

CRISI DELLA DEMOCRAZIA? SUL PROFETISMO SOCIALE DEL GIOVANE RICŒUR

ANNALISA CAPUTO

SOMMARIO: 1. Premessa. 2. Il 'divenire' della democrazia. 3. La pratica democratica. 4. L'utopia del profetismo sociale. 5. Le origini dei totalitarismi. 6. Questioni (in)attuali.

1. PREMESSA

L'INTENTO limitato delle pagine seguenti è quello di presentare l'articolo di Ricœur, *La crise de la Démocratie et de la conscience chrétienne*, uscito nel 1947 su «Le Christianisme Social» (n. 4, mai, pp. 320-31) e, come gli altri saggi appartenenti a questa fase ricœuriana, poco noto, purtroppo, al pubblico.¹ Diciamo 'purtroppo' non solo pensando alla sua importanza per gli studiosi ricœuriani (in relazione ad una auspicabile ricostruzione storica di quanto Ricœur ha scritto sulla questione democratica),² ma anche per l'interesse che ancora oggi

annalisa.caputo@uniba.it, Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica, Università degli Studi di Bari, Italia.

¹ Tra le poche eccezioni, cfr. B. P. DAUENHAUER, *Ricœur's Early Political Thought*, in ID., *P. Ricœur. The Promise and Risk of Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD 1999, pp. 19-58 (sul nostro saggio in particolare le pp. 36-40) e V. BUSACCHI, *Derrière la crise de la conscience européenne. Conflit, crise et émancipation chez Paul Ricœur*, «Eleutheria», 4/7 (2019), pp. 112-128 (sul saggio, in particolare pp. 113-114). I riferimenti a questo saggio di Ricœur verranno indicati tra parentesi nel testo.

² Non abbiamo lavori che ricostruiscano monograficamente e ampiamente il tema del rapporto tra Ricœur e la questione della democrazia. Possiamo citare R. SUAZO, *Ricœur's Ethics of Politics and Democracy*, «Philosophy Today», 58/4 (2014), pp. 697-712 che ricostruisce la problematica mettendo al centro quella che Ricœur chiama 'etica della politica', ovvero una tensione alla vita buona, capace di abitare le dualità governanti/governati, razionalità/violenza, comunità/potere in comune. Abbiamo invece diversi testi che ricostruiscono la questione politica (in generale) in Ricœur, tra cui possiamo ricordare, in particolare, L. ALICI, *Il paradosso del potere. P. Ricœur tra etica e politica*, Vita e pensiero, Milano 2007, che ricostruisce nelle varie fasi ricœuriane il paradosso esistente tra originarietà del bene e radicalità del male, per reinterpretare il legame sociale, in Ricœur (cfr. in particolare, anche sulla questione democratica, il cap. III, pp. 147-182), oltre il già citato testo di B. P. Dauenhauer che rimarca la novità della filosofia politica ricœuriana, in particolare in relazione al rapporto con l'economia e l'etica, e alla sua visione insieme universale e plurale. Un tentativo di ricostruzione, che tiene conto anche di questi scritti 'giovani', è quello di P.-O. MONTEIL,

ha questo articolo. Siamo avvantaggiati dalla presentazione biografica e culturale-politica offerta dagli altri lavori presenti in questo fascicolo di «Acta Philosophica», per cui prendiamo direttamente tra le mani la *Premessa* del testo.

Ricœur innanzitutto richiama il «dramma spaventoso del nazismo». Sono passati pochi anni dalla «soluzione militare, ma esso continua in modo latente e sotterraneo nella vita politica di tutte le nazioni» (p. 320).³ E qui già potremmo notare la profetica attualità di queste parole, dato che, a distanza di più di settant'anni, fascismi e totalitarismi mal celati mettono ancora a repentaglio non solo la vita politica, ma in generale le vite umane. E, da subito, Ricœur da un lato ricorda l'impegno di responsabilità che ciascuno ha e dovrebbe avere nell'ambito socio-politico, dall'altro lato fa il filosofo, e quindi traccia delle «linee, per aiutare a *pensare* i valori della democrazia». Notiamo il duplice movimento, teorico e pratico (pensiero e vita), che caratterizza e il saggio e, in fondo, tutta l'esistenza ricœuriana.

2. IL 'DIVENIRE' DELLA DEMOCRAZIA

La prima parte dell'articolo svolge un *Bref rappel historique* (questo il titolo), perché la storia può aiutarci ad evitare «l'errore più grande»: pensare che «le idee democratiche siano astratte e collocate al di fuori del tempo». Purtroppo questo accade nelle ideologizzazioni: quando i valori diventano «vuote astrazioni» e il «verbalismo imperante» inaridisce la vita, mentre «*la democrazia è un'idea in divenire, [...] una storia iniziata che abbiamo il compito (tâche) di portare avanti*» (*ibid.*). Ecco la tesi teoretico-politica di Ricœur: non solo la storia chiede democrazia, ma la democrazia è storica, va riconsiderata e contestualizzata di volta in volta, e non appena pensiamo di averla ultimamente concretizzata, afferrata, ecco che già siamo nella totalizzazione, nella non-democrazia. Oseremmo dire: solo un pensiero democratico e quindi costitutivamente aperto può sperare di mettere in atto processi democratici, mai (de) finiti ma sempre in fieri.

