

*La “Tre giorni Toniolo”
si svolge con il concorso della*



**FONDAZIONE
CASSA DI RISPARMIO
DI SAN MINIATO**

La Fondazione Cassa di Risparmio di San Miniato è una Fondazione di diritto privato trasformata ai sensi del D.Lgs. 17/5/99 n. 153. La Fondazione Cassa di Risparmio di San Miniato è la continuazione ideale dell'Ente Cassa di Risparmio di San Miniato e della Cassa di Risparmio di San Miniato istituita da una associazione di persone private ed autorizzata con Sovrano rescritto del Granduca di Toscana 23 gennaio 1830, dalla quale, con atto in data 12 maggio 1992, n. rep. 303436 del notaio Galeazzo Martini, è stata scorporata l'attività creditizia e conferita alla società per azioni denominata "Cassa di Risparmio di San Miniato S.p.A.".

Fondazione Cassa di Risparmio di San Miniato

Piazza Grifoni 12 - 56027 San Miniato (PI)

Tel. 0571 404370/1/2 - 0571 404303

Fax 0571 404230





GUIDA AL SOMMARIO

IPOTESI PER UNA POLITICA NEOPERSONALISTA

- **LA NUOVA IDENTITÀ DELLA PERSONA AL CENTRO DELLA SOCIETÀ** – di Amos **Ciabattoni** Pag. 5
- **ATTUALITÀ DEL PATRIMONIO STORICO DELLE FONDAZIONI SOCIAL-CRISTIANE** – di Franco **Nobili** Pag. 7



Pisa e le sue Istituzioni a fianco dell' "Opera G. Toniolo"

- **L'IMPEGNO A CONTINUARE** – di Enrico **Casini** Pag. 9
- **UN PERCORSO DI COERENZA E DI IMPEGNO** – di Enrico **Giovacchini** Pag. 11
- **LA CITTA PARTECIPA** – di Maria B. **Storchi Gorini** Pag. 15
- **UN APPUNTAMENTO PREZIOSO** – di Andrea **Pieroni** Pag. 15
- **DALL'UNIVERSITÀ UNA GRANDE LEZIONE** – di Umberto **Santarelli** Pag. 16
- **INVESTIRE NEI CAMBIAMENTI FORTIFICATI DALLA FEDE** – di Mons. Antonio **Cecconi** Pag. 17

Lettura introduttiva

- **PERSONALISMO VECCHIO E NUOVO** – di Andrea **Bonaccorsi** Pag. 19



CRISI DELLE ISTITUZIONI - LIBERTÀ E SOCIETÀ DI MEZZO

Le ragioni della crisi, le ragioni della speranza

- **SULL'IDEA DI LIBERTÀ E DI RESPONSABILITÀ** – di Franco **Riva** Pag. 31
- **SULLA TRANSIZIONE INDIVIDUO-ISTITUZIONE E IL RUOLO DELLE SOCIETÀ DI MEZZO** – di Mauro **Magatti** Pag. 43
- **CRISI DELLE ISTITUZIONI: IL PUNTO DI VISTA DEL GIURISTA** – di Andrea **Simoncini** Pag. 53

Alcuni ambiti di applicazione

- **ECONOMIA CIVILE E PUBBLICA FELICITÀ** – di Luigino **Bruni** Pag. 63



■ □ LA COMUNICAZIONE DAL BASSO –di Michele Sorice	Pag. 71
■ □ L'ESPERIENZA RELIGIOSA –di Luca Diotalle	Pag. 83

NEOPERSONALISMO, CHE FARE? IPOTESI DI LAVORO

■ □ LA PREMESSA DEGLI APPROFONDIMENTI DOTTRINALI	
• Mons. Gastone Simoni : “ <i>La prospettiva Persona</i> ”	Pag. 93
• Mons. Fausto Tardelli : “ <i>Persona, soggetto aperto</i> ”	Pag. 95



■ □ CHE FARE? UNA DOMANDA CHE HA UNA STORIA – di Andrea Bonaccorsi	Pag. 97
■ □ IL CONTRIBUTO DELLA TRADIZIONE CREATIVA – di John Dotti	Pag. 101
■ □ PROPOSTE DI UN PERCORSO – di Ernesto Preziosi	Pag. 103
■ □ IL METODO E LA SOSTANZA DEL NOSTRO ITINERARIO – di Giuseppe Bicocchi	Pag. 109
■ □ IL NEOPERSONALISMO: UN PROGRAMMA E UNA BANDIERA? – di Mauro Magatti	Pag. 113
■ □ CONCLUSIONI – di Mons. Gastone Simoni	Pag. 119



CONTRIBUTI

• Lucia Franchini – Beppe Zorzi – Marcello Casotti – Roberto Giusti – Marco Giovannoni – Andrea Tomasi – Fausto Felli – Francesco Bagatti – Sandro Espagli – Alberto Giani	Pag. 123
---	----------



Sommario Numeri Precedenti	Pag. 125
----------------------------	----------

Nomi citati	Pag. 127
-------------	----------

L'intero “Speciale” può essere consultato al sito internet: www.assostoriaitaliana.it



LA NUOVA IDENTITA' DELLA PERSONA AL CENTRO DELLA SOCIETA'

- Anche la terza sessione della “Tre Giorni Toniolo” conclusasi a Pisa e San Miniato, ha seguito il cammino coerente scandito dalla formula adottata fin dalla prima edizione del 2003: **Valutare, Riflettere per Agire e Comunicare**.
- In essa è riposta tutta la carica formativa dell'annuale incontro novembrino di studiosi, ricercatori culturali, operatori sociali e politici, chiamati alla riflessione dalla Fondazione Toniolo di Pisa con la collaborazione di venti Fondazioni storiche che si richiamano al pensiero sociale-cristiano della Chiesa e dei cattolici impegnati in politica.
- Il tema centrale della terza edizione è stato il “Neo-personalismo”: cioè la rivalutazione e scoperta della identità moderna della Persona, per rimetterla al centro del “sistema” di vita del singolo e del collettivo, partendo dal pensiero e dall'azione di grandi pensatori cattolici come Mounier e Toniolo.
- Il gruppo dei valenti relatori che studiano le sfaccettature più attuali del “neo-personalismo”, ricollegandolo alle sue più naturali radici storiche, sotto la guida del prof. Mauro Magatti dell'Università del Sacro Cuore di Milano, hanno offerto elementi di una profonda riflessione destinata ad occupare il tempo che trascorrerà fino alla quarta “Tre Giorni” del novembre del prossimo anno.
- Lungo il percorso segnato, l'appuntamento annuale di Pisa-San Miniato è divenuto una tappa ormai definitiva del cammino verso un consapevole e nuovo impegno civile dei credenti, ripartendo dal concetto di Persona e dalla crisi di identità che l'ha relegata ai margini del pensiero e dell'azione sociale e politica.
- Ciò che è uscito chiaro dalla “Tre Giorni” è soprattutto la consapevolezza che senza il ritorno alla “Persona” quale elemento centrale della vita collettiva, l'umanità nel suo complesso non potrà essere in grado di affrontare le nuove sfide.
- Prima fra tutte, la sfida della globalizzazione che non è soltanto competizione economica allargata all'intero mondo, ma diffusione rapida di “valori” sostanziali quali la giustizia sociale, la distribuzione della ricchezza, la eliminazione della povertà.
- Quindi la sfida scientifica, sotto gli aspetti filosofici e metafisici, che influiscono sul concetto stesso di Persona, e della sua percezione unitaria, prima che di individuo destinato alla “massa”.
- La “formula” della Tre Giorni Toniolo è destinata a produrre frutti di grande significato, dentro e fuori l'attuale diffuso dibattito sul presente e sul futuro della Società e sul ruolo della dottrina cristiana.
- Soprattutto perché, dopo la “Valutazione” e la “Riflessione” impone l' “Agire” come conseguenza coerente.

Il compito è di tutti ed unico e convergente, dei credenti nell'Ecclesia e dei vocati al laicato d'azione.

Come unico e identico è l'impegno: quello di “Formare” la “Persona” del nuovo tempo, lievito della “vita migliore”, pilastro insostituibile della Creazione Divina.

Amos Ciabattoni





ATTUALITA' DEL PATRIMONIO STORICO DELLE FONDAZIONI SOCIAL-CRISTIANE

di Franco Nobili*

“Conservare per la Storia”: è questo l’impegno che fin dalla sua costituzione si è assunta l’Associazione per la Valorizzazione della Democrazia in Italia.

- **“Conservare”**, non può però essere inteso come semplice custodia delle Opere e del Pensiero dei Grandi interpreti della nostra Storia, da tenere in bella mostra negli scaffali degli Archivi e delle Biblioteche di cui è ricco il nostro Paese.
- Tutt’altro! Impedito alla polvere di accumularsi, il compito dell’Associazione è quello di fare “uscire” dagli scaffali i Personaggi e le loro Idee, non interrompendo il loro flusso nel circolo della Cultura di oggi e di ogni tempo.
- Questo intento presuppone una dura lotta: contro il “memoricidio” del nostro tempo. Sì, perché risalta evidente la “pigrizia” dei nostri giorni nei confronti della Storia. Nei confronti cioè del passato. In definitiva, del naturale sforzo che ogni generazione e ogni epoca, debbono fare per collegare il passato con il presente e costruire, su tali solide basi il futuro, cioè la continuità della vita che si alimenta soprattutto di Cultura.
- Da questa impegnativa visione della vita e della società, l’Associazione e le sue venti Fondazioni, custodi del patrimonio culturale e storico dei Grandi precursori del pensiero sociale cristiano, sono partiti per affiancare con decisione la Fondazione “Giuseppe Toniolo” di Pisa nella promozione e nello sviluppo della “Tre Giorni Toniolo”, che ha già conquistato un posto di prima fila tra le iniziative che si propongono di collocare la dottrina sociale della Chiesa e il suo Magistero, al Centro della vita del Terzo Millennio.
- La “Tre Giorni” gode di un solidissimo “ancoraggio”, costituito dalla figura e dal pensiero di Giuseppe Toniolo. I temi già sviluppati e diffusi a seguito delle sue due prime edizioni, *“Strumenti e occasioni per una moderna forma di partecipazione Sociale e Politica”*, *“Partiti, Sindacati e Movimenti: nuove forme di partecipazione Sociale e Politica”*, sono divenuti argomenti di studio sia per i loro contenuti di documentazione e di formazione, che di attualità applicativa.
- L’argomento della terza edizione: *“Ipotesi per una politica neopersonalista”* è uno dei più importanti: nascono dal pensiero di Toniolo e di Mounier, e conservano tutta la loro attualità ed essenzialità nel contesto dell’umano rispetto e della centralità della persona nell’intero contesto sociale. Nulla è più attuale oggi, dove l’impegno di salvezza della società (e quindi dell’umanità) risiede soprattutto nel ridare all’Uomo, all’Essere, all’Individuo, alla Persona la dignità e la centralità che gli spetta. Facendolo uscire dalla “massa”, dall’indistinto, dallo sfruttamento e, così, della sua debolezza.
- Il Tema è aperto. Il nostro impegno di farne materia di ampia riflessione, è forte. L’Associazione e le Fondazioni sono pronte a farsene carico, dimostrando di voler vivere nel tempo, portandovi tutto il formidabile patrimonio del passato.

*Vice Presidente Vicario dell’Associazione per la Valorizzazione della
Democrazia in Italia





IPOTESI PER UNA POLITICA NEOPERSONALISTA

- L'IMPEGNO A CONTINUARE – Enrico **Casini** • UN PERCORSO DI COERENZA E DI IMPEGNO – Enrico **Giovacchini** • LA CITTÀ PARTECIPA – Maria B. **Storchi Gorini** • UN APPUNTAMENTO PREZIOSO – Andrea **Pieroni** • DALL'UNIVERSITÀ DI PISA UNA GRANDE LEZIONE – Umberto **Santarelli** • INVESTIRE NEI CAMBIAMENTI FORTIFICATI DALLA FEDE – Antonio **Cecconi**



L'IMPEGNO A CONTINUARE

di Enrico **Casini***

Ringrazio i presenti per la loro disponibilità e in particolare le autorità locali. L'Opera Giuseppe Toniolo può ospitare anche questa terza edizione della Tre Giorni grazie al contributo della **Fondazione Cassa di Risparmio di San Miniato**, presieduta dal commendator **Giacomo Conti**, al quale doverosamente rivolgo un caloroso ringraziamento. Lo stesso devo fare con l'amministrazione provinciale, qui rappresentata, per l'utile collaborazione e all'ateneo pisano che ha concesso l'uso di questa aula per la cerimonia di apertura.

Per la preparazione di questa "Tre Giorni" e la sua organizzazione è stato determinante anche quest'anno l'apporto dell'**Istituto Luigi Sturzo** di Roma e dell'**Associazione per la Valorizzazione della Democrazia in Italia**, che riunisce numerose fondazioni culturali di matrice cattolica. Come si evidenzia nell'invito, dopo la *Lectio magistralis* del professor **Andrea Bonaccorsi**, che fra l'altro è consigliere della nostra Opera, nel Centro di San Miniato avrà luogo il dibattito. Sarà animato dal contributo di eminenti studiosi di molte università italiane, ai quali mi sento grato per la disponibilità e per il proficuo apporto scientifico, da tre eccellentissimi Vescovi toscani, tra i quali il nostro Arcivescovo, e componenti di centri culturali come il nostro. Il dibattito verterà sulla persona, posta al centro di tutti i processi di crescita come di decadenza della società contemporanea. E' un tema che segue il percorso che ci siamo proposti sin dalla prima edizione della Tre Giorni e può ricollegarsi ancora al Toniolo sociologo e sicuramente al Toniolo operoso nella formazione di giovani che voleva addestrati all'impegno politico e sociale volto al bene comune. Non percorro problemi di semantica ma per chiarezza ritengo opportuno sin da ora precisare che il personalismo, anzi il neopersonalismo oggetto del dibattito, non ha il significato eticamente negativo che oggi

*Presidente della Fondazione "G. Toniolo"- Pisa



usiamo dargli, bensì si ricollega ad una corrente di pensiero dei filosofi francesi, sviluppata a cavallo tra i due secoli XIX e XX. Il Toniolo sicuramente la conosceva, perché tra le sue carte rimaste presso la Casa Toniolo, si conservano documenti e pubblicazioni che attestano i suoi rapporti in quegli stessi anni con ambienti culturali in Francia, Belgio e Germania. Peraltro il superamento teorico delle correnti estreme e contrarie dell'individualismo e del correttivismo, rispondeva all'indirizzo sociologico dello stesso Toniolo. Quali qualità ed attitudini, spirituali ed intellettive, quali aspetti cognitivi ed evolutivi dovrebbero avere le persone, uomini e donne, chiamati ad assumere funzioni, responsabili per sé e per altri, tali da determinare un dinamico e non egoistico rapporto con il mondo esterno?

•

■ Sono domande alle quali confidiamo seguano risposte nel corso del convegno. Si tratterà di definire quali personalismi o personalità occorranza per affrontare problemi politici e sociali del nostro tempo, tanti e tanto gravi da temere che possano travolgerci. Problemi che se fossero limitati alla nostra realtà italiana, potrebbero essere assorbiti nel complesso più ampio delle aggregazioni sopranazionali che si sono formate e si presume andranno a formarsi ancora più ampie in un tempo prossimo. Ma i tanti problemi incombenti non sono più circoscritti a livello nazionale e neanche continentale, la globalizzazione a livello planetario è un processo che si è sviluppato naturalmente e gradualmente al seguito dei processi nella scienza e nell'economia che non sono stati rifiutati da alcuno. Questi hanno favorito anche un'accelerata crescita demografica da molti considerata inquietante. Il progresso accelerato della tecnologia mediatica completa il quadro. Ma la globalizzazione, secondo Toniolo, non ha nulla delle realtà sociali, politiche ed economiche che dividono i paesi e tutti vi concorrono e tanto sarà positivo il loro apporto quanto forte è la coesione al loro interno, che può stabilirsi solo se ancorata a valori condivisi. Nel nostro paese purtroppo questa coesione appare debole. Le divisioni sono caratterizzate da toni effettivamente aspri, la legalità è spesso vulnerata. Forse ciò accade anche per inadeguatezza o carenza di personalismi, è quanto ci ha portato a scegliere questo tema per il nostro convegno. Voglio augurarmi che gli argomenti che saranno dibattuti raccolgano l'attenzione dei media ed abbiano risonanza all'esterno, tanto da favorire il sorgere di movimenti di opinione influenti sui necessari cambiamenti.

■



UN PERCORSO DI COERENZA E DI IMPEGNO

di Enrico Giovacchini*

■ Il mio compito è di introdurre i lavori della “Tre Giorni Toniolo 2005” e lo faccio con grande piacere anche dopo aver sentito negli interventi delle autorità che mi hanno preceduto. Questi sono solitamente formali, invece, anche nella loro brevità, hanno già portato un contributo a queste giornate.

Proprio nel dare inizio alla nostra Tre Giorni Toniolo, permettetemi di esprimere alcuni sentimenti. D'altronde lo ha già fatto il Presidente Casini e questi sentimenti non sono solo personali ma di tutto il Consiglio di Amministrazione della nostra Fondazione. Organizzare una tre giorni di studio ed essere riusciti a darle una continuità è per la nostra Fondazione un grande impegno e questo lo possiamo portare avanti e attuare solamente con l'aiuto di tanti sostenitori e tanti collaboratori. Rinnovo dunque i ringraziamenti a partire dalle istituzioni locali, comune, provincia e università, e poi i privati come la Fondazione cassa di Risparmio di San Miniato. Dal punto di vista scientifico la collaborazione con l'Associazione per la Valorizzazione della Democrazia, nella persona del vice presidente dottor Nobili, e quindi l'Istituto Luigi Sturzo.

•

■ Credo significativo per la riflessione quanto il mondo cattolico e gli uomini di buona volontà stanno facendo in questi anni in relazione all'attuale situazione sociale e politica. Questo perché soprattutto, ciò lo dobbiamo proclamare e lo hanno sottolineato anche gli interventi precedenti, la preoccupazione principale della Fondazione Toniolo rimane la formazione delle intelligenze e delle coscienze. Formazione che può avvenire attraverso una comunicazione costante che non sia solo informazione, magari già filtrata da qualche agenzia, ma invece sia invito alla riflessione attraverso pensieri elaborati, articolati e fondati. C'è un popolo da formare, e ce lo dimentichiamo troppo spesso, non da indottrinare o da portare verso un consenso. Proporre un piano di riflessione, chiamare dei professori e degli intellettuali ad elaborarlo, non vuol dire fare una cosa per pochi, ma al contrario vuol dire richiamare tutti all'esigenza di formarsi.

Richiami a principi e a valori sono importanti, ma non bastano, se non sono incarnati nell'oggi della nostra storia. Proprio noi cristiani sappiamo che il Vangelo e la legge morale che da esso deriva non vanno mai traditi, ma sempre tradotti, resi comprensibili, addirittura amabili, perché il Vangelo non è una filosofia di vita o una filosofia politica, ma una forza che si rivolge alla libertà e alla responsabilità dell'uomo così come lo trova, volente o nolente. La parola arriva all'uomo così come si trova, peccatore o santo. La preoccupazione della formazione e di una formazione da fare all'uomo che oggi vive nella nostra società, ci ha fatto pensare al tema della persona che ci siamo dati da sviluppare in questa “Tre Giorni Toniolo 2005”. La persona, così come i due grandi maestri e filosofi Maritain e Mounier ci insegnano, è pensata come un essere umano costituito in relazione e per la relazione, sia con il trascendente, con il totalmente alto, con Dio, sia con i propri simili. Questa intuizione della persona guiderà le diverse relazioni di questi giorni, incominciando dalla lezione di questa sera del professor Bonaccorsi.

•

*Direttore della Fondazione “G.Toniolo” - Pisa



■ E pensiamo già da ora che faccia progredire anche riguardo al tema della partecipazione, che è stato il motivo dominante delle precedenti edizioni della Tre Giorni Toniolo. Proprio partendo dalle riflessioni fatte nelle precedenti edizioni, vorrei ulteriormente spiegare, precisare e ricordare alcuni spunti di riflessione che ci hanno condotto al tema del personalismo e del neopersonalismo.

La cultura sociale dominante sembra soccombere e non riuscire a coniugare i valori dell'individuo con quelli comunitari, esasperando i primi fino a voler fare diventare legge i desideri e appiattendoli i secondi in una massificazione che vorrebbe rendere tutto il vivere un solito colore. La relazione per l'uomo di oggi, più che essere costitutiva del suo essere, ha la tendenza a diventare uno strumento per l'arricchimento solo del proprio io o per annullarsi nella compagnia di altri. La partecipazione sociale e politica in questo tipo di cultura può risultare una continua illusione: mi sembra di partecipare, ma in realtà nutro i miei preconcetti e i miei pregiudizi. Mi sembra di partecipare, ma in realtà mi riempio di emozioni effimere e passeggere.

•

■ E' possibile invertire questa tendenza e ritrovare il senso del proprio essere uomo in una relazione che costituisca una crescita continua? Un'apertura autentica agli altri? Uno sviluppo comunitario? E se questo è possibile, come e con quali strumenti poterlo realizzare?

Sono queste alcune domande che poniamo a questa Tre Giorni che andiamo a cominciare. E su queste domande se ne possono innescare altre proprio da parte vostra. Questa sarà la grande ricchezza di questi giorni, sentire le relazioni ma allo stesso tempo partecipare e dare il nostro contributo.

Insieme a questi punti interrogativi abbiamo comunque, e lo dobbiamo dire, dei pensieri fermi, che forse conserviamo dalle precedenti edizioni della Tre Giorni. E voglio brevemente comunicarli. Perché anche questi pensieri che riteniamo fermi possono essere approfonditi e fatti diventare sempre più patrimonio di molti. Il primo pensiero che considero fermo riguarda ancora l'impegno sociale e politico. Siamo convinti che impegnarci socialmente significa fare politica. Perché la politica è l'insieme degli atti sociali, economici, culturali, privati o pubblici, con cui la società civile partecipa al bene comune. In questo senso non c'è solo un diritto, ma un dovere del cittadino a partecipare e a fare politica. Vogliamo sottolineare, come suggerisce il Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, che la comunità politica è essenzialmente al servizio della società civile e, in ultima analisi, delle persone e dei gruppi che la compongono. La politica così intesa viene quindi prima delle istituzioni o addirittura dei partiti che essa ha creato.

•

■ E' la politica infatti che ha creato le istituzioni ed i partiti. Questi sono un mezzo e non il fine della politica e forse proprio per questo si assiste oggi, e ce lo dovremmo domandare da cittadini e da credenti, ad un allontanamento dall'impegno sociale e civile anche dei cristiani. Ciò perché si confonde il fine con il mezzo e viceversa e soprattutto perché poco o niente si fa per correggere questa degenerazione del pensiero e della prassi. C'è una mancanza di protagonismo progettuale e solidale del cittadino a cui pochi mettono mano. Forse anche noi come Chiesa e come unità di credenti dovremmo riflettere attentamente su ciò.



Nel constatare questa degenerazione vogliamo annunciare un secondo pensiero che riteniamo fermo e ben fondato. In quanto cristiani, e permettetemi cattolici nella sua accezione di universali e non di diversi da altre confessioni, ci sentiamo cittadini di questa nazione e a casa nel mondo intero. Il valore sociale della fede cristiana è qualcosa di intrinseco alla fede stessa e non qualcosa di aggiunto, da mutuare da qualche altro pensiero o cultura. Altri pensieri, altre culture, altre sensibilità hanno arricchito e potranno arricchire il mio essere cristiano, ma non lo sostituiranno mai. Oggi invece si assiste spesso al tentativo di far passare la ricerca di identità cristiana come una ricerca di chiusura, di separazione. Mentre, alla luce del Vangelo e della Dottrina Sociale della Chiesa, la ricerca di identità è capacità di ricerca di tutto ciò che di vero, di buono, di bello circonda. E' capacità di dialogo franco e coraggioso, è capacità di mediazione culturale in grado di trovare, sempre e prima di tutto, ciò che unisce e non ciò che divide. Questa è la ricerca della vera identità.

•

■ La ricerca di identità è allora un segno dei tempi, un'esigenza per la Chiesa intera e in particolare per coloro che in quanto cristiani, con responsabilità e professionalità, vivono nella quotidianità la loro vita sociale e la loro capacità di costruire il bene comune. E qui, non l'ho citato perché è un termine troppo usato in questi giorni, mettete pure laico. O la Chiesa del terzo millennio si fonda su una autentica laicità, o altrimenti rischia di ripiegarsi su di sé, non di finire perché grazie a Dio non finirà mai.

•

■ Se ciò è vero c'è bisogno di investire risorse e volontà per formare persone che, conoscendo il valore e la forza della loro relazione con Dio, siano capaci di spendersi per creare relazioni con tutti, nessuno escluso, per cercare sempre unità, in ogni momento, di notte e di giorno. A questo grande bisogno la Fondazione Toniolo e le altre, come ad esempio l'Associazione per la Valorizzazione della Democrazia in Italia, intendono dare il loro piccolo contributo attraverso questa "Tre Giorni" e quelle passate e future.

■





LA CITTÀ PARTECIPA

di Maria B. **Storchi Gorini***

E' importante poter ogni tanto riflettere ed avere la possibilità di confrontarci su un personaggio tanto importante come Toniolo e ancor di più sui temi che egli ha sviluppato e sui quali ha lavorato. E per noi che facciamo politica, il problema di porci sempre domande sulle motivazioni e sul modo di presentarci è continuo e costante. Il rischio è che lavorare soltanto e non avere tempo per riflettere e porsi questi interrogativi rischia di farci perdere il rapporto con la gente con la quale dobbiamo rapportarci.

Come amministratori di questa città il lavoro e gli insegnamenti di Toniolo devono essere sempre ben presenti, anche perché fa parte delle nostre radici, è qualcosa che ognuno di noi si porta dietro e alla quale deve fare riferimento.

Vi ringrazio dunque per questa occasione importante per la vita della nostra città e mi auguro che sia pubblicato quanto emergerà in queste giornate di studio perché possa diventare per noi un'occasione di riflessione per cercare di fare sempre il nostro meglio.



***Assessore alla cultura del Comune di Pisa**

UN APPUNTAMENTO PREZIOSO

di Andrea **Pieroni***

Porto molto volentieri il saluto dell'amministrazione provinciale e ringrazio la Fondazione dell'invito fattoci e di darci, quale istituzione, la parola in apertura di questa Tre Giorni. Questo appuntamento è da alcuni anni un momento prezioso, pieno di riflessioni su tematiche sempre attuali e con relazioni strette con le realtà che stiamo vivendo e sono occasione per riflettere su temi di attualità attraverso l'ottica del movimento cattolico e del pensiero elaborato nel tempo dagli esponenti della dottrina sociale della Chiesa, in modo particolare rielaborando e riaggiornando le intuizioni e il pensiero di una figura di rilievo nel panorama culturale nazionale quale era Toniolo.

Da una rapida lettura del programma, anche per cogliere qualche spunto, ho visto che ricorre tra i temi una riflessione sulla crisi del paese. E' un tema ricorrente e seppure non sono vecchissimo penso che non ci sia stato un momento nella storia d'Italia dove non si sia parlato di crisi: da quella nel periodo bellico, poi la fase dell'industrializzazione e della modernizzazione con la crisi dei modelli tradizionali di vita soprattutto di quella rurale, la fase della contestazione del 1968, la fase del riflusso nel privato e la crisi della partecipazione. Ogni decennio del secolo che ci ha appena lasciato è stato contraddistinto da qualche elemento di crisi. Oggi purtroppo viviamo un momento di crisi economica che stiamo scontando in maniera pesante. Guardando ai numeri che abbiamo di fronte si parla addirittura di un aumento delle situazioni di povertà. Uno scenario nuovo rispetto al quale forse non siamo nemmeno attrezzati e pronti a trovare soluzioni immediate.

Quello della globalizzazione, ad esempio, è un tema affascinante per un verso ma che pone una serie di problemi dall'altro, nel senso che la globalizzazione ti mette a nudo rispetto alle certezze che ognuno di noi ha elaborato e ha in qualche modo acquisito nel tempo con la riflessione. Ma credo anche che sia un momento stimolante, di confronto, perché

***Presidente della Provincia di Pisa**



globalizzazione significa anche confronto con realtà nuove, da noi diverse, realtà culturali, realtà con persone che vengono nel nostro paese da continenti molto distanti e molto diversi da noi. Quindi è una sfida e anche un'opportunità. Ritengo che in questo contesto riprendere e approfondire e magari aggiornare il tema del personalismo, che è un elemento culturale tipico dell'ispirazione e della cultura cristiana, sia un fatto attuale.

Il tema del personalismo, cioè il conoscere l'uomo in quanto entità che va oltre e prima di quelle che sono le strutture sociali che si sono costituite nel tempo, è anche un modo per confrontarsi, trovare un terreno di incontro con il mondo laico. Uno spazio privilegiato di dialogo e di confronto che come cattolici dobbiamo utilizzare. Il bisogno di questo dialogo e di approfondire il confronto, al di là delle schermaglie e dei pregiudizi, ce lo rende urgente e necessario di fronte al dibattito di questi giorni e alle polemiche che sono nate tra Chiesa e gerarchia ecclesiastica e certi ambienti cosiddetti laici. Su questi versanti occorre lavorare molto, perché c'è un mondo laico in forte contrasto culturale e si confronta con tematiche della Chiesa in modo troppo pregiudiziale, troppo schierato. A nessuno serve ripristinare e riportare in auge un clima da scontro tipo guelfi e ghibellini. Ogni componente culturale ritengo debba fare una qualche riflessione.

Sono convinto che anche la Fondazione Toniolo può giocare un ruolo importante nell'esigenza di riproporre una dimensione più finalizzata alla formazione delle coscienze, direi una dimensione quasi profetica. Gli uomini di oggi che si confrontano con le problematiche alle quali accennavo prima hanno bisogno più di testimoni che non di regole e imposizioni. Non che queste non servano, però la testimonianza e il valore dell'azione degli uomini può essere il migliore strumento per dialogare e per conoscersi e poi per apprezzarsi di più. Questo è un fronte in cui l'impegno della Fondazione Toniolo, come delle altre che fanno parte della più ampia Associazione per la Valorizzazione della Democrazia in Italia, può svolgere un ruolo significativo sulla promozione dell'uomo.

Oggi, laici e cattolici, siamo tutti d'accordo che i valori sui quali ci confrontiamo quotidianamente alla fine sono gli stessi, sono quelli del bisogno di pace, di solidarietà, di giustizia, di libertà. Su questi grandi temi divisioni e distinzioni svaniscono.

Oggi i cattolici non devono più di tanto attardarsi nel discutere quale sia, tra centrodestra e centrosinistra, lo schieramento politico migliore, si può stare da una parte o dall'altra, ma con la convinzione che i valori per i quali occorre battersi tutti insieme sono quelli sopra citati. Anche perché per 60 anni la maggior parte dei cattolici è stata quasi tutta da una parte, però ciò non ha impedito che il processo di laicizzazione e di disattenzione rispetto ai valori e ai principi proclamati dalla dottrina sociale della Chiesa andassero avanti. Questo è un elemento di riflessione che non può essere dimenticato.

