

**LE NOZZE E IL VINO.
PER UN NUOVO PARADIGMA POLITICO
NELL'ERA GLOBALE**

INTRODUZIONE

Nella ricerca di nuovi paradigmi o canoni interpretativi dei cambiamenti del ruolo e della portata del politico nell'era "globale" (in assenza di altre più caratterizzanti definizioni) da qualche tempo mi sovviene un'icona biblica, come fonte di segni o simboli che ispirano nuovi percorsi del pensiero politico.

Si tratta del racconto, presente nel Vangelo di Giovanni, delle nozze di Cana (*Gv* 2, 1-12).

Sotto il profilo strutturale, il racconto di Cana si articola in un'ambientazione sociologica (il contesto delle nozze, il banchetto, i convitati); in quattro elementi dialogici (il dialogo di Maria e Gesù, il dialogo di Maria con i servi, il dialogo di Gesù con i servi, il dialogo del maestro di tavola con lo sposo); in una conclusione carismatica (la fede dei discepoli in Gesù); in un sommario storico (la discesa a Cafarnao)¹.

Gli elementi del racconto sono molteplici e gli spunti ricchi e numerosi. Basti pensare alla simbologia nuziale (e quindi del *patto*, che indica una relazione orizzontale tra uguali, non gerarchica, evocando l'idea di fraternità e fedeltà), al tema più generale (presente spesso nel testo biblico con valenza escatologica) del *banchetto* (come partecipazione e condivisione) e delle *risorse* (scar-

¹ Cf. G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, vol. I, Città Nuova, Roma 1984, p. 108.

se/abbondanti) dell'acqua e del vino. E inoltre la forma *dialogica* dell'interazione di Maria con Gesù, la forma *fiduciaria* dell'indicazione di Maria ai servi, la forma *decisionale* del comando di Gesù agli stessi servi di riempire le giare d'acqua, la forma della *laudatio* degli sposi ad opera del maestro di tavola.

L'insieme di tali elementi, al di là dello loro lettura e interpretazione biblica e teologica, offre un affresco di relazioni, situazioni, eventi, che suggerisce non solo suggestivi percorsi estetici², ma anche analogie con la configurazione del politico, del suo processo più che della sua struttura, delle sue funzioni più che della sua organizzazione istituzionale.

Quella che propongo è un'ottica d'insieme che, senza essere affabulatoria, renda tuttavia il senso di una riflessione connettiva. Considero cioè la situazione nuziale di Cana come un'utile e significativa metafora del processo politico. La metafora politica può servire, oltre che a facilitare l'esposizione di un pensiero in modo semplice e immediato, anche come una bussola che consenta «un orientamento sicuro nella soffocante messe di informazioni, dati, interpretazioni che assale l'uomo contemporaneo»³.

Fatta tale premessa, rimane ancora da chiedersi, in tutta onestà intellettuale, se questa incursione in un campo delicato come quello dell'analogia dei segni biblici sia legittima e al limite ammissibile. Nell'economia di questa riflessione, la dinamica delle nozze di Cana è analizzata a prescindere, volutamente, dalle sue implicazioni propriamente teologiche, sia pure in chiave simbolica, e anche dalla questione della fondatezza e della fedeltà storica del racconto narrato da Giovanni.

Si tratta, piuttosto, di una lettura paradigmatica, intesa a ricercare non tanto modelli, quanto moduli di situazioni cui riferire, sia pure per approssimazione, alcune modalità del rapporto complesso tra società, politica, economia. L'operazione più vicina a quella che propongo (che si potrebbe definire un esercizio di pensiero associativo o sorta di esegesi laica) è costituita da un pic-

² Cf. ad esempio, M. Soranzo, *Iconografia delle nozze di Cana*, in «Theotokos», 7, 1 (1999), pp. 165-193.

³ F. Rigotti, *Il potere e le sue metafore*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 371.

colo ma denso volume di Gustavo Zagrebelsky. L'autore legge nella narrazione evangelica del processo a Gesù l'icona di tre modelli di democrazia: dogmatica, scettica, critica. Siamo evidentemente dinanzi ad una lettura assai diversa sia dall'esegesi biblica che dall'interpretazione teologica. Come scrive Zagrebelsky, «noi ci rivolgiamo alla narrazione evangelica con l'interesse di chi vi cerca eventi e personaggi paradigmatici il cui significato trascende la storia sacra e investe l'esperienza umana come tale»⁴.

La forma di analisi dei testi meno lontana dall'estrapolazione paradigmatica è forse l'ipotesi interpretativa del linguaggio simbolico della Bibbia, soprattutto in senso analogico. A differenza dei simboli mitici, figurativi e relazionali, i simboli analogici stabiliscono una rappresentazione del rapporto degli uomini con Dio a partire dall'osservazione fenomenologica dei rapporti interpersonali, familiari, sociali. Nell'ottica di questa ricerca, tuttavia, il simbolismo che rileva prescinde dalla discussione sul suo fondamento religioso e trascendente, poiché è proposto come *forma* di relazioni umane con una valenza di (potenziale) universalità⁵.

In questo approccio, rilevano anzitutto i processi, i “passaggi di stato” dei rapporti interpersonali dalla dimensione privata a quella pubblica, sia sociale che politica. Queste trasformazioni, questi salti qualitativi avvengono in costanza di una fitta serie di scambi, di messaggi, di interazioni. La forma dialogica del processo consente alla rete di rapporti e alla successione di eventi di dipanarsi nel loro significato pieno. Mi sono chiesto se questi passaggi, questi processi non potessero offrire uno schema organizzativo, un canovaccio su cui sviluppare una riflessione di filosofia politica che prendesse come riferimento il pensiero di intellettuali contemporanei quali Rawls, Habermas, Walzer, Ignatieff, Barber, Dworkin, Etzioni, e altri. Ugualmente ricche di spunti e punti di contatto possono essere le scuole di pensiero del comunitarismo, da un lato, e della democrazia deliberativa, dall'altro.

⁴ G. Zagrebelsky, *Il “crucifige” e la democrazia*, Einaudi, Torino 1995, p. 11.

⁵ P. Grélot, *Le langage symbolique dans la Bible: enquête de sémantique et d'exégèse*, Ed. du Cerf, Paris 2001, p. 28.

L'intento non è solo quello di stabilire comparazioni e raffronti per quanto utili e produttivi, ricercando consonanze e conferme più o meno consolanti; ma anche di ingaggiare un dialogo fruttuoso con i teorici di una diversa concezione del ruolo della politica, e in particolare con i critici dell'ipotesi redistributiva. I principali riferimenti, in questo filone di pensiero, restano senza dubbio gli studi di Hayek e Nozick. Ciascuno nel loro ambito, questi formidabili pensatori hanno contribuito grandemente a destrutturare l'idea e la prassi dello stato sociale in nome di una riabilitazione (che spesso diviene assolutizzazione) della libertà come cuore e motore della convivenza civile. La mia convinzione è che le conclusioni cui il paradigma cananeo conduce, rispondono a molte delle legittime preoccupazioni di questi filosofi della libertà, ma ne completano il pensiero con l'aggiunta di una componente proattiva, ben al di là di una concezione della politica in termini di salvaguardia dell'ordine, di istituzione di "agenzie protettive" o regolatrici di ultima istanza.

Nella prospettiva analitica del paradigma politico delle nozze di Cana, l'interpretazione che mi pare più convincente considera il racconto, nelle sue varie fasi e nella sua struttura, simbolo della (nuova) condizione della politica, nel significato che è venuta assumendo nella ridefinizione della sfera pubblica (ridottasi notevolmente nel mondo occidentale, almeno nell'accezione classica) e nelle trasformazioni sociali ed economiche indotte dalla globalizzazione, e che ha per molti aspetti anch'essa influito a restringere la portata e il raggio d'azione del momento politico.