Paul Ricœur. *Variations et continuité d'un projet politique*, «Études Ricœuriennes», 4/1 (2013), pp. 170-183. Dopo aver fatto uno *status quaestionis* rispetto agli studi che hanno notato una evoluzione nel pensiero politico di Ricœur, dal radicalismo al riformismo (il riferimento è in particolare a tre saggi contenuti in *Paul Ricœur: la pensée en dialogue*, eds. J. Porée, G. Vincent, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2010; J. LE GOFF, *La pensée du social*, *ivi*, pp. 237-250; P. PORTIER, *La question politique*, *ivi*, pp. 195-214; G. VINCENT, *Pluralité, dialogisme et institutions*, *ivi*, pp. 251-308); ma anche a J. MICHEL, *Paul Ricœur: Une philosophie de l'agir humain*, Cerf, Paris 2006, che ravvisa un 'tornante rawlsiano' negli anni '70 con conseguente abbandono del socialismo per la social-democrazia), l'autore prova a sottolineare la continuità del lavoro ricœuriano rispetto ad alcuni temi, come la critica del capitalismo e la ricerca di una mediazione tra marxismo, liberalismo e socialismo. Cfr. anche *Id.*, *Ricœur politique*, Presses universitaires des Rennes, Rennes 2013. Un cenno al 'nostro' saggio è a p. 172.

³ Indicheremo le pagine del testo francese. La traduzione è nostra.

Che cosa è, allora, la crisi della democrazia? «Un momento di una storia il cui slancio deve essere ripreso» (*ibid.*) – risponde Ricœur, mettendo in gioco il suo caratteristico *élan* di speranza. Sì, perché paradossalmente se la democrazia fosse qualcosa di ‘dato’, che si è perso e si vuole riprendere, allora sì che la crisi sarebbe irreparabile; perché il modo in cui in passato si viveva la democrazia è perso per sempre. Invece la speranza risiede proprio nel fatto che il processo democratico è storico, e dunque va recuperato un movimento, vanno ripensate delle possibilità. Con chiarezza l’ultimo Ricœur dirà:

Gli uomini del passato, immaginati nel loro presente vissuto, hanno progettato un certo avvenire, ma la loro azione ha avuto conseguenze non volute, che hanno fatto fallire i loro progetti e deluso le loro speranze più care: [...] un cimitero di promesse non mantenute. Non è più compito dello storico di professione, ma lo è di coloro che possiamo chiamare educatori pubblici – di cui dovrebbero far parte anche i politici – quello di risvegliare e rianimare queste promesse non mantenute.⁴

Ma torniamo alla ricostruzione storica presente nel saggio del 1947. Anche tralasciando le democrazie dell’antichità, e limitandoci «alla nostra civiltà, i cui primi segni sono il famoso *Habeas Corpus* britannico, nel Medioevo», già qui la democrazia mostra due volti: quello della libertà e quello del possibile «abuso di potere». Perché la politica è umana e dunque «se l’individuo ha passioni, il potere, qualunque esso sia, ha anche passioni». E così come noi siamo chiamati a tenere in equilibrio il nostro *pathos*, così anche la politica «deve essere sempre pronta ad arginare» se stessa, essere «à l’échelle humaine», saper riconoscere e mantenere una misura umana (*ibid.*).

Come esempio di «volto costruttivo delle libertà», Ricœur ricorda l’organizzazione delle città anseatiche nelle Fiandre, alla fine del medioevo, volto capace di rispettare le libertà municipali, di fondare le città e rifiutare la tirania. Dall’Olanda all’Inghilterra, lo sviluppo delle libertà costituzionali nasce sullo sviluppo di questa grande «idée en marche». Qui la libertà trova la sua ‘misura umana’ nel «diritto, o più precisamente nella legge, [...] arma di offesa e difesa» (p. 321).

È importante ricordare, secondo Ricœur, che la battaglia costituzionale inglese è stata legata alla legge sulle imposte: perché queste sono il contributo «attivo» che i cittadini danno rispetto al potere, ma l’obiettivo ultimo era «l’elaborazione di una legge nazionale organica, in cui i poteri fossero organizzati, costituiti, limitati gli uni dagli altri». Sarà solo la Francia, però, a chiarire la dimensione politica della costituzione, ed è nel contesto francese che emergono, come «idee chiave della democrazia», «la libertà e l’uguaglianza» (*ibid.*).

Ricœur ricorda come il concetto di «libertà abbia un duplice significato: 1. negativo o limitante: è protesta contro l’*abuso* di potere; il che significa che il

⁴ P. RICŒUR, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, il Mulino, Bologna 2004, p. 43.

potere non è assoluto ma relativo; 2. positivo o costruttivo: è rappresentazione dell'idea di un cittadino attivo e responsabile, come possiamo vedere nel Contratto sociale di Rousseau» (*ibid.*).