■

DALL'UNIVERSITÀ DI PISA UNA GRANDE LEZIONE

di Umberto **Santarelli***

Certamente ha un senso che la Fondazione Toniolo ogni anno avverta la necessità di inaugurare i propri incontri nell'aula della Sapienza dove Toniolo insegnò per decenni. Mi sono chiesto che senso possa avere ragionare di una ipotesi per una politica neopersonalista a partire dalla lezione di Toniolo e a partire da una delle grandi stagioni che in questo storico luogo la facoltà giuridica pisana ha vissuto ormai da molti secoli, già prima che nel 1343 la bolla Clemente VI

***Docente della Facoltà di Giurisprudenza, Università "La Sapienza" di Pisa**



fondasse lo Studio Generale a Pisa. Forse uno dei più grandi maestri dello studio pisano ha insegnato qui quando questo non era ancora uno Studio Generale ed era Bartolo di Sassoferrato. Dunque che senso può avere ragionare di neopersonalismo e leggerlo tenendo inforcati sul naso quelli che Arturo Carlo Jemolo chiamava gli occhiali del giurista.

Certamente la stagione di Toniolo qui a Pisa fece sì che si mettessero in discussione molti principi dei quali da tempo non si discuteva in Italia e in Europa, un'Europa che aveva scoperto l'onnipotenza dello Stato, la sovranità della legge, l'ineccepibilità dello strumento codificatorio, riducendo con questo, con conseguenze gravissime, il diritto alla legge. Fu dalla facoltà giuridica di Pisa che partì una profonda revisione, nella quale anche Toniolo fu coinvolto. Riscoprire la società come autrice dei propri ordinamenti, sapere che la legge non avrebbe senso se non fosse il diritto a dettare l'ordine di tutte le società, nel variare dei tempi e nel succedersi dei valori.

Che cosa sta accadendo ora? Si parla di globalizzazione: ma che cosa promette? Lo chiedo in particolare a chi fra pochi momenti terrà la *lectio magistralis* introduttiva di questa Tre Giorni. Ci promette una sepoltura dello Stato come sovrano e arbitrario autore dei sistemi normativi e di restituire alla società reale il compito di generare il diritto? Allora certamente la persona diventerà il valore centrale e saranno le persone associate a produrre l'ordinamento, sicché torni vero sempre e comunque *ubi civitas ibi ius*, e nessuno di noi piangerà sulla morte dello Stato sovrano e incontrollato legislatore. Oppure avverrà che nella globalizzazione, certo lo Stato smetterà di essere l'unico legislatore, e legislatore diventerà una società fatta non di persone ma di poteri forti?

Nessuno piangerà se la funzione giudiziaria non sarà più esercitata dal giudice dello Stato e passerà, come era prima che di uno Stato si potesse parlare nella società europea, o, come qualcosa farebbe pensare, dalle mani di questo a quelle di una giustizia arbitrale, privata, sostanziale cinghia di trasmissione dei poteri forti? Perché a seconda di come questo processo avverrà si potrà parlare davvero di un neopersonalismo reale, di una persona ricollocata al centro della dinamica della società, oppure dovremo forse rimpiangere uno Stato che, con tutti i suoi difetti, aveva perlomeno, ed ha tuttora, un principio di legalità al quale rifarsi. Gli interrogativi sono importanti e credo che ragionare su queste cose voglia dire cercare di capire da che parte tira il vento della storia. E non sempre il vento della storia è il migliore dei venti che possano soffiare, perché di fatto dipende da chi ha in mano il timone. La lezione che ci viene da queste stanze e dal grande salone in cui Toniolo fu protagonista del sapere giuridico in questa università, ci fa sperare, come diceva il sindaco di una mia città qualche anno fa, *spes contra spem*.



INVESTIRE NEI CAMBIAMENTI FORTIFICATI DALLA FEDE

di Mons. Antonio **Cecconi***

A nome dell'Arcivescovo, impegnato in un'assemblea della Conferenza Episcopale do il benvenuto a tutti voi a questa terza edizione della Tre Giorni Toniolo. Esprimo gratitudine perché porta nella Diocesi nostra e di San Miniato, i segni di una riflessione robusta e di cui c'è bisogno in questa stagione della società italiana e della Chiesa. Tempo in cui siamo in molti a verificare il bisogno di fermarci a pensare quali devono essere le relazioni tra l'ispirazione cristiana e la convivenza democratica.

La Chiesa pisana quest'anno, con l'Arcivescovo e gli orientamenti pastorali, ha messo a tema un documento dal titolo "Glorificate il Signore con la vostra vita", sviluppando il tema

*Vicario Generale – Arcidiocesi di Pisa



dell'Eucarestia. E all'interno degli orientamenti pastorali ci si sofferma, oltre che su quello che è il ruolo del laico all'interno della comunità cristiana, su quella che è la testimonianza nel mondo, nella società e nella storia dei laici credenti. Mi pare opportuno citarne un passaggio: "La diocesi deve investire di più nella promozione di un laicato maturo, nella formazione di una coscienza laicale che non si misura solo con i servizi e i compiti interni alla comunità, ma capace e desiderosa di esprimersi in luoghi pubblici e in ambiti esterni. Nelle istituzioni democratiche, nella società civile, nelle professioni, nel mondo della cultura, dovunque sono in gioco le dignità della persona e il futuro della società. Abbiamo bisogno di laici credenti che immettano nella Chiesa la percezione di cambiamenti socio-culturali in atto, suggeriscano attenzione e sensibilità verso persone e ambienti percepiti come lontani, favoriscano gesti, linguaggi ed esempi alla sensibilità e ai bisogni degli uomini e delle donne di questo tempo. Chiesa e società civile possono e debbono, nelle rispettive autonomie, trovare più attenta l'interlocuzione e l'integrazione per il servizio all'uomo, per il benessere vero, mai soltanto materiale della società. Per la giustizia e la pace in prospettiva locale e planetaria".

•

Mi pare che la figura di Giuseppe Toniolo vada ricordata insieme ad un'altra. Infatti non si può parlare di personalismo senza fare riferimento a Emmanuel Mounier. Due studiosi, di due diversi paesi, Italia e Francia, fedeli alla Chiesa e capaci di esprimere una presenza nel loro momento storico.

Si è evocato il termine persona proprio facendo riferimento alle tante persone che compongono il mondo intero, il sud del mondo, più di una volta si è fatto riferimento allo spirito di globalizzazione. Qualche anno fa ero direttore della Caritas e Andrea Bonaccorsi era obiettore di coscienza in servizio civile e si occupava di disabili. Esistono delle bellissime pagine di Emmanuel Mounier che fu appunto bloccato da un gravissimo handicap. E allora il personalismo o il neopersonalismo, oltre che su tutti quei scenari che ci vorranno proporre i relatori, si misurerà anche sull'attenzione concreta sulla persona, a partire dall'ultimo, da quello che non conta.

■



Personalismo vecchio e nuovo

Andrea Bonaccorsi*

“.... Dobbiamo arricchire il personalismo di contributi che nascono da un resoconto dell’esperienza, l’esperienza della persona come dono, perché senza questa esperienza non si fonda la persona.”

Un ringraziamento sentito per l’invito a tenere questa lezione inaugurale. Invito che mi onora e che allo stesso tempo è una scommessa per gli organizzatori. Questo perché, a parlare di personalismo, si è chiamato chi di mestiere non fa il filosofo o lo studioso ma è un economista, per di più applicato, e passa il tempo a macinare numeri e studiare fenomeni e si occupa di questioni tanto importanti come quelle che ci tengono qui come passioni, con tutti i rischi connessi a questo.

■ **I “Fronti” della discussione**

- Vorrei provare in questo intervento a declinare alcune sfide che il pensiero personalista ha di fronte e provare ad identificare alcune possibili linee di lavoro. Se il personalismo comunitario è un insieme di molti punti di filosofie sociali che tra fine ‘800 e inizi del ‘900, e poi con il contributo decisivo di Emmanuel Mounier, hanno orientato il pensiero e la prassi del movimento cattolico in molti paesi – per quanto riguarda l’Italia ha contribuito anche la Costituzione –, quindi un insieme di riflessioni più o meno strutturali sull’essere umano costituito nella relazione per la relazione, il neopersonalismo è forse il personalismo che fa i conti con il terzo millennio e con i problemi che abbiamo di fronte.

Vorrei segnalare subito tre fronti rispetto ai quali, direi con una certa brutalità, abbiamo un problema di fondo ed è la discussione e la messa in discussione radicale della nozione di persona. Cioè un confronto che deve andare al fondo del tema. Perché in vari contesti si discute radicalmente l’esistenza dell’idea di persona. Ne segnalo tre: una è una sfida planetaria; la seconda per la frontiera della scienza; la terza è invece antropologica. Sulla base di questi tre punti vorrei provare a ragionare.

Il primo punto riguarda quella che con termine più economico si chiama la globalizzazione. Di questo fenomeno vorrei cogliere un aspetto meno osservato e meno conosciuto. E’ stato appena pubblicato un rapporto che, in maniera singolare, la CIA americana su incarico del governo ha realizzato facendo un grande esercizio internazionale dell’ampliamento del mondo al 2020, interpellando a livello mondiale una serie di soggetti ed esperti. Vi sono certamente molte incertezze e molte cose che non sappiamo su cosa accadrà nel 2020, ma alcune le sappiamo già

***Docente all’Università di Pisa**



da ora. La prima di queste è che il mondo va verso un forte aumento di peso dell'area asiatica, un forte aumento di potenza economica, culturale e sociale dei grandi paesi asiatici e in particolare di Cina e India. Di questo tema ora definiamo gli aspetti banali, per così dire, poi li riprenderemo in chiave economica, ma ce n'è uno che vorrei mettere in evidenza e cioè il fatto che in quelle culture la nozione di persona non è quella della tradizione occidentale. Perché la tradizione religiosa, fondamentalmente, vede e pensa Dio non come persona. Il Nirvana e il Tao hanno immagini di Dio come potenza o all'opposto come vuoto, l'immagine di Dio come volta del cielo, come il vuoto che sta dentro il vaso. Sono tradizioni religiose in cui non si pensa a Dio come persona, come al contrario accade nella tradizione cristiana ed ebraica. Una tradizione in cui Dio ha le mani, ti scruta con gli occhi, ti ama con le viscere. Da questo punto di vista questo incontro con la cultura asiatica apre un tema importante. Non è semplicemente un problema di inculturazione, ma vitale e di confronto profondo sulla visione della persona e sul modo con cui si rapporta a questa dimensione. Segniamo dunque questo come un problema difficile e importante.

■ La sfida scientifica

- Seconda sfida è quella scientifica. Vorrei provocatoriamente dire che noi crediamo di aver messo da parte questo problema con una richiesta di perdono autorevole e profetica che Giovanni Paolo II ha fatto sul caso Galileo. Ma tutto sommato quel tema toccava aspetti forse non essenziali di un possibile conflitto tra scienza e religione, e cioè se la terra ruotasse da una parte o dall'altra. Oggi abbiamo invece di fronte un confronto molto più forte ed è un grande errore pensare di averlo risolto semplicemente perché nella cultura comune i temi scientifici sono meno decisivi nell'orientare la cultura delle persone, ma lo sono di più ad esempio nelle culture asiatiche e lo saranno in maniera ancora maggiore e in futuro in un mondo planetario. Voglio dire che gli avanzamenti scientifici pongono delle sfide che richiedono un pensiero molto più elaborato, perché alla fine toccano alcuni degli aspetti decisivi della nozione di persona a partire dall'idea stessa della creazione. Voglio su ciò essere più preciso e segnalare in che senso questo è vero. Innanzitutto su questo tema le posizioni fondamentaliste, che in qualche modo fanno finta che l'avanzamento scientifico sia semplicemente ipotetico, non aiutano a maturare. Velocemente cito alcuni passaggi. Per esempio la scienza postgenomica, quella che in qualche modo ha dato la mappatura del genoma umano, ha rivelato non solo il fatto banale, riferito da tutti i giornali, della similarità genetica tra l'uomo e gli altri esseri viventi, non solo le scimmie ma anche esseri inferiori. In realtà quello che sta mostrando è che negli esseri viventi, molto diversi tra loro, le stesse funzioni fondamentali sono svolte da proteine simili e da sequenze geniche simili, per esempio controllare lo sviluppo embrionale nello sviluppo della vita, e fanno pensare ad un livello antichissimo nella storia naturale nella quale si siano formate alcune strutture del vivente ed abbiano reso possibile poi l'articolazione della vita. Una specie di grammatica del vivente, come dicono alcuni scienziati, un livello antichissimo che rende vera l'unità del vivente. Questa esiste ma è a livello molecolare, cioè è a livello materiale che si riscontra l'origine dalla vita.

■ Il “Disegno” della Creazione

- C'è anche un secondo argomento importante discusso nella scienza ed è il tema del design, cioè se la natura mostri segni di un'azione intelligente e quindi di una creazione. E' un classico argomento che si fonda sull'interrogativo di come sia possibile che strutture così complesse come quelle che osserviamo nella vita evoluta siano nate per l'azione casuale del processo evolutivo. Per esempio l'occhio. La tradizione religiosa che era interessata all'idea



della creazione ha a lungo detto che l'occhio è un bell'esempio. Ci si chiede infatti: come può essere qualcosa che evolve casualmente? Non esiste un mezzo occhio ed essendo molto complesso qualcuno deve averlo progettato e non può essere nato dal processo evolutivo. Ebbene la ricerca più recente dimostra che esistono meccanismi proteici, sequenza di geni che equilibrano proteine, che hanno proprietà fotosensibili, sono occhi anche a livelli più bassi e fanno pensare che l'occhio così complesso sia possibile come struttura evolutiva di prime forme di organizzazione della vita così elementari.

Infine un altro tema importante riguarda l'uomo. Si è a lungo detto che probabilmente esiste qualche documentazione sulla natura del rapporto tra l'uomo e gli altri mammiferi, in particolare le scimmie, ma se tutti gli uomini sono in realtà derivati da una stessa catena di passaggi, allora quello è il punto in cui può essere intervenuto un elemento di creazione. I risultati più recenti ci dicono che ahimé l'ipotesi più plausibile è che si siano creati tanti uomini in più parti del mondo e in vari momenti della nostra evoluzione.

■ Le risposte e i problemi

- Tutti questi temi ci pongono problemi molto seri, perché è difficile rispondere alle sfide di queste acquisizioni scientifiche o non ponendoci il problema oppure con una posizione fondamentalista oppure con un'ipotesi che fa la furba con la scienza moderna e dice: sì, è vero, ma tutto sommato la conoscenza scientifica è fallibile, la scienza è un'ipotesi. Non è serio questo modo di affrontare il tema, perché la scienza è fallibile, ma nel momento in cui con metodo rigoroso produce evidenze convergenti intorno alle ipotesi diventa conoscenza e la conoscenza è conoscenza verso la verità. Una posizione religiosa non può non essere, o almeno la posizione cristiana che ha al suo inizio un tema di verità, orientata alla verità. E' dunque un tema importante che devo dire la verità alcuni autori hanno iniziato ad affrontare con serietà, tra questi Raymond Panikkar che sull'argomento ha pubblicato alcune sue recenti opere. E' un tema che va affrontato in maniera più forte, perché altrimenti, come capite, sviluppi di questo tipo svuotano la nozione di persona in senso radicale. Perché ci vanno a dire che alla fine tutto è spiegabile come un effetto molto complesso, ma molto casuale, di meccanismi dei quali si è in grado di dimostrare sperimentalmente ed empiricamente il funzionamento.

- Dobbiamo impostare un personalismo che si confronti in maniera seria con questi temi. Panikkar su questo ha delle espressioni interessanti, per esempio dice *“quello che l'essere è non può essere confuso con il come è giunto ad essere quello che è”*. Cioè la spiegazione è diversa dal senso, spiegare è diverso da dare il senso a ciò che si spiega. *“Il problema dell'evoluzione – dice ancora – non è quello di sapere come evolve un essere, ma di sapere se l'evoluzione ci permette di conoscere che cosa è quell'essere”*. Chi sono io? E chi sei tu? Allora l'uomo da questo punto di vista è quell'essere che domanda chi sono. E' vero che può essere descritto anche nei termini che la scienza ci sta consegnando, ma questo è un livello di descrizione che non esaurisce e non chiude la possibilità di altri livelli, ma questi livelli si aprono con una domanda: chi sono? La domanda costituisce la sua dignità, l'uomo è “Uomo queris”, l'uomo che pone la domanda. La persona è in quanto pone la domanda su se stesso. Ma attenzione, occorre essere molto rigorosi nell'affermare questo livello di conoscenza della realtà, assumendo pienamente valida la conoscenza scientifica e quindi facendo un passo avanti molto netto, altrimenti, questa è la teoria un po' forte che vorrei sostenere, il pensiero personalista è debole rispetto all'evoluzione che ha intorno a sé.



■ La “sfida” antropologica

- Il terzo punto di sfida è di tipo antropologico, più vicino anche alla nostra prassi. Questo si snoda intorno ai fenomeni che tutti noi siamo in grado di osservare: l'individualizzazione spinta. Un sociologo americano ha scritto recentemente un libro il cui titolo è “Bowling alone”, cioè giocare al bowling da soli, il che è una contraddizione perché si gioca bene in tanti, studiando l'emergenza dell'individualismo nelle società moderne e mostrando come, in relazione al tema della partecipazione, la propensione delle persone a partecipare alla società in varie forme, nel sindacato o nel quartiere o protestare nei giardini dei figli, è inversamente proporzionale al numero di ore di frequenza televisiva. Quindi l'individualizzazione come forma di dipendenza da modi di riempire il vuoto della vita. Solitari, uniti da rappresentazioni ma che non creano relazioni. Una attitudine a viaggiare ma senza un senso di destinazione. Il nomadismo, l'attitudine alla completa reversibilità delle scelte. Le persone che hanno timore di fare scelte irreversibili, perché in qualche modo hanno grande resistenza e paura a compiere scelte che richiedono il dare e il disporre di sé. Pensiamo al tema della vita personale e familiare.

■ I problemi nuovi del personalismo

- Queste tre sfide ci lasciano forse preoccupati, ma non è questo il senso che voglio dare. Voglio segnalare che abbiamo grandi difficoltà di fronte e il pensiero deve essere l'attesa e non può trovare delle scorciatoie. Sono in grande parte problemi nuovi e che il personalismo del '900 non aveva. Aveva infatti un mondo occidentale ben definito, ben chiaro e ben centrato su di sé, aveva una visione scientifica, sì positivista ottocentesca, ma per certi versi più velleitaria nelle sue proposte. Su questo potremmo discutere a lungo e gli scienziati presenti potrebbero intervenire sull'argomento, certamente il senso della storia era più forte di quanto accada nel nostro secolo ed inizio millennio. Rispetto a questi temi la mia congettura è che noi, in un certo senso, dobbiamo anche rivedere il nostro armamentario concettuale. Su questo lasciatemi essere un po' provocatorio, aprire fronti, aprire domande più che chiuderle e mi scuserete se creerò più problemi di quelli che riuscirò a risolvere. In momenti di crisi è sempre bene essere onesti di fronte alle cose ed aprire i problemi, dopodiché se siamo capaci a risolverli significa che abbiamo stoffa, se invece ci raccontiamo che il problema non esiste non aiutiamo nessuno.

- Noi abbiamo un pensiero personalista e, se volete, un pensiero sociale cristiano, che ha elaborato degli schemi utilissimi nel '900 e che ora mostrano qualche limite e rispetto ai quali è necessaria qualche bella opera di manutenzione se non addirittura di ripensamento. Il primo è certamente quello che potrei chiamare “la mediazione maritainiana”, che ha ispirato il movimento cattolico per gran parte della metà del secolo scorso, che ha creato il contributo alle costituzioni di molti paesi, non solo quella italiana ma anche di paesi europei e dell'America latina, che ha ispirato le democrazie cristiane in molti paesi, cioè i partiti ispirati cristianamente, e lo stesso ha fatto con la Dichiarazione dei diritti dell'uomo. C'è in qualche modo l'idea che l'ideale storico concreto, per cui i cristiani sono chiamati ad operare nel mondo, potesse dare come acquisita l'evidenza etica e il consenso del mondo intorno ad una certa visione, per esempio la visione della persona. In un certo senso lo schema tomista ci diceva che ci sono le cose ultime e quelle penultime, il pensiero sociale si colloca sulle penultime, dando per acquisito che anche coloro che non condividono le cose ultime, per esempio non hanno fede, possano condividere razionalmente tutto del livello penultimo, per esempio della visione antropologica, di che cos'è l'uomo, di che cos'è la persona. In un certo senso bisogna prendere atto che così non è, ci addolora ma credo sia onesto farlo. C'è un



irriducibile politeismo in atto, c'è una diversità di visioni e di valori che non riconducibile facilmente ad un livello unitario. Questo riguarda il significato della vita, il suo inizio e la sua fine, la riproduzione, tutto ciò che si vede intorno alla procreazione e alla sessualità e alle forme della vita, per dire una serie di temi sui quali è difficile immaginare un consenso etico generalizzato.

- Allarghiamo il quadro e pensiamo, in ottica universale e mondiale, che cosa significhi la definizione di diritti che nasce in una cultura occidentale a fronte di una definizione di persona che è normata sulla persona di diritto, indirettamente, laddove invece la concezione di diritto e di persona ha una connotazione più collettiva se volete, come in molte culture asiatiche, o anche delle declinazioni radicalmente diverse. Su questi argomenti non è possibile impostare il tema con delle scorciatoie. Una scorciatoia è chiaramente l'idea dello scontro di civiltà, che ha una sua autorevole teoria politologica dietro, ma che poi è declinata in maniera banale. Noi siamo grati ad importanti autorità del nostro Stato che si impegnano nel dire che anche il pensiero laico può convenire con la tradizione cristiana su certi temi, ma ci piacerebbe convenire su altri, non sull'idea che la difesa della visione della persona avvenga entro un concetto di scontro di civiltà. Perché è ben vero che il cristianesimo si è radicato in una civiltà e l'ha creata, ma poi va oltre la civiltà, se è autentico e universale. Bisogna stare attenti a come si maneggia il tema del confronto con altre civiltà.

- Da questo punto di vista questa percezione della perdita di uno stimolo dimostrato comune e condiviso potrebbe farci precipitare nella preoccupazione, nel pessimismo e da qui in domande più regressive di identità e di protezione e da queste domande sorge spesso la richiesta a qualcuno di proteggere e se questo qualcuno è il potere civile tutto sommato potrebbe anche andare bene. C'è in questo un pericolo importante ed è quello di non cogliere il livello della sfida e di ipotecare per un guadagno di breve termine la possibilità invece di continuare a parlare, gli uomini di tutto il mondo, con una prospettiva universale. Da questo punto di vista invece credo che occorra recuperare all'opposto la prospettiva della persona come non più un dato ovvio sul quale si immagina un consenso dato per acquisito, ma se vogliamo come un dato di arrivo, parafrasando la famosa frase *persona fit non nascitur*. Noi sappiamo che *nascitur* è un valore ontologico ma in qualche modo occorre ricostruire il valore di questa persona. Allora da questo punto di vista se la leggiamo nella prospettiva del pensiero personalista cristiano, la persona viene costituita in un sua dignità allorquando la sua dipendenza ontologica può essere letta in un quadro di dono, di *agape*, di amore.

■ La definizione di “persona” nella nostra tradizione

- Questo è il modo in cui la persona viene definita e costituita nella nostra tradizione. Perché non vi è dubbio che persona è dipendente, nasce come dipendenza, nasce da donna, nasce da un padre e una madre che non ha scelto. Ma il problema che il mondo si pone è se questo abbia un senso e quale sia, altrimenti l'appartenenza biologica alla specie umana, ci viene detto, ha un significato anche semplicemente naturale e di violenza, di forza, brutta forza della natura. Allora la domanda della persona “io chi sono?”, riceve una risposta radicale: “sei un dono”, ma è questo che costituisce la persona ed è solo alla luce di questo che si capisce la priorità ontologica e l'origine della persona. Non possiamo ribaltare e immaginare che la persona sia un dato naturale, anche se sappiamo che lo è, perché questo in un certo senso va costruito. Allora da questo punto di vista la suggestione che possiamo inserire dentro il



pensiero personalista ha anche autori che sono più spostati su frontiere diverse all'interno del pensiero cristiano, perché hanno sperimentato prima di tutto questo tema e l'hanno testimoniato. Mi riferisco soprattutto a quegli autori del '900 che hanno sperimentato fino in fondo la negazione della persona, in particolare nell'esperienza della Shoah e penso allora a Pavel Florenki e a Etty Hillesum oppure la negazione della persona nel comunismo realizzato. Coloro che hanno sperimentato nella vita la negazione estrema della persona sono coloro che la possono testimoniare con maggiore credibilità nelle sfide che abbiamo vissuto. Etty Hillesum, giovane ebrea olandese, a 27 anni scrive un diario pubblicato soltanto 40 anni dopo, muore ad Auschwitz nel 1943 e usa un'espressione che da questo punto di vista è illuminante: *"Il mondo rotola melodiosamente dalla mano di Dio, ho avuto in mente queste parole di Verwey tutto il giorno, anche io vorrei rotolare melodiosamente dalla mano di Dio"*. Questa donna sta per essere presa e condotta nel campo di concentramento e nel diario racconta la storia di come si può sopravvivere e mantenere la dignità della persona. In un altro passo scrive: "Non mi sento nelle grinfie di nessuno, mi sento soltanto nelle braccia di Dio. E sia che ora mi trovi qui a questa scrivania terribilmente cara e familiare o fra un mese in una nuda camera del ghetto o forse anche in un campo di lavoro sorvegliata dalle SS, nelle braccia di Dio credo che mi sentirò sempre". Nell'esperienza estrema la persona si definisce in quanto può sentirsi nella mano, come nella sua espressione. Se volete è un'esperienza passiva, che è più catturata da altre forme che non solo dalla riflessione filosofica, penso a forme letterarie o mistiche. Cioè da esperienze di abbandono, ma di dipendenza fiduciosa perché si dipende non dal nulla ma da un dono e da una fiducia. Tanto più significativa quanto in questo contesto l'identità della persona è annullata. Allora quanto più si fa esperienza di questo essere costituiti come dono e quindi come valore e come dignità, tanto più si è poi capaci di dare dignità agli altri e di riconoscerlo nella persona. E c'è un altro straordinario passo di Etty Hillesum in cui si assiste ad un ribaltamento di prospettiva, quando il male è così forte e sembra di essere abbandonati da Dio, lei usa questa bellissima espressione: *"Se Dio non mi aiuterà più allora sarò io ad aiutare Dio"*. Un'espressione paradossale, cioè sono stato talmente fondato nella mia esperienza di dono da poter proteggere e dire agli altri e garantire che la persona non è toccata dal male nemmeno nella sua più forte espressione.

■ Marx e Nietzsche

- Credo che questa sia alla fine l'unica risposta che oggi possiamo dare al fatto che molte delle sfide che abbiamo prima raccontato possano essere lette sotto il segno di un filosofo dell'800, dopo che noi, anche come pensiero sociale, ci siamo occupati di altro, ci siamo occupati a lungo di Marx, perché evidentemente dovevamo mostrare che la prospettiva di quella filosofia era sbagliata, ma probabilmente oggi il problema è Nietzsche, cioè l'affermazione forte che la vita è solo volontà di potenza e che tutto si spiega alla luce della volontà di potenza. Ciò che conta è solo la forza e ciò che muove il mondo, ai vari livelli, alla fine è spiegabile solo in questa prospettiva. Il tema dell'annuncio della morte di Dio di Nietzsche è legato all'affermazione, se volete allo svelamento, che la realtà del mondo, la nuda sostanza delle cose, è potenza. Ricordate il passo in cui c'è un dileggio esplicito della religione, il cristianesimo come feccia e visto come rifiuto e malato. La figura dell'Idiota di Dostoevskij, il principe Myskin che è la figura dell'innocenza, che non esercita la potenza, che vince il male senza opporvisi, immagine da schiacciare proprio perché è l'ultima resistenza rispetto alla vera percezione della realtà che è la potenza.

Ma se la vita è fatta di potenza, alcune domande che avete posto nei saluti hanno delle risposte drammatiche. Perché se la vita è potenza allora i deboli sono di fatto privi di dignità, tutto



sommato il diritto è una costruzione che riflette i rapporti di forza, piuttosto che correggerli o in qualche modo regolarli alla luce di una visione della persona. D'altra parte questo tema di Nietzsche sovrasta il nostro tempo, perché molti aspetti sono certamente leggibili alla luce di questo. In un recente libro un archeologo famoso dice una cosa che condivido e cioè che la sfida è questa, è una sfida all'ultimo sangue tra Nietzsche e il cristianesimo. Marx è morto, come ci ha detto anche Woody Allen, Freud se la passa malino ed ormai è da edicola della stazione, ma Nietzsche è potente, perché innerva in maniera molto diversa tante riflessioni. Penso alle questioni giuridiche, alle questioni politiche e a quelle sull'organizzazione sociale. Allora dobbiamo provare a recuperare nel pensiero personalista anche autori che hanno stili letterari diversi. Simon Weil, ad esempio, rappresenta un filone che confrontandosi con Nietzsche si è dato delle risposte.

■ Ripensare Maritain

- Alla luce di tutto ciò la mediazione maritainiana è ancora valida? Probabilmente sì, ma bisogna ripensarla fino in fondo. Cioè, non potendo più dare per acquisito un consenso evidente sulla persona, questa va costruita e ciò va fatto con una radicale proposta. La radicale proposta è di coloro che hanno esperito quello che ho letto, hanno fatto esperienza concludendo che non è vero che la potenza è l'ultima parola e che la dipendenza deriva dal bene e dall'amore, e di questo fanno proposte. Ma lo fanno non con un'attitudine fondamentalista, ma esattamente all'opposto, proprio perché hanno una proposta non ovvia da fare al mondo.

■ Il “compromesso” Keynesiano

- Il secondo strumento che abbiamo a lungo usato, come pensiero sociale, era preso da altri ma ci è tornato buono e lo abbiamo usato molto bene, ed è il compromesso keynesiano. Questo entra dentro il pensiero personalista attraverso mediazioni autorevolissime: Codice di Camaldoli per un verso, riflessione lapiriana, personalità come Vanoni nella storia del nostro Paese o Pasquale Saraceno o ancora i “professorini” della Cattolica, Dossetti, Fanfani e Lazzati, in qualche senso hanno usato una sorta di adozione di questo modo di pensare. Modo di pensare in cui vi è un forte ruolo moderatore dello Stato e l'uso della spesa pubblica per risolvere i conflitti distributivi, cioè, diremmo in senso più astratto, per realizzare maggiore giustizia, per contemperare equità con efficienza.

■ Quanto è utilizzabile oggi il pensiero sociale-cristiano?

- Allora la mia tesi è di nuovo un po' radicale e dice che noi abbiamo declinato un pensiero sociale cristiano in un modo che oggi è molto meno utilizzabile. In che senso? Abbiamo declinato immaginando che laddove vi era un potenziale conflitto tra ragioni di efficienza e ragioni di equità potessimo ricorrere alla leva pubblica, alla spesa pubblica. Quando La Pira dice non si può chiudere il Pignone, alza il telefono e parla con un'azienda pubblica che lo acquisisca e salvi i posti di lavoro. Non voglio su ciò calcare la mano, ma ci capiamo. Abbiamo a lungo utilizzato la strumentazione keynesiana della spesa pubblica di vari livelli, sia come spesa sociale, welfare, che come spesa dal lato della produzione, proprio per realizzare obiettivi sociali importanti. Ma ora questa mediazione va esaurendosi. Questo perché la globalizzazione significa l'ingresso di nuovi popoli nella popolazione attiva, non è che prima non ci fossero, ma il numero di coloro che sono popolazione attiva, che lavorano e competono tra loro producendo merci in concorrenza tra loro, in quindici anni è passata da circa 600 milioni a 2 miliardi e mezzo. Si è anche visto che la spesa pubblica ha un limite massimo, in un certo senso si è scoperto nei paesi occidentali che non può essere espansa oltre un certo livello,



perché altrimenti disincentiva l'investimento privato e dà luogo ad un effetto di spiazzamento. Questo ci priva di una serie di strumenti che prima era facile usare, pensate alla progressività della tassazione come elemento di giustizia sociale, pensate alla tassazione dei consumi, pensate agli interventi sul mercato del lavoro per regolare dall'esterno la giustizia distributiva in termini di scale salariali, di rapporti di equità verticale, pensate alla protezione sociale, al welfare europeo nel quale la persona è in relazione e se ha una sventura non è abbandonata a se stessa ma ha una rete che il sistema pubblico gli mette a disposizione.