Quanto ai ruoli, potrebbe forse essere un utile riferimento (ma senza troppo insistervi) la classificazione dei modelli di *leadership* proposta da Barber⁶, e che si articola in quattro idealtipi: la *leadership* transizionale (*transitional leadership*), che svolge la funzione di guidare un popolo verso un livello superiore di autogoverno; la *leadership* naturale (*natural leadership*), basata sulle doti carismatiche e non priva di pericoli e controindicazioni per la vita democratica; la *leadership* facilitante (*facilitating leadership*),

⁶ Cf. B. Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, University of California Press, Berkeley 2003² (1984), pp. 238ss.

che rende possibile il funzionamento ottimale delle strutture e istituzioni di partecipazione, e la *leadership* morale (*moral leadership*) che promuove la coesione sociale e il rafforzamento dei vincoli comunitari rispettando la libertà e la dignità individuale. Questa tipologia può essere funzionale alla comprensione del racconto di Cana, ove i quattro principali protagonisti (Maria, Gesù, il maestro di tavola, lo sposo) svolgono ruoli di *leadership* differenziati e pur tuttavia strettamente interconnessi.

In realtà la scomposizione della narrazione di Cana porta ad identificare molteplici fasi del processo di strutturazione comunitaria, di determinazione di scelte rilevanti per il gruppo sociale considerato nel suo insieme, di applicazione delle linee concordate. I passaggi in questione possono essere specificati in dettaglio: *costituzione; configurazione; disfunzione; interpretazione; attivazione; deliberazione; decisione; legittimazione; organizzazione; attuazione; devoluzione; valutazione; attribuzione; storicizzazione*.

La complessità della politica si manifesta nel difficile intreccio di questi momenti: non solo nella loro successione temporale, ma anche in termini di interrelazione e reciproca influenza.

COSTITUZIONE, CONFIGURAZIONE

Tre giorni dopo, ci fu uno spotalizio a Cana di Galilea e c'era la madre di Gesù. Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli.

Il banchetto, elemento conduttore della narrazione, costituisce il centro, l'evento fondativo, e corrisponde all'autonomia del sociale e alla sua costitutività originaria rispetto al politico e all'economico. Sono gli sposi a determinare luogo, tempi e modi del banchetto, e rispetto ad esso gli invitati sono chiamati ad aderire, pur con significative sfumature cronologiche e sociologiche.

Secondo la schematizzazione degli idealtipi di *leadership* proposta da Barber, lo sposo nel racconto di Cana rappresenta la

leadership transizionale. Convocando il banchetto di nozze, in qualche misura egli fonda la comunità (benché temporanea), le dà una ragion d'essere e un assetto originario. Una volta compiuta la sua missione (in questo caso convocare gli ospiti ai festeggiamenti e fare i preparativi per il banchetto), lo sposo-*leader* transizionale sparisce per far posto alla comunità che egli stesso ha contribuito a fondare. Questa eclissi dello sposo che svanisce come soggetto e non si impone alle sue stesse nozze (tanto che per potergli parlare deve essere appositamente «fatto chiamare» dal maestro di tavola) potrebbe essere un'icona efficace del *leader* transizionale.

Il primo motivo di riflessione ai fini della lettura che qui si propone è di tipo cronologico, dal momento che Maria risulta già presente all'evento (*Erat mater Iesu ibi*) e l'arrivo di Gesù e dei suoi discepoli è successivo. Ma l'aspetto più interessante è che l'atto di unirsi ai festeggiamenti di nozze per Gesù e i suoi discepoli non è del tutto autonomo, poiché ha il sapore di una chiamata, di una *vocatio* (*vocatus est autem et Iesu et discipuli eius ad nuptias*). La rappresentazione sociale delle nozze è dunque già in atto, e le sue parti componenti sono già assemblate quando si verifica una chiamata, cioè un'offerta di ruolo.

A questo punto, prima di procedere oltre, un'importante valutazione da compiere riguarda la natura della particolare comunità (che definisco funzionale; cf. oltre) rappresentata dall'insieme dei convitati al banchetto. Si tratta di una comunità esclusiva o inclusiva? A favore della prima tesi (comunità *esclusiva*) sembrerebbero far propendere i legami di parentela e di amicizia che uniscono verosimilmente i partecipanti al banchetto. Tuttavia altri elementi farebbero concludere per l'inclusività. In primo luogo, il carattere aperto del banchetto di nozze per la cultura dei galilei. La festività è prolungata infatti per diversi giorni al fine di consentire una partecipazione più libera e flessibile. Il secondo elemento che farebbe concludere per l'inclusività è dato dalla circostanza che i discepoli non sembrano legati direttamente agli sposi da vincoli diretti di parentela o di conoscenza. Essi, tramite Gesù (a sua volta invitato per via della madre), sono successivamente associati, ammessi al banchetto indipendentemente, direb-

be Michael Walzer⁷, dalla loro *membership* originaria del gruppo, dalla loro appartenenza fondativa. Il banchetto già in corso quando Gesù e i discepoli vi si uniscono muta qualitativamente con l'incorporazione di nuovi attori. Il banchetto è dunque un esercizio *inclusivo* pur fondandosi su un nucleo costitutivo originario che ne garantisce la tenuta. L'articolazione di *membership*, rappresentanza e partecipazione costituisce un insieme di elementi che stanno tra loro in un rapporto di mutua implicazione, sebbene ciascuno con pari rilevanza.

Un altro elemento essenziale della situazione conviviale riguarda la natura dei soggetti, e cioè il grado di compenetrazione che essi hanno con una comunità o, in alternativa, la loro assoluta autonomia. Nella costruzione di Rawls, ad esempio, alla fonte dell'individuazione di principi di giustizia vi è un'astrazione, e cioè l'individuo inconsapevole della propria condizione sociale e persino dei propri talenti, dei vantaggi che potrebbe ricevere da una determinata politica volta a stabilire una certa distribuzione di risorse.

Questa condizione, che Rawls riconosce essere una sorta di artificio teorico, è definita «posizione originaria»; in essa i valori, gli interessi e l'appartenenza degli individui sono appunto nascosti dietro un velo di ignoranza. La determinazione dei principi di giustizia, in questo contesto, assume fattezze contrattualistiche, anche se gli individui non pongono un'autorità esterna, ma definiscono quali sono i principi che determineranno la «società giusta»⁸.

Nella teoria di Rawls (che appartiene alla famiglia delle concezioni di politica economica incentrate sull'idea di giustizia⁹) la comunità che gli individui decidono di costituire nella posizione originaria è di tipo cooperativo, e implica anche, accanto all'egualianza dei diritti, un principio di differenza in funzione delle posizioni di oggettivo svantaggio. Ora, è difficile sostenere in teoria,

⁷ Cf. M. Walzer, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983.

⁸ Cf. J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 49.

⁹ Cf. J.A. Caporaso - D.P. Levine, *Theories of Political Economy*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

ma soprattutto in pratica la validità di una pretesa redistributiva come avviene nel principio di differenza senza presupporre un legame ben più che contrattualistico o procedurale tra gli individui che ne auspicano il rispetto ¹⁰.

Ben lontana dalla rarefazione della posizione originaria, a Cana la comunità si presenta piuttosto, come direbbe Amitai Etzioni, come «comunità di comunità» ¹¹ ove interagiscono diversi livelli di appartenenza. La prima più ristretta comunità è quella del gruppo di Gesù e dei primi discepoli, che proprio a Cana sembrerebbe costituirsi in modo più saldo attorno alla prima manifestazione della Nuova Alleanza (l'inizio dei segni). Questa comunità è più ampia di quella familiare o privata composta da Maria e Gesù, fondata su un legame organico naturale e, per i credenti, soprannaturale. Vi è poi un terzo livello di comunità, che è quello costituito a Cana per la celebrazione delle nozze: la comunità funzionale, composta appunto dall'interazione al suo interno di diverse forme di integrazione comunitaria.

Il concetto di integrazione è introdotto da Dworkin per superare la dicotomia sull'originarietà o precedenza tra individuo e comunità, troppo spesso presentati come due forme di imputazione dell'autonomia opposte e alternative. Per Dworkin l'esistenza individuale non può prescindere, nel perseguimento dei suoi fini, dal conseguimento delle finalità comunitarie ¹².