Potrebbe sembrare un semplice allargamento del processo iniziato in Olanda e in Inghilterra, ma secondo Ricœur la cosa importante da notare è che il processo storico dell'idea di democrazia nella Rivoluzione francese vive una inversione decisiva: non più *discendente* dall'alto al basso, ma *ascendente* dal basso all'alto; non è più un «potere che nasce da se stesso», ma uno che «viene dal popolo». Non è il potere a fare/esercitare la sua forza sull'uomo, ma è l'uomo che «*fait le pouvoir*», esercitandolo «in maniera diretta o per delega». D'altra parte, però,

non c'è libertà senza uguaglianza. Infatti, la libertà politica è la libertà *istituita* dalla legge; e l'uguaglianza politica fondamentale è l'uguaglianza *davanti* alla legge; l'uguaglianza fiscale è stata una fase di questa lotta per l'uguaglianza; ma la lotta continua oggi considerando le sorti degli esseri umani, ma anche le religioni, le razze. Vediamo così che l'uguaglianza non è affatto un'idea morta e vuota, ma un'idea viva, che combatte, come l'idea di libertà (*ibid.*).

Facciamo notare di passaggio quello che poi Ricœur esplicherà nel testo *La metafora viva*: le parole (qui si dice le idee) sono vive, combattono. Nietzsche diceva: sono un esercito mobile di metafore. L'uguaglianza e la libertà sono due meravigliose idee/parole in cui è evidente sia il combattimento sia il movimento (il loro essere in cammino, vive, viventi, per la vita).

Eppure le metafore rischiano sempre di diventare morte. E le battaglie rischiano sempre di degenerare. Anche libertà e uguaglianza non sono esenti da questi pericoli. Ecco che quindi Ricœur, con uno schema quasi-diairetico (in cui però i due lati dell'analisi tornano ad essere uno la faccia dell'altro) va a puntualizzare i due volti della libertà e i due volti dell'uguaglianza, mostrando i rischi che derivano in tutti i casi, quando si perde la misura e l'equilibrio.

Il volto costruttivo del 'potere' della libertà ha come sua possibile 'caduta' gli abusi di potere, fino alla tirannia; l'aspetto critico della libertà ha come pericolo opposto: «anarchia, cioè la libertà che non costruisce il potere, ma si esaurisce nel distruggerlo; libertà irresponsabile» (*ibid.*).

D'altro canto, anche l'uguaglianza ha i suoi due rischi: il privilegio e la sterile gelosia. «Il dispotismo e il privilegio sono i nemici inseparabili dell'uomo, come la libertà e l'uguaglianza sono i suoi amici inseparabili». Il privilegio è abuso del potere contro la necessaria uguaglianza, «un potere arbitrario, non emanato dalla legge». Ma questo non significa per Ricœur che sia mai possibile eliminare le dis-uguaglianze e le differenze. Se esiste una organizzazione dei poteri, esistono «disuguaglianze necessarie». E opporsi a questo significherebbe portare avanti una «critica sterile». È l'altro estremo del rischio: «una certa gelosia», che parte dalla sana idea di uguaglianza, ma dimentica che anche

«il potere più democratico, quello che procede dal popolo e che le persone controllano, non distribuisce equamente l'autorità: non tutti hanno lo stesso ufficio, la stessa funzione, e quindi lo stesso potere» (pp. 321-22).

Detto questo, l'articolo ricœuriano passa dalla 'storia' alla 'pratica'.

3. LA PRATICA DEMOCRATICA

Così si intitola significativamente il secondo punto dell'articolo (*La pratique démocratique*). Infatti, Ricœur si rende conto che «l'analisi» fatta nel primo passaggio potrebbe «trarre in inganno» o mortificando la speranza (se anche libertà e uguaglianza sono concetti rischiosi, a cosa ci dovremmo aggrappare?) o facendoci credere che la soluzione sia scegliere altri concetti. Ma, come detto dall'inizio, «la democrazia non è un'ideologia» o una idea: «è invece prima di tutto una *pratica*, cioè un'azione, una lotta, un "dramma" nel senso proprio della parola. [...] È per suggerire questo senso militante di democrazia che abbiamo associato ogni "idea" al suo opposto, a ciò che la provoca e la minaccia» (p. 322). Insomma: la descrizione storica è servita più come *pars destruens* – verrebbe da dire – che come *pars construens*. Ecco perché Ricœur passa – in questa seconda parte – ad indicare alcuni «strumenti (*instruments*)», «*outils*, utensili politici» che «possono dare un senso concreto alla democrazia» (*ibid.*). Tre in particolare.

1) La costituzione. «Non c'è democrazia senza costituzione», cioè senza «*une loi organique de la nation qui 'mesure' tous les pouvoirs*», là dove va sottolineato non solo il rapporto costituzione/legislazione, ma il fatto che queste leggi debbano essere 'organiche' tra loro e creare un 'organismo' legato ad una precisa nazione; e infine – terza sottolineatura – questa costituzione è la stessa *misura* (si noti il corsivo) dei poteri: serve per dare loro equilibrio e limite.

«La legge è sempre bilancia e spada» (simboli classici della iconologia della giustizia). La bilancia pesa i doveri, in modo che ciascuna persona abbia i propri, e tra i doveri ci sia «corrispondenza». «La bilancia tiene in equilibrio le esigenze del potere e i servizi del cittadino, e, reciprocamente, le esigenze del cittadino e i servizi del potere; la legge assicura l'equilibrio dei due piatti della bilancia». Non esisterebbe nessun servizio, se non ci fosse una politica con il potere di ordinarli e distribuirli; ma nessun potere politico sarebbe tale (e legittimo) se non fosse realmente al servizio dei cittadini. Da qui la spada, che va a «tagliare i contrasti che ogni volta nascono tra le pretese della libertà e le pretese del potere, tra la nascente anarchia e il nascente dispotismo» (*ibid.*).