■ Ripensare gli strumenti

- Questi strumenti vanno ripensati. Si tratta di problemi importanti, io forse li butto lì in maniera un po' forte. Pensate ad esempio ai problemi etici, perché se la Pira poteva dire che non era etico licenziare i lavoratori del Pignone, se oggi io dico le medesima cosa mi domando: allora è etico non far lavorare i lavoratori thailandesi? Qual è il principio etico che fa valere di più la vita del lavoratore pratese da quella del thailandese. Esiste un'etica di campanile ma è un'altra cosa. So che in questa nuova condizione se lavora il thailandese ci sarà un problema per il pratese e viceversa. In sostanza è aumentata l'interdipendenza, ma questa aumenta la valenza etica delle scelte. In un certo senso aumenta l'etica della responsabilità piuttosto che l'etica della convinzione. In pratica ci dice che quando c'è più interdipendenza le cose che fai da una parte hanno influenze e conseguenze spesso difficilmente prevedibili. Se compravo il Pignone spendevo diversi miliardi negli anni '50 e le cose andavano in un certo senso. Oggi l'interdipendenza dei sistemi economici fa sì che la valenza etica delle scelte sia molto diversa, ci vuole molto più studio, più teoria, per capire cosa succede. Ci sono tanti effetti contro intuitivi, si crede che una cosa faccia bene e si scopre che non fa bene, perché la catena delle conseguenze alla fine porta risultati negativi.

■ Il posto dell'Etica

- Allora c'è un tema etico importante, c'è un tema che ha a che fare con gli aspetti distributivi, cioè di equità e di giustizia ed anche qui abbiamo domande importanti. Noi sappiamo abbastanza che l'innovazione, cioè i fenomeni nel sistema con forte accelerazione, inizialmente producono un aumento delle disuguaglianze. Quindi l'innovazione premia i lavoratori che hanno livelli di competenza più elevati, quindi tendenzialmente quando c'è innovazione aumentano le disuguaglianze tra chi è più ricco e chi è più povero. Questa cosa non ci piace, ma non è evidente come risolverla, con risorse pubbliche o con altre strumentazioni. In più c'è un aspetto culturale dietro, se ragioniamo in ottica universale. Noi ragioniamo in ottica europea e questa ci dice che è giusto il welfare ed è giusto mantenerlo perché fa parte della nostra storia, ma paesi di tradizione diversa, e soprattutto i paesi asiatici, hanno una visione diversa. C'è un bel libro recente di due economisti, Alesina e Glaeser, che mostrano come in Europa la gente pensa che se si è poveri è per colpa della società, negli Stati Uniti l'80% degli individui pensa che se uno è povero è colpa sua. Simmetricamente in Europa pensano che se loro hanno avuto fortuna la loro parte di merito è piccola, hanno influito altre cose come la famiglia, l'origine o la fortuna, negli Stati Uniti le persone pensano in gran parte che se uno ha avuto successo è tutto merito suo. Ci sono differenze molto forti che rendono complicato il ragionamento anche di etica sociale. E poi nel contesto italiano, lasciatemelo dire un po' polemicamente, questo tema del rapporto equità-giustizia si scontra con il fatto che le carte sono un po' truccate. Molte volte infatti si invocano l'una o l'altra in situazioni che non ci consentono di decidere sulla base di un ragionamento etico ben costruito. Non entro in dettagli ma potremmo fare molti esempi in cui si difende l'equità e spesso in realtà si fa difendendo



qualche interesse costituito di qualche corporazione, di qualche professione, di qualche monopolio.

■ Studiare le soluzioni

- Da questo punto di vista il compromesso keynesiano vacilla, abbiamo tante domande aperte e dobbiamo lavorare molto per studiare soluzioni. Qui lancio soltanto delle possibili linee di riflessione, e le avremo anche domani nelle tavole rotonde. Ci sono dei filoni di scienza sociale che stanno prendendo sul serio questi temi. Si stanno rendendo conto che il grande schema del secondo dopoguerra ha dei problemi e stanno radicalmente mettendo sul tavolo dei temi. Ne cito un paio. Ad esempio c'è un filone interessante che ha ripreso un vecchio tema economico che risaliva al '700 ed è quello della felicità, sul quale avremo domani un intervento autorevole del professor Luigino Bruni. Questo mostra un paradosso molto interessante e cioè che nelle società moderne all'aumento dei beni materiali e del prodotto lordo non aumenta la felicità degli individui. La ragione di questo è che la felicità si definisce come aspettativa e allora da un intervento aumentano anche le aspettative e le persone non sono affatto contente, sono sostanzialmente al medesimo livello di felicità di prima, ma producono e consumano di più, sostituiscono prodotti a relazioni, usano tanti prodotti e meno relazioni.

- Tutto ciò apre un tema interessante, perché anche gli economisti più hard su questi aspetti sono interessati a discutere. Perché accade questo? Alla fine uno vorrebbe che l'uso delle risorse in un sistema economico fosse orientato a far sì che la gente fosse felice, oltre che lavorare e consumare e questa cosa non accade. C'è ad esempio una fondazione, nata un paio di anni fa in Inghilterra, il cui manifesto, se uno elimina il titolo, sembra un brano di un'enciclica o quasi, perché rivendica alcune cose: riflettere di più sul fatto che buona parte del nostro tempo è dedicata ad attività che riducono la felicità, dobbiamo avere più tempo per i figli, per la scuola, perché si scopre che se i figli che vanno male a scuola non hanno genitori che li seguono hanno e i problemi di rendimento che si ripercuotono nel futuro della vita rendendoli meno felici e meno creativi e capaci di dare un contributo alla società.

- Ci sono dunque dei filoni in cui si sta iniziando a lavorare su questi temi nel dire: c'è la globalizzazione, c'è una sfida molto forte nella quale non si può dire ragioniamo con sistemi vecchi. Ad esempio ci dicono: quali sono le opportunità che mercati ampi, come quelli che abbiamo a disposizione, possono offrire se vogliono essere usati non solo per fare PIL ma anche altro? Comunità per esempio? Cominciano a nascere fondazioni e network di imprenditori che vogliono sì fare i soldi, ma poi non desiderano che quello sia il fine della vita perché c'è altro, ad esempio la comunità. Esistono dunque dei filoni di scienza sociale aperti su questi punti.

- Un altro filone bellissimo su cui lavora un economista svizzero, Bruno Frei, si occupa del tema della motivazione. Si scopre una cosa interessante e cioè che non è vera l'idea che se io pago una persona quella farà quello che gli dico e cioè che alla fine tutto è monetizzabile. Non è vero. Ci sono cose non monetizzabili, che è come dire non tutto è potenza. Per esempio ci sono situazioni in cui se io do moneta ad una persona quella è meno motivata, perché gli misuro con un metro monetario l'attività che fa. Questa scoperta, generata da esperimenti interessanti di laboratorio, è oggetto di una riflessione molto attenta perché tocca alcuni elementi profondi della persona. Non è tutto orientato soltanto alla liquidità, ma ha leve di motivazione diverse. Allora che cos'è la motivazione intrinseca, in alcuni casi ha un contenuto



intellettuale, ad esempio gli scienziati si è scoperto hanno una fortissima motivazione intrinseca, cioè fanno quello che fanno perché gli piace e non perché li pagano, ma anche altri contesti della vita sociale hanno forti questi elementi di motivazione intrinseca.

- E infine c'è tutto un filone di riflessione che ha in Italia studiosi importanti e che si occupa dei beni relazionali. Cioè l'idea che non ci sono solo beni esclusivi in cui la proprietà di uno esclude il godimento da parte di un altro, ma esistono anche beni inclusivi, beni in cui l'utilità delle persone cresce insieme. Sarebbe bene che la società producesse sia beni tradizionali che anche beni relazionali.

■ La necessità di un pensiero avanzato

- Sono risposte queste? Ancora no, c'è molto lavoro dietro, però mi sentirei di dire che occorre avere un pensiero molto avanzato su questo e cioè interpretare realmente la fine di un paradigma che ci ha aiutato a pensare la giustizia in chiave keynesiana, a pensarla in un quadro mondiale per il quale siamo almeno spiritualmente attrezzati, perché abbiamo spalle robuste sull'idea che lo Stato non è l'unica fonte e che siamo universali. Ma culturalmente c'è ancora molto lavoro.

- Un ultimo punto. La riflessione personalista è stata forte sulle relazioni internazionali e in essa, direi in maniera un po' schematica, ho trovato una mediazione wilsoniana, cioè l'idea da Società delle Nazioni, poi diventata ONU, nella quale spesso il pensiero personalista, e in alcuni casi il magistero della Chiesa, ha messo tutte le sue carte sull'idea di un governo mondiale di tipo multilaterale. Qui dobbiamo essere di nuovo un po' più spregiudicati. Capire che la realtà ha degli elementi di complessità più forti e bisogna comprendere che in contesti per esempio multipolari, e non più bipolari, possono essere declinati temi, per esempio di Pace, con il realismo che questo importa dal punto di vista del pensiero. Certamente il pensiero personalista vede i limiti dello Stato, li vede in alto verso la società internazionale e in basso verso la società, ma la globalizzazione erode lo Stato nazionale, gli toglie poteri, li rialloca, se vogliamo li rialloca un po' più in basso e un po' più in alto. Un po' più in basso perché prende i corpi intermedi, i territori e gli enti locali più capaci di autorganizzarsi alcuni percorsi, e più in alto perché porta il singolo Stato ad alleanze, coalizioni e multipolarità. Ma questo modo di pensare non c'è così familiare, dobbiamo lavorare molto per aggiornare e non attardarci stancamente sulla reiterazione del fatto che poi, nel concreto delle scelte, le scelte multipolari e le istituzioni come sono risolvono tutti i nostri problemi.

■ Il coraggio delle soluzioni

- In realtà i problemi sono aperti, però credo che i problemi che abbiamo di fronte richiedano coraggio. Più che dare le soluzioni mi limiterei a qualche considerazione di merito. Per esempio direi che dovremmo avere un confronto molto spregiudicato con le scienze sul tema della persona, con quelle naturali con quelle sociali. Io continuerò a dire il collettivismo e individualismo come se fossero due valori semplici, ma c'è un'enormità di lavoro, per esempio nelle scienze sociali moderne, di autori che cercano di spiegare fenomeni sociali alla luce di scelte individuali. I grandi temi che a noi sono familiari come il lessico, a cui diamo un significato ovvio, per esempio il bene comune o la giustizia, che sono invece temi molto profondi e molto ponderati nelle scienze sociali. Dobbiamo in qualche modo svecchiare e lanciare fronti di confronto molto più avanzati.



- Un'altra indicazione potrebbe essere quella di avvicinare il pensiero sociale alle forme dell'esperienza. Una mossa dal lato opposto. Nel pensiero sociale il personalismo ha sempre avuto un modo di ragionare filosofico, con qualche confronto con il pensiero giuridico o con la sociologia e con una parte dell'economia, appunto perché dava per scontate alcune condizioni. Credo invece che dobbiamo arricchire il personalismo di contributi che nascono da un resoconto dell'esperienza, l'esperienza della persona come dono, perché senza questa esperienza non si fonda la persona. Quindi penso alla mistica, una forma di esperienza che ha una sua straordinaria accoglienza interna, che ha difficoltà con la conoscenza scientifica ma che in qualche modo dà luogo ad uno spazio di confronto di straordinario interesse. Penso all'estetica, penso per esempio a temi dell'esperienza come esperienza concreta delle persone come tutto il tema della sponsalità. Noi diciamo che la famiglia è una realtà naturale, ma ciò può darsi che abbia un fondamento importante ma probabilmente dovremmo fare di più per far crescere le persone nell'esperienza di che cosa sia la famiglia come realtà naturale nel senso della sponsalità. Su questo c'è tutta una recente corrente di pensiero italiana, molto interessante, che legge questo tema alla luce dell'Italia, ed è poi nutrimento di esperienze di vita. Storicamente abbiamo avuto un po' di riluttanza a lavorare su questi temi, perché ci sembravano territori diversi. Credo che dobbiamo avere un po' più di creatività, provare ad aprire le porte e le finestre, non parliamo più al mondo oggi se diamo per scontate alcune cose. Dobbiamo averle noi ben chiare, ma dobbiamo generare l'esperienza e su quello costruire la riflessione.

- Come detto all'inizio in queste riflessioni c'è poco del filosofo di professione e molto della passione, vi avevo anche parlato dei rischi e quindi gli errori e le approssimazioni che inevitabilmente ci sono state e sono conseguenza della premessa.



***Testo riprodotto dalla registrazione e non rivisto dall'Autore**





Le ragioni della crisi, le ragioni della speranza

- Franco **Riva**: “Sull’idea di libertà e di responsabilità” • Mauro **Magatti**: “Sulla transizione individuo-istituzione e il ruolo delle società di mezzo” • Andrea **Simoncini**: “Crisi delle istituzioni: il punto di vista del giurista”

Nota: I “Complementi” riportati di seguito ai testi delle relazioni, sono risposte degli Autori agli stimoli degli interventi che ne sono seguiti.



SULL’IDEA DI LIBERTA’ E DI RESPONSABILITA’

■ PAROLE INTRECCiate

• Parole diverse si rincorrono come nuvole distanti che attraversano lo stesso cielo. Pensieri vicini nel loro inseguirsi a distanza: la libertà non è mai un essere solo con se stessi e la responsabilità per gli altri, dal canto suo, non si riduce alla prevedibile conseguenza di una libertà solitaria che la precede. La responsabilità, piuttosto, sorge e muore con la libertà fin dall’inizio; e la libertà, fin dal suo inizio, porta con sé la responsabilità per altri. Altre logiche si richiedono perciò rispetto alle sequenze lineari di ciò che precede e di ciò che segue, altre logiche si impongono rispetto all’esigenza di assicurare dapprima, e in via preventiva, la libertà che, sola con se stessa, garantita non è mai.

• Le parole vicine e distanti di **Mounier**, di **Lévinas**, di **Baumann** attraversano lo stesso cielo: attraversano il rapporto tra la responsabilità e la libertà. L’uomo libero di **Mounier** è un «uomo che il mondo interroga e che al mondo risponde: è l’uomo responsabile. La libertà, insomma, non isola ma unisce, non fonda l’anarchia, ma è, nel significato originale di questi termini, religione, devozione» (*Il personalismo*, Roma 1989, p. 97). La mia responsabilità, per **Lévinas**,

FRANCO RIVA
Università Cattolica
del Sacro Cuore di
Milano

“

..... altre logiche si
impongono rispetto
all’esigenza di
assicurare dapprima,
e in via preventiva, la
libertà che, sola con
se stessa, garantita
non è mai.

”



«è inalienabile, nessuno potrebbe sostituirmi. Di fatto, si tratta di dire l'identità stessa dell'io a partire dalla responsabilità, cioè a partire da questa posizione o da questa deposizione dell'io sovrano nella coscienza di sé; deposizione che è appunto la sua responsabilità per altri» (Etica e infinito, Roma 1984, p. 115). La responsabilità morale per **Baumann**, quell'«essere per l'Altro prima di poter essere con l'Altro», è la «prima realtà dell'io, un punto di partenza piuttosto che un prodotto della società» (Le sfide dell'etica, Milano 1996, p. 20).

- La libertà non isola ma unisce, perché l'essere liberi e l'essere responsabili si accompagnano subito l'uno con l'altro, al punto che la libertà non è (solo) rivendicazione, bensì un essere votati gli uni agli altri: una devozione, religione. Affinché si possa giungere davvero a se stessi, alla propria libertà, si domanda anzi la deposizione delle pretese di essere ciascuno dei piccoli – e dei ridicoli – re. La responsabilità morale non viene dopo. La società non viene dopo, come se fosse ricavata attraverso la somma, sempre improbabile, di unità individuali che la precedono: la socialità, piuttosto, è originaria.

- Libertà e responsabilità, deposizione e devozione, denuncia delle fantasie monarchiche, delle volontà di potenza dell'io. La persona. Parole molto vicine, pur nella loro distanza. Libertà e responsabilità così prossime, così affratellate. Parole che solcano lo stesso cielo, e che permettono di non insistere più nel loro richiamo.

■ LA COMPRESENZA

- Il rapporto tra l'idea di libertà e l'idea di responsabilità mette subito in imbarazzo perché tanto l'una, più consolidata, quanto l'altra idea, più recente nel venire all'attenzione, obbligherebbero ad oneri massicci di definizioni e di contro-definizioni, di storie e di controstorie di pensieri e di epoche differenti. Questo onere viene però in qualche modo a cadere, o ad essere sospeso, se ci si muove nella prospettiva di una socialità originaria, irriducibile, dove la libertà e la responsabilità non si danno, rispettivamente, al modo di una precedenza e di una conseguenza, bensì di una compresenza che interagisce, e fuori dalla quale la libertà diventa isterica e la responsabilità non si raggiunge mai se non al modo di una colpa. Si deve smontare, in definitiva, una doppia precomprensione: che la libertà preceda sempre rispetto alla responsabilità, e che tra la libertà e la responsabilità passi un rapporto di semplice derivazione, come l'acqua di una sorgente che scende sempre a valle.

- L'intento di sottrarre la libertà alla sua purezza preventiva, e di non ridurre la responsabilità ad una variabile dipendente della libertà, costringe a giocare tra questi due concetti con un metodo che è nello stesso tempo di riflessione e di osservazione. Pensieri, dunque, riflessioni, ma anche l'osservazione del modo con cui si parla di solito – tra di noi – della libertà e della responsabilità: tra amici, nei discorsi che si colgono per strada, magari tra due adolescenti, accendendo ancora il televisore o leggendo un giornale. Questo, dunque, il punto di partenza di un discorso ritmato pure da una precisa vena ironica: si tratta in fondo di prendere le distanze dalla presunzione di una libertà pura, da cui far discendere poi una coerente responsabilità.

- Toccando oggi il tema della libertà e della responsabilità sembra infatti di essere posti di fronte ad un circolo apparente e tranquillo che le riguarda, per cui la libertà e la responsabilità si riallacciano tra di loro: danno a prima vista l'impressione di un rapporto pacifico, che non le colloca però l'una dentro l'altra. Il circolo sembra pacifico: parlare di responsabilità rinvia alla libertà e parlare di libertà riporta in gioco la responsabilità. Come essere responsabili di qualcosa senza supporre una libertà precedente, o come imputare una responsabilità senza indagare una libertà nei suoi gradi e, prima ancora, nel suo stesso esserci? Per converso, pare altrettanto vero che parlare di libertà riporti in gioco la responsabilità: la libertà opta, sceglie,



percorre delle linee di azione – si apre cioè ad una responsabilità conseguente. In breve, solo chi è libero sembra essere davvero responsabile delle proprie azioni, e così il circolo della libertà e della responsabilità pare chiudersi in questa doppia e tranquilla corrispondenza, che rasenta l'ovvio: dalla libertà sgorga la responsabilità; e la responsabilità segue la libertà.

■ PRECEDENZA DELLA LIBERTÀ’?

• Così sembra, nel circolo apparente della libertà e della responsabilità. Che caratteristiche avrebbe questo circolo? Ne presenta diverse: mentre testimoniano un dialogo, accentrano in realtà sempre più il discorso sul lato della libertà. Viene, anzitutto, un rimando continuo e fisiologico che passa dalla libertà alla responsabilità e che dalla responsabilità ritorna sulla libertà perché, in questa impostazione del loro rapporto, ciò che precede rimane sempre e comunque la libertà. Come seconda caratteristica si trova poi una corrispondenza che si rischiarava da sola, come se la libertà e la responsabilità non avessero bisogno di spiegazioni, tanto sono intuitive le loro nozioni: se non posso essere libero, infatti, non sarò neppure responsabile, e via di seguito, a sancire il primato della libertà che si auto-accerta come premessa di qualsivoglia responsabilità per gli altri. Del circolo va appunto considerata, in terzo luogo, una certa evidenza dei termini del rapporto, della libertà e della responsabilità, come se le rispettive definizioni fossero davvero pacifiche. Per la libertà si dà per scontato che equivalga come tale al diritto di poter scegliere, alla possibilità pura di una scelta non condizionata. Essere liberi significa perciò scegliere, e scegliere in modo sovrano, senza interferenze: come non ricordare ad esempio, e rovesciando il discorso, che per **Aristotele** responsabile è colui che è causa e principio delle proprie azioni? Strano davvero questo mescolarsi della libertà con la sovranità: questa memoria monarchica che, con la libertà, ha poco a che fare. Per la responsabilità, sull'altro lato, si accetta invece di esaurirla senza residui nei termini di un'imputazione giuridica o morale. Rimandi continui perciò, corrispondenze che si rischiarano da sole, evidenze volute delle definizioni. Rimane infine da segnalare – ed è l'ultima caratteristica del circolo apparente tra la libertà e la responsabilità –, l'idea che i confini tra le due vogliono essere anch'essi altrettanto chiari e ben distinguibili.

• Il circolo tra la libertà e la responsabilità – in apparenza così snello e veloce – non si imposta all'insegna di una reciprocità: sottende una precedenza, e contiene uno squilibrio tra i due concetti che si rincorrono. La connessione della libertà e della responsabilità, nella loro interpretazione così fluida e pacifica, così intesa nei termini di una premessa e di una conseguenza, regge infatti su di una precedenza logica che va sottoposta a verifica: precedenza che non riguarda solo l'ordine dei pensieri, la coerenza di quel che si dice, ma interessa prima ancora un modo di vivere – di essere – la libertà. Tutto il discorso si regge su di una premessa, apparentemente tranquilla, per cui la libertà precede e la responsabilità consegue, premessa che mette in rilievo la logica utilizzata: logica di una precedenza della libertà. Vi è dunque uno squilibrio a favore della libertà, che porta con sé delle conseguenze importanti. Il fatto che la libertà preceda non si riduce ad uno schema di ragionamento: è, piuttosto, un pensiero vissuto, o un vivere quotidiano che è anche da subito un pensare la libertà.

• Dire che la libertà precede, e che da questa consegue la responsabilità, significa stabilire un'equivalenza tra l'essere liberi e l'essere in prima persona: la libertà che precede e che diventa *dopo* responsabilità – se mai lo diventa – è e non può essere nient'altro se non la mia libertà. Il discorso andrebbe dunque ripetuto da questo preciso punto di vista della prima persona, dove l'essere liberi significa in fondo essere con se stessi – e solo in un secondo tempo aprirsi agli altri nella responsabilità. Perché se la libertà precede, nel modo detto, se l'io precede come piccolo sovrano, questa libertà si rinserra allora negli angusti meandri di



un'alternativa tra scelte diverse, e la responsabilità diventerà lo specchio di una libertà che continua a guardare soltanto il proprio riflesso. La responsabilità non sarà per altri. Non sarà mai responsabilità. Il circolo si dimostra quindi apparente: se la libertà precede al modo di una sovranità su se stessi, la responsabilità per altri non consegue così facilmente come si vorrebbe.

■ LOGICHE SEMPLIFICATE

- Il nodo da osservare e da sciogliere è la precedenza della libertà. Tale precedenza è documentata in modi diversi: da una logica, dalla struttura del discorso e soprattutto da un rapporto di precedenza e di conseguenza. Buona parte del discorso sulla libertà e sulla responsabilità si gioca qui, intorno alla dimensione della precedenza. Prima di tentare di smontare o di sorridere su questa precedenza indiscussa della libertà, concepita come sorgente del proprio essere, vale la pena di osservare quale tipo di logica è attivata nei ragionamenti – e forse ancor prima nei comportamenti – che la riguardano. Se penso di essere responsabile nella misura in cui sono libero, e se credo che più sono libero, cioè più svincolato da tutto e da tutti, più sono responsabile, può darsi valga la pena di mettere a fuoco la logica soggiacente: per scoprire che, in definitiva, può essere individuata come una logica “del punto”. La logica usa un paradigma monovalente in quanto porta con sé un pensiero semplice della derivazione – la responsabilità segue infatti alla libertà – e della certificazione: se la libertà precede davvero potrò facilmente distinguere ciò che è certo e ciò che è incerto, ciò che è proprio e ciò che è estraneo, ciò che è libero e ciò che libero non è. Di nuovo, la logica non è soltanto una logica: ciò che è proprio, certo, libero rinvia – tutto sommato – a me stesso. Sono io quindi che precedo nella precedenza della mia libertà: il resto, gli altri, diventano così incerti, estranei. Diventano un'eventualità remota, e la fonte fastidiosa di un limite non voluto all'origine della mia libertà.

- Gli schemi di ragionamento sono semplificati, schemi della conseguenza e della derivazione, a cui si adatta bene l'immagine “del punto”: ragionare di libertà e di responsabilità equivale a tirare una retta come nello spazio pensato dalla geometria euclidea. La linea retta, difatti, si può tirare perché esistono almeno due punti chiari che la precedono. Logica del punto, ma ancora logica dell'esclusione: la responsabilità viene ricacciata indietro dal luogo della libertà, e collocata tra le sue conseguenze. La responsabilità, dunque, non è libertà. Sarà perciò difficile pensare di essere responsabili nel momento stesso in cui si è liberi, a meno di non scardinare questa logica semplificata “del punto”. Non importa che la responsabilità venga immediatamente dopo la mia libertà, non importa quanto tempo passi tra il mio essere libero e il mio essere responsabile. Non importa perché quell'intervallo sottilissimo e piccolo che passa tra la libertà che precede e la responsabilità che consegue, porta con sé la logica dell'esclusione: la libertà pensata all'interno di questo schema della precedenza scopre continuamente il proprio venir prima della responsabilità – scopre continuamente soltanto se stessa, la libertà.

- Logica del punto e logica dell'esclusione. La logica che estromette la responsabilità per gli altri dalla libertà è infine una logica non complessa: più che semplice, semplicistica. Questo gusto tranquillo per un ordine lineare delle cose umane può intendersi in due modi: come una vera e propria tendenza alla semplificazione, e come un'idea semplificata di ciò che è complesso, perché la complessità viene compresa solo come un aumento in termini quantitativi dei problemi. Non certo come difficoltà interna, come complessità profonda. La complessità non è dentro, ma fuori: semplice aumento ed accumulo. Come non sorridere di questa voglia di punti tra cui tracciare delle linee rette di fronte alla complessità dell'umano e, soprattutto, delle sue azioni? Come non pensare all'imprevedibilità delle conseguenze delle nostre scelte,



soprattutto se vengono riportate alla misura dell'agire collettivo? Cosa vediamo di chiaro nel problema ecologico, nell'impiego in prima persona dei prodotti per la pulizia che inquinano a livelli impercettibili, nel consumo pur lecito che avalla il lavoro nero in qualche parte del mondo, magari per l'assemblaggio della componentistica degli strumenti più banali di uso quotidiano?

■ UNA DOPPIA ASSICURAZIONE

- La situazione culturale che difende il circolo tra la libertà e la responsabilità, insieme alla precedenza della libertà, sembra confermata – e subito smentita – da una rapida ricognizione di tipo fenomenologico, osservativo. Nel vissuto quotidiano della libertà e della responsabilità, nelle parole comuni e mediatiche, sembra di assistere ad una doppia e parallela assicurazione, che riguarda ora la libertà ora la responsabilità, entrambe coniugate insieme, entrambe messe in piramide l'una nei confronti dell'altra: viene a galla così una struttura obliqua a favore della libertà. Il termine assicurazione, d'altra parte e non senza un po' d'ironia, non è neutro per descrivere la situazione dell'intreccio apparente e circolare che riguarda la libertà e la responsabilità. L'assicurarsi collettivo e forzato, l'assicurarsi comandato da precise leggi, fino al punto da prefigurare un delitto di mancata assicurazione, dice bene dello stato del rapporto tra la libertà e la responsabilità. L'assicurarsi, infatti, rende ragione sia del rapporto essenziale tra la libertà e la responsabilità, sia della precedenza della libertà. La logica dell'assicurazione dice questo, a proposito del rapporto tra la libertà e la responsabilità: in primo luogo che la libertà – di agire, di vivere, di scegliere – produce inevitabilmente della responsabilità nei confronti di terzi; e in secondo luogo che la libertà precede senza dubbio, in termini di possibilità di agire, ogni eventuale responsabilità.

- La logica dell'assicurazione traduce bene il circolo (apparente) e la precedenza della libertà nei confronti della responsabilità. Il circolo, perché “conviene” assicurarsi: come a dire, che c'è sempre un profilo di possibile responsabilità; la precedenza, perché la responsabilità viene intesa come una conseguenza, peraltro sempre solo eventuale, della propria libertà. “Conviene assicurarsi”: c'è un indiscutibile della libertà – intesa come iniziativa originaria – che dice di un rapporto subordinato, cautelativo, protettivo nei confronti della responsabilità. Quel che si assicura, dunque, non è la responsabilità – non sono gli altri – bensì la libertà. La libertà, in definitiva, assicura se stessa dalla sua eventuale responsabilità.

■ DIRSI PRIMA

- Seguendo la logica dell'assicurazione si approda ad un indiscutibile della libertà, intesa come iniziativa originaria, che dice di un rapporto subordinato, cautelativo, protettivo nei confronti della responsabilità. Il circolo interrotto e la precedenza della libertà si ritrovano così, di nuovo, confermati. Vale tuttavia la pena osservare, sempre a livello di un atteggiamento diffuso e palpabile, come questa assicurazione della libertà gioca in modo doppio: sul lato della libertà e sul lato della responsabilità. L'osservazione della libertà e della responsabilità, nel loro assicurarsi, s'intreccia intorno a motivi comuni: la diffusione delle parole; l'espandersi delle sfere di applicazione; l'allargamento del campo semantico.

- L'assicurazione della libertà appartiene ad un linguaggio diffuso. Suppone perciò la condivisione e la chiarezza del suo significato e del suo valore, come a dire: sappiamo tutti cos'è esseri liberi, e non abbiamo bisogno di interrogarci in proposito più di tanto. Chi può mettere in discussione il fatto che, oggi, siamo liberi? Viene alla mente, tra gli altri possibili, un passaggio di **Baumann** che restituisce il senso scontato di una libertà: *«noi riteniamo la libertà*



umana, almeno nella “nostra parte” del mondo, un fatto ovvio e (salvo qualche lieve correzione da portare qua e là) una questione risolta nel modo più soddisfacente possibile» (*La solitudine del cittadino globale*, Milano 1999, p. 9). Esseri liberi sarebbe un fatto scontato: ovvio il rinvio ad una cultura diffusa e condivisa della libertà, sempre nella nostra parte del mondo, che entra però in conflitto con se stessa e con la responsabilità per altri.

- La cultura condivisa della libertà è, nel rapporto con la responsabilità, tanto preziosa quanto pretestuosa. Preziosa senza dubbio, e non bisogna avere paura di insistervi: pensiamo al tema dei diritti, alle conquiste della libertà, alla sua storia faticosa e – questa sì – per nulla scontata, come scontata non è la convivenza democratica. Ma la cultura della libertà è altrettanto difficile e in qualche modo pretestuosa, perché questa libertà – osservata da vicino – risulta un dire in *prima* persona, cioè un dirsi *prima* di tutto e *prima* della responsabilità stessa. Prima dunque degli altri. Se la libertà è un dirsi ostinatamente prima, un assicurare se stessa, ne deriva che la responsabilità si riduce, ed è un vero paradosso, ad una ripetizione della libertà. La libertà detta in prima persona può essere responsabile di se stessa solo al modo – e le immagini diventano presto coloniali – di un’esportazione, cioè di una globalizzazione della libertà: libertà che viene prima, che sta prima, che non può non essere prima, e che, proprio per questo, deve garantirsi ovunque *prima*. La libertà, in questa prospettiva, può assicurare solo se stessa, ritenendo la responsabilità per altri il semplice allargamento di se stessa. Una libertà che viene prima, che dice sempre prima, e che risulta incapace d’alterità: incapace di responsabilità – deve, infatti, dirsi prima dell’altro.