Da parte sua, Habermas introduce la distinzione tra «mondo vitale» e «sistema» ¹³. Il mondo vitale (*Lebenswelt*) produce un'integrazione sociale assai diversa da quella sistemica, che è improntata all'oggettivazione dei comportamenti sociali, ad una weberiana razionalizzazione e burocratizzazione mediata dal fattore

¹⁰ M. Sandel, *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in S. Avineri - A. de-Shalit (edd.), *Communitarianism and Individualism*, Oxford University Press, Oxford-New York 1992.

¹¹ Cf. A. Etzioni, *The Spirit of Community. The Reinvention of American Society*, Touchstone, New York 1993.

¹² Cf. R. Dworkin, *Liberal Community*, in S. Avineri - A. de-Shalit (edd.), *op. cit.*

¹³ Cf. J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. II, Il Mulino, Bologna 1997, p. 714.

potere e dal fattore denaro. La società per Habermas è contemporaneamente mondo vitale e sistema, e l'equilibrio su cui si fonda è estremamente instabile, è in continua tensione. Ciò spiega perché tra capitalismo e democrazia vi può essere contraddizione, poiché i due ambiti si fondano su logiche di integrazione sociale molto diverse. Il meccanismo economico capitalistico (basato su un agire strategico) può realizzare il suo fine solo a patto di operare consistenti restrizioni del mondo vitale, che tuttavia resiste poiché costituisce un ambito primario di integrazione sociale che non può (e non deve) essere eliminato.

DISFUNZIONE, INTERPRETAZIONE, ATTIVAZIONE

Nel frattempo, venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli disse: «Non hanno più vino».

Come è stato notato da Pasquale Foresi ¹⁴, le nozze di Cana avvengono in un contesto caratterizzato da benessere più che da povertà e penuria, in quanto il banchetto con i suoi numerosi invitati e l'abbondanza di cibi e bevande, richiede necessariamente la destinazione di ingenti risorse. La mancanza del vino sembra piuttosto improntata a disorganizzazione, ad un'insufficiente pianificazione. In entrambi i casi, gli sposi non sembrano meritevoli, sia perché non sono poveri (merito oggettivo), sia perché non hanno saputo gestire l'evento sociale delle nozze (merito soggettivo). La giustizia sociale come un indirizzo politico fondato sui meriti (*deserts*) non sembra pertanto applicabile alla situazione. O meglio, il merito in questo caso non andrebbe interpretato in senso ristretto e specifico, come corrispettivo ad un preciso comportamento o condizione. Si tratterebbe, piuttosto, di un merito situazionale, derivante dal fatto del banchetto, e cioè cor-

¹⁴ Cf. P. Foresi, *Alcuni aspetti della povertà tra i primi seguaci di Gesù*, in «Nuova Umanità», n. 151, (2004/1), gennaio-febbraio 2004.

relato ad un'attitudine inclusiva degli sposi, alla determinazione di condividere con la comunità un evento privato.

La mancanza del vino al banchetto, come suggerisce il simbolismo biblico, assume connotati di particolare gravità: «Il vino, nel linguaggio veterotestamentario, è il simbolo dell'amore fra lo sposo e la sposa, segno di gioia ed elemento essenziale per le nozze»¹⁵.

Dinanzi alla grave carenza di un ingrediente comunitario, Maria assume l'iniziativa, compiendo quella che i filosofi libertari qualificherebbero nei termini di un'ingerenza nel libero determinarsi dei bisogni e delle risposte della mano invisibile, cioè dell'armonico combinarsi e ricombinarsi delle scelte individuali.

Il punto non è secondario, ed è anzi al cuore stesso della teoria di Nozick¹⁶ sulla separatezza degli individui, sul loro originario diritto a possedere beni che nessuna forza esterna dovrebbe influenzare, e detenuti attraverso *acquisizione originaria, trasferimento volontario, rettificazione* del titolo di possesso. Ogni tentativo del pubblico potere di interferire con l'assolutezza di tale diritto è in definitiva, per Nozick, una violazione grave della libertà e di tale stesso titolo, originario ed inscalfibile.

Allo stesso modo, Hayek considera arbitrario qualunque intento della politica di imporre la redistribuzione delle risorse, poiché esso non solo finirebbe per restringere grandemente la sfera di libertà degli individui, ma sarebbe anche economicamente dannoso, poiché impedirebbe alle forze del mercato di agire fino in fondo, in un modo che nel lungo periodo sarebbe destinato a migliorare la posizione di ciascuno (Hayek parla di *catallassi*).

Per Nozick, ogni teoria della distribuzione sarebbe una «teoria dello stato finale» nell'assetto delle risorse e sarebbe pertanto necessariamente caratterizzata (*patterned*) da un principio di riferimento (merito, bisogni, uguaglianza di condizioni, ecc.). La teoria di Nozick, invece, è dichiaratamente contraria a sovrapporre moduli preconcepiuti al libero determinarsi delle forze sociali e dell'assetto delle risorse, anche perché a lungo andare la libertà fini-

¹⁵ G. Zevini, *op. cit.*, p. 112.

¹⁶ Cf. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1977.

rebbe per mandare all'aria tutti i piani di distribuzione artificiali (*liberty upsets patterns*).

Alla luce di queste critiche strutturali, quale significato attribuire, dunque, all'iniziativa mariana?

Non si tratta, anzitutto, di prefigurare il ruolo mariano in termini di mediazione o di canalizzazione della domanda. Piuttosto, per seguire la terminologia di Walzer, siamo dinanzi ad una funzione interpretativa, che è tuttavia, al contempo, immersa nella situazione che interpreta ed empatica rispetto alle esigenze di cui si fa portatrice.

La questione fondamentale è, per seguire Michael Ignatieff, quanto sia giusto esprimere i bisogni di altre persone. «La politica – scrive Ignatieff – non è soltanto l'arte di rappresentare i bisogni di sconosciuti, è anche la rischiosa impresa di parlare di bisogni che persone sconosciute non hanno avuto modo di definire per proprio conto»¹⁷.

Si tratta non solo di una funzione *interpretativa*, ma anche *espressiva*, nel senso che essa consente di definire la natura, la portata e anche i limiti dei bisogni. Per Ignatieff, esigenze come fraternità, amore, senso di appartenenza, dignità e rispetto non possono essere rivendicati come diritti; essi sono espressi nei termini alquanto indistinti e necessariamente imprecisi di bisogni fondanti e identitari, come prerequisiti essenziali di qualunque processo sociale¹⁸.

L'osservazione di Maria sul vino mancante sembra l'icona di ogni dibattito sulle fattezze dello stato e del suo ruolo socio-eco-

¹⁷ Cf. M. Ignatieff, *I bisogni degli altri. Saggio sull'arte di essere uomini tra individualismo e solidarietà*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 8-9. In questo significato sembra risuonare l'esortazione della *Gaudium et spes* ai cristiani a sentire come propri i bisogni, i problemi, le sofferenze ed anche i successi degli uomini: «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il regno del Padre, ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò la comunità dei cristiani si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia» (*Gaudium et spes*, 1).

¹⁸ M. Ignatieff, *op. cit.*, p. 9.

nomico, e cioè l'articolazione di un'alternativa o di una complementarietà tra libertà, uguaglianza e fraternità. Tuttavia la stessa articolazione, come già osservato in precedenza, non è affatto neutra. Il vino delle nozze, nel linguaggio biblico, indica normalmente un nesso comunitario, la solidarietà, l'amore vicendevole. In fondo, come direbbe Ignatieff, si tratta di un bisogno inesprimibile in termini di diritti. Il vino, infatti, non è un bene primario in sé, al pari del pane e dell'acqua; lo è solo in rapporto alle nozze, cioè alla comunità strutturata come tale e concepita come reciprocità, come evento sociale. Da questa deficienza (*deficiente vino*) può nascere la disuguaglianza, la rottura del vincolo comunitario, la ragione stessa del consesso.