Non abbiamo alternative al di fuori di questo spazio pubblico che – oltre alla libertà e all'uguaglianza – è fatto inevitabilmente di poteri. Ma abbiamo 'utensili' per abitare al meglio questa casa. La costituzione è appunto uno di questi. E meglio la penseremo (ripenseremo e vivremo) con 'misura', migliore sarà la qualità politica dello spazio-tempo condiviso.

2) Secondo strumento: «*le libertà*». Al plurale. Non esiste libertà politica, se non dentro le tante liberazioni concrete, pratiche che segnano le nostre esistenze e le nostre relazioni: «libertà di pensiero, libertà di riunione, libertà di stampa, libertà di voto, libertà di associazione». Oggi potremmo aggiungere: libertà di non portare il velo (ma anche di portarlo, se si vuole); di lasciare liberi i capelli lunghi (ma anche tagliarli, se si vuole). Le libertà. «Ognuna delle quali – scrive splendidamente Ricœur – è una conquista sempre minacciata. E ognuna ha la sua storia, una storia in cui troviamo sempre una lotta contro il dispotismo e l'anarchia, contro il privilegio e la gelosia. La conquista *delle* libertà è la storia stessa della democrazia» (pp. 322-23). Parole che ogni commento non può che sciupare.

3) Terzo strumento: «l'arte del governare», che dovrebbe «colmare il divario tra la costituzione, che definisce molto in generale i poteri, e le libertà, che concretamente mettono in scena la libertà» (p. 323). Ci sia consentita una nota: è un'arte, non una scienza. È un 'tra', non un luogo. Un esercizio che dovrebbe tenere insieme la teoria e la pratica. Ma come ogni arte non basta un manuale per saperla esercitare. È necessario un lungo tirocinio di bottega, apprendimento con maestri accreditati, paziente acquisizione di tecniche, e anche (ma solo alla fine) creatività e personalità. Basterebbe questo a ricordarci perché la democrazia è in crisi, oggi più di ieri: perché mancano maestri, botteghe, tirocini, pazienza, mentre abbondano pretese genialità da leader improvvisati.

Ma torniamo a Ricœur che, consapevole dell'importanza e della delicatezza di questo terzo strumento, aggiunge: «questa arte di governare include regole fragili».

- a) «L'organizzazione di organismi veramente deputati, che non siano una farsa, una rappresentazione camuffata del despota alla maniera del parlamento hitleriano, né una dittatura di raggruppamenti artificiali che facciano schermo tra il cittadino e lo Stato alla maniera dei partiti moderni» (*ibid.*). La rappresentanza è questione delicata e decisiva. Se non è vera e reale, copre solo il moltiplicarsi dei poteri e dell'artificio. Ricœur parla della Francia degli anni '40 e sembra scrivere per l'oggi (non solo italiano).
- b) «L'esercizio del potere a maggioranza». Altro tema decisivo, che richiederebbe più approfondimento di quello che gli dà Ricœur e che possiamo dargli noi. Nel saggio si dice solo che non si può ragionare attraverso «coalitions d'unanimité»; si fanno degli esempi legati alla Francia di quel tempo (blocco nazionale, tripartitismo francese, unione nazionale). Ma, nuovamente, potremmo dire, niente di nuovo sotto il sole. Il potere cerca potere, e, più si è concordi e unanimi, più si è forti. Il problema sarebbe chiedersi se così si è davvero democratici. Ricœur chiosa semplicemente (e profondamente) dicendo che le coalizioni di presunta

unanimità «sono contrarie alla sana regola che richiede alla maggioranza di assumersi le proprie responsabilità e di governare» (*ibid.*). Governo implica responsabilità e maggioranza. Non facile e pericolosa unanimità. Perciò è fondamentale anche la terza regola.

- c) «Libertà e ruolo critico della minoranza: il posto della minoranza in Parlamento e nella nazione è uno dei segni della qualità della democrazia» (*ibid.*). E anche in questo caso ci spiace che Ricœur scriva così poco, perché si intravede tanto, dietro queste poche righe. Si intravede l'importanza responsabile di essere minoranza in una democrazia; la necessità che la minoranza non si auto-annulli in una contro-uniformità, con l'unico scopo di essere la prossima maggioranza per il prossimo governo.
- d) Detto questo, precisa Ricœur, non si è però indicato nulla, concretamente, rispetto alla specifica «forma di governo» democratica da preferire: se e come dividere i poteri legislativi, esecutivi e giudiziari; né come organizzare di fatto la costituzione e il suo rispetto. Ricœur sceglie di non affrontare questo argomento: perché coerentemente ritiene che «non riguardi l'essenza della democrazia; la storia ci mostra, infatti, che la democrazia può rivendicare diverse formule» (*ibid.*). Il punto, dunque, non è quale forma democratica sia la migliore, ma come viviamo la sua 'storicità', il suo essere viva, il suo corrispondere a ciò che qui e ora siamo e vogliamo essere.