- La libertà assicura dunque se stessa nel suo dirsi prima. Su questo sfondo si può osservare anche il problema, parallelo ed inverso, dell’assicurazione della responsabilità. Anche per la responsabilità cresce il linguaggio, si estendono i livelli di applicazione, si allarga il campo semantico. In tutto questo però, nel crescere cioè della responsabilità, si entra direttamente in rotta di collisione con quella libertà che si dice sempre prima. Anche per la responsabilità, dunque, cresce il linguaggio: entra nei modi comuni di dire, per quanto più in sordina rispetto alle retoriche mediatiche della libertà. Della responsabilità si estendono poi i livelli di applicazione, appoggiando così la crescita del linguaggio: non è proprio nella stessa stagione dell’impero della libertà che si parla ad esempio, ed è significativo, di consumo responsabile, di responsabilità ambientale, o aziendale, o per le generazioni future, di responsabilità per la vita, e adesso perfino di un turismo responsabile? Per la responsabilità si allarga infine anche il campo semantico: all’importante e più frequentato uso giuridico, si affianca ora un significato sempre più etico e perfino ontologico. Si è responsabili dell’altro e dell’essere stesso, della vita. Nella crescita della responsabilità, nel suo dirsi aumentato, lo squilibrio rispetto alla libertà che viene prima diventa via via più trasparente.

- Sembra, facendo attenzione al linguaggio quotidiano, che la libertà e la responsabilità si facciano compagnia anche nella crescita comune delle parole. La responsabilità per gli altri e la precedenza della libertà sono invece destinate a scontrarsi nel loro aumentare sincrono, e forse proprio per questo, perché insieme non possono andare finché la libertà si garantisce nel suo dirsi prima. La precedenza della libertà richiede infatti un significato ristretto di responsabilità, riconducibile alla logica del punto: logica della puntualità, del controllabile. E’ proprio questa logica che viene scalzata dall’allargarsi parallelo del significato odierno di responsabilità. Il crescere delle espressioni comuni che si richiamano alla responsabilità, inoltre, possono essere, come in effetti sono, una chiara reazione, una decisa protesta, contro quella libertà che dice troppo se stessa in prima persona. La libertà, in realtà, controlla poco mentre assicura se stessa. La libertà che viene prima non vede responsabilità, se non quella che intende attribuirsi direttamente, vale a dire la responsabilità di esercitare la propria libertà. Non vede altro da sé.



- Il moltiplicarsi in parallelo delle parole che riguardano la libertà e delle espressioni che intercettano la responsabilità le fa entrare così per davvero in rotta di collisione, dal momento che il diffondersi linguistico e operativo della responsabilità reagisce proprio ai danni di una libertà sufficiente. Suggerisce anzi, in modo ben visibile, l'opportunità di una correzione delle parole della libertà attraverso le parole della responsabilità. Gli iceberg della responsabilità rendono assai meno sicura la rotta troppo decisa della nave della libertà.

■ MITO-LOGIA DELLA LIBERTÀ

- Dubbi e controsegnali che le cose stiano davvero in questo modo, che cioè la libertà sovrana si accompagni sul serio ad una responsabilità per gli altri, naturalmente ve ne sono. Si resti per un momento con l'allargamento parallelo e contrastante dei significati della libertà e della responsabilità, che sembra segnare la stagione contemporanea. La libertà che si dice prima, che si esporta in virtù di questo primato, invia pure dei segnali antitetici rispetto ad una responsabilità per gli altri. Il bisogno odierno di allargare i significati della responsabilità d'altra parte, nei consumi o nei turismi alternativi, porta a galla il proprio contrario, vale a dire gli orizzonti collettivi di irresponsabilità. La globalizzazione della libertà, quindi, non estende per forza di cose anche la responsabilità: spesso globalizza piuttosto l'irresponsabilità.

- A questo proposito è sufficiente però ribadire come da questa idea della libertà, da questa origine di tutte le origini dell'io, dipendono due effetti inevitabili: che la libertà si può coniugare soltanto con la prima persona, con me stesso o con un noi che è un io collettivo, e che la libertà accede difficilmente alla responsabilità per altri, dal momento che il suo orizzonte mentale coincide con l'assicurazione di se stessa. Quello che si produce a proposito della libertà che viene prima, e che viene sola, è un vero e proprio meccanismo mito-logico. Il meccanismo è mito-logico perché ragiona a partire da una libertà che sacralizza se stessa in modo indebito, perché una libertà mitica entra in conflitto con se stessa: è il proprio rinnegamento. Dove c'è libertà, difatti, il mito si interrompe. Il mito vive all'insegna di una necessità che si ripete per forza maggiore, come il tempo che di continuo si distrugge e si rinnova nei falò di fine anno. La libertà interrompe invece le necessità mitiche perché apre l'orizzonte della possibilità, e la conclusione inevitabile di una vicenda tragica imposta da un Destino inesorabile. La libertà che insiste troppo su se stessa, e che considera la responsabilità solo come una conseguenza automatica del proprio venire prima, è riportata al proprio contrario: si è trasformata nella necessità della propria sovranità. Come nei miti infatti, che raccontano il timore per gli dèi irati, anche questa libertà vive all'insegna della paura mentre afferma se stessa: solo che, adesso, altro dio non c'è se non la libertà stessa. La paura allora si trasforma, e diventa timore di uscire dal privilegio che la libertà ha assegnato a se stessa. Timore di smarrire la propria, inesorabile, necessità.

- Le prove di una strana e incompatibile mitizzazione della libertà sono disseminate nel circolo apparente e nell'allargamento, comune e contrastante, della libertà e della responsabilità. Se si rilegge in controluce il movimento che sembra dire di una compagnia, e che raggiunge però uno squilibrio tra la libertà e la responsabilità, si nota subito una singolare anomalia. Le parole che accompagnano questa libertà non sono parole di possibilità, ma di necessità: singolare davvero che la libertà parli la lingua del proprio contrario. La libertà, infatti, *deve* precedere; la libertà, ancora, *non può* assicurare in definitiva se non se stessa. La libertà, infine, *deve* estromettere la responsabilità come una variabile dipendente rispetto a se stessa. In questa libertà che viene prima cresce sempre più l'orizzonte dell'impossibilità, della necessità: di essere in prima persona, di coniugarsi all'interno di una prima cultura. Prima la



libertà, e prima la cultura con cui si identifica: come il dio greco che identifica soltanto la propria città, così come ogni città si identifica soltanto con il proprio dio in un abbraccio fatale e mortale. Impossibile dunque la seconda, o la terza persona; impossibile l'altra cultura. Questa libertà deve essere solo se stessa: non può farsi responsabilità.

■ DECONSTRUIRE

- Di fronte alle pretese mito-logiche della libertà sorge un'esigenza, duplice e solidale, di decostruire che interessa sia la libertà sia la responsabilità. La libertà: nella sua precedenza semplice, nel suo esaurirsi come scelta, nel suo porsi come auto-origine, come fonte, come sgorgare, e sono ancora delle immagini mitologiche. La responsabilità: come seconda battuta rispetto ad una libertà che sta tutta alle sue spalle, come pura iscrizione in un corso di azione che vede come protagonista principale la libertà. Come decostruire una libertà che viene prima e una responsabilità che viene dopo? Si può fare guardando alla doppia e solidale esigenza della decostruzione. La decostruzione sarà doppia e simultanea: della libertà attraverso la responsabilità, che si rifiuta di essere ridotta a mera conseguenza; e della responsabilità attraverso la libertà, che interrompe il proprio farsi mito.

- L'immagine speculare di una libertà che viene prima e di una responsabilità che viene dopo, d'altro canto, non sembra tenere più. La responsabilità, oggi, mette in crisi la precedenza semplice della libertà: per la complessità impreveduta, per l'inaspettato, per gli aspetti passivi e inavvertiti – eppure così consistenti – della responsabilità; ma, soprattutto, per i segnali fortemente polemici che l'allargarsi dei significati della responsabilità scocca, come frecce, al bersaglio della libertà. Di fronte alla profondità della responsabilità, al suo carattere proteiforme e di denuncia, la libertà sfugge all'idea del punto e del controllo, e al mito della solitudine. Dinanzi alle conseguenze ecomondiali implicate in un gesto apparentemente innocuo come l'uso di un detersivo, come pensare ancora che la libertà si eserciti al modo di una sovranità perfetta sui propri atti? Come pensare davvero che la libertà si dica in *prima* persona? La libertà, dal canto suo, mette in crisi il semplice venir dopo della responsabilità, mette in crisi cioè il fatto che si sia tutto sommato responsabili solo di se stessi: perché nell'origine della libertà non c'è solo uno sgorgare, ma anche un rispondere d'altri che non intacca la sua originalità. Il rapporto lineare tra la libertà e la responsabilità, al modo di una precedenza e di una conseguenza, si può invertire senza che, e questo è fondamentale, la libertà perda nulla di se stessa.

- Lo scardinamento della certezza dei significati della libertà e della responsabilità traccia la strada del loro riavvicinamento, ma in un modo diverso dal circolo apparente che li mantiene separati pur nell'indubbia vicinanza, nei termini appunto di ciò che precede, la libertà, e di ciò che segue, la responsabilità. Decostruire i significati depositati, recuperare una contestualità primigenia della libertà e della responsabilità equivale però a parlare un'altra lingua rispetto a quella della distinzione. L'altra lingua contamina i significati, e costringe a riflettere sul fatto che la responsabilità prende il nome della libertà e che la libertà assume il nome della responsabilità. Il cielo della libertà e della responsabilità è davvero lo stesso.

■ RESPONSABILITÀ IMPOSSIBILE

- Il circolo apparente della libertà e della responsabilità regge sulla pretesa della libertà alla precedenza: una libertà che sorge prima della responsabilità, e che si pone come condizione di possibilità di una responsabilità qualsiasi. E' venuto il momento di esplicitare quale modello di libertà può avanzare una pretesa di questo genere, per quanto si sia già affacciato nelle righe del discorso. Si tratta di un modello "classico", dove la libertà viene concepita in termini di



autonomia e di scelta: di padronanza di sé, di sovranità. Entrambe le cose, scelta e padronanza, sottendono qualcosa, implicano dei presupposti e rendono da ultimo impossibile un'effettiva responsabilità per l'altro da sé.

- Non vale la pena di insistere molto sui sottintesi e sui presupposti. Il sottinteso della padronanza è la convinzione di essere per davvero, fino in fondo, sovrani di sé e delle proprie azioni. Il sottinteso della scelta è invece l'individuo come regola della libertà. La libertà parla in questo caso, e di preferenza, il linguaggio dei diritti, coniugati in particolare sul lato della scelta: la libertà è precisamente un non impedimento, un diritto alla scelta, a poter scegliere. Non senza limiti, s'intende, perché ci sono pur sempre gli altri, anche se vengono, guarda caso, dopo la mia libertà. La libertà si costituisce, tuttavia, prima dell'incontro con l'altro in un diritto di per sé indiscusso di scelta. La libertà si autocostruisce: sebbene quasi nessuno arrivi ad affermare che ciascun individuo può scegliere senza limiti, la libertà rimane pensata come una scelta non contaminata e non contaminabile, come spontaneità sorgiva, come l'assenza di costrizione. Per questa libertà la responsabilità potrà essere solo una seconda battuta. L'altro potrà essere solo una seconda battuta, perché la libertà – per se stessa – non tollera intromissioni. I presupposti, infine, sono anch'essi espliciti: la responsabilità si fa lineare, semplicemente consequenziale, applicativa, e l'unica complicazione che può intendere è nell'ordine della quantità, del numero e dell'aumento. La libertà e la responsabilità rimangono senza complessità interna.

- Anche per questo la responsabilità per l'altro si fa impossibile per una libertà che insiste troppo su se stessa. Una libertà che ama il linguaggio della sovranità diventa indiscutibile e illimitata, almeno nel suo punto solitario di partenza. Rispetto agli altri la libertà che si autogenera è destinata a finire in una dialettica irrisolvibile tra l'illimitato che vorrebbe essere – almeno in via di principio – ed il limite (la legge) che di fatto sperimenta, imposto dalla presenza degli altri. L'altro diventa così l'impossibile di questa libertà (cfr. **F. Riva**, *Dialogo e libertà. Etica, Democrazia, Socialità*, Troina 2003, cap. 4), che in fondo è capace solo di se stessa. Non si può essere responsabili, in definitiva, se non di se stessi. A questa libertà è sottratta la possibilità – è sottratta la libertà – di poter non scegliere se stessa al modo della continua ripetizione di sé. Libertà talmente libera, talmente piena di se stessa, che si trasforma nel proprio contrario: in una necessità, in un'impossibilità di incontrare l'altro.

■ **LIBERARE LA LIBERTÀ**

- La precedenza semplice della libertà conduce ad un doppio paradosso che si presenta come un impedimento: impedimento della responsabilità in prima battuta; e, ancor più paradossalmente, impedimento della libertà stessa. Questo è veramente l'apice paradossale di tutto il discorso, che presenta ancora un doppio risvolto: paradosso della responsabilità e paradosso della libertà. Il paradosso di una responsabilità impossibile viene per conto suo, una volta accettata la precedenza superba della libertà. E' dunque sempre sul secondo paradosso, di una libertà impedita, che bisogna insistere.

- Il primo paradosso coglie l'impedimento della responsabilità per la libertà che vuole garantirsi in preventiva. La libertà che si assicura in anticipo scivola nei confronti della responsabilità tra due atteggiamenti in contrasto: il voler essere il presupposto o la precondizione della responsabilità, ed il risultare invece il suo ostacolo. Questa libertà della certezza previa suppone un "io" dirigente-direttivo, perché per l'altro non c'è subito spazio lì dove la libertà comincia con se stessa: lì dove la libertà comincia per se stessa. La libertà che si iscrive in una scelta autonoma, in una perfetta padronanza di sé, conduce al paradosso di una responsabilità bloccata per l'altro. Se essere liberi equivale ad essere autonomi, a dare



quindi a se stessi la propria legge, si torna sempre da capo: l'idea di una perfetta autonomia ripropone ancora il motivo dell'impossibile. La responsabilità è dunque impedita perché, vissuta la libertà come autogestione, si può essere responsabili soltanto di se stessi, e degli altri casomai – se va bene – in modo indiretto e traslato.

- Due icone documentano bene questo esito impossibile per la libertà: lo documentano bene perché entrambe le icone sentono intensamente il problema della responsabilità per l'altro di fronte ad una libertà che sa di essere in prima battuta per conto proprio. Sia per Kant sia per Sartre la libertà riguarda in prima battuta se stessi: si coniuga alla prima persona, in riferimento ad un "io". Per questo sorge la domanda difficile, ma ineludibile, sul rapporto con gli altri: domanda che deve prendere il nome di una responsabilità che non riguarda solo se stessi. Siccome la libertà è libertà di un io – per **Kant** l'autonomia morale, per **Sartre** la scelta – sorge l'interrogativo sull'altro. Sintomatiche le risposte, diverse senza dubbio, ma affratellate a loro volta dal medesimo punto di partenza e dalla medesima difficoltà: la responsabilità per l'altro. Appartengono, se vogliamo, ad un cielo in parte contrario rispetto alle nuvole della libertà e della responsabilità che solcano lo stesso orizzonte. Per **Kant** io sorgo come essere morale nella misura in cui sono autonomo, ossia libero. La responsabilità per l'altro è possibile in modo traslato, facendo di me stesso, dell'essere-persona scoperto per me, un universale che interessi tutto il genere umano, tutti gli esseri razionali. E' vero, le parole che dicono dell'altro sono delicate, e il comando etico finalmente non è più equivocabile: devi, ed è un imperativo, trattare la persona in te e negli altri sempre come fine e mai – va ridetto con forza, *mai* – come mezzo (*Critica della ragion pratica*, I, I, III). Parole splendide, dove l'altro compare però in modo sfumato: come significato esteso, generalizzato, dell'idea di persona che io ho di me stesso. L'altro non compare nella sua alterità, nella sua richiesta di responsabilità.

- Sartre rinuncia invece, quasi a conclusione della parabola moderna della libertà, all'espedito dell'universale, e fissa la libertà – con una coerenza che rasenta la ferocia – al suo potersi dire esclusivamente in prima persona. Non per questo la responsabilità per l'altro scompare, tutt'altro. Il suo problema si pone al contrario, se possibile, con maggior forza, con maggiore urgenza. Di fronte all'esaltazione della libertà e della scelta, della prima persona, quale volto potrà mai assumere la responsabilità per altri? **Sartre** non ha dubbi, ed in effetti non rimangono molte altre alternative: «certo, la libertà come definizione dell'uomo, non dipende dagli altri, ma, poiché vi è un impegno, io sono obbligato a volere, contemporaneamente alla libertà mia, la libertà degli altri» (*L'esistenzialismo è un umanismo*, Milano 1964, pp. 83-84). Scegliendo me, esercitando cioè la mia libertà, scelgo contemporaneamente tutta l'umanità, perché scelgo di essere uomo, di essere libero, e divento così responsabile per tutti. La responsabilità per l'altro coincide con la responsabilità di me stesso, della mia libertà. La mia responsabilità comprende la responsabilità per l'altro, per tutti gli uomini, perché – fin dall'origine – la esclude da se stessa: coincide infatti con la semplice assunzione della mia libertà.

- Il secondo paradosso interessa anche di più, perché tocca il fondo dell'abisso della libertà: l'insistenza ad oltranza della libertà sulla propria, gelosa precedenza non impedisce soltanto la responsabilità per altri: impedisce alla fine la libertà stessa. La libertà intesa esclusivamente come scelta, come autonomia e come sovranità su di sé, impedisce appunto se stessa, e questo riporta al luogo dell'impossibile della libertà. La libertà è apertura, possibilità, possibilità della possibilità: polemica contro la necessità, mitica o storica che sia. Arrivando alla propria impossibilità, che in questo caso è la responsabilità diretta per altri, la libertà diventa paradossale perché, volendo essere se stessa – volendo essere possibilità –, fa crescere in se stessa il proprio contrario, una impossibilità. La libertà come scelta di sé impedisce se



stessa. Dove appare un impossibile per la libertà, che è possibilità della possibilità, cessa automaticamente la libertà: nonostante l'apparenza contraria, nonostante i proclami della libertà. Nonostante il trionfo della libertà.

- Di fronte alla responsabilità la libertà come scelta impedisce se stessa, perché la libertà si esercita dentro un dominio – la sovranità su di me – a sua volta dominato da un'impossibilità a dire l'altro da sé. La sovranità della libertà su se stessa, la sua assicurazione preventiva, la sua garanzia infine, condanna la libertà o alla propria solitudine – volto tranquillo del conflitto – o al proprio imperialismo. La libertà soffoca dentro uno spazio predeterminato, dentro un vincolo in cui caccia se stessa. La libertà sorge con una specie di restrizione originaria: una libertà già pensata, che si rapporta all'altro come all'estraneo o come al nemico che la minaccia. Questa libertà vede di continuo nemici intorno a sé. Forse, li inventa perfino nella propria ossessione per se stessa. Per questo deve assicurarsi, garantirsi. La libertà, in realtà, è altro da questa galera della propria ripetizione, è oltre, è trascendenza, è l'impensato perfino riguardo a se stessa: la libertà è anche un rispondere d'altri, senza che per questo sia meno libera. Al contrario. Liberata dalla propria ossessione, la libertà interrompe il linguaggio del dominio – linguaggio opposto alla libertà –: stare fuori dai domini – anche dal dominio su se stessi – restituisce libertà alla libertà, rende possibile il suo impossibile, la responsabilità.

■ “SPORCARE” I SIGNIFICATI

- Le nuvole vicine e distanti che appartengono allo stesso cielo, i pensieri che si rincorrono di **Mounier**, di **Lévinas**, di **Baumann**, appartengono alla galassia della persona. Libertà e responsabilità, ovvio, ma anche pensieri sull'uomo responsabile, sulla mia identità di soggetto, sull'essere per gli altri. Nuvole filtrate dal sole dell'oltrepassamento: l'andare oltre sé come capacità più autentica della nostra autenticità, come capacità creativa della persona. L'uomo libero risponde, è responsabile (**Mounier**). Di fronte all'altro, la mia identità è una deposizione di pretese arbitrarie (**Lévinas**). C'è un essere per gli altri – un essere-responsabile – che precede l'essere con gli altri (**Baumann**). Si intrecciano espressioni di movimento: rispondere, deporre, essere-per. La persona si trova nel movimento, la sua identità è capacità d'altro. La responsabilità definisce perciò la persona insieme alla libertà, senza però definirla davvero. Per questo **Mounier**, a proposito della definizione della persona, prende la via del dinamismo, del percorso, anziché di un'identità già definita. La persona è «movimento verso l'altro» o «verso la trascendenza», è un «oltre»; la persona è «un passare» e, perfino, «un superarsi». Oppure, la persona è definita dai suoi «impegni». La persona non si definisce in modo gretto – non sarebbe persona –; e alla sua galassia appartengono subito sia la libertà sia la responsabilità, che cominciano a parlare – fin dall'inizio – la lingua l'una dell'altra.

- Fin dall'inizio, dunque, la libertà è una responsabilità, e la responsabilità una libertà. Come tenere ancora fede alle logiche della precedenza, ai pensieri del punto? Come fare ancora credito alla mitologia collettiva della libertà, che la colloca in una zona evirata, disinfettata, intaccata soltanto, e dopo, dal rapporto con gli altri? Se fin dall'inizio la libertà è una responsabilità per altri, e la responsabilità per altri una libertà, i loro significati tendono a contaminarsi a vicenda, per denunciare le logiche isteriche, le paure della contaminazione. Nella libertà c'è già una responsabilità, e nella responsabilità c'è pure una libertà. Sporcare allora i significati prestabiliti, ironizzare sulla loro purezza, denunciarne la mitologia è, in conclusione, il modo per uscire dalle precedenze e dalle garanzie, per uscire dai conflitti irrisolvibili di una libertà previa, e in qualche modo solitaria; e di una responsabilità sminuita e ridotta ad una colpa.



- Sporcare dunque i significati, portando in rilievo il dialogo già in atto, il linguaggio già ibrido della libertà e della responsabilità: come farlo, però, se non ripercorrendo la via a doppio senso di marcia, continuamente doppia e rimbalzante sulle opposte corsie, per cui la libertà parla il linguaggio della responsabilità, e la responsabilità quello della libertà? La libertà come responsabilità, dapprima. Negare che la libertà precede solitaria, che sia solo una scelta, un'autodeterminazione, l'origine pura di me con me stesso significa, in positivo, soltanto questo, che la libertà è già una responsabilità per altri: che la libertà, cioè, può di più del proprio impossibile, può farsi carico, può rispondere. La libertà è più di se stessa, più del gioco sadico di affermarsi al modo di una noiosa insistenza, sempre pronta a negare tutto ciò che non è se stessa, tutto ciò che sembra minacciarla. Nella libertà c'è già un essere responsabili, ma che non si identifica del tutto con il proprio essere-liberi: la responsabilità, difatti, è per altri.

- La responsabilità come libertà, in secondo luogo. Il discorso non ha più bisogno, in questo caso, di prolungarsi molto. Dicendo di una liberazione della libertà, di un riscatto del suo impossibile – l'altro – attraverso la responsabilità, si è già andati più avanti di quel che non sembri. La responsabilità libera la libertà: la capacità di prendersi cura, di rispondere di, di farsi carico, si esercita nel luogo dell'impossibile per quella libertà che si estenua nella continua esibizione di se stessa. Se la responsabilità libera la libertà perché si esercita nel luogo dell'impossibile della libertà, perché restituisce libertà alla libertà, allora la responsabilità non è solo una conseguenza della libertà: si trova molto più vicina ad essa di quanto non sembri.

- La responsabilità appartiene già al linguaggio della libertà, perché la responsabilità toglie alla libertà sia la sua indeterminazione – il timore panico di perdere la propria purezza –, sia la sua iperdeterminazione – l'allucinata ripetizione del proprio diritto a poter scegliere. La responsabilità appartiene già al linguaggio della libertà perché porta oltre – o capovolge perfino – il problema dell'origine: oltre le logiche fissate su ciò che precede e su ciò che segue, oltre i pensieri della libertà e del vincolo successivo che la riguarda non appena entra in scena l'altro. La responsabilità appartiene già al linguaggio della libertà perché la riporta al suo unico luogo: luogo sociale, il rapporto con l'altro. Nel loro contaminarsi fin dall'inizio, nel loro sporcarsi a vicenda i significati – ma in realtà nel loro purificarsi dalle fobie igieniche del contatto con gli altri –, emerge una complessità insospettata tanto della libertà, mai pacifica – e i drammi della libertà lo documentano –, quanto della responsabilità. In entrambe, nella libertà e nella responsabilità, vive una specie di disparità interna, di differenza intima rispetto a se stesse, che è il modo con cui testimoniano, ciascuna sul proprio lato, il loro sorgere insieme.



SULLA TRANSAZIONE INDIVIDUO-ISTITUZIONE E IL RUOLO DELLE SOCIETÀ DI MEZZO

■ Il punto di partenza delle mie riflessioni è contiguo a quelle di Franco Riva e cioè che oggi noi siamo in una condizione storica, di cui ancora non abbiamo piena consapevolezza, fondamentalmente nuova. Il ventesimo secolo è finito e le nostre categorie, anche politiche, stentano ad essere adeguate rispetto alle sfide che stiamo cominciando a vivere. C'è bisogno di tanti piani del discorso, c'è bisogno anche di chi si occupa dell'amministrazione di un comune piuttosto che di stare dentro la politica fattiva, anche perché questi percorsi sono importanti per ridefinire le nostre categorie del pensare. Ma un po' come sempre, in un contesto moderno o capitalistico come dir si voglia, lo sforzo di ricomprendere il tempo che si sta vivendo e di ripensare alla politica oggi è davvero urgente e importante, altrimenti si rischia di scontrarsi con l'inefficacia e la superficialità. Se non partiamo da questo cambiamento storico non riusciamo a vivere il nostro tempo.

■ IL CAMBIAMENTO STORICO E IL LINGUAGGIO

- Il cambiamento storico significa dire anche che le parole, a cui probabilmente le persone qui convenute si richiamano, cioè questa tradizione personalista, questo patrimonio ha bisogno di essere ripensato. Non si possono più usare le parole con lo stesso significato e la stessa direzione di 60 o 70 anni fa, altrimenti ci si limita ad una retorica sterile dove le parole non c'entrano più con il mondo che stiamo vivendo. Per cui il mio sforzo, come sociologo, è quello di provare ad offrire alcuni elementi di interpretazione di questo tempo per ricollocare alcuni termini che fanno parte di una storia.

- Per far questo è necessaria ancora un'altra premessa. Nella lettura che Franco Riva ha dato, che poi è un po' la storia dell'Occidente, intorno a questa idea di libertà e alle sue declinazioni, perché l'Occidente ruota attorno a questo nucleo sia nella vicenda greca che in quella cristiana che in quella moderna, emerge la nostra fatica a pensare questi concetti, questo insieme di significati, l'idea che l'essere umano non è semplicemente il prodotto delle situazioni, non è semplicemente un elemento organico di qualche cosa più grande di sé, una rotella di un meccanismo, e che è capace di essere autotrascendente, di tirarsi fuori dal mondo, il che non significa libertà in senso restrittivo ma molto di più. Questa storia occidentale ha poi sbattuto drammaticamente la faccia contro le sue due contraddizioni: da una parte sviluppare una idea di libertà senza premesse, senza riferimenti, e da qui tutte le derive individualistiche che nella nostra tradizione ritroviamo, tutti i percorsi in cui questa libertà, senza nessun riferimento, produce la solitudine degli individui soli.

MAURO MAGATTI
Università Cattolica
Sacro Cuore di
Milano

“

... non si tratta di riformulare certezze, ma provare a vedere se siamo capaci di individuare dei percorsi, degli orientamenti e delle prospettive, se mi consentite un futuro, in cui le persone, nelle loro articolazioni, nelle associazioni, nei mondi, nei territori e nelle istituzioni, sappiano e possano collocarsi.

”



■ IL NESSO TRA INDIVIDUO E VITA SOCIALE

- Dall'altra parte, l'altro nodo che mi sembra che questa storia occidentale si porta dietro di continuo e che di continuo deve essere ripensato, è l'idea che c'è un nesso stretto tra la vita di ciascuno di noi e la vita del sociale. C'è una relazione stretta per cui non possiamo sciogliere questa relazione tra personale e sociale. Per far capire questo nodo riprendiamo la critica marxiana, poteva anche crescere lo sviluppo economico ma esisteva ad un certo punto un problema di distribuzione dei beni. Non è automatico che lo sviluppo del sociale e lo sviluppo del personale siano legati in una maniera sensata. Questo nodo deve essere continuamente riproposto.

- Queste due premesse mi consentono di collocarmi all'interno del mio discorso. La transizione che stiamo vivendo da qualche decennio io la definisco così: noi non abbiamo idea di dove stiamo andando, l'unica cosa che possiamo dire è che cosa abbiamo lasciato. Noi non riusciamo a scorgere con un minimo di capacità e di sicurezza la direzione della storia, né nostra personale né nostra italiana né nostra europea né gli assetti globali nei quali stiamo cercando di vivere. Quello che però sappiamo dire con altrettanta certezza è che abbiamo lasciato un quadro sufficientemente comprensibile, che ha avuto la sua piena manifestazione nella seconda metà del '900 e che abbiamo chiamato la "modernità societaria". Questa, per quanto mi riguarda, è una cosa ben precisa, la modernità societaria è esistita in parte del ventesimo secolo nell'America del Nord e in Europa.

■ COS'È LA MODERNITÀ SOCIETARIA

- La modernità societaria consiste nel fatto che ad un certo punto, in maniera straordinaria e sulla base di un percorso storico di secoli, dopo le due guerre mondiali, si è venuta a creare una situazione straordinaria e in questa porzione di mondo è esistito ad un massimo grado di purezza il concetto che noi sociologi abbiamo definito di società. Società significa un territorio, uno Stato, una economia e una cultura. Questa rappresentazione, che noi tutti abbiamo in testa, è esistita con un tale livello di precisione per un attimo della storia, per mezzo secolo. Se voi scorrete in maniera molto banale tutta la storia che viene prima, l'idea di distinguere ciò che noi sociologi abbiamo chiamato società non è facile. Quando ero studente universitario facevo fatica a capire cos'era il Medioevo, questo perché non si capiva mai chi comandava e dove e chi stava da una parte o dall'altra. Infatti come ragazzo degli anni '60 mi sembrava chiaro dov'era l'Italia e dov'era la Francia, lì si parlava francese e lì italiano, lì c'era il governo francese e lì quello italiano. Parlando di Medioevo uno non riusciva a capire fino in fondo quanto diceva, perché tra principi, vassalli, valvassori, gli imperatori e il Papa c'era poca chiarezza. Non voglio certo dire che stiamo tornando nel Medioevo, ma che quel modello in larga parte è in crisi e in larga parte sussiste nei processi di deriva storica che sono secolari, ma comunque si è portato dietro una idea di persona molto precisa che non possiamo più riproporre nel modo in cui è stato pensato nel ventesimo secolo. Quell'idea di persona, e anche qui i sociologi hanno avuto un ruolo fondamentale, collocava ognuno di noi in un preciso posto all'interno di un'organizzazione sociale e all'interno di questa ognuno svolgeva una funzione, un ruolo, un compito, ricopriva una responsabilità. Si è tentato di legare insieme il discorso fatto da Franco Riva di questa declinazione tra libertà e responsabilità. In fondo l'idea di essere padre di famiglia responsabile univa la libertà con la responsabilità, è stato un tentativo di tenerle insieme, esattamente nella logica alla quale prima Riva faceva riferimento.