Ma il manifestarsi di un ruolo, per così dire, "profetico" del gesto mariano, suggerisce anche un'altra riflessione.

Delle tre fonti della filosofia morale indicate da Walzer (la scoperta, l'invenzione e l'interpretazione) la parola politica deve considerare primaria quella inerente ad un'attività di interpretazione, come attività di servizio rispetto alla scoperta e all'invenzione¹⁹.

L'interpretazione è al contempo più impegnativa e meno visibile della mediazione. Richiede, forse, una maggiore assunzione di responsabilità, collegata paradossalmente ad un riconoscimento di ruolo meno assertivo. Ed in ogni caso l'interpretazione irrompe e non solo si frappone (come nel caso della mediazione) tra gli attori; essa perturba la loro dinamica senza, peraltro, impadronirsene, ma assumendola e facendola propria.

Solo l'ascolto consente di interpretare i bisogni ed esercitare, per così dire, la "versione politica" della funzione dell'*Hodighitria*²⁰, cioè indicare la via per rispondervi in piena libertà, ma anche con il pieno coinvolgimento della comunità.

¹⁹ Cf. M. Walzer, *Politica e profezia*, Edizioni Lavoro, Roma 1998.

²⁰ «La tradizione iconografica dell'Oriente cristiano viene in aiuto alla nostra preghiera, offrendoci un eloquente modello di riferimento: è l'icona della Vergine Hodighitria, "che mostra la via"» (Dal *Messaggio* di Giovanni Paolo II a conclusione della seconda Assemblea Speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi, 23 ottobre 1999).

DELIBERAZIONE

E Gesù rispose: «Che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora».

Nell'agire politico interpretato attraverso le nozze di Cana emergono due distinte modalità di interazione, che possiamo per approssimazione definire «contesto politico» (ampio) e «ambito della politica» (più circoscritto). Maria e Gesù interagiscono, sfiorando un'opposizione o quanto meno mettendo in scena una (reale) divergenza o malinteso: il loro discorso verte sulla definizione di una priorità e sulla modalità e sulle plausibili circostanze della soluzione di un problema sociale. Siamo in una dimensione dialogica, o, meglio, in un contesto di democrazia deliberativa.

Lo scambio Maria/Gesù, che da sempre ha alimentato le più raffinate interpretazioni semantiche e teologiche, per noi rappresenta più semplicemente e forse più fundamentalmente un genuino esercizio di orientamento dell'agire politico caratterizzato da apporti differenziati di diversi attori e da punti di vista non convergenti (almeno nella fase iniziale). Non siamo, certo, nella circostanza di una differenza valoriale che possa consentire di invocare legittimamente la tesi di Rawls sul «fatto del pluralismo ragionevole» e sulla conseguente necessità di ricercare un «consenso per intersezione». I commentatori più autorevoli ormai prendono atto che anche Gesù percepisce l'importanza e l'urgenza di un agire che risolva il grave inconveniente (la penuria di vino), ponendosi tuttavia in una dimensione più alta e più ampia di quella della mera risposta ad un'esigenza materiale immediata. Le interpretazioni più accreditate infatti non ritengono che Gesù abbia risposto affermando che la sua «ora» non fosse giunta; al contrario, se si assume che la frase abbia avuto forma interrogativa, egli avrebbe sollecitato Maria a rendersi conto che la sua ora era *già* giunta. Si tratta, certamente, di una diversa percezione della situazione, che giustifica l'idea di un'opposizione che tuttavia non si trasforma in contrapposizione²¹.

²¹ Cf. G. Zevini, *op. cit.*, p. 113.

Ora, l'osservazione di Maria: «Non hanno più vino» propone una possibile tematica d'interesse comunitario (infatti si riferisce a «essi», cioè agli sposi o, più estesamente, ai soggetti-membri della comunità e non ad una situazione astratta – macroeconomica? – o ad un inconveniente tecnico), la cui centralità, stante la più recente esegesi, è accettata da Gesù in chiave critica. La risposta di Gesù, da non interpretarsi – ripeto – in termini negativi (che difatti non spiegherebbero, essendo del tutto illogico, in tal caso, il successivo comando di Maria ai servi: «Fate ciò che lui vi dirà») dovrebbe essere dunque intesa in chiave interrogativa: «La mia ora, non è forse venuta?». E dunque la prima parte della risposta «Cosa a me e a te, donna?» (*Quid mihi et tibi, mulier?*) sottolinea precisamente i termini di un'incomprensione, di un malinteso che va chiarito su base consensuale prima di procedere ad un'azione coordinata.

Ma di quale malinteso si tratta? L'affermazione «Non hanno più vino» è uno *statement*, una constatazione di fatto, non certo una diretta richiesta di intervento. La valutazione, anche sulla rilevanza, per così dire, del merito della questione è lasciata all'interlocutore. La prima parte della risposta di Gesù sembrerebbe un implicito riconoscimento della fondatezza oggettiva del problema sociale e comunitario; salvo sollevare a sua volta un'ulteriore tematica, e cioè la plausibilità di un coinvolgimento nella ricerca di una soluzione. Inoltre, secondo un'interessante interpretazione, Gesù sembrerebbe voler saggiare la determinazione di Maria a continuare a sostenere l'argomento e a mostrare convinzione nel considerarlo davvero prioritario. Maria ribadisce, in sostanza, la sua posizione, ma rimette alla libertà e alla responsabilità dell'interlocutore la decisione operativa (che può anche implicare l'inazione)²².

Questi elementi di latente disaccordo (non sulla sostanza – tanto è vero che il “segno” sarà comunque compiuto – quanto piuttosto sui metodi e sui tempi) rientrano comunque in una definizione ampia di democrazia deliberativa²³.

²² Cf. T. Keating, *The Transformation of Suffering. Reflections on September 11 and the Wedding Feast at Cana in Galilee*, Lantern Books, New York 2002.

²³ Cf. D. Gambetta, “Claro!”: *An Essay on Discursive Machismo*, in J. Elster (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, p. 19.

La *procedura deliberativa* varia tra i due estremi della trattativa (con lo scambio di minacce e promesse) e dell'argomentazione (che riguarda questioni di principio, dati di fatto, rapporti di causalizzazione). Su un livello più elevato e più vicino alla realtà, la *democrazia deliberativa* riguarda piuttosto il processo di selezione di alternative politiche che, perché queste siano legittime, deve essere risultato di una deliberazione intorno ai fini tra agenti liberi, uguali e razionali. Si tratta in effetti della ricerca non solo di una scelta condivisa, ma anche di una scelta reciprocamente giustificabile. Un essenziale principio derivato della democrazia deliberativa afferma infatti che i cittadini si devono vicendevolmente una giustificazione per le regole mutualmente vincolanti e per le politiche pubbliche che essi appoggiano²⁴.

Va inoltre precisato che la teoria della democrazia deliberativa fondata sulla reciprocità e sulla giustificazione ipotizza che non necessariamente le condizioni legalmente assunte dalla maggioranza siano giuste, nella misura in cui non siano moralmente accettabili dalla minoranza cui si applicano (si pensi ad un'assemblea legislativa che deliberi maggioritariamente per approvare un regime di segregazione razziale). Da ciò discende inoltre che il principio maggioritario non può prevalere contro e sul principio costituyente, che riposa non a caso su un consenso e su margini di approvazione assai più ampi della maggioranza semplice dell'assemblea elettiva o comunque deliberativa/rappresentativa/decisionale.

La cornice costituzionale ha a che fare con quella che Rawls definisce «struttura di base»²⁵. Rawls chiarisce che gli elementi della struttura di base sono la costituzione politica, le forme di proprietà legalmente riconosciute, la struttura dell'economia, la famiglia. Rawls riconosce, pertanto, rango costituzionale solo ad alcuni valori²⁶. Questa limitazione, che esclude ad esempio il principio di differenza tra i principi costitutivi e propone in sostanza una gerarchia tra valori comuni, indebolisce la credibilità delle tesi di Rawls

²⁴ Cf. G. Pasquino, *Corso di scienza politica*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 197.