Ed eccoci quindi al terzo punto del saggio: *la doppia crisi della democrazia*.

4. L'UTOPIA DEL PROFETISMO SOCIALE

«Proprio perché la democrazia è una storia viva, un'idea in lotta, la crisi che ora studiamo fa parte della sua storia contemporanea» (*ibid.*). E quali sono i due volti, i due livelli di crisi democratica degli anni '40, secondo Ricœur? La crisi socialista e quella totalitaria.

La seconda è una «crisi di decadenza, che porta una minaccia mortale e indica la direzione di una distruzione». La prima – quella socialista – viene invece definita «una crisi di crescita, di crescita, che porta con sé possibilità nuove e migliori e indica la direzione di un progresso». Per comprendere le possibilità originarie del socialismo, Ricœur ricostruisce brevemente il ruolo storico della borghesia, ritenendo che la democrazia, «fin dalla sua origine, abbia un carattere borghese: [...] è la storia di una classe che ne assicurava l'emergere e ne limitava la portata» (*ibid.*).

La democrazia ha un dna universale, ma storicamente non può che essere portata avanti 'innanzitutto' da un gruppo: da chi percepisce il bisogno e la mancanza di libertà e uguaglianza; tuttavia questo gruppo – una volta raggruppati i propri interessi – diventa a sua volta struttura di potere, e limita nuovamente (ad altri) lo stesso potere. «Ci sono qui rapporti molto complicati

tra la nascita di *valori* autentici e il trionfo di una particolare *forza* sociale, tra l'idealismo di un'epopea di valori e il realismo di una lotta di classe» (p. 324).

L'emancipazione della borghesia dalle costrizioni feudali è stata, secondo Ricœur, l'origine della lotta per la democrazia. Però – Marx *docet* – «l'ascesa della classe operaia, che non era né feudale né borghese, fece apparire, sempre più chiaramente, soprattutto dal XIX secolo in poi, che i valori realizzati dalla borghesia erano insufficienti e anche in una certa misura '*mensongères*' (fuorvianti, ingannevoli, deliranti)». Davanti alla miseria, qual è il senso reale della costituzione, della libertà di pensiero e di voto, della rappresentanza popolare? «Insomma, che cos'è il *diritto democratico* per chi ha fame?» Seguendo «gli scrittori socialisti del XIX secolo», Ricœur ritiene la democrazia borghese meramente «formale», cioè incapace di dare «vita materiale, cibo, vestiti, alloggio, riscaldamento, cure mediche, mantenimento nella vecchiaia, igiene sul lavoro, tempo libero» (*ibid.*).

Questa è la crisi della democrazia borghese, ma in realtà il rischio di ogni democrazia: «la libertà può anche essere libertà per l'uomo di sfruttare l'uomo». È chiara la critica ricœuriana alla democrazia occidentale: «un patto immorale e tacito tra la democrazia come liberalismo politico e il capitalismo come liberalismo economico». Parole profetiche alla fine degli anni '40; che risuonano tragicamente oggi, in un mondo globalizzato, in cui il liberalismo economico, ammantato di democraticismo, rende il mondo ricco sempre più ricco e il terzo mondo sempre più terzo. Una «vergognosa collusione», in cui «i valori democratici apparivano come espressione di malafede e coloravano di ipocrisia ogni idealismo» (*ibid.*). Ma possiamo tranquillamente trasformare il verbo dal passato al presente. Il problema, in ogni caso, resta il futuro. Infatti, per Ricœur, come per noi oggi, il problema è l'alternativa.

«Il socialismo "utopico", che invocava valori come Giustizia e Libertà, è stato inghiottito dal socialismo "scientifico", il socialismo marxista». E l'errore di quest'ultimo è stato passare ad una lotta presuntamente legata alla necessità storica. Ricœur non è per questo tipo di marxismo, anche se non nasconde le sue simpatie per le potenzialità insite in esso: «lo stesso marxismo è molto più portato di quanto non creda ad una *protesta etica*, alla rivendicazione appassionata della giustizia, al profetismo sociale. [...] È l'"utopia" che crea segretamente la purezza e la forza di quella che sembra essere solo la presa di coscienza di una legge naturale della storia» (*ibid.*).

E questo continuerà a sottolinearlo sempre Ricœur. Basterà riprendere in mano *Ideologia e utopia*, o anche le splendide pagine finali di *Percorsi del riconoscimento*.

Ma – tornando al nostro saggio – che cosa è successo storicamente? Che il marxismo e il socialismo hanno dimenticato la propria vocazione. E quindi non è più sufficiente – dice Ricœur – contrapporre «la democrazia "reale", quella che vuole la giustizia sociale, con la democrazia "formale". [...] Questa

opposizione è giustificata, ma non radicale. La democrazia “reale” si oppone [...] ai limiti borghesi della ispirazione profonda della democrazia politica», ma cosa propone realmente? «La fioritura della democrazia», «si è in qualche modo cristallizzata, ossificata in forme puramente politiche» (pp. 324-25). Da qui la crisi della democrazia sul versante socialista.