■ L'INERZIA STORICA

- Quel tempo non c'è più, c'è solo come inerzia storica. I processi in corso sono diversi e il nostro compito è cercare di leggerli per aiutare a riconfigurare degli equilibri, prima di tutto da un punto di vista culturale e poi da un punto di vista politico. Perché dico che quelle condizioni non ci sono più? Faccio alcune considerazioni su quelli che io considero alcuni grandi nodi della trasformazione antropologica contemporanea, dai quali bisogna pur partire se si vuole pensare a fare un discorso politico. Una politica ha bisogno di un quadro antropologico altrimenti rischia di essere fuori tempo.

- Vediamo quali sono i nodi che mi permetto di sottolineare, troppo grandi per non essere messi all'ordine del giorno di una riflessione come la nostra. **Il primo nodo** riguarda il ritorno della questione, alla quale ho accennato prima a proposito della storia occidentale, del cristianesimo e della modernità, secondo la quale quanto più parliamo di individui e di libertà tanto più ritorna il fatto che drammaticamente ci scopriamo come prodotti. L'essere umano diventa egli stesso un prodotto, aprendo questioni enormi. Alludo prima di tutto e ovviamente al grande tema, rispetto al quale balbettiamo qualche cosa, delle biotecnologie, dove persino la nostra natura personale diventa agitata socialmente.

- Questo vuol dire, molto concretamente, che la distinzione tradizionale tra naturale e culturale salta, aprendo un problema non piccolo. Infatti ciò che abbiamo concepito come altro da noi, come una sorta di vincolo, di qualche cosa di esterno alla nostra capacità di azione, diventa progressivamente parte della nostra capacità di azione collettiva, scatenando tutta una serie di dinamiche, anche sociali, molto forti. E' facile pensare che nei prossimi decenni si scatenerà la bagarre per gli organi rifatti, per le cellule staminali che ti ricostruiscono il cuore se sei infartuato e se gli antibiotici li abbiamo prodotti a basso costo non sappiamo bene cosa succederà nei prossimi decenni, né sappiamo dire esattamente che tipo di essere umano verrà fuori. Già negli Stati Uniti, ma anche qui da noi, il problema principale che i medici hanno, che poi è collettivo, è che le persone le portiamo a far vivere fino ad 80, 90 e 100 anni. Dal punto di vista fisico chi è in grado di curarsi può vivere molto a lungo, poi esistono seri problemi rispetto alla vita personale, alla vita interiore e a quella mentale, che si deteriora in maniera molto più rapida producendo una serie di conseguenze, anche di costi e problemi di tipo etico.

■ Ma senza arrivare al discorso delle biotecnologie c'è la questione dell'essere prodotti da un altro punto di vista. Qui è presente Michele Sorice che si occupa di media e voi guardate un po' chi vive in questo mondo? Colui che è prodotto dal sistema mediatico. Qualunque bischero che ha il potere della visibilità acquista nella nostra società, in quanto prodotto del sistema mediale, autorità. Questa è una dinamica dalla quale non ci si sottrae, non gliene frega niente delle cose che diceva prima Franco Riva su un ragionamento filosofico. Se va Franco Riva in televisione resiste 40 secondi e terminati questi si prende il telecomando e si gira canale, lo stesso vale anche per me. Mentre invece qualunque personaggio che è un prodotto del sistema mediale, perché sta alle sue regole e da lui sei utilizzato, acquista importanza nella vita sociale.

- Più in generale vale l'idea che noi siamo quello che appare fuori di noi, ciò che può essere rigenerato al di là di noi stessi, fondamentalmente l'idea che negli anni '60 veniva riportata alla semplicistica lettura del cosiddetto consumismo. Naturalmente non possiamo riproporla in quei termini, ma se noi guardiamo bene chi siamo, come ci definiamo, ci accorgiamo che nel mondo sociale nel quale viviamo è difficile essere riconosciuto se non all'interno di determinati circoli del consumo. La socializzazione, cioè ciò che ci lega al mondo circostante, e quanto più scendente nella scala sociale più è forte questa condizione, è la vita del consumo, il fatto che siamo consumatori. Non è più il lavoro, questo se lo hai ti lega altrimenti



se non lo hai o hai pezzi di lavoro non ti lega più; la scuola soltanto per chi la fa, ma abbiamo ancora pezzi interi di gruppi che non hanno questa possibilità; la Chiesa lega soltanto chi ce l'ha. E' universale invece l'anello del consumo. La cittadinanza, cioè l'essere al di fuori della propria limitata sfera, la si ottiene via consumo e si ripresenta nuovamente l'idea che noi siamo dei prodotti. La nostra supposta libertà è tutt'altro che certa.

■ IL CAMBIAMENTO SPAZIO TEMPORALE

- La seconda grande questione, che io mi limito ad enunciare per mostrare che siamo di fronte a temi molto grandi, è la ristrutturazione della matrice spazio temporale della nostra vita umana. Per matrice spazio temporale della vita umana s'intende che quella società del ventesimo secolo era una organizzazione dello spazio e del tempo. Lo spazio era quello tracciato dai confini dello Stato nazionale, il tempo era la storia nazionale con annessi e connessi, il futuro era la crescita del Paese. Oggi quella matrice spazio temporale è una delle tante. Ci sono riferimenti spaziali molto più forti, non che non ci fossero 50 anni fa, ma erano messi tra parentesi dal dominio e dalla prevalenza di quella spiegazione del mondo. Per alcuni lo spazio è globale, per un professionista, un imprenditore o un professore universitario o un politico gli spazi sono molto grandi, globali o continentali, uno si muove, i suoi interessi sono esterni. Per altri invece sono microterritoriali.

Per un lavoro che sto facendo, prima delle vicende francesi, sto girando alcune periferie italiane, lì c'è della gente inchiodata in territori in cui lo Stato non c'è, loro non possono andare in nessuna altra parte, perché non hanno lavoro, la casa altrove costa un capitale e sono sostanzialmente irregolari e lì riescono a campare. Sono dunque inchiodati in un microterritorio dominato dalla criminalità e dove lo Stato non esiste. Allora si va da definizioni micro a definizioni macro. La stessa cosa vale relativamente alla matrice temporale della nostra vita. Collettivamente quali sono i tempi a cui pensiamo?

■ DIFFICILE PENSARE IL FUTURO

- Drammaticamente scopriamo che, e tutte le ricerche ce lo dicono, riuscire a pensare il futuro oggi è di pochi. Le persone non riescono più a immaginare che cosa hanno davanti, anzi tendono a pensare che quanto hanno davanti sia una minaccia. L'orizzonte del futuro si comprime in maniera più o meno forte, in alcuni casi anche fortissima. Tra i commentatori credo che non avessero torto coloro che dicevano, a proposito delle vicende delle periferie francesi, che una delle letture che possiamo dare è che si tratti di una rivolta, un moto che non ha nessun obiettivo. I rivoltosi non avevano nessun obiettivo, è scoppiata la scintilla, c'è stato un moto di rivolta e quindi si placa aspettando la prossima. Capite bene che è un cambio di registro rispetto all'idea di una lotta di classe dove ci si mette insieme per ottenere un cambiamento e per questo ci si organizza.

■ LA STRUMENTALITÀ DEL PASSATO

- Così come viene recuperato il passato, ma viene fatto in maniera strumentale. E quale passato? Uno. Che può essere il fatto che ci si scopra appartenenti ad una religione, perché ti dà un ancoraggio; oppure ci si scopre appartenenti ad un territorio, perché ti hanno detto che quello è la tua storia; oppure un'altra cosa ancora. Un orientamento quindi tendenzialmente conservatore, dove al posto del futuro c'è il passato, ma dove il passato viene ripreso in chiave meramente strumentale e consolatoria difensiva.



Questo secondo tema aprirebbe tutta una serie di questioni che non toccherò. Noi dobbiamo ad esempio cercare di capire perché in Val di Susa si organizzano proteste? Perché il territorio è il luogo del riconoscimento collettivo oggi, di chi sta fermo, di chi vede una decisione calata dall'alto e contro quella si mobilita, come 30 anni fa si mobilitava la fabbrica. La questione della matrice spazio temporale non è una minaccia dei sociologi, ma piuttosto se noi non riusciamo a leggere in questo tempo, rimodulando questa coppia, non riusciamo a capire cosa stiamo facendo e ciò che accade intorno a noi.

■ LA PAROLA CULTURA: CHE SENSO HA OGGI?

- Veniamo ad una terza questione, e di questa ne rifletto spesso con mia moglie che si occupa di queste cose insegnando comunicazione e sociologia dei processi culturali. Noi usiamo la parola cultura come una delle più tremende che possiamo nominare, ma oggi cosa vuol dire cultura? Cosa vuol dire cultura di un gruppo? Qual è la cultura degli italiani? Esiste ancora una cultura italiana? E se sì, in che senso? Ormai il 95% dei programmi televisivi sono format stranieri e capirete bene che, pur non pensando che importare il Grande Fratello significhi un cambiamento del mondo, la continua mescolanza delle culture porta ad un collasso dei riferimenti culturali. Il fatto che vivono persone di culture diverse in uno stesso territorio è un problema vero, perché le culture non sono noccioline bensì qualcosa che suscita anche scintille. Non possiamo dire che non c'è più niente, ma ci sono delle mescolanze, degli intrecci e degli scontri tra mondi culturali che hanno il problema di ridefinirsi loro, di trovare un modo di convivere. Questo tema della cultura, del quale in realtà si parla tutti i giorni, è il realtà il "re nudo", perché noi non sappiamo più nemmeno cosa significa questa parola. Certo dire "mettiamoci insieme noi che siamo uguali e ridefiniamo la nostra identità" è una bella idea, ma mi devono spiegare come si fa. E se d'altra parte così non si fa cosa vuol dire? Entriamo felicemente nel minestrone post-moderno? Che credo sia un'altra soluzione ugualmente assurda, in cui ci beiamo che ognuno è la composizione di tanti pezzi culturali e uno ne prende un giorno uno o l'altro.

- Questo è un altro tema importante, perché se non riusciamo a capire che non possiamo limitarci ad un appello ad una unità culturale, che pur ci serve, che necessariamente deve però evolvere. Se io pretendessi di essere la stessa persona di venti anni fa sarei considerato un pazzo. Io sono me stesso, rispetto a quando avevo venti anni, perché ho accettato di cambiare e sono me stesso in quanto sono capace di ripensare la mia storia, di raccontarla di nuovo a me in relazione agli altri. Una identità fisiologica vive, una identità che vuole semplicemente dire che sono questa cosa qui e basta è morta. L'identità per vivere ha bisogno di cambiare essendo se stessa, altrimenti non è più se stessa e perde la sua identità. Capite che ciò riapre tutta una serie di questioni. Come facciamo a mantenere vive le nostre tradizioni culturali trasformandole? Cosa significa?

■ LA STATICITÀ DELLE TRADIZIONI

- Quarto e ultimo nodo che abbiamo davanti a noi è quello relativo al fatto che siamo in una condizione storica molto differente da 50 o 60 anni fa e in cui rifiutiamo programmaticamente di pensare in maniera complessiva. Abbiamo un tono filosofico, fondamentalmente dettato dalla postmodernità, che ci spinge ad assumere una inclinazione malinconica: abbiamo tanti problemi, non se ne esce e allora lasciamo perdere. Ci rendiamo conto che le nostre tradizioni, come tali, non reggono più tanto e qualcuno le vorrebbe riproporre così come erano. Dall'altra parte c'è l'assunzione del dire lasciamoci andare, viviamo alla giornata. Ma il risultato di questo atteggiamento è che la tecnica diventa un fine a



se stessa e nessuno è più in grado di dire assolutamente nulla, viviamo in quella che alcuni miei colleghi chiamano “asta del rischio” e che porta ad esempio ad alzarsi al mattino e sperare che il pollo contaminato non sia entrato in casa sua e il che vuol dire vivere in una condizione e in uno stato perenne di ansia se non di paura, con una rinuncia al pensare. Questo è una specie di contraccolpo rispetto alla modernità societaria che abbiamo alle nostre spalle dove il pensare era stato così presuntuoso da voler spiegare tutto. Al contrario assumiamo l’atteggiamento opposto e visto che il pensiero ci ha portato fuori strada, lasciamo perdere e viviamo alla giornata. Il clima culturale è questo ed è come se non avessimo più voglia di impegnarci.

■ Certo che non è oggi che dobbiamo affrontare questi nodi, semplicemente li ho ricordati per arrivare ad una conclusione e poi aprire l’ultima parte del mio discorso. Per quanto si parli tanto di libertà, di individuo, viviamo in un’epoca in cui questa retorica è all’ordine del giorno, in realtà ci sono ottime ragioni per pensare che quell’equilibrio tra sé e il mondo, tra l’autotrascendenza e l’organizzazione della vita sociale, oggi è tutt’altro che assicurato. Noi siamo in un’epoca in cui, non a caso, si diffondono forti spinte antiumanistiche, in cui occorre ripensare, come sempre, la persona, per chi ci vuole credere. Perché il concetto di persona, come detto prima da Franco Riva, non è definibile, è un processo, e va continuamente rimesso in piedi. E’ questo l’unico modo di pensare la persona, continuamente accorgersi che questo tema, questo oggetto, questo movimento, rischia di andare fuori strada e che deve essere continuamente risollecitato e riproposto.

■ LA CONSAPEVOLEZZA DEL TEMPO PRESENTE

• Ipotesi per una politica neopersonalista significa prendere consapevolezza del tempo che stiamo vivendo, prendere consapevolezza delle minacce e dei pericoli per l’autotrascendenza personale, che queste condizioni oggi sono nuovamente rimesse in questione, come sempre nella storia, e compito di noi qui riuniti, qui nel nostro piccolo e tanti altri altrove, è dare un contributo per ripensare e rimettere in piedi questo processo. Da questo punto di vista mi sentirei di dire che più che un contenuto, più che delle prescrizioni, il personalismo e il pensare e il ripensare la persona, è un metodo. Questa mi sembra una sottolineatura forte. Sbaglieremmo se ci trovassimo qui per dire le 5 cose che con assoluta certezza noi dobbiamo riproporre per una politica neopersonalista. Ci sarà anche quel momento e quella declinazione, ma questo momento e questa declinazione sono logicamente non prioritari. Il punto centrale da capire è che l’idea di persona, che è movimento, si porta dietro un metodo di lavoro e soprattutto una prospettiva con cui pensare la vita sociale. Voglio dire che non si tratta di riformulare certezze, ma provare a vedere se siamo capaci di individuare dei percorsi, degli orientamenti e delle prospettive, se mi consentite un futuro, in cui le persone, nelle loro articolazioni, nelle associazioni, nei mondi, nei territori e nelle istituzioni, sappiano e possano collocarsi. Questa a me sembra un’affermazione cruciale ed è stata esattamente la distanza nel ‘900 tra personalismo e marxismo, dove da una parte si tracciava con assoluta certezza una strada e si cercava di inculcare all’interno il sociale e il personale, dall’altra si enunciava un’ispirazione, un tono.

■ Credo che una politica neopersonalista oggi può esistere prima di tutto se recupera una inclinazione, un tono del discorso, rispetto al quale poi le tante persone, i tanti gruppi e le tante realtà possano collocarsi, questo sì, altrimenti parliamo per niente. Una politica neopersonalista è capace di esprimere un’intonazione del discorso che attiva un movimento diffuso, che attiva dei processi non casuali, non indistinti o semplicemente espressione della frammentazione. Insisto



sulla questione del metodo perché mi sembra il cuore del problema, dove il cuore del problema è la relazione che possiamo pensare tra il simbolico e l'azione. I politici pensano che per fare comunicazione sia necessario fare un corso di recitazione ed imparare a parlare in pubblico. Ciò può andare anche bene, potremmo citare uomini politici che distintamente hanno cambiato stile di parlare, possiamo solo crederci se ciò possa avere più o meno successo. Ma il punto non è questo, bensì che, salvo i domini di onnipotenza, la frammentazione o la ricomponi attraverso l'uso della forza oppure la ricomponi non in maniera stabile ma provvisoria con una strategia simbolica. Chiedo scusa per la caduta di stile accademico, ma voi sapete che la parola simbolo, "simballo", ha la stessa radice di "diaballo", cioè diavolo, ma uno ha il senso del dividere e l'altro del ricomporre. Nell'antica Grecia il termine "sun ballo" derivava dal fatto che si rompeva tra coloro che manteneva un legame il vaso, ognuno aveva un coccio del vaso, e rimettendoli insieme e tenendo il pezzo di coccio del vaso ci si ricomponeva. La dimensione simbolica significa ricomporre la diversità, per cui la mia fede, un piccolo pezzo d'oro, mi ricorda il mio matrimonio e mi ricompone simbolicamente al momento del mio matrimonio. Naturalmente nella nostra cultura tutto ciò è andato a farsi friggere e le ragioni le abbiamo ricordate prima.

- La dimensione simbolica in una società frammentata ha il compito di ricomporre per sostenere l'azione, per dare il tempo dentro cui l'azione politica può porsi. In questo senso dico che il personalismo deve ritrovare una intonazione. Questo significa ritrovare i riferimenti simbolici che consentono poi a tanti attori di collocarsi, in un tempo abbastanza limitato, rispetto ad una prospettiva. Detto brutalmente, e poi con gli esiti più o meno parziali, è un po' il discorso che abbiamo visto prima con la **Tatcher** in Inghilterra e con **Reagan** negli Stati Uniti e poi con **Blair** in Inghilterra, cioè la capacità di indicare simbolicamente un riferimento, creare una sorta di spazio dentro cui si pone un'azione politica. Se questo movimento non viene generato l'azione politica non si dà. Qui c'è qualche amministratore locale che fa politica tutti i giorni e credo che sarebbe possibile chiamarlo qui al tavolo e farci raccontare la frustrazione del politico di fronte a tanta confusione e, se gli va bene, si adegua a questa, si arrabatta per cercare di sopravvivere. Continuamente c'è questa frustrazione della politica che non c'è mai, la politica non c'è mai perché non interpreta correttamente il tempo che viviamo.

■ TRE PUNTI PER RICOMPORRE I PROCESSI AVVIATI

- Se la questione centrale è questa del metodo, dell'intonazione, del rapporto tra la dimensione simbolica e l'azione, non è così cruciale il dire cosa facciamo domani mattina, mentre è invece più importante indicare, come ho affermato qualche minuto fa, alcune piste su cui bisogna provare a cercare di lavorare, sperimentare, elaborare. Avviando di nuovo dei processi che sono già in corso, semmai cercando di rimetterli insieme.

- Ultimi tre riferimenti rispetto a questa questione. Ripensare una politica neopersonalista significa provare a vedere se siamo capaci di rimetterci d'accordo su alcuni tratti di una visione etico morale compatibile con il mondo che stiamo vivendo. Cito tre punti che mi sembrano particolarmente importanti.

- **Primo punto** è che, lo ha già citato Franco Riva, se c'è oggi una questione enorme e che sta sotto gli occhi di tutti è la **questione dell'altro**. Come si fa a non vederla? E' questa la questione, non dell'io ma dell'altro. Abbiamo questi altri che sono un problema gigantesco. La paura urbana vuol dire che uno esce di casa e non sa con certezza cosa può succedergli, non si fida più di quell'altro che incontra sulla metropolitana. La modernità societaria, le culture nazionali avevano ridotto queste paure, avevano un po' addomesticato gli altri. Eravamo tanti



però un po' più simili, condividevamo una cultura, delle regole, delle istituzioni. Oggi ritorna il tema dell'altro e questo è centrale, altrimenti picchiamo la testa sul principio della libertà e massimizziamo il problema dell'altro. **Il problema è capire che la nostra libertà non sta in piedi se non ci poniamo il problema dell'altro**, dobbiamo farcene carico e lo stesso deve fare la politica, non in maniera retorica o rompendo le scatole, dicendo cose che non stanno più in piedi, ma facendo capire che non c'è soluzione al sé, non c'è libertà oggi se non riproponendo il problema dell'altro. La mia è una affermazione molto generale e so bene che nella traduzione politica è molto difficile, ma quando voi vi rivolgete alle persone se non avete in testa che loro hanno paura dell'altro, o cavalcate questa loro paura, il che è molto evidente, oppure, paradossalmente, fate loro una bella predica che gli fa girar le scatole. Ed hanno ragione, perché il tema dell'altro è serio e va affrontato.

■ **Il secondo punto riguarda i diritti umani**, ma mi limito a nominarla perché troppo grande.

■ **Il terzo punto è invece quello della finitudine della globalità**. E' un cambiamento di ottica molto grande, non c'è nessuna globalizzazione, l'ho già detto probabilmente anche l'anno passato, c'è invece la condizione globale. Noi siamo nella condizione di vivere non più slegati da tutto il resto e, nello stesso tempo, siamo in una condizione in cui la globalità pone dei limiti e dei vincoli alla nostra azione. Questa etica della globalità è un'etica che deve interrogare la politica seriamente, altrimenti si rischia di avere ancora l'ottica del '900, semplicemente del confine. Oggi non è più pensabile essere uno Stato nazionale pensando solamente al proprio confine, lo sei se ti collochi in una prospettiva che ti supera, non che sparisca ma significa che devi cambiare logica.

■ **PERSONA E SOCIETÀ CIVILE**

• Un'ultima questione telegrafica. Questo metodo neopersonalista ripropone il tema della società civile non come discorso retorico ma come cuore della vicenda. Il luogo in cui la persona si manifesta è il tema della società civile. Rispetto alla quale io faccio solo due osservazioni. La prima è che la società civile è così importante perché gli esseri umani esistono prima di tutto nell'intersoggettività. Tutti noi facciamo mestieri tremendi, io oggi parlo davanti a 50 persone, non so bene chi siete e voi non sapete chi sono io, parliamo di persona e di tante belle questioni, ma alla fine le persone non ci sono e per fortuna le persone in carne e ossa si accorgono che sono tutte balle. Perché è come dire che la dimensione intersoggettiva, la dimensione dell'altro concreto, è una dimensione non solubile. Lo abbiamo già visto parlando di modernità, quando tagliate lì non c'è più niente, gli altri sono solo strumenti e noi siamo strumenti degli altri. Voi potete essere strumento della mia affermazione, del fatto che io mi beo dicendomi quanto sono intelligente e bravo, parlando anche della persona, e questo è un bel paradosso.

• La società civile, per quanto mi riguarda, è prima di tutto il luogo in cui si ricostituiscono continuamente circuiti intersoggettivi significativi. Ed è un elemento fondamentale non separare individuo e istituzioni, ma capire che lì in mezzo – la vecchia teoria dei corpi intermedi che va tutta ripensata – c'è un pieno ed è il pieno delle persone. Ci sarà anche la politica, certamente, ci sarà anche l'istituzione, certamente, ma ha senso soltanto se noi vediamo tutto quello che ci sta in mezzo e se capiamo che è fondamentale per il benessere della persona. Le persone senza quello spazio, quella membrana intermedia, non esistono più. Da questo punto di vista la distanza da un pensiero individualistico è radicale. Immaginare



invece un mondo fatto di individui è una cosa completamente diversa da questo tipo di tradizione.

■ L'altra considerazione, relativamente al concetto di società civile, è che questi luoghi dell'intersoggettività non sono civili di per sé, ma la società civile, e cioè il sociale che si autorganizza, è incivile se non ci sono le istituzioni. Anche questo dobbiamo dirlo con grande chiarezza. La società è civile e i due termini devono essere tenuti insieme, la società civile è sociale che si autorganizza in relazione alle istituzioni, alle regole, all'universale. Se l'intersoggettivo è il particolare, l'istituzione è l'universale. La mafia è società autorganizzata incivile e questa cosa dobbiamo dirla sempre per evitare di dire sciocchezze, anche gravi. E' nell'equilibrio tra particolare e universale che si colloca la società civile, un equilibrio mai risolto. **Il pensiero neopersonalista ha bisogno di ripensare questo termine e il significato di questa espressione.**

■ **LA DIFFERENZIAZIONE ISTITUZIONALE**

• In chiave istituzionale, più politica, la grande questione che il pensiero neopersonalista ha davanti a sé è quella della differenziazione istituzionale. Nessuno dice che lo Stato nazionale non esiste più, continuerà, verosimilmente, ad esistere per tutto il XXI secolo. Nessuno pensa che dobbiamo buttare via gli ultimi secoli, ma la questione è quali sono oggi i livelli istituzionali di governo e qual è l'articolazione fra questi livelli, non solo verticale dall'ONU all'Unione Europea allo Stato nazionale alle regioni ai comuni eccetera, ma anche una differenziazione che qualcuno chiama funzionale, luoghi di governo che non sono solo su territori ma riguardano funzioni, compiti. Come dire le università soggetti istituzionali capaci di regolare il criterio della conoscenza scientifica, piuttosto che il mondo della comunicazione pensato come un nuovo ambito istituzionale che dobbiamo pensare come un sistema di regole, come un campo da gioco, che non riguarda solo l'Italia ma ambiti più grandi, rispetto a cui fissiamo dei paletti, comprendendo che la comunicazione oggi è un luogo troppo importante per essere lasciato sia allo Stato, cosa improponibile, sia al mercato come unica istituzione regolatrice.

■ Allora il ripensare il concetto di istituzione in una matrice dove la differenziazione sia il cuore, credo rappresenti una grande sfida per un pensiero neopersonalista, perché è esattamente lì, nella diffidenza verso tutte le concentrazioni di potere, che il pensiero neopersonalista ha un'altra sua grande matrice. I grandi teorici della democrazia, rispetto ai quali il pensiero neopersonalista continua a ispirarsi, hanno sempre saputo che il potere buono non c'è, non esiste. Ma non perché chi ha il potere è cattivo, ma perché è la dannazione del potere degenerare e esercitarsi. L'unica cosa che possiamo fare rispetto al potere è differenziarlo e frammentarlo e quanto più lo differenziamo e lo frammentiamo tanto più ricreiamo lo spazio per la articolazione della vita sociale e per lo sviluppo della persona e della diversità.

Questo pensiero della differenziazione istituzionale è un'altra grande sfida e una politica neopersonalista ha molto da fare e molto da dire.



***Testo riprodotto dalla registrazione e non rivisto dall'Autore**





CRISI DELLE ISTITUZIONI: IL PUNTO DI VISTA DEL GIURISTA

■ Se Mauro Magatti, introducendo la sua relazione, diceva che subito dopo l'intervento del professor Riva c'era un calo di livello, adesso che arriva il giurista, per usare un termini borsistico, il livello andrà sospeso per eccesso di ribasso. Rispetto a quanto ho sentito e soprattutto alla scala con cui sono stati affrontati i problemi, in intensità della prima relazione a in estensione della seconda, vi proporrò una scala decisamente più limitata.

■ LE PREMESSE DEL GIURISTA

• Il tema del mio intervento è molto più limitato rispetto al titolo dato nel programma alla mia relazione, anche perché la mia formazione è quella di giurista positivo, non studio teoria né filosofia del diritto, bensì diritto costituzionale. Dunque ho il privilegio di occuparmi di un pezzo dell'ordinamento giuridico particolare, in cui valori, principi e identità contano, però lo affronto rimanendo nello statuto tipico della nostra metodologia scientifica. Parlando quindi di crisi delle istituzioni farò subito una scelta: notavo tra l'altro un parallelo, infatti come si parla di personalismo e neopersonalismo si può fare lo stesso tra l'istituzionalismo che ha tanti neoistituzionalismi e questi si possono trovare in economia, in sociologia, sicuramente anche nel diritto; l'istituzionalismo è uno dei pochi marchi di fabbrica che abbiamo e **Santi Romano** ne è uno dei grandi padri ed una delle poche e grandi contribuzioni teoriche fondamentali. Ma nel mio intervento lascio un po' sullo sfondo questa tematica.

■ Una ulteriore premessa è quella di chiarire, parlando di punto di vista del giurista, qual è l'opzione che io ho nel pensare il fenomeno giuridico, perché anche su questo potrebbe esserci ultimamente un equivoco. Dicendo in estrema sintesi e con semplificazione eccessiva, oggi di diritto se ne può parlare in due modi, secondo una contrapposizione pensata da Paolo **Grossi** illustre storico del diritto di Firenze con il quale ho studiato. Esiste una visione potestativa per cui il diritto è una forma del potere politico, è un modo con cui il potere politico comanda, decide e regola, è un'arma del vincitore. Esiste invece tutto un altro approccio che potremmo definire ordinamentale, secondo il quale il diritto nasce come uno strutturarsi, come un particolare irrigidirsi di certe forme sociali. Il diritto ha sempre qualche cosa che viene prima ed è il dato sociale. Quindi la crisi delle istituzioni la affronterò non tanto come analisi del fenomeno quanto come crisi dei modelli che noi abbiamo avuto per interpretare come esistono le istituzioni. Quindi crisi delle istituzioni dal punto di vista del giurista vuol dire, e in questo sposo completamente la premessa metodologica che faceva Magatti, mettere in

ANDREA SIMONCINI
Università di
Macerata

“
... a me pare che il
vero punto sia che,
ad esempio, nell'idea
che sintetizza
l'articolo 2 della
nostra Costituzione,
libertà, cioè diritti e
doveri, sono insieme,
nella stessa
definizione. Il punto
geniale non è tanto
che ci siano l'uno e
l'altro, ma che le due
cose siano concepite
insieme.”



discussione tutta una serie di modelli culturali e di concetto con cui noi abbiamo letto quello che c'era. E quello che c'era grazie a Dio cambia.

- Allora la vera sfida per il giurista sono i modelli, i concetti, le parole che noi abbiamo usato per capire un certo fenomeno alla fine del ventesimo secolo. E chiedo: sono le parole giuridiche giuste per capire come questo fenomeno si presenta adesso? E', se volete, più un tema di tipo culturale che di analisi, è di analisi dei fatti ma soprattutto di adeguatezza dei modelli che abbiamo. Voi direte che questa è una premessa scontata per tutte le culture, ma nel diritto di più che nel lessico comune. La parola Costituzione nel diritto significa qualcosa di più, perché io le attribuisco delle conseguenze, lo stesso dicasi per responsabilità. Dicevo durante la pausa che Libertà è il titolo sicuramente di un capitolo di un libro del professor Riva, ma sicuramente un capitolo di un libro di diritto costituzionale. La parola che uso ha poi un pendant, dal punto di vista della pretesa di conformare la realtà a quello che essa dice, che rende il dibattito sul modello e sulle parole molto rilevante nel campo giuridico.