²⁵ Cf. J. Rawls, *Giustizia come equità*, cit., pp. 12-13.

²⁶ Cf. *ibid.*, p. 32.

sulla giustizia. Se è vero che le regole fondamentali debbono costituire effettivamente il presupposto del processo politico, è anche vero che non tutti i documenti costituzionali sono meramente procedurali come la Costituzione americana. Basti pensare alla Costituzione italiana, che è in molti punti programmatica e che inserisce, ad esempio, un principio limitativo dell'assolutezza dell'iniziativa economica privata e del diritto di proprietà (artt. 41 e 42).

Su questi presupposti, quale può essere dunque la natura e il livello del consenso cui – secondo Rawls – si può ragionevolmente aspirare per via deliberativa?

Le dottrine che Rawls definisce «comprehensive» sarebbero, in sostanza, inconciliabili, e quindi la «società giusta» per funzionare avrebbe bisogno di ipotizzare un esercizio di cittadinanza in due fasi (artificiosamente) distinte. Rawls scrive, infatti, che «in una società ben ordinata ogni cittadino fa sue due posizioni distinte, benché strettamente correlate. Una è la concezione politica della giustizia, e questa l'affermano tutti; l'altra è una delle dottrine comprehensive (o parzialmente comprehensive) religiose, filosofiche e morali contrapposte presenti nella società»²⁷.

Più utile alla comprensione della natura del dialogo tra Gesù e Maria è la pista interpretativa fornita dalla teoria di Habermas sull'agire comunicativo. Due sono per Habermas i modelli di azione sociale: l'agire strategico, il cui obiettivo è esercitare un'influenza sull'altro (per ottenere successo nel confronto o per autoaffermazione); e l'agire comunicativo, il cui fine è raggiungere un'intesa. Solo in questo secondo caso, per Habermas, si genera comprensione tra pretese di validità criticabili, attraverso il mutuo riconoscimento intersoggettivo²⁸. Si tratta, come è possibile evincere anche dal dialogo tra Maria e Gesù, di un processo a due tappe. Nella prima, vengono enunciati i termini e i confini del problema oggetto di discussione; in secondo luogo, si punta a raggiungere un consenso sulla rilevanza e sulla pertinenza di un'azione coordinata per affrontarlo e risolverlo.

²⁷ *Ibid.*, p. 37.

²⁸ Cf. J. Habermas, *op. cit.*, vol. I, p. 157.

Questo passaggio è essenziale nel processo della deliberazione democratica, poiché uno dei punti critici, specie nelle relazioni fortemente asimmetriche (maggioranza/minoranza, potere/società, governo/cittadini) è costituito esattamente dalla *agenda setting*, cioè dall'individuazione delle tematiche prioritarie rilevanti per l'intero corpo politico. Se il processo di *agenda setting* non è caratterizzato all'agire comunicativo, orientato all'intesa, allora tutto il processo decisionale è viziato da una sostanziale anomalia, che inficia l'intera situazione deliberativa. In altri termini, l'assegnazione autoritativa di una finalità alla deliberazione che non tenga conto della necessità di una concordia nella definizione delle priorità, è un elemento di forte indebolimento della procedura democratica.

DECISIONE, LEGITTIMAZIONE

La madre dice ai servi: «Fate quello che vi dirà».

La questione dell'indirizzo impresso all'uso delle risorse è uno dei punti caldi del dibattito sulle politiche pubbliche, poiché da molti critici del *welfare state*, della *great society* o del *big government* si ritiene che la mano pubblica sia, da un lato, incapace di un'amministrazione efficace ed efficiente di esse, dall'altro destituita del potere legittimo di esercitare una funzione dirigista o di sottrarle al libero (e virtuoso) gioco delle forze del mercato.

Nel caso delle nozze di Cana, le risorse preesistenti sono rese disponibili, ma gestite attraverso competenze "altre" rispetto al potere di direzione rispondente soltanto ad un'indicazione di priorità del momento politico.

Questa interazione avviene sulla base dell'idea di *cooperazione*, distinta da quella della mera *coordinazione*. Quest'ultima richiede il momento autoritativo, mentre la prima presuppone la pari dignità dei soggetti e degli ambiti in cui essi operano. La cooperazione, osserva Rawls, richiede assai più della coordinazione,

in quanto si basa su regole e procedure accettate e fatte proprie (non subite) da tutti i partecipanti.

Ora, i filosofi libertari concepiscono tale cooperazione come essenzialmente spontanea e non (sia pure indirettamente) indotta.

Secondo Hayek, ad esempio, l'individuo è portatore di libertà incompressibili in nome di un superiore concetto di società ben ordinata e di bene comune. Hayek identifica le funzioni dell'autorità centrale in quelle della predisposizione di regole formali per l'uso delle risorse, lasciando agli individui la decisione circa la loro destinazione.

Lo stato sociale in realtà compirebbe un abuso imponendo fini propri invece di limitarsi ad assistere gli individui a perseguire finalità autonome. Vi sarebbe perciò un conflitto insanabile tra la giustizia e l'eguaglianza formali di fronte alla legge, da una parte, e i tentativi di realizzare vari ideali di giustizia e uguaglianza sostanziali, dall'altra.

E allora la prima questione che ci è dinanzi è se la politica sia autorizzata a svolgere un'interpretazione dei bisogni; in secondo luogo, in quale modo essa possa promuovere la soddisfazione degli stessi, cioè quali strumenti rispettino la libertà degli individui (intesa come uguaglianza formale di fronte alla legge).

Sul primo punto, pare assai difficile, senza cadere in un'ipotesi di "stato minimo", negare al politico questa funzione di interpretazione, di strutturazione, per meglio dire, non solo dei bisogni articolati (svolgendo appunto quella che in scienza politica è chiamata «aggregazione degli interessi», ad esempio tramite i partiti politici), ma anche di quelli inarticolati («articolazione degli interessi»). Come abbiamo visto, infatti, per Ignatieff «le molle più profonde che motivano l'impegno politico vanno ricercate in questa capacità dell'uomo di provare bisogni per gli altri»²⁹.

Quanto alla seconda sfida, chiediamoci quale sarebbe la lettura del gesto di Cana in un universo libertario.

Non si tratta, in primo luogo, di un caso di economia pianificata, di dirigismo o di intervento di un'autorità centrale che im-

²⁹ M. Ignatieff, *op. cit.*, p. 14.

pone una direzione di marcia alla società. Al contrario, il sistema politico, avendo fatto riferimento alle capacità, alle conoscenze tecniche e alla disponibilità di risorse, si fa carico di finalità che hanno due caratteristiche: 1) sono concordate in un dialogo al di fuori dell'autorità; 2) non sono generate *ex novo* al centro, ma sono già presenti, sia pure in forma inespressa, nella società; 3) sono realizzate ricorrendo ad una riqualificazione di strumenti già disponibili e utilizzati convenzionalmente e non in modo creativo. I punti 2) e 3) sono tuttavia quelli che la concezione libertaria della politica contesta in radice. La separatezza degli individui non consentirebbe e non autorizzerebbe alcuna iniziativa né di interpretazione né di connessione tra i bisogni e gli interventi (anche mediati) di pubblici poteri.

Quanto ai metodi, parrebbe che, da un lato, il processo deliberativo costituisca una garanzia di adeguata considerazione delle diverse prospettive; dall'altro, pare fondamentale, come avviene nel racconto delle nozze di Cana, procedere ad un *empowerment* degli attori in grado di fornire soluzioni accettabili, concordate e reciprocamente giustificabili.

Non si tratta, ovviamente, di capovolgere i ruoli, assegnando ad esempio al momento socio-economico la potestà di dettare soluzioni alla politica, poiché nel caso delle nozze di Cana la soluzione è già divenuta politica attraverso il percorso deliberativo. I ruoli restano distinti, e la "parola politica" conserva la sua valenza autoritativa e legittimante, senza la quale non sarebbero accettabili soluzioni estrinseche, di tipo tecnocratico e sottratte in tal modo al processo democratico.