Certo, la domanda potrebbe tornare nuovamente ad essere: che fare? Ma Ricœur non cade nella trappola di Platone a Siracusa o di Heidegger a Friburgo. Ricœur sa che non è compito del filosofo «dire in che modo concreto la democrazia politica possa essere conciliata con una gestione socialista dell'economia». Sa che invece è suo compito ricordare che non possiamo rinunciare a questo utopico profetismo sociale. E portarlo avanti – secondo l'utopico Ricœur – resta anche il compito segreto dell'Europa e dell'Occidente.

In ogni caso, è il *genio* dell'Occidente, e anche la *chance* dell'Occidente, la possibilità di inventare questa sintesi di liberalismo politico e interventismo economico e sociale. Quanto si dice altrove sul destino dell'Europa assume qui il suo pieno significato. L'Europa è il rifiuto del dilemma tra democrazia politica e costruzione del socialismo. Per questo dobbiamo affrontare questa crisi della democrazia con fiducia e speranza (p. 325).

E, se ci è difficile nutrire la stessa fiducia e speranza nell'Occidente e nell'Europa che Ricœur nutriva negli anni '40, in una cosa non possiamo non seguirlo: la lucida consapevolezza del pericolo opposto. Perché l'alternativa è letale: «la crisi totalitaria che minaccia di rovinare ogni crescita e ogni progresso, corrompendo sia la democrazia che il socialismo». E se Ricœur scriveva queste parole tremando, visto che nel 1947 si era da poco usciti dalla Seconda Guerra Mondiale, noi sappiamo ormai bene come i totalitarismi non siano finiti con il Novecento e la minaccia dei dispotismi globali è purtroppo sempre risorgente e crescente.

Quello che segue nel saggio, è sorprendente, se si pensa che *Le origini del totalitarismo* della Arendt uscirono solo nel 1951. Possiamo dire che qui troviamo la personalissima analisi ricœuriana delle origini (e della persistenza) dei totalitarismi.

5. LE ORIGINI DEI TOTALITARISMI

La crisi totalitaria è *in ciascun uomo* la distruzione del cittadino responsabile e attivo, che è il fondamento della democrazia; la libertà, abbiamo detto sopra, è sia la *difesa* dell'uomo contro le passioni del potere, sia la *costruzione* dell'autorità, da parte della volontà illuminata di ciascun cittadino. Il totalitarismo non viene dall'esterno, ma dall'interno di ogni uomo che rinuncia alla sua libertà positiva e rinuncia alla sua libertà negativa e difensiva, per *prostituirsi* ai demoni del potere centrale. Oggi il nuovo despota non è né principe né nobile; non è nemmeno una persona; è la massa passiva espropriata di ogni volontà e di ogni riflessione, a vantaggio del Partito (*ibid*).

Magnifico. Io sono la causa della crisi della democrazia, la causa del totalitarismo: tutte le volte che delego ad altri la politica che io sono, che non vivo una cittadinanza responsabile e attiva, che non vivo la mia libertà per difendere il (giusto) potere e limitare il potere (quando diventa violento e ingiusto). Io prostituisco la democrazia e me stessa, tutte le volte che delego altri in maniera irresponsabile. La colpa non è dei Partiti. Ma mia che li voto, non vigilo, non mi sporco le mani.

«Il totalitarismo non è prima di tutto una dottrina, è una mentalità, è un istinto fondamentale, è una “malattia” dell’uomo moderno». E le cause di questa «patologia» sono tante. In questo saggio, Ricœur ne individua cinque.

a) La prima l’abbiamo già vista: la passività dei cittadini, aggravata e facilitata paradossalmente dalla nostra civiltà della tecnica, dal ‘comodismo’ del nostro benessere, «dal vivere gregario della civiltà urbana» (*ibid.*).

b) A questa causa, Ricœur aggiunge «un cambiamento nella struttura spirituale dell’uomo moderno». Non esiste soggetto che non abbia una fede. All’interno della crisi moderna della fede religiosa, ha preso piede una mistica del potere. La politica è diventata «lirica, mistica, e insieme demonizzata». E Ricœur non vedeva quello che fanno i nostri politici oggi sui social, e le folle deliranti dei loro followers.

«L’entusiasmo politico può essere salutare solo se non cattura tutto l’uomo [...] Quando pretende di essere l’assoluto, si perverte: la conversione religiosa è sostituita dalla prostituzione politica, che è appunto totalitarismo» (p. 326). Anche quando non lo chiamiamo così.

c) Terza causa della crisi democratica:

L’invenzione di una nuova tecnica, la tecnica delle masse: la propaganda, la menzogna e lo slogan, i grandi raduni popolari con la loro estetica, il loro incantesimo e – se così si può dire – la loro liturgia, l’appello al terrore e alla pietà come nel teatro, l’evocazione di passioni oscure, di paura, di rabbia, di invidia. La tecnica delle masse tende a sostituire quell’arte di governare che prima abbiamo riconosciuto come uno degli strumenti della democrazia. Gli elementi di quell’arte di governo – delega autentica e potere della maggioranza – sono stati inglobati nella tecnica delle masse: si stabilisce un nuovo tipo di rapporto diretto tra il capo e il popolo; è proprio un reciproco rapporto di incantesimo e di prostituzione che rende inutile qualsiasi delegazione parlamentare; una pseudo-unanimità sostituisce la regola della maggioranza; la minoranza viene imbavagliata e mandata al campo di concentramento (*ibid.*).