■ IL PERCORSO DELLE TRASFORMAZIONI DELLE ISTITUZIONI

- Ciò che dunque vorrei provare a proporvi è questo: quali sono le linee di trasformazione, quelle che riesco a percepire, della istituzione, intendendo l'istituzione repubblicana, quello che normalmente abbiamo chiamato Stato, e come questa nozione l'abbiamo vista e capita alla fine del ventesimo secolo, fino al 2000, e come invece, dal punto di vista del giurista, sta cambiando dal 2000 in poi. Per capirsi occorre una premessa. Quando parlo di istituzione repubblicana e suo cambiamento mi riferisco a quella italiana e dunque parlo di uno Stato costituzionale. E' questo un dato di partenza decisivo per capire di cosa stiamo parlando; Stato costituzionale significa che la democrazia non può essere solo il principio di maggioranza, esistono cose che una maggioranza non può decidere, esistono leggi sbagliate, fatte con la maggioranza ma che sono contro il diritto. Questa strana rivoluzione culturale che ha introdotto il concetto di Stato costituzionale è l'ambito nel quale io rifletto. Perché volendo fissare un punto di partenza, visto che proprio in questi giorni si sta parlando di revisione costituzionale, vorrei provare a capire quali sono i caratteri che si sono dati quando è stata redatta la Costituzione. Non per idealizzare, ma perché penso che abbiamo bisogno di un punto di partenza, cioè di capire come una certa idea di istituzione si è definita, si è realizzata e come sta cambiando.

■ IL CONCETTO DI ISTITUZIONE NELLA COSTITUZIONE

- Il punto di partenza è proprio questo, cioè: come nasce la definizione di istituzione nel pensiero e nell'azione dell'Assemblea Costituente. Secondo me è un dato non interessante dal punto di vista dell'archeologia giuridica, piuttosto per capire i caratteri strutturali. A mio avviso sono due i caratteri rilevanti, il primo riguarda il come nella nostra Costituzione si percepisce il rapporto tra istituzione e società, il secondo il come si compongono nel sistema democratico ideato dalla nostra Costituzione le diverse visioni del fenomeno sociale.

- Sul primo punto, cioè sulla natura e la funzione dell'istituzione rispetto alla società, c'è un dibattito interessante. Avviene, in una coordinata di tempo e spazio molto particolare, tra il 3 e il 5 settembre del 1946. Si sta discutendo di come deve essere la forma di governo dell'Italia. Voi immaginate questo gruppo di persone che ha di fronte a sé un foglio bianco, mentre sull'assetto repubblica o monarchia aveva deciso il popolo, ma sulle ipotesi di governo – parlamentare, presidenziale ecc. – tutto era da determinare. In particolare devono decidere come dare questa forma. Esiste un dibattito di straordinaria attualità, perché, dovendo decidere



il presidente di questa sottocommissione chiamato a proporre queste ipotesi si accorge che tra i suoi commissari ha un autorevolissimo costituzionalista come Costantino **Mortati** – il migliore allora – e chiede a lui di formulare un’ipotesi. Mortati prepara una relazione descrivendo sostanzialmente le grandi tipologie: sistema parlamentare, sistema presidenziale e una sua ipotesi di mezzo. Ma ciò che mi interessava sottolineare è che lui chiude dicendo: non esiste la forma istituzionale assolutamente giusta, bisogna piuttosto interrogarsi su qual è il vestito che meglio veste il corpo sociale italiano. Dobbiamo chiederci qual’ è l’istituzione che è più adeguata quel che c’è.

- Due giorni dopo prende la parola **Calamandrei**, fiorentino e mio maestro, che interviene stizzito e dice: *“tutti qui, a quanto sembra, sono d’accordo nel ritenere che le Costituzioni non servono a cambiare la situazione sociale quale è in realtà. Questo ha affermato Mortati nella sua relazione, in cui ha concluso dicendo che con le disposizioni si può fare assai poco. Questo è quello che ha detto ieri **Einaudi** – grande del pensiero liberale – dicendo che la repubblica presidenziale funziona in America perché c’è un altro sistema. Pur riconoscendo che la Costituzione non è che la forma a cui si deve far aderire la sostanza sociale, io credo che si possa avere una certa fiducia nell’efficacia pedagogica delle leggi. La legge non basta a modificare la realtà, ma può essere uno degli stimoli per introdurre anche nella vita politica il costume, il quale venga a modificare questa realtà sociale”*.

- Penso che il grande punto Costituente, in senso profondo, è stato il dialogo tra queste due idee. Da un lato è strutturalmente vincente l’idea di Mortati nella nostra Costituzione, la quale si pone il problema di realizzare una istituzione adeguata e non adeguante. Dall’altro lato c’è Calamandrei che perde in questo dibattito, però vale anche l’idea che esista anche questo effetto indiretto dell’istituzione, cioè che questa alla fine conforma un modello sociale, perché introduce delle norme sociali. A me pare che il dibattito tra queste due idee sia oggi uno dei fattori più importanti da tenere presente nella prospettiva che stiamo affrontando.

■ QUALE “CORPO SOCIALE”?

- Ma se vince l’idea di Mortati, cioè una Costituzione adeguata ad un determinato corpo sociale, quale corpo sociale? Questo è il secondo punto, se l’istituzione deve rispettare il corpo che intende regolare, quest’ultimo qual è? Perché il grande problema che immediatamente dopo si poneva rispetto alla visione di Mortati è che dentro la Costituente non c’era la stessa visione della società, ce n’erano, quanto meno e semplificando, tre e tra di loro radicalmente distinte: l’area cattolica, l’area socialista-marxista e l’area liberale. C’erano **Ruini**, con più di 80 anni, e **Andreotti** o **Sullo**, o **Scalfaro**, molto più giovani, e tutti discutevano all’interno della stessa arena.

■ IL COMPROMESSO COSTITUENTE

- Allora arriviamo al secondo punto che è il “compromesso” costituente. A mio avviso questa parola, che ha assunto un’accezione assolutamente svalutativa, è preziosissima per il sistema politico. La nostra Costituente nasce da un rapporto tra queste visioni, ma fondato su che? Oggi, è dibattito di questi giorni, c’è un’idea di affrontare il problema per cui una Costituzione democratica ha come prerequisito necessario un relativismo dal punto di vista etico filosofico. Uso questa parola sapendo di muovermi su territori minati e di semplificare troppo. In questi giorni gira un librettino di uno dei giuristi più raffinati e più acuti che è Gustavo **Zagrebelsky**, in cui sintetizza dicendo che la democrazia è relativistica e non può essere assoluta, democrazia e verità assoluta e democrazie e dogma sono incompatibili e la



frase che mi colpisce di più è “*in breve la critica alla democrazia, per tutti i suoi caratteri relativistici, non è una critica ad una forma degenerata di democrazia, ma è tout court il rigetto della democrazia*”. Un giudizio molto pesante, provare a insinuare anche solo il dubbio che una posizione relativista possa avere qualche difetto nel concepire il sistema democratico sembrerebbe un rigetto totale. Non c'è bisogno che io richiami le giustificazioni di questa idea. Possiamo dire che questo tipo di definizione s'attagli bene a quello che è successo tra il 1946 e il 1947 quando si è formata la nostra Costituzione. Possiamo ipotizzare che quel tipo di progetto dell'istituzione avesse come base questa nozione procedurale, deliberativa e valutativa, oppure c'erano le idealità e le identità? A mio avviso rappresenta una sorta di buco nero nella nostra storia e se dovessi dirvi come sono riusciti a fare ciò che hanno fatto non sarei in grado. Ma punto interessante è che il tipo di compromesso costituzionale si fonda su una ipotesi che non è scartare a priori la possibilità che i soggetti che dialoghino portino valori che ritengono assoluti e totali, ipotesi di bene generale. La cosa interessante, e che mi pare si sia realizzata, è che l'ipotesi e il dialogo costituente sia stato tale da farmi arrivare a sintetizzarlo così: le diverse identità hanno prima di tutto affermato che l'una era interessata all'esistenza dell'altra. Non semplicemente indifferente, ma l'una riteneva necessaria che l'altra esistesse. Dunque questo dialogo presupponeva che l'una si impegnava a garantire le condizioni dell'esistenza dell'altra. E ancora che queste condizioni, che sono in primis culturali, sociali e pregiudiziali, hanno anche una loro definizione giuridica e quindi giungono fino a concepire la necessità di un sistema normativo per garantire questo.

■ L'ART. 3 DELLA COSTITUZIONE

- Il concetto che volevo sottolineare cerco di spiegarlo ai miei studenti citando l'articolo 3 della Costituzione secondo comma e ve lo richiamo per evidenziare come, dal punto di vista della formulazione, emerga quanto detto: “*E' compito della Repubblica rimuovere gli ostacoli di ordine economico e sociale, che limitando di fatto la libertà e l'eguaglianza dei cittadini impediscono il pieno sviluppo della persona umana e l'effettiva partecipazione di tutti i lavoratori all'organizzazione politica, economica e sociale*”. Qui l'individuo è cittadino, è persona umana ed è lavoratore. Non è difficile cogliere come le anime che determinavano questo accordo emergano anche nella formulazione. Ma la cosa interessante è che è compito della Repubblica far sì che queste accentuazioni esistano, si manifestino. L'arena pubblica non è quella dove ci si spoglia di questi fattori di identità, ma dove ci si veste. **Chirac** di fronte ai “casseur” delle banlieux ha detto l'unica cosa possibile e cioè che comunque sono tutti figli della Francia, cercando così di ricomporre. Ma padre e madre è colui che pone le condizioni perché tu sia, non perché tu sia un clone, ma perché tu sia anche in una diversità.

- L'analisi che dava prima Mauro Magatti della rivoluzione per la rivoluzione è interessante, ma se c'è un motivo di presa di distanza dall'istituzione mi pare che affondi anche, se non solo, in questo. Come faccio a riconoscermi in un sistema che vuole che nello spazio pubblico, cioè quello in cui non mi prendo solo la mia responsabilità ma di tutti, fattori che per me sono definitivi come l'etnia, la religione e il punto di vista culturale, debbano essere mascherati? Credo che questo sia un problema e ho cercato di spiegare che il punto di partenza è una visione in cui il dialogo costituzionale è garantito dal desiderio che le identità ci siano e la fissazione delle regole comuni serva esattamente a questo. Quindi c'è un elemento di reciprocità, è comune questo riconoscimento.



■ ISTITUZIONE SOCIALE E IDEOLOGICA

- Che modello di istituzione nasce su questi due presupposti, cioè da un lato l'idea della istituzione veste sociale e dall'altro l'idea di un dialogo in cui l'ideologia è il valore che riesce a dare senso al movimento della persona? Mi limito ad enunciare i punti e che tipo di istituzione nasce da una simile posizione. Innanzitutto è una istituzione nuova e forte. L'istituzione pubblica che nasce dalla nostra Costituzione, alla fine del ventesimo secolo, dal 1950 in poi, è forte, lo è perché deve realizzare l'eguaglianza sostanziale. L'articolo 3 secondo comma che vi ho letto è quello che dice che la Repubblica ha dei compiti e non si può limitare a guardare le differenze e assicurare le regole, avevamo infatti il problema di portare su quelli che stavano troppo giù. Paradossalmente è una istituzione pubblica che squilibra. Esiste un dibattito interessantissimo, che risale alla fine degli anni '60, tra **Sartori** e lo stesso **Mortati** su una nozione tipica che è quella di legge-provvedimento. Il Parlamento ogni tanto fa delle leggi con le quali dà dei soldi a 3 forestali della Sila e, soprattutto la matrice liberale, contestava che il Parlamento facesse leggi che non fossero generali. Mortati si scaglia contro questa visione dicendo che il Parlamento che noi abbiamo ereditato dalle Costituzioni del secondo dopoguerra deve intervenire e non può limitarsi a guardare.

Noi abbiamo delle forze sociali che sono entrate in Parlamento, i partiti, che vogliono cambiarla la società e per cambiarla bisogna agire. Lui difende le leggi-provvedimento, dopodiché, acuto giurista qual è, dice che bisogna trovare il modo di giudicarle e quindi propone di cambiare il giudizio alla Corte Costituzionale e capisce che si potrebbero creare storture gravi. Ma interessante è il giudizio culturale che dà, per cui il Parlamento non ha più un limite in basso, non deve limitarsi a quelle 4 o 5 leggi che i Parlamenti ottocenteschi ipotizzavano di fare per sistemare il mondo, deve farsi carico delle differenze. Dunque è una istituzione forte, che ha dalla sua un grande boom economico e un saldo demografico in crescita, dunque è una istituzione che può permettersi una leva fiscale forte, un indebitamento senza limiti, tanto ci sono nuove generazioni che lavorano. La grande novità della nostra Costituzione è che esiste un sistema di diritti sociali oltre che politici, l'idea dello Stato che interviene significa che questo presta qualcosa e non si limita a guardare. Fare questo significa ad esempio creare un sistema pensionistico che carica sulle nuove generazioni l'onere di pagare le pensioni, quindi uno Stato forte che interviene, crea welfare, un sistema di benessere molto forte che è a sua volta un sistema di legittimazione sociale dello Stato stesso. Prende autorevolezza non solo perché è nuovo, ma soprattutto perché fa.

■ ISTITUZIONE E PARTITI POLITICI

- C'è un punto nodale in questo modello di istituzione, il canale fondamentale del rapporto tra istituzioni e sistema politico sono i partiti politici. Il modello di istituzione che abbiamo, sancito nell'articolo 49, è che i cittadini se vogliono partecipare alla determinazione della politica nazionale hanno uno strumento privilegiato che sono i partiti. E' esattamente questa la definizione che suppone l'assetto della Costituzione. E così come i partiti sono forti nel primo modello, sono forti anche le componenti sociali che influiscono sui partiti: Chiesa, sindacato, associazionismo, movimento cooperativo, movimento operaio, agricoltori, Confindustria. Sono tutti azionisti di riferimento dei partiti ed influiscono sulle scelte di questi. Proprio perché, e qui veniamo al nucleo centrale, il sistema, cioè questo snodo istituzione-partito, è garantito da un sistema elettorale, proporzionale a preferenza, che fa sì che sia esattamente questa la proiezione dentro lo Stato di queste formazioni esterne. Il sistema proporzionale, che non è costituzionalizzato, ma è una sorta di grande principio materialmente



costituzionale del nostro assetto formale, è il grande trasformatore di consenso sociale in forma politica, in partecipazione alla decisione.

■ ISTITUZIONE E SOCIETÀ CIVILE

- Ultimo punto riguarda il rapporto tra l'istituzione e la società civile. L'istituzione tendenzialmente ha il monopolio della politica, ha il monopolio del giuridico. Ritengo utilissimo il dialogo con Magatti e con Riva e con il gruppo che ha ripreso questa riflessione personalista, mi rendo conto infatti che tante cose che io interpreto con un certo tipo di spiegazioni, in realtà c'è stato qualcuno che le ha capite molto prima e magari ha già scritto un libro sul tema. Fino al 2000 le istituzioni politiche locali sono deboli. Le regioni si realizzano tardi, solo negli anni '70, ed hanno disatteso l'idea dei costituenti che vi vedevano grandi palestre dove allenare la nuova classe politica. La classe politica regionale, in realtà, se è in carriera lo è in un sistema nazionale di controllo della politica. C'è poi una forte centralità delle istituzioni.

■ I CAMBIAMENTI CON IL XXI SECOLO

- Come questi caratteri, che ho provato a dire e che mi pare derivino dall'intuizione iniziale, cambiano con il XXI secolo? Sicuramente c'è una rottura geopolitica esterna, ma anche interna. Da noi infatti vicende come tangentopoli hanno evidenziato che qualcosa in tutto questo sistema stava modificandosi e che, con una vittoria pratica dell'idea di **Mortati** su quella di **Calamandrei**, alla fine se cambia il corpo sociale inevitabilmente produce delle tensioni sulle istituzioni. Cambia perché diventa più debole, oggi l'istituzione è sicuramente più debole rispetto a quella che abbiamo ereditato e che doveva realizzare l'eguaglianza sostanziale. Gran parte di questa è stata realizzata, l'Italia, sempre in termini relativi, è indubbiamente più ricca e c'è molto più benessere. Ormai l'attenzione non è più tanto sul fare quanto sul regolare. Tutti i fattori elencati prima possono essere citati: siamo più ricchi, l'istituzione pubblica deve uscire dal mercato, le privatizzazioni, il principio della concorrenza diventa sostanzialmente costituzionale mentre prima non lo era. Sicuramente oggi il ruolo dello Stato rispetto all'economia è più da regolatore che da attore. Abbiamo la stagnazione economica, abbiamo il crollo demografico, dunque non possiamo più pensare alla leva fiscale come prima, non possiamo più pensare ad un sistema di previdenza e copertura sociale fatto scaricando sui nuovi lavoratori il costo dei precedenti. Tutto questo grande meccanismo pesante comincia a incrinarsi.

- Il rapporto con i diritti. Un grande fattore di legittimazione negli anni '50 è stato che realizzava i diritti sociali. Oggi non c'è più questo fattore di legittimazione, è tutta una rincorsa. Se guardate i giornali di questi giorni leggete che la nuova finanziaria taglia la possibilità a persone di andare fuori regione per curarsi. Capite bene che questi sono colpi terribili all'autorevolezza, alla credibilità e alla legittimazione delle istituzioni. Io sto facendo un'indagine sulla legislazione regionale. Una cosa interessante è che, in questo grande cambiamento del rapporto tra istituzione e diritti, le regioni stanno facendo tantissime leggi sui diritti, perché comunque l'attribuzione del diritto inevitabilmente legittima l'istituzione. Sono interessanti i primi dati che ho di questa analisi molto empirica: diritti degli animali, diritti dei detenuti, diritti delle fasce sociali deboli, diritti dei luoghi di culto, diritti delle nuove religioni, diritti delle nuove medicine eccetera. Tutto ciò perché si capisce che questo grande sistema centrale sta crollando sotto questo aspetto. Non è un caso che i nuovi Statuti regionali sono stati riempiti di queste affermazioni di principio e che la Corte Costituzionale, impietosamente, ha definito solo chiacchiere. Chiarendo che sul piano giuridico sono chiacchiere, ma che sul piano



politico sono fondamentali per questi sistemi. Io riesco ad avere il consenso da parte dei miei cittadini perché comunque questo fattore di protezione cresce come domanda. La nuova pubblicità della Regione Toscana è: una buona sanità rende tutti più liberi. E' questo il punto: i nuovi diritti civili sono l'estensione dei diritti sociali.

■ I PARTITI E I CONDIZIONAMENTI

- Il punto nodale: il rapporto con il sistema politico. Qui sarebbe facile dire che se prima centrale era il partito politico adesso non lo è più. Invece no. Secondo me il partito politico resta centrale, il problema è che sono completamente diversi i partiti politici. Il meccanismo dell'articolo 49, **cioè della centralità dei partiti, oggi resta, ad indebolirsi invece sono gli azionisti di riferimento**. Chi si è drammaticamente indebolito sono i fattori di condizionamento esterno dei partiti, quei fattori di condizionamento sociale come **Chiesa, sindacato, associazionismo, movimento cooperativo, movimento operaio, agricoltori, Confindustria**. Questi fattori, che erano esistenti prima ancora che da incentivare, che c'erano e condizionavano, ora hanno un potere di condizionamento molto minore.

- Non è un caso che si è modificato quell'elemento garante del sistema, cioè il sistema elettorale che vi dicevo. Qualcuno potrebbe dirmi che cado in una forma di contraddizione, perché da proporzionale è diventato maggioritario, ma ora è tornato proporzionale. In realtà la linea di evoluzione è esattamente la stessa, il proporzionale senza preferenze e a liste bloccate fa sì che il sistema dei partiti si chiuda completamente rispetto a qualsiasi forma di condizionamento esterno. I partiti e i rappresentanti saranno sempre più decisi all'interno dei partiti stessi. In questo la Toscana ha anticipato i tempi con una legge regionale e un quotidiano di Firenze si è divertito a pubblicare, il giorno prima delle elezioni, la composizione del Consiglio regionale azzecandola. Perché, se le liste sono bloccate, bastano ormai gli exit poll o i sondaggi di massima delle grandezze numeriche. A mio avviso non è che oggi non c'è più centralità dei partiti, ma c'è che gli azionisti di riferimento sono diventati tutti di minoranza.

■ Dunque il rapporto con la società civile? L'istituzione è più debole perché non ha più il monopolio. E mi rendo conto che forse l'immagine più adeguata è che da una centralizzazione si va verso una differenziazione istituzionale. Se utilizzo bene l'ipotesi di Magatti. Sicuramente il tratto che vedo più caratteristico è che lo Stato centrale non è più il monopolista della politica e del diritto. C'è un fattore che si è sviluppato parallelamente e mi pare che questa differenziazione vada in due distinte direzioni. La prima è una restrizione dell'area della politica statale in quanto tale, cioè si restringe l'area di cui si deve occupare la politica e dunque, per il passaggio che abbiamo nei nostri sistemi, l'area del giuridico statale: internazionalizzazione, Europa, norme sociali, autoregolamentazione, potere autoregolativo di certe forme sociali. Sicuramente si sta riducendo l'area sulla quale interviene l'istituzione. La seconda è che il sistema delle istituzioni locali si rafforza. Tutta la linea evolutiva delle grandi riforme costituzionali che noi abbiamo vissuto dal 1990, è una linea che ha questo tema: rafforzare l'istituzione locale e sottrarre potere all'istituzione. Comunque distinguiamo tra il messaggio e quello che realmente si realizza. Queste due dimensioni della differenziazione, da un lato si restringe l'area su cui interviene il potere politico e dunque il potere giuridico dello Stato e dall'altro si differenziano i livelli e si rafforza il livello locale, ha trovato in una parola e nelle sue due dimensioni la sintesi, la parola è sussidiarietà. In realtà il principio di sussidiarietà nella sua versione verticale indica proprio questa differenziazione verso il locale e nella sua dimensione orizzontale indica questa forma di inevitabile valorizzazione dell'autonomia iniziativa dei cittadini, come è scritto nella nostra Costituzione riformata.



■ QUAL È IL GIUDIZIO DEL GIURISTA?

- Vorrei aggiungere due osservazioni. A me sembra che il punto di partenza sia stato questo momento in cui si è fissato un certo rapporto tra società civile e istituzione e soprattutto si è fissata una certa idea del dialogo costituzionale tra le identità. Questo ha prodotto un certo modello e mi pare che questo sicuramente stia cambiando, con queste direttrici che, sebbene in maniera approssimata, ho provato a segnalare. Soprattutto nell'ottica del macrotema dentro al quale vogliamo discutere di questo, e cioè una ipotesi neopersonalista, che tipo di lezione possiamo trarre da questo punto di vista che ha il giurista su questa evoluzione? Il primo dato è che la classe politica attuale non è costituente né può esserlo. Michele **Ainis**, non so se con senso di nostalgia o del paradosso, ha paragonato **Calderoli** a **Calamandrei**, ebbene per me questa nostalgia è sbagliata, perché induce implicitamente l'idea che oggi possa riaccadere o si possa sperare che in questa situazione si ridetermini una condizione costituente come quella avuta all'inizio di questo sistema. Noi dobbiamo fare i conti con questa realtà politica e lo dico innanzitutto per un motivo strutturale.

- Oggi la classe politica è in una situazione di sapere, sempre ed esattamente, in che modo cambiare le regole influirà sulla propria posizione nel sistema. Per potere cambiare delle regole in senso tendenzialmente costituente dobbiamo avere una condizione in cui i soggetti sono più preoccupati di questo dialogo costituzionale che della possibile posizione che avranno. Noi dobbiamo rassegnarci al fatto che, come è successo negli ultimi anni, le politiche di trasformazione delle istituzioni non siano più politiche costituenti ma siano politiche di maggioranza. Ormai cambiare l'istituzione è diventato uno slogan su cui si chiedono voti alle elezioni, è diventato un tema della maggioranza politica. Non è un caso che se oggi si parla di cambiamento delle istituzioni, da tutti e due gli schieramenti, non si parla di democrazia e libertà semmai di efficienza e modernizzazione. Si interviene con altri scopi.

■ PERCORSI PER LAVORARE

- Dinanzi dunque ad una situazione del genere io penso che si possano individuare alcuni punti di lavoro. **Il primo** è che, proprio per questo, occorre trovare un nuovo modo per distinguere le politiche costituzionali da quelle ordinarie. Dobbiamo trovare un altro modo con cui si può rimarcare questa distinzione che però, se avete capito il mio punto di partenza, è decisivo che ci sia la distinzione tra costituzionale e maggioranza. Altrimenti noi perdiamo uno dei fattori definitori sostanziali di quello che siamo. Oggi c'è troppa Costituzione e c'è poca legge, pensate a tutta la grande riforma del federalismo fiscale senza una legge di attuazione.

- **Secondo punto** di lavoro è riportare le politiche ordinarie nel loro ambito. Senza entrare nel merito, a proposito del referendum sulla procreazione assistita così come quello costituzionale ho notato che la maggior parte dei partiti avevano invitato ad andare a votare, a prescindere dal sì o dal no, poi nella realtà ha votato il 25% della popolazione. Ciò dimostra che esiste una crescente disistima sulle priorità della politica. C'è una classe politica che quando dice che qualcosa è decisivo sempre meno persone le credono. Quindi vuol dire che anche la politica ordinaria deve riprendere un ruolo.

- **Terzo punto.** Proprio perché il fattore istituzionale segue quello sociale, noi dobbiamo stare attenti a non porre troppa speranza sulle istituzioni. Attenzione non voglio assolutamente considerare la necessità di disimpegnarsi, anzi il contrario. Però quello che temo è questa enfasi crescente sulla spirale costituzionale, sul patriottismo costituzionale, sulle procedure



deliberative. Io penso che il ruolo della istituzione pubblica sia garantire che la democrazia esista in quanto possibilità di tutti di partecipare al dibattito pubblico, purtroppo però questo non garantisce che uno abbia qualcosa da dire. Così come l'esistenza di un linguaggio comune o di regole linguistiche non ti garantiscono che il dialogo ci sia. Noi dobbiamo affinare l'attenzione sul fatto che oggi democrazia vuol dire democrazia deliberativa, cioè vuol dire possibilità di accedere alla discussione. Però attenzione, perché ciò non assicura che poi ci sia qualcosa da dire. In questo senso in relazione alle riflessioni fatte all'inizio, che mi trovano ammirato prima ancora che consenziente, a me pare che il vero punto sia che, ad esempio, nell'idea che sintetizza l'articolo 2 della nostra Costituzione, libertà, cioè diritti e doveri, sono insieme, nella stessa definizione. Il punto geniale non è tanto che ci siano l'uno e l'altro, ma che le due cose siano concepite insieme, cioè il fatto che quel che stimo della mia esperienza personale lo stimo come valore collettivo. Bisogna riprendere la convinzione che quel che accade nella propria esperienza e nei rapporti sociali ha un valore generale ed è quello che deve essere lanciato nell'arena pubblica. Dall'altra l'istituzione pubblica non può, pena la sua delegittimazione, non rendersi conto che oggi lo spazio del dibattito pubblico non è solo quello degli individui, non è più lo spazio degli individui, bensì è quello di queste formazioni, di questi legami. Per questo il tema del dialogo costituzionale e il tema del dialogo tra i livelli di governo mi pare si intrecci in una maniera inevitabile.

Complementi

- Mi limito ad alcune impressioni sugli interventi. Replico ribadendo quanto avevo detto. Secondo me oggi i partiti sono cambiati, però non penso che siano più deboli. Anzi se vogliamo essere più analitici mi pare che, se andiamo a guardare quanto succede nella cronaca politica, quelli un po' più deboli come partito, cioè quelli in cui c'è ancora un po' di influsso del condizionamento esterno, sono quelli che hanno mantenuto più o meno direttamente un legame con la forma precedente e soprattutto i partiti radicalmente nuovi e che non esistevano come la Lega o Forza Italia.

Questi hanno una natura di controllo, dal punto di vista delle élites interne sulla politica, assoluto, è difficilissimo entrare e discutere. Volevo segnalare anch'io che c'era una differenziazione, la cosa che a me un po' preoccupa è che, mentre prima i partiti erano inseriti in un contesto di attori e di soggetti e c'erano delle relazioni, sicuramente il partito era concepito come l'unico che avesse di vista il bene comune generale, per questo aveva questa preferenza dell'articolo 49. Era quello che determinava la politica nazionale, quindi, rispetto agli interessi settoriali, era quello che aveva lo sguardo generale. Aveva dunque un ruolo preminente. Quello che però mi pare sia rimasto è quest'aspetto formale, è indubbio che c'è ancora un ruolo forte dei partiti, dopodiché, sicuramente, va visto questo in relazione a quella restrizione dell'area di cui parlavo. E' vero che sono molto più forti, ma comandano meno. E' meno il pezzo della società civile che accetta di farsi regolare da questo sistema.

Mi pare che quanto ha detto Magatti e quanto ascoltato dal punto di vista dei presupposti filosofici sia la descrizione dell'esistente. E' sempre più un processo di fuga da queste forme. Però, e basta guardare la politica nostra recente, che, via via che il relitto affonda e ci si deve spostare tutti sull'unico pezzo che rimane a galla, la battaglia è cattiva tra quelli che ci sono dentro ed è facile che vengano buttati in mare quelli che non la pensano allo stesso modo.



■ LA REGOLAZIONE INTERNA DEI PARTITI

- Questo pone un problema serissimo. E' indubbio che, nella riflessione del diritto costituzionale in particolare e di chi ha posto il problema della regolazione giuridica delle istituzioni, c'è il problema di capire come queste vanno riviste dinnanzi ad un fenomeno partito che sta cambiando in questo modo. Per esempio l'idea delle primarie, cioè che si recuperi l'idea iniziale di introdurre una di democratizzazione interna, mi pare una dimostrazione di come alcuni temi della regolazione interna di questi soggetti debbano iniziare a venir fuori, perché questa novità pone delle domande.

- Passando all'osservazione sull'accordo "De Gasperi-Gruber" e su una sorta di attenzione della classe politica costituente alla preoccupazione che la forma istituzionale non adegui a sé la realtà sociale ma esattamente il contrario, è stato il determinante. Poi De Gasperi in questo è ancora più chiaro, certe letture interpretate come di destra senza rendersi conto di come lui dovesse fare i conti con certe tendenze di ultradestra, questo senso di realismo politico che guida le istituzioni. Cosa questo vuol dire oggi mi pare un tema importantissimo.

■ OGGI C'È PIÙ GIUSTIZIA?

- Sulla domanda se oggi c'è più giustizia di venti anni fa, francamente non so rispondere. Certo verrebbe da dire che oggi c'è meno giustizia, forse il giurista è quello meno adeguato a parlare di giustizia perché è quello che ne fa più strame della giustizia medesima. Quindi non rispondo alla domanda/provocazione che veniva fatta. E' vero che quei professorini, che erano il nucleo ideologico duro della Democrazia cristiana costituente e che, pure in minoranza da tutti i punti di vista partitici, hanno determinato tanto nel dibattito.

- Secondo me una cosa interessante da tener presente è che una certa idea di come dovesse realizzarsi questa giustizia, di come questo tema non fosse da accantonare, era un elemento definitorio di quella classe politica.

- Ho l'impressione che questo punto, cioè che esista una possibilità di dialogare anche su questi temi, debba essere ripreso, altrimenti la discussione sulle istituzioni diventa tutta di secondo livello, prima vengono gli accordi e gli obiettivi politici e poi la discussione sulle istituzioni che possono realizzare questi obiettivi. In questo modo la discussione sulle istituzioni non riesce a funzionare. Il paradigma lo abbiamo con la devolution che prima di essere sbagliata, moralmente e politicamente discutibile, non funziona. Il problema clamoroso è che questa riforma non funziona, non è stata pensata per funzionare, è stata pensata per altri motivi. Questo mi pare il destino pericoloso della discussione sulla crisi delle istituzioni se non ritira in ballo il presupposto di cui abbiamo discusso.



***Testo riprodotto dalla registrazione e non rivisto dall'Autore**



Alcuni ambiti di applicazione

- Luigino **Bruni**: “Economia civile e pubblica felicità” • Michele **Sorice**: “La comunicazione dal basso” • Luca **Diotalle**: “l’esperienza religiosa”



Nota: I “Complementi” riportati di seguito ai testi delle relazioni, sono risposte degli Autori agli stimoli degli interventi che ne sono seguiti.