Questo è esattamente il rischio che intravedo, ad esempio, nella tesi di Fareed Zakaria³⁰, quando egli sostiene che la democrazia debba essere restituita alla sua funzione politica autonoma, e sottratta all'influenza di gruppi di interesse e di pressione che le impediscono di assumere le decisioni "giuste" per la comunità. In altri termini, la politica andrebbe rafforzata nelle sue caratterizzazioni di neutralità e imparzialità, come avverrebbe

³⁰ Cf. F. Zakaria, *The Future of Freedom. Illiberal Democracy at Home and Abroad*, W.W. Norton & Company, New York 2003.

nel caso degli organismi tecnici le cui decisioni non verrebbero contestate proprio in ragione della riconosciuta competenza e weberiana *avalutatività* di chi le assume (tesi peraltro discutibile in radice, sia perché non vi corrispondono spesso né le intenzioni né i comportamenti, sia perché la concezione asettica del potere è essa stessa un'ideologia, per giunta elitaria e aristocratica in senso letterale).

Rimane inoltre aperto il problema, non trascurabile, della legittimazione democratica delle istanze tecnocratiche la cui evidente carenza (o assenza) rende assai difficile accreditare un processo decisionale viziato dalla mancanza di rappresentatività.

Per Zakaria la politica oggi avrebbe bisogno di meno democrazia, e cioè di un più saldo fondamento dell'autorità nella capacità dei pubblici poteri di sottrarsi a quelli che Madison chiamava gli «interessi particolari» (*special interests*) per esercitare davvero una funzione di guida della società.

Si tratta tuttavia a mio avviso di una strada sbagliata, che per rafforzare la credibilità della politica finisce per screditare l'intero processo politico e la relazione vitale tra potere e società.

Più convincente risulta lo schema, più ampio e articolato, della teoria di Benjamin Barber sulla *strong democracy*³¹. Per Barber, la «democrazia forte» dovrebbe basarsi su vigorose virtù civiche e istituzioni partecipative, più che sulla buona volontà o atteggiamento costruttivo degli individui-cittadini. La *strong democracy* non concepisce la politica come «un modello di vita» (*a way of life*) ma come «un modo di vivere» (*a way of living*). La politica è cioè la modalità attraverso la quale esseri umani con interessi diversificati e possibilmente divergenti, ma malleabili, possono determinarsi a vivere insieme non solo per il loro reciproco vantaggio, ma anche a vantaggio della loro stessa mutualità.

³¹ Cf. B. Barber, *Strong Democracy*, cit.

ORGANIZZAZIONE, ATTUAZIONE

Vi erano là sei giare di pietra per la purificazione dei Giudei, contenenti ciascuna due o tre barili. E Gesù disse loro: «Riempite d'acqua le giare»; e le riempirono fino all'orlo.

Con la parola di Maria ai servi: «Fate quello che lui vi dirà», si passa dalla fase deliberativa (che comprende il momento dell'identificazione del problema, la discussione sulle soluzioni e la scelta di una strategia) a quella operativa. Ora è bene chiarire che il principio della democrazia deliberativa dà certezza solo della congruità del processo democratico e dell'ampiezza dello spettro delle alternative considerate. La deliberazione non dà invece certezza che la soluzione prescelta sia quella "giusta" in senso assoluto, e cioè perfettamente coerente con quella che Rawls chiamerebbe «una dottrina comprensiva». Ma, come si evince dal racconto di Cana, la deliberazione crea ad ogni modo un clima cooperativo, di reciproca fiducia e intesa, proprio perché serve a dirimere interpretazioni della situazione controverse o non collimanti. Le scelte compiute da questo momento sono scelte reciprocamente giustificabili e legittimate, e cioè introducono un elemento forte di lealtà e correttezza nell'arena politica ³².

È proprio la deliberazione a fare la differenza, in una democrazia rappresentativa, rispetto all'aggregazione maggioritaria dei consensi. Senza necessariamente ottimizzare il risultato, la deliberazione massimizza l'accettabilità e in definitiva la stessa efficacia della decisione in quanto ha tenuto conto "alla fonte" degli interessi e dei valori differenziati in gioco.

Inoltre, l'azione a favore della comunità non nasce dal nulla, ma ha spesso bisogno di «giare di pietra», cioè di elementi saldi e solidi. Le giare (usualmente di coccio nella tradizione mediterranea, specie quando utilizzate per il trasporto di derrate alimentati) sembrano simboleggiare la preesistenza di istituzioni sociali forti,

³² Cf. J.D. Fearon, *Deliberation as Discussion*, in J. Elster (ed.), *op. cit.*, p. 61.

ma al contempo divenute pesanti («di pietra»), cioè non più in grado di rispondere ai bisogni di comunità e di relazione, ma capaci solo di offrire soluzioni convenzionali (burocratiche). Questo oggetto sociale è insufficiente per molteplici ragioni. In primo luogo perché esso ha una funzione specifica, per così dire propedeutica e accessoria rispetto ad un elemento importante, un servizio (come l'acqua per le abluzioni rituali), che ha però a sua volta esaurito la capacità di soddisfare bisogni nuovi (le giare, infatti, sembrerebbero vuote). In ogni società vi sono risorse di tale natura, che pur svolgendo una funzione sociale (si pensi alla messe di leggi, regolamenti, provvedimenti) non sono però sufficienti a compiere una saldatura con i bisogni della comunità non legati a funzioni di regolazione. La garanzia del diritto di proprietà, ad esempio (per Locke uno dei fondamenti della vita civile), per quanto diritto primario, rischia di impedire la funzione moltiplicativa e qualitativa dell'uso dei beni in funzione della crescita della comunità nel rispetto della libertà economica individuale. In altri termini, l'assolutezza dei diritti, goduti sino a vuotare le giare, benché legale, non sembra essere legittima quando è incapace di dare risposte alle domande della comunità e dei suoi singoli componenti.

Le giare, inoltre, sono icone delle istituzioni, certamente solide e salde, ma del tutto insufficienti e incomplete se non “vivificate” da una politica attenta ai bisogni.

Ma di quali risorse si tratta? L'accostamento suggerito nel racconto delle nozze di Cana tra la pietra e l'acqua sembra indicare una possibile pista di riflessione politica. Entrambi gli elementi, infatti (il materiale di cui è fatto il contenitore e il contenuto), esistono in natura e la loro configurazione in margine alle nozze ha richiesto un'attività di trasformazione limitata (giare dalle pietre; l'acqua attinta da una sorgente, pozzo o corso d'acqua e conservata nelle giare). Le risorse primarie, sembra suggerire il racconto di Cana, possono essere *accessibili* agli individui, ma non per questo *disponibili* per la comunità. Inoltre le giare e l'acqua non sono elementi caratterizzanti delle nozze, cioè del convito festoso ove si celebra la dimensione comunitaria dell'esistenza. Perché si abbia “banchetto” è necessaria la disponibilità di vino, occorre cioè un trasformatore qualitativo del vincolo comunitario, che non può provenire dalla sola legge (l'acqua).

Inoltre i beni primari possono comprendere, in una società complessa, diverse risorse e condizioni oggettive e soggettive. Rawls include tra i beni primari i diritti e le libertà di base, la libertà di movimento e la libera scelta dell'occupazione, i poteri e le prerogative delle cariche e delle posizioni di autorità e responsabilità, il reddito e la ricchezza (intesa come strumento per conseguire un'ampia gamma di fini tra i più vari), le basi sociali del rispetto di sé (e cioè le condizioni che consentono ai cittadini di avere il senso del proprio valore come persone e di perseguire i propri fini avendo fiducia in se stessi e nelle proprie capacità)³³.