Oppure diventa a sua volta pseudo-maggioranza, potremmo aggiungere alle parole ricœuriane, che come al solito non chiedono commento tanto sono chiare, vivide, vere.

d) Altra causa: il partito (i partiti, potremmo dire) diventato «macchinista» delle masse. E certo Ricœur non è per la scomparsa dei partiti come organismi di rappresentanza, ma critica il loro diventare schermi che «intervengo-

no come parassiti tra l'opinione pubblica e il potere», con «stupidità e incoerenza». Ma non allarmiamoci, si sta solo parlando della Francia del 1947! E veniamo all'ultima causa dei rinnovati totalitarismi politici: la stessa forma democratica.

e) E qui il discorso si fa interessante perché Ricœur sarà anche utopico ma non è mai utopista. Sa bene che è nel cuore stesso dell'umano che si nascondono tutte le possibilità e i limiti della vita comune e dunque anche della politica. Non esiste il bene assoluto, la forma di governo ideale. E quindi, purtroppo, inevitabilmente accade che:

lo spirito totalitario trovi complicità nella democrazia stessa e la democrazia spesso si perda a causa delle proprie passioni: litigi, odio, giochi d'azzardo, ecc. Le passioni più caratteristiche della democrazia sono forse le passioni *retoriche*: le più vuote, le più inefficaci, le più ridicole; la democrazia, infatti, è il *regno della parola*, con la sua grandezza e la sua vanità. La grandezza della parola è veicolare il potere di convincere con la ragione; non c'è opinione pubblica senza libertà di parola. La vanità della parola è il suo potere di... essere vuota – vuota di pensiero, vuota di fede, vuota di azione (p. 327).

Di nuovo osserviamo come l'acutezza dell'analisi politica di Ricœur dipenda dalla profondità della sua antropologia. La politica siamo noi. E l'umano è passione e *logos*. E le passioni sono la nostra grandezza (nessuno slancio senza *pathos*) e, pervertite, sono la nostra prigione. E la parola può creare mondi, ma anche distruggerli. «Già le antiche democrazie avevano ceduto all'impotenza oratoria». E la vera trappola è che i politici si presentano sempre come «coloro che mettono fine alle chiacchiere e inaugurano il regno dell'azione efficace». E invece alimentano la chiacchiera e rendono inefficaci le azioni. Questo è il limite di ogni democrazia, perché è il limite dell'umano. Però, mentre la democrazia, unita all'utopia del profetismo sociale, lascia speranza e promessa, invece la politica totalitaria fa crescere solo «il nulla umano». E perciò va «estirpata in modo puro e semplice, ammesso che siamo ancora in tempo» (*ibid.*).

Insomma: non sappiamo quale sia la democrazia ideale, ma sappiamo per certo che non possiamo accettare di soccombere all'anti-democrazia.

6. QUESTIONI (IN)ATTUALI

Detto questo, Ricœur torna a guardare nel loro insieme le due facce della crisi della democrazia, tra falsi socialismi e forti totalitarismi, due movimenti talmente intrecciati, «che è molto difficile vedere chiaramente nel nostro tempo, esercitare un vero discernimento e soprattutto poter fare una scelta politica in maniera fondata: e questi due movimenti non corrispondono a un'opposizione di destra e sinistra». Interessante! I totalitarismi sono a destra e a sinistra. L'anti-democrazia è di tutti i partiti. Discorsi retorici sulla libertà e l'uguaglianza (e promesse utopiche) non hanno più marca politica.

«C'è una destra fascista, totalitaria e antisocialista, e secondo me doppiamente pericolosa. Ma c'è anche un diritto liberale, che si lega alla libertà politica, senza volere le trasformazioni sociali che sole salverebbero la libertà politica dall'invecchiamento e dalla sclerosi» (pp. 327-28).

Ricœur non nasconde qui nuovamente le sue simpatie; continua a credere alla possibilità di un «socialismo occidentale», che possa «inventare una nuova democrazia, che confermi le libertà politiche libertà “formali” – integrandole con nuove libertà “reali” e “materiali”, attraverso una revisione della proprietà e della gestione delle fonti di ricchezza». Continua a credere che questa sia l'autentica «vocazione dell'Occidente, vale a dire sia il suo dovere più urgente, sia il servizio che può rendere al mondo». Pur sapendo benissimo, contemporaneamente, che la sinistra (dei suoi tempi) mescola «l'autentico spirito socialista e lo spirito totalitario», sacrificando spesso l'umano e la libertà al potere (p. 328).

Qui l'ultima parte del saggio, in cui Ricœur affronta la seconda questione esposta nel titolo: il rapporto tra democrazia e cristianesimo (4. *La democrazia davanti alla coscienza cristiana*). E qui emerge il Ricœur degli anni '40: un Ricœur che – a differenza di quello più noto, che divide agnosticamente, l'ambito della convinzione e quello della critica, la fede dalla filosofia – contamina volutamente i due livelli, ritenendo che uno possa sostenere e fecondare l'altro.