ECONOMIA CIVILE E PUBBLICA FELICITÀ UNA VIA ITALIANA

■ Ci sono due modi di vedere il rapporto tra il mercato e i rapporti umani: quello anglosassone e l’altro più mediterraneo ed in particolare italiano. Quando pensiamo al problema del rapporto tra l’economico ed il civile, inteso come il ruolo della relazionalità umana non mercantile, abbiamo due risposte distinte nel mondo anglosassone e in quello mediterraneo. In particolare il pensiero illuminista europeo si fonda su un’ampia base comune, da Napoli alla Scozia. Per fare un esempio, la riflessione sul rapporto tra mercato e società civile attraversa l’intero continente, ed esprime una unica tesi, nota come polemica anti-feudale: lo sviluppo dei mercati contribuisce, spesso inintenzionalmente, all’implosione del sistema feudale. Da **Hume** a **Smith**, da **Genovesi** a **Montesquieu** su questo punto c’è una grandissima continuità. Tanto che la riflessione sul civile è un prodotto che viene direttamente dall’umanesimo civile del ‘400 fiorentino, di cui sono debitori sia i napoletani del ‘700 che gli inglesi che si rifanno in modo abbastanza esplicito a questa tradizione. Dove si collocano allora le differenze?

■ RICCHEZZA O FELICITÀ?

• Innanzitutto, mentre l’economia politica inglese nasce attorno allo slogan *wealth of nations*, la ricchezza delle nazioni (Smith), l’economia civile napoletana e italiana nasce attorno allo slogan: *scienza della pubblica felicità*. Che cosa c’è, però, dietro a questi titoli? Si nasconde, in

LUIGINO BRUNI
Università Bicocca
di Milano

“
... l’economia
nella scuola italiana
nasce come scienza
della pubblica
felicità... e quindi si
occupa di quel
delicato elemento
che sono le relazioni
umane... e deve
occuparsi anche dei
rapporti
interpersonali...
”



realtà, una differenza profonda, che riguarda il rapporto tra mercato e socialità. Nella tradizione anglosassone, ho in mente soprattutto **Smith** e **Hume**, il mercato *finisce dove comincia* la vita civile. Nella tradizione anglosassone la relazione economica non è la relazione privata, familiare o quella tipica della *civil society*, anche se il mercato è uno strumento per costruirla. Non c'è un'autentica *civil society* senza mercati, si pensava, però la relazione di mercato è in sé neutrale e strumentale rispetto ai rapporti sociali autentici. Ad esempio, pensiamo alla famosa metafora del macellaio, del fornaio e del birraio di Smith. Non ci attendiamo il nostro pranzo, scriveva nella *Wealth of Nations*, “dalla benevolenza del macellaio, del fornaio e del birraio”, ma ci rivolgiamo al suo interesse e da questo ci attendiamo il soddisfacimento dei nostri bisogni. E ciò perché solo il mendicante sceglie di dipendere dalla benevolenza degli altri concittadini. Una volta, però, che il mendicante riesce a pagare la carne al macellaio e il pane al fornaio e non dipende più per il suo pranzo dalla benevolenza del macellaio, e così si libera da un rapporto di dipendenza e può coltivare la sua amicizia con i suoi concittadini *quando esce* dalla macelleria e dal forno. Il rapporto economico in quanto tale non è quindi un rapporto di amicizia, ma è un rapporto che la rende possibile *dopo* il momento del mercato. Dunque la tradizione anglosassone associa la relazionalità più genuina ad ambiti extra-economici. Questa impostazione oggi la si ritrova in tutta la teorizzazione del rapporto tra profit e non profit. Nel mondo anglosassone il non profit non è mercato, viene dopo ed è esterno al momento economico.

Business is business”, poi a fianco o dopo esiste la filantropia. L'economia resta una cosa buona, ma durante lo scambio economico non c'è posto per una socialità genuina, anche se in un mondo senza mercati non potrebbe esistere una socialità autentica. Infatti, in un mondo senza mercati abbiamo il feudalesimo, cioè la dipendenza dal benefattore senza poter essere suo amico. In un mondo con i mercati, lavorando ci si libera da rapporti non scelti e si coltivano “vere” amicizie prima o dopo il momento economico.

La tradizione civile napoletana e milanese dal '700 fino a metà '800, invece, vede il mercato come un momento del civile. Commerciare e scambiare sono attività civili come, diremmo oggi, dar vita ad una ONG o ad un'opera sociale. Non c'è un confine netto che attraversa il territorio del civile che lo distingue da quello dell'economico. Tutto il pensiero che inizia con Vico e viene sviluppato dagli economisti napoletani e milanesi, vede il mercato come luogo dove bisogna attivare tutte le dimensioni del civile.

Come conseguenza di queste antiche differenze, oggi la letteratura di stampo anglosassone tende a leggere le dinamiche dove entrano in gioco la gratuità, la genuinità, come qualcosa di completamente estraneo rispetto agli incentivi economici. Pensiamo, per fare un esempio, al noto dibattito teorico su come pagare le infermiere o i lavoratori nella “cura”. L'idea di fondo, elaborato in ambito anglosassone, dice che se vuoi avere buoni infermieri e buoni docenti universitari devi pagarli meno rispetto al prezzo di mercato, attivando così la motivazione intrinseca. C'è, in tali teorie, l'idea radicata che il mercato in quanto tale non è il luogo della gratuità, che invece comincia prima finisce con il mercato, e continua dopo. Il filantropo non esercita la filantropia *mentre fa* impresa, ma dopo, o a fianco, fa nascere la fondazione con la quale aiuta i poveri (pensiamo oggi a Bill Gates). Il mercato è il non-gratuito.

Questa non è la visione della tradizione civile “mediterranea”, che invece concepisce il mercato stesso come un momento della società civile, tanto che il nome che dà la scuola napoletana all'economia è “economia civile”. Dalla prima cattedra di economia che nasce al mondo, a Napoli nel 1754, si insegnava l'Economia Civile.



■ ECONOMIA E RAPPORTI UMANI

- Una seconda differenza, legata alla prima, riguarda il *perché* l'economia nella scuola italiana nasce come scienza della pubblica felicità. La risposta sta nel fatto che, per la tradizione classica italiana, l'economia si occupa *direttamente* di felicità. E se si occupa direttamente di felicità, all'economia è richiesto di occuparsi di quel delicato elemento che sono le relazioni umane. Ciò significa che se pongo come oggetto di analisi la pubblica felicità, allora, in quanto scienziato sociale, devo occuparmi anche dei rapporti interpersonali e non posso rimandarli a un dopo o a un prima. L'approccio anglosassone, invece, l'economia si occupa direttamente di ricchezza, e *indirettamente* della pubblica felicità. La stessa parola scelta da Smith, *wealth*, rimanda a qualcosa di buono in sé. Non ha scelto *riches*, che si riferisce unicamente alle ricchezze materiali. Quindi l'economia in sé è buona perché serve indirettamente i rapporti sociali. Questo approccio indiretto alla felicità è legittimo, ma occorre essere consapevoli che esso dà per scontato uno sfondo sociale sul quale si svolge la relazione economica. E' una divisione molto netta del lavoro tra ciò che fa l'economista, che si occupa di ricchezza, e ciò che è invece di competenza di altri ambiti sociali. La tradizione mediterranea dice invece che l'economico è un momento del civile e va guardato in maniera globale, relazioni interpersonali incluse.

■ MERCATO E RECIPROCITA'

- Ciò che caratterizza l'essere umano nella prospettiva civile napoletana è la reciprocità. C'è una frase molto bella dell'economista napoletano Antonio Genovesi, che ho scelto come una sorta di motto metodologico di quanto sto cercando di elaborare sul piano teorico: "La fiducia è una, ma è di tre tipi: etica, economica e politica" (Lezioni di Economia civile, vol II, cap. 10). Ciò significa, come dirò in conclusione, che la reciprocità è una ma le reciprocità sono molte. Non solo il civile, o il privato (la famiglia), è retto da logiche di genuinità, di gratuità, dal valore intrinseco; anche nell'economico occorre vivere la reciprocità, in tutte le sue forme. Andare a rileggere Genovesi, non è semplicemente un lavoro archeologico di riscoperta di personaggi dimenticati, ma significa dare dignità storica e culturale ad una tradizione, civile e cattolica, dove la dimensione della reciprocità è costitutiva di tutte le relazioni, quelle economiche comprese (non è un caso che tutta la tradizione anglosassone nasce all'interno di un umanesimo protestante, dove l'individuo, la sua libertà e i suoi diritti, sono stati visti come la dimensione fondativa della modernità). L'umanesimo cattolico, invece, resta profondamente legato ad una visione relazionale e comunitaria della vita in comune, dove l'alterità è vista come risorsa e non solo come vincolo.

Ciò non significa guardare con diffidenza l'economia come mezzo che "libera" gli individui dai rapporti non scelti. Personalmente sono convinto che dove non c'è mercato spesso c'è il rapporto servo-padrone, non c'è l'amore scambievole. Non possiamo però negare che esiste anche un approccio mediterraneo, più legato alla tradizione secolare che inizia nel Medioevo, che vede l'economico come un momento civile, che non lo vede come neutrale, indifferente o strumentale alla liberazione e all'indipendenza. L'economia di questi ultimi due secoli, grazie all'affermazione dell'umanesimo anglosassone, ha sviluppato soprattutto l'indipendenza dalla benevolenza dei propri concittadini; forse il prossimo secolo potrà essere il secolo della benevolenza anche in economia. E' quanto ci può dire l'attuale ritorno della felicità in economia.



■ IL PARADOSSO DELLA FELICITÀ

- Oggi il cosiddetto “paradosso della felicità”, che sta emergendo negli ultimi 30 anni in tutte le scienze sociali e non solo in economia, mette in crisi questa divisione del lavoro tra civile ed economico. Il paradosso dice che da 30 anni almeno, dati provenienti da tutto il mondo hanno messo in luce un andamento che non è in sintonia con la metodologia della “ricchezza delle nazioni”. Lo psicologo sociale Cantril, nel 1965 iniziò uno studio sulle “speranze e la felicità” delle persone in 14 paesi, dalla Nigeria agli USA, con una metodologia che avrebbe fatto rabbrivire gli economisti. Chiese alla gente: “immagina la situazione peggiore nella quale potresti trovarti, e assegna 0; immagina la situazione migliore, e assegna 10. Ora colloca la tua situazione attuale con un punto tra 0 e 10”. Cantril pensò che, senza alcun bisogno di definire che cosa fosse la felicità, ogni persona sulla terra potesse fare questa stima, essendo un’esperienza antropologica fondamentale. Così fece questi studi, e penso di poterli confrontare tra paesi diversi (“un 7 africano è confrontabile con un 7 europeo”). Da questo lavoro, proseguito poi negli anni settanta da R. Easterlin, è emerso il “paradosso della felicità”: in particolare nei paesi a reddito elevato, le variazioni di reddito hanno un impatto molto piccolo, e in certi casi nullo (e in altri di segno opposto), sulla felicità delle persone. Negli anni poi gli studi si sono complessificati, e le analisi sincroniche effettuate su dati provenienti da diversi paesi, stanno mostrando (spesso, ma non sempre) una correlazione positiva e significativa tra felicità e reddito, mentre analisi diacroniche svolte sugli stessi gruppi di persone mostrano che nel corso del tempo la felicità rimane pressoché costante, e non dipende dalle variazioni di reddito. Il grafico che riporta la stima della propria felicità negli ultimi decenni nei paesi a reddito elevato è praticamente piatto!

Questi dati, abbastanza robusti, raccolti e analizzati nel modo più serio che si possa fare oggi nelle scienze sociali, mettono in luce che nei paesi a reddito avanzato l’aumento del reddito pro capite non è più significativamente associato ad un aumento di benessere percepito. L’aumento di reddito sembra non avere nessuna correlazione con l’aumento di felicità (una correlazione “netta” che si ottiene scontando tutti gli altri fattori dai quali può dipendere la felicità).

Questo dato è un paradosso perché tutta la divisione del lavoro tra ricchezza e felicità della tradizione ufficiale dell’economia presupponeva che l’aumento di ricchezza, non è in sé felicità, contribuisce però ad una vita più buona. In questo dibattito, che oggi coinvolge anche premi Nobel e quindi non è periferico né legato ad alcuni nostalgici della felicità “mediterranea”, abbiamo ugualmente due spiegazioni, una più anglosassone e una più italiana. Quella anglosassone utilizza ancora variabili prettamente interne all’economia per spiegare questo fatto e spiega perché la gente quando aumenta il reddito non percepisce un aumento di benessere soggettivo sulla base delle aspirazioni. Con il reddito, infatti, aumentano le aspirazioni e i confronti sociali. Questi economisti (Robert Frank, Richard Layard) utilizzano la metafora del “tappeto rullante”: con il reddito corre qualcos’altro in direzione opposta e si rimane fermo, se non si va addirittura indietro. A correre insieme al reddito sono le aspirazioni e, essendo il benessere soggettivo un rapporto, se aumentano numeratore e denominatore il rapporto rimane costante. Oppure aumentano in maniera significativa i confronti sociali: se aumenta il mio reddito ma aumenta di più quello del mio vicino di casa posso percepire addirittura un peggioramento del mio benessere soggettivo. Qui abbiamo dati su 180 paesi lungo 30 anni che rivelano questo andamento in maniera forte.

- Ci sono poi altre spiegazioni che vorrei inquadrare all’interno di un progetto neopersonalista, sulle quali lavorano soprattutto economisti italiani (me compreso). Queste



teorie, che chiamerei “teorie relazionali della felicità”, mettono in luce, per spiegare il paradosso, alcune variabili civili, variabili di tipo relazionale. L’idea base è che il mercato non è affatto una zona neutra, ma la dimensione economica o edifica o distrugge la dimensione interpersonale. E allora in realtà accade che l’impegno per l’aumento del reddito produce effetti sistematici su domini della vita di tipo relazionale e civile (può ridurre cioè la felicità che si trae dal consumo di “beni relazionali”). Il reddito che aumenta, soprattutto nei paesi a reddito avanzato, interferisce sistematicamente con altre dimensioni della vita. Non occorre certo scomodare gli econometrici per capire che l’aumento del reddito ha sempre avuto effetti sulla dimensione della vita relazionale (si pensi alle polemiche dei primi socialisti contro le macchine e i danni sociali della rivoluzione industriale). Ciò che è preoccupante, dal mio punto di vista, è che la stima che i soggetti riescono a fare soggettivamente di questi effetti indiretti sulla sfera relazionale è errata. E’ come se esistesse una funzione della felicità “reale”, del tipo: $F=f(C,R)$ [dove C è il consumo e R i beni relazionali], ma le persone scelgono sulla base di una funzione della felicità errata del tipo: $F=f(C)$, dove cioè sono assenti (o sono molto sottostimati) i rapporti con gli altri (i beni relazionali). Per quali ragioni?

Innanzitutto c’è una ragione culturale: c’è tutto un sistema di pubblicità e di imprese che paga e investe per convincerci che la nostra felicità dipende dal consumo, mentre nessuno investe per convincerci dell’importanza dei rapporti con gli altri. In secondo luogo, il mercato si sta specializzando per offrire beni di mercato che simulano beni relazionali (si pensi soprattutto alla TV e a Internet), offerti, qui sta il punto, ad un costo (non monetario ma di impegno) molto più basso. Infine, c’è una dimensione, come diciamo noi economisti, di bene pubblico. Con ciò si intende che non è soltanto il mio impegno che ha effetti sul valore dei miei rapporti interpersonali, ma c’è un problema di esternalità associato all’impegno degli altri: il vivere in una società dove tutti lavorano, e molto, ha effetti sulla mia felicità molto maggiori rispetto ad un contesto in cui io lavoro molto e torno a casa e ho amici e moglie che mi aspettano. Questo “dipendere dagli altri” produce la tendenza a sostituire i beni relazionali con le merci, molto più controllabili e meno fragili. In sostanza la felicità è pubblica (come dicevano Genovesi e i napoletani del settecento), anche nel senso che è un bene pubblico che ha effetti non riconducibili interamente all’azione dell’individuo.

■ L’UOMO, PERSONA ANCHE NEL MOMENTO ECONOMICO

- Economia e felicità è dunque un filone di ricerca nel quale vedo, personalmente, dei collegamenti significativi con la prospettiva personalista. Innanzitutto l’idea che l’essere umano è persona anche quando lavora, cioè è persona anche nel momento economico. Questa è un’affermazione ovvia per chi si occupa di scienze sociali o si muove all’interno dell’associazionismo cattolico. La tradizione ufficiale dell’economia, però, lo ha in buona parte dimenticato, perché tende a vedere l’economico come un ambito neutro, che non è né positivo né negativo in sé, anzi è un buon strumento perché libera le persone.

Un secondo elemento importante è che questa contaminazione tra civile ed economico oggi non è semplicemente un problema teorico, ma è un dato di fatto. Nella società post-fordista, di fatto, il civile e l’economico sono contaminati, e questa è una realtà su cui c’è poco da discutere sul piano teorico. Il problema del *mobbing* è tipicamente post-fordista: lo potremmo definire un “male relazionale”. Perché nella società del lavoro ripetitivo fordista, dove il mercato è rappresentato dall’industria e dove la dimensione interpersonale in azienda è mediata dal sindacato, l’efficienza è legata a muovere macchine e la dimensione relazionale può in effetti,



volendo, essere trascurata: *c'è il sociale ma non c'è il relazionale*. Nella società post-fordista, dove la conoscenza svolge un ruolo fondamentale, dove la produzione è difficilmente distinguibile dal consumo e dalla modalità del rapporto (se ad esempio non entro in rapporto con il tecnico che conosce un determinato tipo di informazione, se non entro in rapporto con il lavoratore che ha quella conoscenza specifica, non posso utilizzare per l'efficienza solo il controllo all'incentivo tipico della società fordista), devo riuscire a far sì che i lavoratori rivelino le informazioni tacite che possiedono. In sostanza la dimensione interpersonale è di per sé presente oggi nell'economico e non possiamo ignorarla, quindi continuare a pensare ad ambiti distinti e separati è un'operazione destinata all'insuccesso.

■ MERCATO E GRATUITÀ

- Chiudo ricordando che il mercato e la gratuità sono oggi, di fatto, su un territorio meticcio, si incontrano, si contaminano a vicenda ed è molto difficile separare i due ambiti. Allora la domanda seria che possiamo porci se vogliamo salvare la dimensione della gratuità che è tipica della persona è: come usare i meccanismi di mercato per non distruggere la gratuità? La ritengo una domanda interessante. Visto che di fatto i territori sono promiscui, ci muoviamo in una società nella quale non riusciamo a distinguere più il civile dall'economico, allora la domanda cruciale diventa come utilizzare gli strumenti di mercato per evitare che tutto diventi un contratto o un supermercato.

Per dire qualcosa su quanto sia complicato l'uso del denaro e del contratto all'interno di complicati rapporti umani, pensiamo ad un comune nel quale non c'è nessun incentivo monetario, nessuna multa per la raccolta differenziata dei rifiuti. Allora se noi osserviamo una famiglia che al mattino esce di casa con i sacchetti differenziati per depositarli negli appositi raccoglitori, non essendoci nessun incentivo da parte del comune diremmo che quella famiglia scegliendo la raccolta differenziata ha una motivazione intrinseca, ha una cultura ecologica.

Se ad un certo punto quel comune introduce un incentivo, o una multa, per la raccolta differenziata, allora, senza alcun dubbio, si ha una "confusione delle motivazioni sottostanti l'azione": non so più riconoscere dal solo comportamento la motivazione che lo attiva. Non so più se la persona che oggi fa la raccolta differenziata si è convertita alla cultura ideologica e lo fa semplicemente per incentivo monetario.

- Questo meccanismo di interferenza motivazionale si verifica tutte le volte che noi introduciamo il denaro e gli incentivi economici all'interno di territori dove esiste la gratuità o la motivazione intrinseca. Ciò è importante perché anche gli esperimenti di laboratorio dicono che le motivazioni umane non sono additive. Che cosa significa? Se le motivazioni fossero una somma (agisco per gratuità (A), per denaro (B) o per potere (C)), allora sarebbe possibile aggiungere o togliere una componente senza che le altre ne siano intaccate. In realtà accade che le motivazioni sono intrecciate tra di loro (come in un prodotto, ad esempio), e se una componente si aggiunge, o se una va a zero c'è una interferenza tra le motivazioni. Quando aggiungo B questo mi interferisce con A. Perché ad esempio non paghiamo i figli in modo sistematico per ottenere qualcosa di importante? Perché la famiglia è un ambiente dove le motivazioni intrinseche sono cruciali. Pagare regolarmente un figlio per i lavori di casa può portare nel tempo a risultati complicati sul terreno della gratuità (l'incentivo monetario può ridurre la gratuità).



In conclusione vorrei aggiungere che non c'è soltanto l'effetto spiazzamento (crowding-out), ma se il contratto è ben utilizzato può rafforzare la motivazione intrinseca (crowding-in). Esiste un'evidenza empirica interessante, per cui se invece di pagare il volontario di una cooperativa sociale sistematicamente con dei rimborsi spese, come un contratto implicito che ha effetti negativi sulla gratuità, lo remunerò con dei premi non sistematici ma che vengono percepiti come una riconoscenza per il valore del suo impegno, l'uso del denaro aumenta addirittura la motivazione intrinseca. Nella famiglia ciò è ancora più evidente. Il premio monetario dato al ragazzo una tantum per l'impegno profuso nei lavori di casa rafforza la sua gratuità, mentre il pagamento sistematico di cinque euro a prestazione può far sì che il ragazzo non faccia più nulla se non è pagato. In sostanza la reciprocità è una ma le reciprocità sono molte. Il contratto può essere un meraviglioso strumento per i rapporti umani profondi e delicati, purché venga usato con le dovute precauzioni e nei luoghi suoi propri.

■ LA PROSPETTIVA DELL'ECONOMIA CIVILE

- Personalmente credo che bisogna guardare con diffidenza tutte le tentazioni monofisite, cioè l'affidare la dinamica sociale al *solo contratto*, alla *solo gratuità* (nel senso di incondizionalità), alla *sola amicizia*, parlando delle tre grandi forme della relazionalità umana. La prospettiva dell'economia civile ci dice di attivarle assieme, un contratto che si combina con l'amicizia e con l'agape, e che può diventare uno strumento fondamentale per la vita civile. Non possiamo immaginare comunità pienamente civili che non abbiano forme di contratto e forme di amicizia.

La mia impressione è che oggi si assiste ad una polarizzazione forte nel dibattito. Abbiamo approcci che, da una parte, guardano ad ogni forma di contratto come disumanizzante, quindi fanno guerra alle imprese e a tutto ciò che sa di contratto, perché, dicono, l'umano genuino comincia dopo. Attenzione perché questo è frutto di una visione dicotomica del civile: "il contratto distrugge il civile quindi proteggiamoci dal contratto perché dove esso avanza desertifica il civile". Ma c'è anche un'altra prospettiva che dice che solo il contratto è pienamente civile perché è un rapporto di reciprocità più maturo, perché si dà e si riceve: da qui immaginano un mondo di soli contratti sempre più perfetti, fino magari, al contratto di organi.

La prospettiva che personalmente amo di più è quella del pluralismo, cioè una società civile che è tale perché sa attivare più registri di reciprocità, e tutti insieme. Allora davvero un principio rafforza l'altro, una forma di reciprocità rafforza l'altra. In sostanza la persona è una realtà multidimensionale, e ha bisogno di attivare più registri di relazionalità, che vanno dalla pura condizionalità del contratto alla pura condizionalità dell'agape.

■





LA COMUNICAZIONE DAL BASSO

■ Quando mi è stato proposto un intervento dal titolo “La comunicazione dal basso” ho avuto la sensazione che si trattasse di un tema improprio e forse abbastanza indefinito. In realtà non è così e, ripensandoci, riflettere su un tema così apparentemente indefinito e affrontarlo sul terreno scosceso del rapporto fra media e società ha rappresentato per me un importante momento di riflessione e ripensamento.

Divido questo mio intervento in una breve premessa e cinque punti: tre snodi concettuali e due elementi operativi.

• **La premessa** è che la comunicazione dal basso non esiste, però al tempo stesso è molto importante, affermazione che può essere solo apparentemente paradossale. In realtà, preferisco parlare di comunicazione reticolare cioè di quelle forme di comunicazione che implicano non l'esistenza di un basso e di un alto, ma di una relazione. In realtà parlare di basso e di alto implica, di fatto, parlare di una sorta di direzione nel processo comunicativo: si fa riferimento, in sostanza, al concetto di comunicazione come trasferimento di risorse, messaggi (la risorsa informativa) che partono da un emittente e si dirigono verso un destinatario. La relazione comunicativa che viene strutturata da questa idea di comunicazione è sicuramente asimmetrica e probabilmente anche monodirezionale e direttiva (è l'emittente che, dotato dell'autorità della fonte, organizza e determina il processo comunicativo). Si apre qui la vasta problematica del rapporto fra i diversi soggetti attivi nel circuito comunicativo: è evidente, infatti, che non si può ridurre la complessità della comunicazione alla mera dimensione del “trasferimento” (o se si preferisce della “trasmissione”). Si dovrà, infatti, considerare che la comunicazione è anche attività relazionale e processo ermeneutico. Al tempo stesso, tuttavia, non si può affermare la totale assenza di “direttività” e tranquillizzarci nell'idea che la comunicazione è “sempre” fondata su un non scambio “simmetrico”. Probabilmente, però, piuttosto che ricorrere ai termini di basso e alto e alle nozioni a essi correlati, dovremmo ricorrere ai concetti di potere e di ideologia, che appartengono alla tradizione di studio che proviene dai Cultural Studies che forse meglio di altri sono in grado di spiegare quali sono i meccanismi di funzionamento della comunicazione contemporanea. Esiste una comunicazione dal basso perché in realtà esiste una comunicazione dall'alto, dove però comunicazione dall'alto significa attività dotata di un potere sociale, un potere di controllo delle fonti e delle possibilità di accesso a quelle stesse fonti informative.

MICHELE SORICE
Università
“La Sapienza”
di Roma

“

*... preferisco
parlare di
comunicazione
reticolare, cioè di
quelle forme di
comunicazione che
implicano non
l'esistenza di un
basso e di un alto,
ma di una
relazione.*

”



- Potremmo a questo punto definire la comunicazione dal basso come quella che, per converso, non dispone di questo accesso. Ma vedremo che non è esattamente così. La comunicazione dal basso non è quella che non dispone di tale accesso, ma quella che sceglie di non disporre di un potere simbolico. La comunicazione dal basso, in altri termini, è essenzialmente una forma di autorganizzazione identitaria. Sono ormai diversi, anche se ancora pochi rispetto a quanto occorrerebbe, i progetti e i filoni di ricerca sui cosiddetti *media non mainstream*, cioè tutto quell'universo che rappresenta almeno in parte quella che potremmo definire la comunicazione dal basso; cioè quella forma di comunicazione che non dispone di un accesso diretto al controllo, ma che al tempo stesso è in grado di produrre una qualche forma di orientamento del processo comunicativo. Permettetemi ora di andare rapidamente ai tre snodi concettuali, che mi consentono di ordinare in maniera più omogenea il mio intervento.

■ RAPPORTO INFORMAZIONE, COMUNICAZIONE

Il primo snodo concettuale riguarda il rapporto triadico informazione-comunicazione-azione. Nella tradizione della manualistica e della letteratura scientifica sui mass media, il rapporto informazione-comunicazione è in qualche modo consolidato, sedimentato, tradizionale. Lo riassumo brevemente, nonostante sia noto. La trasmissione di un messaggio da un emittente a un destinatario riduce la comunicazione a un processo estremamente semplificato, nel quale è possibile ravvisare un'*intenzionalità comunicativa* (quando l'emittente vuole far sapere qualcosa al destinatario) nonché l'attivazione di rapporti che svolgono anche una funzione sociale. In questo caso si parla normalmente di *informazione*. I concetti di *informazione* e di *comunicazione* vengono spesso sovrapposti: in realtà essi sono molto diversi, come peraltro denuncia anche la loro radice etimologica. *In-formo*, cioè do forma: è questa l'attività del plasmare, del modificare lo stato iniziale di un oggetto o di una situazione; detto in altri termini l'informazione è un'attività performativa e manipolatoria. Il rapporto comunicativo, in questo caso (come per esempio nell'informazione giornalistica o nel rapporto docente-discente), si realizza a partire da un disallineamento fra la fonte emittente e il ricevente.

Dall'altra parte il processo comunicativo non può intendersi solo come invio di messaggi ma se ne deve considerare la specifica valenza di atto sociale di partecipazione. Molti studiosi si sono interessati alle implicazioni di questo concetto di comunicazione che, come è evidente, è strettamente connesso alla radice etimologica di comunicare: κοινῶν e anche κοινῶν, cioè rendo comune, unisco e anche sono partecipe, da cui il latino *communico*, cioè metto in comune, condivido, sono partecipe. In questo secondo filone (al suo interno in realtà molto articolato) si situano tutti gli approcci che concettualizzano la comunicazione come interpretazione: in altre parole, l'idea centrale è che la fruizione di un messaggio o di un testo non possa ridursi all'atto dell'ascolto (per quanto attento) né a quello della decodifica (per quanto coerente con le intenzioni dell'emittente o dell'autore); è necessaria invece un'attività estremamente complessa, che definisca un progetto (una specie di *pre-comprensione*) sulla base di ipotesi, "scommesse interpretative" sul suo significato profondo: alla fase dell'ipotesi, poi, dovrà necessariamente seguire quella della verifica della validità (la *fondatezza*). Evidente che l'idea della comunicazione così teorizzata si fonda sulla dimensione della *relazione sociale*.

Utile, infine, ricordare – sempre semplificando – che i diversi approcci alla comunicazione generano diversificati e articolati ambiti teorici: da una parte tutte le teorie e i metodi di ricerca che si collocano nell'idea di *informazione*, dall'altra le teorie e gli approcci che possono a diverso titolo collocarsi entro l'area della *relazione*. In altri termini, da una parte abbiamo quelle che ho avuto modo di definire *teorie della trasmissione*, teorie cioè che spiegano il processo comunicativo riferendosi principalmente alla sua dimensione "trasmissiva": qui i



concetti di comunicazione soggiacenti sono quelli che fanno riferimento all'idea di "trasporto fisico" del segnale e di "trasmissione" di informazione da un soggetto a un altro (o a un gruppo, più o meno vasto, di individui). Ed è qui, per esempio, che si colloca gran parte della tradizione della sociologia funzionalista dei media di derivazione statunitense. Dall'altra parte, invece, abbiamo quelle teorie e quegli approcci che fanno riferimento a una vasta area culturale che – in linea con la tradizione nord-europea – mi piace definire *teorie del dialogo*: qui la comunicazione è intesa come processo "cooperativo", in forme e modi diversi e con differenti gradi di "attività" da parte dei soggetti attivi nel processo comunicativo. Ed è in quest'area che si collocano tradizioni di ricerca che partono da **Simmel**, attraversano la Scuola di Chicago e giungono fino ai Cultural Studies britannici e alle loro gemmazioni.