Ora, la dinamica dell'evento di Cana appare assai diversa da una tradizionale e dirigistica politica redistributiva attuata in modo autoritario da un centro decisionale. L'acqua versata nelle giare – un bene rituale o formale – affinché diventi davvero un bene comunitario (il vino) ha bisogno di un intervento attivo, determinante per la sua riqualificazione. Questo intervento, pur originato da un comando, non ha nulla di imperativo e di impositivo. Esso è, invece, essenzialmente una chiamata al servizio, compiuto dagli assistenti che nel testo latino sono per l'appunto definiti *ministri* e in quello greco *diakonoi* («servitori») e non *douloi*, cioè “servi”). Sono questi ministri a riempire d'acqua le giare, e a riempirle *usque ad summum*, fino all'orlo. La dedizione dei ministri (la cui figura vorremmo fosse davvero simbolo dei ministri di Stato) suggerisce uno sforzo non solo diligente, ma anche efficiente.

È forse proprio questo il punto, in una lettura che – ripeto – è del tutto simbolica e iconica in chiave politica, in cui il miracolo avviene effettivamente, il punto critico del passaggio di stato delle risorse (non necessariamente materiali) da un'utilizzazione convenzionale ad una destinazione comunitaria. Perché le giare siano piene, non vi è stato bisogno di mobilitare o acquisire risorse aggiuntive; è stato sufficiente portare a compimento un progetto a partire dalla disponibilità di un bene. Analogamente, per rispondere alle esigenze della comunità, sembra suggerire il racconto, non vi è bisogno di innescare grandi trasferimenti autoritativi di

³³ Cf. J. Rawls, *Giustizia come equità*, cit., p. 66.

risorse o imporre comportamenti coatti; può essere necessaria anche un'azione funzionale ad una priorità, perfettamente compatibile con l'idea di un governo limitato (anche se forse non con il caso estremo dello «stato minimo» di Nozick). L'indicazione di una priorità (cui si è giunti partendo dalla denuncia di Maria: «Non hanno più vino») è talvolta più importante della natura e della quantità di mezzi a disposizione del settore pubblico. La capacità della politica di mettere in campo competenze e mobilitare risorse, nel rispetto dell'ampia gamma delle libertà e dei diritti, è il vero motore di ogni progetto sociale.

DEVOLUZIONE

Disse loro di nuovo: «Ora attingete e portatene al maestro di tavola». Ed essi gliene portarono.

Il passaggio successivo, e cioè quello di attingere l'acqua per portarla al maestro di tavola e per il suo tramite offrire il vino ai partecipanti al banchetto è una conseguenza, il naturale svolgersi di premesse già poste nel momento del riempimento delle giare. L'acqua deve essere attinta, cioè prelevata dall'insieme delle risorse e portata (cioè fornita come un servizio) al tavolo dei convitati. Anche in questa approssimazione vi è un elemento che caratterizza la funzione ministeriale dei servi, compiuta tuttavia nel rispetto delle regole e delle convenzioni proprie dell'evento. L'acqua tramutata in vino non viene, infatti, distribuita direttamente ai destinatari finali, ma attraverso la competenza del maestro di tavola. Non siamo pertanto dinanzi ad una politica demagogica e populista, che cerca scorciatoie ai danni delle strutture di partecipazione, e che è una ricorrente tentazione del potere politico d'ogni colore e ad ogni latitudine. Già Alexander Hamilton nei *Federalist Papers* metteva in guardia contro i pericoli dell'inseguimento del consenso a tutti i costi, sostenendo che il principio repubblicano non impone un'irrazionale compiacenza «ad ogni improvviso soffio di passione, o ad ogni transitorio impulso che il popolo

riceva da uomini abili che assecondino i loro pregiudizi per tradire i loro interessi»³⁴.

Al contrario, l'arrivo dell'acqua divenuta vino alla tavola dei commensali avviene nella discrezione, addirittura nell'ignoranza del maestro di tavola sulla sua provenienza (*non sciebat unde esset*) e persino dello sposo, che sembra anch'egli del tutto ignaro, fino al quel momento, finanche della penuria di vino determinatasi nel corso del banchetto. Solo i ministri sanno qual è l'origine del vino, poiché hanno compiuto la procedura nelle varie fasi realizzative (l'acqua nelle giare; aver attinto il vino per la tavola; aver portato il vino ai commensali).

Siamo, direi, in un contesto di devoluzione o di sussidiarietà. Non si tratta tanto del movimento di restituzione dei poteri da un centro ad una periferia, ma di riconoscimento della piena dignità delle forme di *consociatio* autonome e originarie, che costituiscono il vero fondamento dell'azione politica.

VALUTAZIONE

E come ebbe assaggiato l'acqua diventata vino, il maestro di tavola, che non sapeva di dove venisse (ma lo sapevano i servi che avevano attinto l'acqua), chiamò lo sposo e gli disse: «Tutti servono da principio il vino buono e, quando sono un po' brilli, quello meno buono; tu invece hai conservato fino ad ora il vino buono».

Questo passaggio è leggibile come sottolineatura della democrazia indiretta o della rappresentanza, giocata tuttavia sul registro della responsabilità e della *good governance*. Il maestro di tavola è chiamato ad assaggiare, cioè a svolgere un ruolo esponen-

³⁴ «The republican principle demands that the deliberate sense of the community should govern the conduct of those to whom they intrust the management of their affairs; but it does not require an unqualified complaisance to every sudden breeze of passion, or to every transient impulse which the people may receive from the arts of men, who flatter their prejudices to betray their interests» (*The Federalist Papers*, n. 71, a cura di C. Rossiter, Mentor Book, New York 1999, p. 400).

ziale rispetto alla comunità. Egli può riscattare l'inefficienza dimostrata nel corso del banchetto offrendosi come garante della bontà del vincolo comunitario. Il vino nuovo scaturito da una radicale ristrutturazione del processo deliberativo e decisionale lo rimette in gioco, restituendogli un ruolo essenziale.

La *leadership* esercitata dal maestro di tavola si può forse configurare, seguendo la classificazione di Benjamin Barber, come «naturale». Il maestro di tavola esercita un ruolo (limitato) riconosciuto dal gruppo dei commensali: guida il banchetto, ma al contempo manca degli attributi sia della *leadership* facilitante che di quella morale. Non si accorge ad esempio che l'elemento centrale del banchetto, il vino, e cioè la coesione, viene a mancare; tuttavia esercita tutto il suo carisma naturale nel riconoscere il vino nuovo e nel rivolgere allo sposo una lode per la sua qualità e le modalità e tempi della sua fornitura. L'autorità innata che egli esercita si manifesta tuttavia nella prontezza con la quale lo sposo, che ha mandato a chiamare, si presenta al suo cospetto. Il carattere pubblico della *leadership* si estrinseca nel riferimento ai «tutti» che servono prima il vino buono e poi, quando gli invitati sono brilli, quello di qualità inferiore. Il pubblico riconoscimento accordato allo sposo accresce sia la considerazione dello sposo dinanzi alla comunità, sia l'autorità stessa del *leader* naturale che conferma in tal modo il suo talento nel sapere riconoscere i passaggi cruciali della vita della comunità.

Una precisazione appare utile sull'uso dell'aggettivo «brilli» (*inebriati* nel testo latino). Esso non designa un eccesso, un'intossicazione da alcol, ma soddisfazione piena del desiderio di bere. Il vino nuovo, e cioè il rinnovamento del vincolo comunitario, risponde si direbbe in modo più che proporzionale, oltre ogni aspettativa, al soddisfacimento dei bisogni primari relazionali. Il vino è dunque ciò che nelle più avanzate e aperte concezioni economiche è definito «bene relazionale», perché legato alla fruizione in un contesto comunitario³⁵.

³⁵ Per una riflessione economico-teorica sul tema *Economics and interpersonal relations*, cf. il numero speciale 2/2000 della rivista «Annals of Public and Cooperative Economics» curato da B. Gui, contenente saggi anche di S.C. Kolm, N. Bardsley, P. Sacco e P. Vanin, C. Ash, L. Bruni.