E se oggi non ci appare strana la contaminazione tra una certa sinistra e un certo cristianesimo, certo, all'epoca, questa posizione era decisamente poco usuale e scomoda: perché professarsi 'democratici' nella Francia dell'epoca significava sostenere una visione latamente 'illuminista' (razionalista e dunque atea); e professarsi cristiani significava combattere i partiti e le posizioni anti-teologiche. Ma per Ricœur non si trattava di portare avanti teorie da 'ferro ligneo', ma di scelte di vita. E di coerenza umana. Questa è un'altra ragione del fascino di questi scritti legati al “Cristianesimo sociale” di quegli anni.

E così pure, un'altra cosa che colpisce, è la parresia con cui Ricœur non manca di dare sferzate a quanti si professano cristiani, e invece sono complici come gli altri (più degli altri, per lui) della crisi della cittadinanza democratica.

È stata una colpa, non solo del pietismo, ma dell'intero luteranesimo tedesco, esiliare lo Stato dalla sfera di responsabilità dell'individuo, con il pretesto di essere figura di Dio tra gli uomini. E esiliando dal cristiano la politica del culto ragionevole, hanno pervertito sia il “culto” che la politica. Il culto – intendendo con ciò tutta la vita cristiana sorretta dai comandi divini – è diventata una piccola cosa interiore, una pietà essa stessa esiliata, un'evasione, “l'oppio del popolo”. Lo Stato respinse la pietà; lungi dall'essere così affidata a Dio, è al contrario consegnata agli “empi” e offerta alla demonizzazione di cui abbiamo parlato sopra. Perché la vita interiore e la vita pubblica possono essere corrotte solo dalla loro stessa dissociazione (p. 331).

Perciò il richiamo Ricœuriano non è alle Chiese, ma alla coscienza credente. Perché una coscienza retta (che sia legata o no ad una confessione religiosa) non può che essere anche coscienza politica (e democratica). Viceversa, si perde sia la capacità di intimo legame di fede sia la capacità di autentico legame sociale.

«E così i cristiani hanno una terribile responsabilità rispetto alla caduta dello Stato verso la dimensione totalitaria: con il pretesto di lasciare “a Dio la sua parte” nella storia, hanno offerto con il loro peccato di omissione “la parte al diavolo”» (*ibid.*). Ma, se questo è vero, la coscienza credente potrebbe allora anche, al contrario, tornare ad avere un’importanza decisiva nell’ambito politico: non partitico, ma autenticamente democratico. E, soprattutto, sarebbe importante recuperare all’interno delle Confessioni la consapevolezza che “laicità dello Stato” non significa “disimpegno dei credenti”. Perché il luogo di convergenza delle fedi e della politica è l’umano.⁵ Comune. Accomunante. «Perché sono responsabile di tutto ciò che accade e non posso nascondermi dietro alcuna autorità preconfezionata per trovare un alibi. (...) Perché se partecipo alla scelta del potere, e se con la mia libertà genero autorità, appena l’ho scelta è autorità» (*ibid.*). E non posso sottrarmi alla scelta.

Lo Stato, infatti, appare chiaramente come una struttura fondamentale dell’esistenza umana che si perpetua sotto diverse figure dai clan ai grandi imperi e dai grandi imperi alle democrazie. Posso variare queste figure queste forme, ma tutte modulano su uno schema fondamentale dove lo Stato conserva una funzione permanente, quella di assicurare l’ordine attraverso la giustizia e di applicare la sua forza al servizio di quel “bene” che è la realizzazione (*épanouissement*) della persona umana (p. 330).

Épanouissement: far fiorire, compiere, portare a sviluppo e pienezza l’umano. Questo è il sogno di ogni autentica democrazia, se – come ha spiegato Ricœur dall’inizio – con questo termine non intendiamo un’ideologia o una posizione teorico-politica, ma una pratica.

Riteniamo che in questa utopia risieda il mordente del tutto (in)attuale di queste pagine, che non smettono, perciò, di agire «nel tempo, contro il tempo, e in tal modo sul tempo, e speriamolo, a favore di un tempo venturo».⁶

ABSTRACT · *Crisis of Democracy? On the Social Prophetism of the Young Ricœur* · The essay presents the Ricœurian article *La crise de la Démocratie et de la conscience chrétienne* («Le Christianisme Social», 1947), reconstructing its theoretical and practical background

⁵ In maniera diversa il tema del rapporto tra religione e politica torna negli ultimi scritti di Ricœur. Su questi cfr. M. JUNKER-KENNY, *Religion and Public Reason A Comparison of the Positions of John Rawls, Jürgen Habermas and Paul Ricœur*, de Gruyter, Berlin – Boston 2014, in particolare pp. 222-232.

⁶ F. NIETZSCHE, *Sull’utilità e il danno della storia della vita (Seconda Inattuale)*, trad. it. di S. Giametta, Piccola Adelphi, Milano 1991, p. 5.

and showing the strength of its relevance. In particular, it emphasises the importance and limits of the conceptual pair freedom/equality; the decadence of the utopia of the left and the resurgence of the totalitarian threats of the right, as well as the confusion caused by the impossibility of distinguishing between them; but above all the need not to think of democracy as a concept, a system of values or a particular political form, but as an ongoing 'practice', a history that has begun and that we have the task of carrying forward, because only on its flowering depends, from time to time, the real blossoming of the human being: or its loss.

KEYWORDS · Democracy, Political Crisis, Utopia, Democratic Practice, Paul Ricoeur.