15, per il quale la partecipazione dei soggetti più deboli è «la scommessa fondamentale della democrazia partecipativa».

[151] A. Valastro, *La democrazia partecipativa come metodo di governo: diritti, responsabilità, garanzie*, in G. Arena, F. Cortese (a cura di), *Per governare insieme: il federalismo come metodo*, Padova, Cedam, 2011, pp. 159ss.

[152] In questo senso v. le convincenti riflessioni di F. Cerrone, *Sull'esperienza giuridica*, cit., in part. p. 1011.

[153] A. Pigliaru, *La piazza e lo Stato*, Nuoro, Il Maestrale, 2012, p. 44.

[154] G. Azzariti, *Contro il revisionismo*, Roma-Bari, Laterza, 2016, pp. 40ss.

[155] S. Rodotà, *La vita e le regole*, cit., p. 72.

[156] F. Cerrone, *Sull'esperienza giuridica*, cit., p. 981, citando G. Capograssi.

[157] A. Pigliaru, op. cit., p. 20.

[158] A. Morelli, *L'agenda della Costituente. Dal metodo dell'Assemblea al discorso sulle riforme*, in F. Cortese, C. Caruso, S. Rossi (a cura di), *Immaginare la Repubblica. Mito e attualità dell'Assemblea Costituente*, Milano, FrancoAgeli, 2018, p. 41 (citando in particolare C. Bottici, *Filosofia del mito politico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012, e H. Blumenberg, *Elaborazione del mito*, Bologna, Il Mulino, 1991).

[159] S. Romano, *Mitologia giuridica* (1946), in Id., *Frammenti di un dizionario giuridico*, Milano, Giuffrè, pp. 133-134, citato da A. Morelli, op. ult. cit.

[160] «Ancor più importante dell'estensione da pochi a molti e a tutti, è il fatto che quando una cosa arriva ad essere veramente di tutti, essa cambia. (...) Se si raggiunge l'orizzonte di tutti, c'è un cambiamento di qualità, e non semplicemente di quantità»: A. Capitini, *Omnicrazia: il potere di tutti*, Firenze, Il Ponte editore, 2016, p. 48.

[161] B. Peyrot, *Una biografia per la cittadinanza*, in *Altre Modernità*, n. 6/2014, p. 140.

pubblicato in Costituzionalismo.it, n.II 2019