Il vino servito a Cana dopo l'intervento di Gesù è straordinariamente abbondante (da 450 a 650 litri in totale, ben al di là delle esigenze della comunità nuziale) e di alta qualità. È interessante osservare che per rilanciare o rafforzare il vincolo comunitario non vengono introdotti nuovi elementi, ma un «vino nuovo». La fraternità prima esaurita è ora abbondante, piena, e si fonda sui processi già in essere, appropriati ma insufficienti o non adeguatamente sviluppati.

ATTRIBUZIONE, STORICIZZAZIONE

Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui. Dopo questo fatto, discese a Cafarnaon insieme con sua madre, i fratelli e i suoi discepoli e si fermarono là solo pochi giorni.

Il miracolo di Cana è descritto come un «segno» più che come una dimostrazione di «potenza» (*dynamis*)³⁶. Il segno di Cana è anche il primo dei segni, quindi l'archetipo, il modello di tutti gli altri gesti profetici. Più esattamente, si tratta di un prototipo, e cioè una realtà al contempo originaria ed esemplare (l'archetipo sembrerebbe infatti designare un riferimento più ideale che reale)³⁷.

Ciò che è rilevante per la nostra analisi è il rafforzamento del carattere fiduciario del rapporto che si instaura nella comunità. Il legame comunitario si fa più forte; esso appare caratterizzato da reciproca lealtà, fedeltà, fiducia, apertura. Il processo, nelle sue varie fasi e nella sue caratterizzazioni di complessità ma anche di responsabilità delle parti in causa, ha per così dire fatto scattare la coesione su un livello più alto. La credibilità del progetto comu-

³⁶ Cf. D. Mollat, *Le semeïon johannique*, in «Sacra Pagina» (1959), pp. 219-228; J.-P. Charlier, *Essai de théologie johannique*, Bruxelles-Paris 1959.

³⁷ Cf. X. Léon-Dufour, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Tome I, p. 213.

nitario è certamente rafforzata dall'evento centrale (la risposta adeguata all'esigenza comunitaria), ma essa si gioca in un intreccio cooperativo e solidale, fatto di azioni, intese, intenzioni, differenze e consenso. È questo contesto che dà nuovo vigore al nesso comunitario, poiché l'interrelazione (e la fatica dei passaggi che essa richiede) dimostra la sua efficacia, rifuggendo tuttavia dalle scorciatoie decisionistiche.

Dopo gli eventi straordinari che hanno cementato la rinnovata comunità, la configurazione del politico richiede tuttavia di abbandonare la strada dei provvedimenti eccezionali, in certo senso fondanti, per imboccare quella della quotidianità, della calma gestione dei problemi, diremmo, di "normale amministrazione". La discesa a Cafarnao indica appunto questo esodo, questa smobilitazione: nessuna comunità politica può infatti durare a lungo nelle sue fattezze democratiche e partecipative se costretta a vivere sul filo dell'emergenza o della decretazione d'urgenza («sovrano è chi decide sullo stato d'eccezione» scriveva Schmitt³⁸). La politica non si basa su gesti esemplari e iniziative straordinarie (talvolta necessari), ma sulla normalità di una relazione funzionale alla configurazione della comunità in termini di stabilità e durata. In questo senso mi pare possa essere interpretata l'indicazione di Michael Walzer (e di altri filosofi della «comunità liberale» o del «repubblicanesimo civico»³⁹) sulla pragmaticità e funzionalità del vincolo coesivo nella comunità politica, evitando pericolose personificazioni metafisiche del corpo politico o, come ha avvertito Roberto Esposito, la mera espansione della soggettività assoluta degli individui in una smisurata soggettività comunitaria⁴⁰.

³⁸ Cf. C. Schmitt, *Le categorie del politico*, il Mulino, Bologna 1998.

³⁹ Cf. C. Taylor, *Philosophical Papers*, Vol. II: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; M. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981; W.M. Sullivan, *Reconstructing Public Philosophy*, University of California Press, Berkeley 1982.

⁴⁰ Cf. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998.

CONCLUSIONE

Il dilemma nel quale le società contemporanee (e non solo quella occidentale) sono immerse riguarda la quadratura del cerchio, come ha scritto Ralf Dahrendorf, tra crescita economica, coesione sociale e libertà politica⁴¹. I tre ambiti dell'economia, della società civile e della politica sembrano destinati a combinarsi in modo da lasciare incompiuto uno dei tre termini. Uno degli scenari possibili contemplerebbe, ad esempio, sviluppo economico e coesione sociale, ma senza libertà politica. La democrazia fondata sulla ricerca del *welfare* come strumento politico di riduzione delle disuguaglianze è spesso degenerata, come temeva Hayek, ma anche come aveva paventato Jacob Talmon⁴² (e prima ancora Alexis de Tocqueville a proposito del pericolo che l'estensione della democrazia si associasse al dispotismo amministrativo e con un «potere immenso e tutelare», «assoluto, particolareggiato, previdente e mite»⁴³) in una riduzione degli spazi di libertà e di iniziativa (economica). Ma ciò non autorizza a liquidare come fallimentare il tentativo, nato da precise esigenze sociali e non da una vaga «sensibilità» politica, dottrinarie e peggio ancora opportuniste, di coniugare libertà e uguaglianza attraverso la chiave interpretativa e unificante della fraternità.

Per Amitai Etzioni, la nuova «regola d'oro»⁴⁴ risiede nel delicato equilibrio tra autonomia (libertà) individuale e inquadra-

⁴¹ Cf. R. Dahrendorf, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Roma-Bari 2001.

⁴² Cf. J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, il Mulino, Bologna 2002.

⁴³ Cf. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1982, pp. 731ss. Questo potere pervasivo e «provvidenziale» lavora volentieri al benessere degli uomini «ma vuole esserne l'unico agente e regolatore; provvede alla loro sicurezza e ad assicurare i loro bisogni, facilita i loro piaceri, tratta i loro principali affari, dirige le loro industrie, regola le loro successioni, divide le loro eredità; non potrebbe esso togliere interamente loro la fatica di pensare e la pena di vivere» (*ibid.*, p. 733).

⁴⁴ Cf. A. Etzioni, *The New Golden Rule. Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books, New York 1996.

mento sociale. La comunità, per Etzioni, deve svolgere il ruolo di fornire un fondamento normativo, un punto di partenza, offrendo risorse di cultura, tradizione, appartenenza, e un “luogo” appropriato per sviluppare un dialogo etico. Tuttavia non è la comunità (o i suoi poteri esponenziali, specie se espressi in forma politica) ad essere in quanto tale l'arbitro delle decisioni etiche. I suoi membri lo sono, e pertanto il paradigma comunitario implica un impegno profondo sui valori etici che è essenzialmente libero e volontario, la ricerca di un assetto sociale con un'autonomia sancita socialmente (*socially secured autonomy*).

Nello “stile” politico delle nozze di Cana permane l'elemento sociale; tuttavia non è più lo stato ad essere sociale, ma lo è per così dire la società ad accentuare la sua connotazione sociale.

Le risorse infatti non sono *appropriate* da una pubblica autorità centrale e redistributiva; esse sono piuttosto *destinate* a finalità più ampie del limitato orizzonte degli interessi individuali non in virtù di un processo autoritativo, ma di un percorso deliberativo. Come abbiamo visto, più che di un *trasferimento* di risorse si dovrebbe più esattamente parlare di *mobilitazione* di risorse. Nella libertà, i convitati hanno accettato l'invito della *leadership* fondante degli sposi dando luogo alla comunità; nell'uguaglianza essi condividono il banchetto; ma è la fraternità che ad un certo momento diviene deficitaria, generando il rischio di destrutturare l'intero consesso. Il racconto evangelico sembra suggerire non tanto l'assenza *ab origine* della fraternità, quanto la sua insufficienza per continuare a mantenere salda l'unione comunitaria. Più complesse e diversificate divengono le funzioni sociali (la divisione del lavoro, la specializzazione dei ruoli), più essenziale si fa il bisogno di fraternità, per superare le incongruenze e le aporie della costruzione sociale.

PASQUALE FERRARA