■ COMUNICAZIONE-AZIONE

- Questo scontro fra due diverse visioni della comunicazione è in qualche modo presente in tutta la storia della sociologia della comunicazione, dagli anni Venti fino ad oggi o almeno fino alla prima metà degli anni Novanta. In realtà a questa coppia oppositiva, informazione e comunicazione, bisogna oggi aggiungere un terzo elemento, trasversale ad entrambi, ma che rappresenta il terzo polo di una ipotetica triade concettuale, cioè il concetto di *azione*. Da questo punto di vista credo estremamente interessante rileggere il concetto di azione, che in qualche caso quasi si confonde con quello di impegno "mounieramente" inteso, alla luce ad esempio del pensiero di Luc Boltansky. Si tratta di un punto di contatto estremamente importante per comprendere come questo rapporto triadico "informazione-comunicazione-azione", in realtà trasforma la tradizionale antitesi tra informazione e comunicazione in un processo, quello della comunicazione contemporanea, in cui l'aspetto più importante non è il fatto che l'emittente sia l'attivatore del processo comunicativo o, viceversa, che l'*audience* rappresenti il luogo privilegiato della comunicazione. In realtà il superamento dell'*impasse* metodologica rappresentata dalla dicotomia "informazione/comunicazione" conduce a considerare il processo stesso della comunicazione come il vero elemento importante: è il processo comunicativo nel suo stesso dipanarsi a rappresentare lo snodo centrale della comunicazione. Di conseguenza, l'analisi dovrebbe parzialmente abbandonare lo studio del rapporto emittente/destinatario a favore di una prospettiva olistica, capace di considerare tutte le variabili che intervengono nei fatti comunicativi. Dal punto di vista metodologico, questo significa passare dalla logica della comunicazione studiata "dall'esterno" all'adozione di una prospettiva "interna" (come peraltro Baumann auspicava per tutta la ricerca sociologica). In altre parole, l'adozione di una prospettiva "interna" implica quella del "pensare dentro" per usare l'espressione qui usata da Mauro Magatti e che in parte riecheggia proprio il pensiero di Boltansky.

■ LE MODALITÀ DI "AUDIENCE"

- Il secondo snodo concettuale riguarda l'*audience* e, in particolare faccio riferimento al concetto di *performing audiences*. È un concetto importante che si è fatto strada a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta e che, in qualche modo, si è consolidato nella tradizione di studio dei mass media soltanto a partire dagli ultimi anni del decennio scorso. Nel nostro Paese, paradossalmente, il concetto di *performing audiences* è ancora assente in una parte consistente della manualistica contemporanea. Sembrerebbe quindi strano parlare di concetto consolidato, ma in realtà lo è nella letteratura scientifica internazionale e, anche se meno, nei gruppi di ricerca nazionali, soprattutto in quelli tradizionalmente più vicini a prospettive che (forzando un po') potremmo definire "neo-personaliste". Senza cadere in una pedante trattazione



accademica, è tuttavia necessario chiarire che cosa si intende con l'espressione *performing audience* e illustrare l'alveo teorico nel quale si colloca. Bisogna partire dalla tripartizione sull'audience – diacronica e sincronica al tempo stesso – elaborata da Nick Abercrombie e Brian Longhurst.

I due studiosi britannici individuano lo sviluppo – a un tempo sincronico e diacronico – di tre tipi di audience, che essi denominano *simple audience*, *mass audience* e *diffused audience*.

La *simple audience* si fonda su un legame molto stretto fra emittente e ricevente, in un quadro comunicativo di tipo immediato e diretto; un esempio di *simple audience* è rappresentato da concerti, film, meeting politici, festival ma anche processi giudiziari e funerali: eventi in cui è spesso presente un alto livello cerimoniale e in cui il processo comunicativo stesso assume talvolta forme ritualizzate come di una vera e propria “liturgia mediale”. Un caso particolare è rappresentato dal funerale di Giovanni Paolo II, che ha avuto sia una partecipazione “in praesentia” sia una partecipazione mediata, quest’ultima tipica invece delle forme di fruizione da *mass audience*. Quest’ultima si sviluppa storicamente con l’affermazione dei media elettrici. Essa, infatti, è tipicamente una forma di fruizione despazializzata, come avviene per esempio nella partecipazione domestica a qualunque tipo di *spettacolo*: il processo comunicativo, in questo caso, è reso possibile dalla mediazione esercitata, appunto, dai media. La distanza fra il *performer* e l’audience può essere, in questo caso, anche molto elevata (come è, d’altra parte, possibile proprio grazie alle tecnologie di trasmissione dei media) mentre l’attenzione richiesta al pubblico può variare in funzione delle condizioni contestuali della fruizione stessa. La fruizione domestica, per esempio, non richiede necessariamente un’attenzione elevata; è infatti possibile “vedere” la tv, per esempio, mentre si svolgono altre attività. Proprio tali variabilità nell’attenzione connesse con la dimensione privata della fruizione producono una diminuzione del livello cerimoniale dell’evento. La fruizione simultanea despazializzata, infatti, produce forme di “liturgia” mediale solo in determinate e specifiche condizioni (dirette mondiali, eventi di importanza globale, etc.). La comunicazione di massa come la conosciamo noi permette, in effetti, sia una fruizione distratta e sostanzialmente “irrituale” dei prodotti mediali sia quella tipica di segmenti di pubblico che si collocano dentro dinamiche di grande “partecipazione”.

Con l’espressione *diffused audience* – che è quella che in questa sede mi interessa discutere – Abercrombie e Longhurst intendono un pubblico in cui l’individuo è costantemente parte di un pubblico a prescindere dalla compresenza di una qualche forma di *performance* e a prescindere anche dalle peculiarità del prodotto mediale (evento eccezionale o programmazione quotidiana). Si tratta, come è ovvio, della forma più usuale di fruizione mediale nella contemporaneità ed è diacronicamente tipica delle nostre società, quelle che Kershaw definisce *società performative*. Il concetto di *diffused audience* si fonda su un’idea ampia e sostanzialmente ibrida di comunicazione, in cui coesistono forme di connessione diretta con forme di connessione mediata. La commistione di pubblico e privato e la sempre minore distanza fra *performer* e audience stessa favoriscono anche un ulteriore abbassamento della dimensione cerimoniale. Non è un caso che in questa definizione si trovino anche tutte quelle modalità di “rottura delle cornici” delle forme avanzate dell’esperienza post-televisiva. Se volessimo sinteticamente riassumere, potremmo dire che oggi il consumo mediale è molto ampio al punto che la maggior parte degli individui usa gran parte del proprio tempo per il consumo culturale; in tale contesto i media appaiono fortemente pervasivi al punto che è abbastanza difficile farne a meno e questo diventa ancora più importante considerando che le società contemporanee sono società performative (*performing society*) in quanto gran parte delle attività professionali e sociali sono costruite come *performance*: in tale quadro le *diffused*



audiences rappresentano il risultato dell'interazione di due processi, lo spettacolo e il narcisismo. Quest'ultimo punto è estremamente importante: le società contemporanee, infatti, fondano gran parte della loro organizzazione su meccanismi spettacolari anche grazie al crescente processo di estetizzazione della vita quotidiana. Nel contempo cresce la consapevolezza dei membri del pubblico di essere a propria volta pubblico: le distanze fra performer e audience diminuiscono e la stessa fruizione diventa talvolta attività esplicitamente performativa. In tale situazione la “comunicazione dal basso” – soprattutto se la intendiamo come la capacità dei fruitori di “farsi media” – sta dentro queste dinamiche.

In realtà, ancora più interessante, nel nostro discorso, è il concetto di *extended audience*, elaborato recentemente da Nick Couldry – per certi versi proprio come “superamento” di quello di *diffused audience* – consonante con quello di “audience estesa” che ho avuto modo di proporre circa un anno fa. In sostanza, con la nozione di *extended audience*, si cerca di considerare l'insieme delle relazioni fra i media e le audience come parte della più generale *media culture*; al tempo stesso il concetto di *extended audience* ci permette di considerare che la “dispersione” delle audiences diffuse non è sempre necessariamente un punto di forza e di “indipendenza” per i soggetti.

Ad ogni modo, sia quando parliamo di audience diffusa sia quando parliamo di audience estesa è inevitabile fare riferimento al concetto di *comunità interpretative*, cioè di segmenti di audience capaci di attivare meccanismi di significazione sociale attraverso svariate modalità. Non sfuggirà che tale nozione è utile anche per discutere di “comunicazione dal basso”. In effetti il concetto di *diffused audience* – e il suo sviluppo, quello di *extended audience* – si fondano sulla capacità del pubblico di percepire sé stesso come tale. Agli individui-monadi delle *simple audience* dell'era premediale e alle masse indistinte della prima fase delle *mass audience* si sono sostituiti “gruppi” di individui che condividono consapevolmente scelte di consumo e che sono in grado di definire, almeno in parte, la propria identità proprio in virtù di tali scelte. La fruizione mediale, in altre parole, si connota sempre più come attività complessa e articolata: a tale proposito si può parlare di *comunità interpretative*. Permettetemi, a tale proposito, un esempio banale: pensate alla problematica relativa al consumo, non soltanto mediale, in cui l'appartenenza a un gruppo sociale implica il consumo di un certo bene. Ad esempio un bene vestimentario come elemento di riconoscibilità, oppure la stessa frequentazione di un particolare luogo di consumo come elemento segnaletico. In quel momento si costruisce e si ricostituisce una microcomunità interpretativa che è una comunità instabile, che continuamente si destruttura e ristrutturata: una comunità non fondata su una presenza sociale ma sulla fruizione stessa.

■ CREDIBILITÀ E RAPPORTO COMUNICATIVO

- Allora queste forme di *diffused* – o se si preferisce *extended* – *audience* ci conducono a una serie di considerazioni interessanti. Per esempio: l'idea delle “micro-comunità” interpretative ci spingono a ripensare concetti importanti come quello, per i media fondamentale, della credibilità. La credibilità che attiva il rapporto comunicativo – io credo, io mi fido e perciò stabilisco una connessione – diventa nella società fortemente mediatizzata della *diffused audience* una variabile della visibilità. Esiste credibilità in quanto sono visibile, sono in televisione e quindi sono credibile. Sono presente e tanto più sono presente tanto più sono credibile. Se faccio 15 interventi nei *talk show* la mia voce è sicuramente credibile a prescindere dai contenuti delle mie parole. Pensate ad illustri colleghi che si occupano di psichiatria o criminologia che sono costantemente presenti nei tanti salotti televisivi e che sono credibili in quanto presenti e in quanto visibili, non necessariamente in quanto portatori di un



sapere. Possono anche esserlo, ma non è quello che conferisce loro lo statuto di persone credibili: la loro credibilità risiede nella stessa visibilità. Dunque la visibilità diventa un elemento costitutivo della credibilità. Questa, come è evidente, rappresenta una caratteristica delle società mediali; la visibilità non costituiva un elemento fondante della credibilità nelle società premediali e forse nemmeno nelle società di prima mediatizzazione. Si pensi, semplicemente, al cambiamento di prospettiva nella comunicazione politica: trent'anni fa la visibilità costituiva una variabile importante ma non definiva la credibilità, anzi spesso erano i contenuti veicolati (qualche volta anche la modalità in cui venivano veicolati) a rappresentare un elemento di credibilità. Su questo tema – troppo lungo e complesso da affrontare in questa sede – mi permetto di rimandare al libro di Guido Gili (che uscirà nei primi giorni di dicembre) proprio sulla credibilità: si intitola *La credibilità. Quando e perché la comunicazione ha successo* e uscirà per i tipi della Rubbettino Editore.

Il grande tema delle *audience* performative, cioè al cui interno vengono attivate dinamiche di cooperazione nella costruzione dei significati, connesso connesso all'altro grande tema della segmentazione del pubblico dei media come elemento distintivo della modernità, rappresentano importanti poli concettuali in questo secondo snodo.

■ Passiamo ora al terzo snodo concettuale. Quando parliamo di comunicazione dal basso mi riferisco a quelli che, un po' genericamente, chiamo *non mainstream media*. Qui abbiamo un problema di definizione. Cosa sono i *media non mainstream*? Sono quelli che non partecipano del flusso centrale della comunicazione, oppure sono quelli, se si preferisce, che si possono con chiarezza definire alternativi. In realtà "alternative media" non vuol dire necessariamente indicare quei media che sono fuori dal flusso *mainstream*; non a caso ci sono anche media *non mainstream* che non possiamo affatto definire alternativi. Cosa si intende allora per alternatività? Cosa si intende con l'espressione inglese *non mainstream*? E' una questione lunga, controversa e complessa. La potremmo scogliere in maniera semplice – in questa sede – ricorrendo al concetto di "potere simbolico" che John Thompson utilizza per spiegare il funzionamento dei media. Sostanzialmente Thompson dice che il potere dei media è, di fatto, la capacità che essi hanno di utilizzare le forme simboliche per dare forma e nominare la realtà. I media quindi sono gli strumenti attraverso cui noi diamo forma alla realtà, attraverso cui noi nominiamo la realtà. L'idea del *nominare* la realtà è molto presente anche nella tradizione filosofica e teologica, è Dio che nomina e nominando dà senso e forma alle cose. Dice Thompson che i media nella modernità sono quelli che danno forma alla società "nominandola" ed è da qui che ricavano il loro potere simbolico. Tale potere, peraltro, deriva la sua forza dal fatto di passare inosservato: la forza del potere simbolico risiede proprio nel non apparire tale, nel fatto cioè che esso venga percepito come naturale, è legittimato in quanto esiste. I media sono forti e possono tenere con forza il loro potere simbolico proprio perché questo appare del tutto inosservato. Noi non ci accorgiamo di esso, ma esso c'è.

• Noi non ci rendiamo conto di come questo potere struttura la nostra conoscenza della società e la nostra stessa chiave di accesso all'interpretazione della società, ma esso esiste ed è per ciò che è più forte, se noi ce ne accorgessimo avremmo la possibilità di svelarne i meccanismi di funzionamento ideologico. I *non mainstream media* hanno una peculiarità che forse è il modo più semplice per definirli. Non rifiutano questo potere simbolico, ma ne contestano la sostanziale automatica legittimazione. Non ritengono scontato questo potere. I *non mainstream media* sono quelli del terzo settore, quelli del mondo del volontariato, quelli che appunto partono dal basso: esempi importanti sono rappresentati da agenzie come *Misna* o *Redattore sociale*: forme di organizzazione della comunicazione che genericamente definiamo



“dal basso” in quanto frutto di un processo di “auto-organizzazione” o comunque nato all’esterno delle logiche commerciali che guidano normalmente i media *mainstream*. Queste forme non rifiutano il potere simbolico dei media, esse stesse si pongono all’interno di un meccanismo nel quale provano a dare senso al mondo e a nominare il mondo: al tempo stesso non considerano scontato questo meccanismo ma lo rendono evidente, lo svelano, e così legittimano il loro ruolo di costruttori di un potere simbolico. In altri termini, semplificando, è come se dicessero: stiamo cercando di acquisire un potere simbolico che è alternativo al potere simbolico nascosto nei media *mainstream*. In qualche modo svelano i meccanismi di funzionamento di questo potere. Sono all’interno della stessa logica, provano a nominare la società, a darle forma, ma lo fanno esplicitando la loro stessa funzione. In questo risiede la differenza fondamentale tra i media *non mainstream* e i media *mainstream*. In questo risiede la differenza – per restare nell’esemplificazione – fra *Redattore sociale* e l’Ansa.

■ IL “MEDIATTIVISMO”

• Connesso al tema dei media *non mainstream* ce ne è un altro che in qualche modo ne è corollario ma al tempo stesso lo ingloba: faccio riferimento al tema del mediattivismo. Il mediattivismo è una delle forme di “comunicazione partecipativa”, un’espressione, quest’ultima, che è stata concettualizzata in maniera scientifica, per la prima volta, 25 anni fa da Robert **White**, un gesuita che ha fondato il Centro interdisciplinare sulla comunicazione sociale dell’Università Gregoriana insieme a Mons. Henrici e grazie a un pastore della Chiesa molto importante nella mia formazione, Carlo Maria **Martini**. Dunque comunicazione partecipativa ovvero comunicazione che consente a tutti i soggetti attivi nel processo comunicativo di diventare protagonisti del flusso comunicativo stesso. In poche parole di diventare costruttori di senso. Il mediattivismo è una delle forme di esito della cultura personalista. Infatti una delle prospettive centrali del mediattivismo è l’impegno, non quello banale, dell’accezione un po’ semplificatoria che già Luca Diotallevi criticava, bensì l’impegno come “io mi prendo cura di”, “assumo un impegno verso”. Permettetemi una citazione ancora da Luc **Boltansky**; il grande sociologo francese dice: *“Lo spettatore, rispetto ai media, si trova nella posizione di colui al quale viene fatta una proposta di impegno. Un altro spettatore, che gli riporta una storia, può presentarsi come un reporter, vale a dire come un testimone oculare, che può aver raccolto un’informazione che si considera avere come origine un testimone oculare, trasmette alcuni enunciati e alcune immagini a uno spettatore che può riprenderli e, con le sue parole, trasmettere a sua volta quello che ne ha tratto e le emozioni che hanno suscitato in lui. Questi enunciati e queste immagini non sono cose qualunque”*. Boltansky dice sostanzialmente che la logica della fruizione mediale è quella dell’impegno, è una logica in cui i media chiedono un impegno al quale il fruitore risponde, o può rispondere, con un altro impegno e non è detto che lo faccia. Con i media *mainstream* capita spesso che l’impegno del fruitore è solo apparente o, al più, indotto o eteroassunto; essi si fondano su un potere non esplicitato ma presente, usano un codice che non ha bisogno di legittimazione (o almeno è questa la dinamica su cui cercano di muoversi). La fruizione dei media *mainstream* può anche essere “oppositiva” ma quella che il “sistema” (chiamiamolo così per semplicità) auspica è una “lettura preferita” per usare l’espressione di Stuart Hall.

• Nei media *non mainstream*, invece, c’è una proposta di impegno, una domanda, a cui non può non corrispondere un’ulteriore domanda di impegno. Attenzione perché non c’è la richiesta di fornire una risposta a una domanda: alla domanda si contrappone una nuova domanda. Non esiste mai risposta a una domanda di impegno, a questa non si può che rispondere che con un’altra domanda di impegno; è come per l’impegno che si sceglie con il

sacramento del matrimonio: non c'è una domanda di impegno alla quale si risponde con una risposta ma si risponde con un'altra domanda di impegno e le risposte non sono altro che l'insieme del processo di domanda. Un po' scherzando – ma poi non troppo – potrei ricordare che nella tradizione letteraria di origine cistercense che è soggiacente al *Conte du Graal* di Chretien de Troyes, il compito che viene richiesto al cavaliere che cerca di raggiungere la coppa dell'Ultima Cena e in cui Giuseppe d'Arimatea avrebbe raccolto il sangue di Cristo, non è quello di riuscire a fornire una risposta ma quello di saper porre la domanda giusta. La domanda di impegno presuppone un'altra domanda di impegno, i *media non mainstream*, proprio perché esplicitano il potere simbolico nel quale si collocano e che vogliono al tempo stesso destrutturare e ristrutturare, chiedono un impegno al quale non si può che rispondere con un altro impegno. A partire da quello della scelta e poi anche della semplice lettura. Non è un caso che l'adesione ai *media non mainstream* assuma spesso caratteristiche identitarie.

■ La comunicazione dal basso è la possibilità di diventare *audience* performative, diffuse e finanche “estese” nelle accezioni che abbiamo prima discusso. La discesa nell'agone dell'impegno corrisponde di fatto a proporre una domanda di senso all'interno dei media. Il mediattivismo è l'esito più compiuto di una domanda di impegno e quindi l'esito più compiuto di una possibilità di fare comunicazione dal basso, che non significa semplicemente ribaltare i termini, dalla fonte emittente che invia messaggi al destinatario, ai destinatari che inviano a loro volta tanti messaggi all'emittente. Si tratterebbe, infatti, di una visione ingenua della comunicazione dal basso, una visione pseudo-mediale: il pubblico che si fa emittente non è mai esistito e non esisterà mai. Almeno non in questa prospettiva ipersemplificatoria.

Ciò che è importante è che il pubblico si faccia costruttore di senso, protagonista delle proprie domande di impegno ed è cosa molto diversa rispetto al semplice cambiamento di prospettiva del destinatario che diventa emittente. Ecco perché dicevo che la logica “informazione vs comunicazione” non ha più senso: la logica che a noi oggi potrebbe interessare di più è quella della trasformazione del meccanismo della comunicazione in un meccanismo di azione sociale.

■ LA COMUNICAZIONE E IL SERVIZIO PUBBLICO

• Concludo con i due aspetti applicativi. Mi pongo un interrogativo pratico: il servizio pubblico è una forma di comunicazione dal basso? Il servizio pubblico radiotelevisivo, in questa accezione, è, e al tempo stesso non è, una forma di comunicazione dal basso. Se diamo per buona la definizione che abbiamo provato a dare di comunicazione dal basso, il servizio pubblico non è il servizio dello Stato ma è il servizio dei cittadini o meglio il servizio a favore dell'interesse collettivo. Abbiamo qui un problema centrale non solo dal punto di vista concettuale: il salto logico dall'idea di servizio dello Stato a quella di servizio pubblico lo facciamo in maniera abbastanza pacifica; i problemi sorgono quando proviamo a passare dal concetto di servizio pubblico a quello di servizio di “interesse pubblico”. Il servizio di interesse pubblico può teoricamente essere espletato anche da soggetti privati, cioè da soggetti che operano nel mercato. Allora se il servizio pubblico è una delle forme possibili di comunicazione dal basso, sorge immediata una domanda: possiamo demandarlo a soggetti privati che operano all'interno dei meccanismi regolativi del mercato? Non è un caso che su questo snodo esistano diversi anni di discussioni accademiche e battaglie parlamentari: tutte in realtà nascondono una grossa *querelle* di carattere concettuale su cosa si intende per *servizio pubblico*. Permettetemi un'altra citazione. Può essere utile rileggere a 81 anni di distanza il testo del 1924 di John Reith, *Broadcast over Britain*, in cui il grande padre e primo direttore della BBC tracciava il concetto di servizio pubblico. Personalmente l'ho riletto di recente, tra



l'altro finora mai tradotto in italiano (ma uscirà nei primi mesi del 2006 come appendice in un libro di Matthew Hibberd, *Il grande viaggio della BBC*, edito dalla Eri), ed è nuovo in maniera sconcertante. A distanza di oltre ottant'anni le parole di John Reith – pur in un apparente paternalismo – evidenziano il valore e il ruolo del servizio pubblico radiotelevisivo: ciò che è evidente, in questo caso, è l'incrocio fra i concetti di servizio pubblico e di comunicazione dal basso. Cosa molto diversa dalla comunicazione delle istituzioni verso il basso, in cui si perpetua una logica puramente trasmissiva.

■ Il secondo interrogativo pratico si fonde con la necessità di rivedere le nostre prospettive metodologiche di ricerca sui media. Uno dei problemi che spesso noi sociologi dei media e la sociologia in genere ci troviamo ad affrontare è quello delle metodologie di ricerca: non sempre è semplice individuare i metodi più efficaci (ammesso poi che il concetto di “efficacia” possa a questo proposito essere utilizzato) per studiare i mass media, che poi significa studiarne i testi, le istituzioni e i pubblici in una prospettiva olistica. Da questi problemi metodologici nascono anche le difficoltà nello studio della comunicazione dal basso. Ne è una riprova il fatto che ho, anche in questo caso, usato molte parole e ho dovuto impiegare molti concetti per provare a definire che cos'è la comunicazione dal basso. Senza contare che ho poi proceduto a incardinare l'idea di comunicazione dal basso all'interno di un paradigma neopersonalista, ricorrendo da una parte all'idea di impegno che viene da Mounier e dall'altra allo stesso concetto come è stato ristrutturato e rilocalizzato da Boltansky. Ribadisco comunque che uno dei problemi che ci troviamo spesso ad affrontare è proprio come studiare i mass media e quindi, anzi con ancora maggiori difficoltà, i *media non mainstream*. Un esempio concreto riguarda una ricerca – proprio sui *media non mainstream* – che è stata realizzata dal centro di ricerca che dirigo alla Sapienza (il Crisc-Cmcs, Centro Ricerche Studi Culturali – Centre for Media and Cultural Studies) insieme all'Osscom, l'Osservatorio sulla comunicazione dell'Università Cattolica di Milano, diretto dall'amico e collega Fausto Colombo. La ricerca – commissionata dalla Fondazione Italiana per il Volontariato – ha rappresentato una bellissima esperienza, durata oltre due anni. Non è un caso che il primo anno di lavoro se ne sia andato solo per definire cosa fossero i *media non mainstream*, quali dovessero essere quelli oggetto della nostra ricerca e quali fossero le metodologie di ricerca utilizzabili. Non si trattava, ovviamente, di un'ossessione morbosa per le definizioni e le metodologie ma di un vero problema sostanziale: nell'analisi della ricerca sulla “comunicazione dal basso” il problema metodologico non è secondario. E forse, a dire il vero, non è mai secondario in tutta la ricerca sociale.

■ RICEZIONE, CONSUMO E FRUIZIONE

• Fino ad oggi, nella ricerca sui mass media, abbiamo avuto due grandi prospettive: da una parte quella dell'analisi dei messaggi, quella che si rifà, per capirci, al paradigma informazionista che ho avuto già modo di ricordare in apertura di questo intervento, dall'altra quella dello studio dell'*audience* che si connette al paradigma relazionale, della comunicazione cioè intesa nei suoi aspetti di legame sociale. Per evidenziare la differenza fra questi due approcci, io preferisco di solito parlare di *teorie della trasmissione*, nel primo caso, e di un filone, in realtà molto composito e articolato, che fa riferimento a quelle che possiamo definire *teorie del dialogo*. In realtà entrambi i paradigmi di ricerca sono oggi assolutamente insufficienti: quando per esempio proviamo a studiare che cos'è la comunicazione dal basso, non possiamo ridurre l'analisi allo studio della logica dei messaggi scindendola dai meccanismi di funzionamento della ricezione; e questa, a sua volta, non è scindibile dai processi sociali

della fruizione. Mi permetto di far notare che quando parliamo di ricezione, consumo e fruizione non parliamo della stessa cosa; in realtà si tratta di tre concetti differenti: possiamo, per semplicità, assimilare consumo e fruizione ma la ricezione, invece, è un'attività profondamente diversa da quella della fruizione. Tali differenze concettuali si riverberano ovviamente sul versante metodologico. A mio avviso nel personalismo si trovano alcune provocazioni molto interessanti, in particolare nelle prospettive, da una parte di **Mounier** e dall'altra di Paul **Ricoeur**, proprio per rivedere i meccanismi di funzionamento della metodologia di ricerca sui mass media. Penso per esempio a quello che uno studioso danese contemporaneo, l'amico Kim Christian **Schrøder**, definisce come "prospettiva olistica nello studio dei media". Tale prospettiva – che avevo già citato precedentemente – implica l'adozione di metodologie inevitabilmente ibride; ma significa anche provare a uscire dalla logica dell'osservazione per entrare in quella della partecipazione. Sembrerà banale, ma non è per niente facile per un sociologo, perché passare dalla logica dell'osservazione a quella della partecipazione significa rinunciare ad utilizzare una serie di strumenti di descrizione e interpretazione del dato, per passare all'utilizzazione di strumenti che prevedono la partecipazione concreta e reale nei fenomeni osservati. Significa abbandonare la pseudo-cerchezza del "dato" a favore dello studio delle "informazioni" che provengono da uno sguardo "da dentro", non a caso una prospettiva sul lavoro di ricerca della sociologia lucidamente evidenziata anche da Baumann.

■ Questa mattina Mauro Magatti parlava della sua esperienza nelle periferie: proprio la sua ricerca rappresenta un bell'esempio di questa inversione di prospettiva metodologica. Non è un caso che proprio Luc **Boltansky** parli della necessità per il sociologo di entrare dentro le cose, di adottare una prospettiva che è quella dello stare dentro piuttosto che quella dell'osservazione che si pretenderebbe essere oggettiva solo perché realizzata dall'esterno. Nel caso della comunicazione dal basso, almeno come l'abbiamo definita poco fa, questo è ancora più importante: una prospettiva "dal di dentro" significa che si tenga in minor conto dei meccanismi di funzionamento tecnico della comunicazione, considerando invece con più attenzione le modalità che la comunicazione attiva per stabilire la connessione sociale. In altri termini studiare la comunicazione dal basso può rappresentare un utile strumento per comprendere come avviene quell'importante processo attraverso cui l'individuo si fa persona costruendo la propria identità.

■ Credo non vi stupirà se concludo facendo riferimento a Beck che, proprio a questo proposito, ritiene che il mediattivismo e tutte le forme di comunicazione che noi definiamo dal basso siano l'esito di un processo di sub-politicizzazione della nostra società. Le forme di "sub-politica" (dall'associazionismo al volontariato, dall'impegno per la pace alle scelte di consumo equo-solidale, e così via) funzionano come forme di "ri-mediazione" della partecipazione sociale. Spesso anche la fruizione di testate *non mainstream* rappresenta una forma di vera e propria "partecipazione", comunque una forma di *re-mediation*, come abbiamo avuto modo di mettere in risalto proprio nella ricerca sui media *non mainstream* che citavo in precedenza (F. Pasquali, M. Sorice, *Gli "altri" media. Ricerca nazionale sui media non mainstream*, Vita & Pensiero, Milano, 2005). Comunque, mi pare anche intuitivamente evidente che l'istanza alla comunicazione dal basso e anche ad alcune forme di antagonismo mediale, rappresentino una modalità "sub-politica" di partecipazione e finanche di uso degli spazi sociali. Permettetemi di ricordare quanto questo processo sia straordinariamente vicino agli echi che provenivano dal penultimo messaggio per la giornata mondiale delle comunicazioni sociali che Giovanni Paolo



Il ci aveva lasciato in eredità: la comunicazione e gli spazi di comunicazione come possibilità, non per incidere banalmente nella società, ma per vivere l'esperienza della partecipazione attraverso i media. Proprio quei media che, al di là dei giudizi etici su di essi, al di là del fatto che possano semplicisticamente essere considerati buoni o cattivi, rappresentano comunque un "luogo" sociale molto importante. I media sono una grande risorsa per la democrazia e la libertà – e per questo che lo Stato deve tutelarne l'indipendenza – ma anche un grande strumento attraverso cui si rafforzano e si sviluppano identità sociali. Questo non implica una visione acritica sui media – nemmeno su quelli *non mainstream* - ma nemmeno una paura apocalittica. Insomma, come diceva il Beato Giacomo Alberione, i media qualcosa di buono ce l'hanno sempre.

Complementi

■ Mi limito ad un accenno sulla tecnologia. Trovo molto intrigante la sfida della tecnologia, ma non perché tema che la tecnologia sia qualcosa che determina il nostro futuro. Il rapporto fra tecnologia e società è molto più complesso di quello che certi facili determinismi ritengano esistere.

• A proposito della comunicazione non credo che saranno le tecnologie a determinare il nostro modo di comunicare e nemmeno a modificare i processi comunicativi; sarà la modalità attraverso cui entreremo in interazione, cioè stabiliremo dei rapporti cooperativi con la tecnologia, a definire le nostre modalità di uso della comunicazione stessa.

Quando, per esempio, nel 1895 Guglielmo **Marconi** provò a fare i suoi primi esperimenti di trasmissione a distanza dei segnali, non sapeva di avere inventato il "telefonino". Sto scherzando ma, anche in questo caso, fino a un certo punto. Per circa ottant'anni abbiamo pensato che Marconi avesse inventato la radio. Marconi in realtà aveva un'idea di comunicazione che era sostanzialmente bidirezionale, soggetto emittente e soggetto destinatario che possono scambiare i loro ruoli. Non è un caso che le illustrazioni dei *magazines* inglesi dell'inizio del '900 mostravano delle eleganti signore con le crinoline del tempo che si portavano sulle spalle dei pesanti zainetti, simili a quelli dei nostri giovani oggi, che avevano collegato uno strano apparecchio che probabilmente doveva essere un attrezzo per parlare ed entrare in contatto con i mariti, fidanzati e amanti in mare aperto. Insomma anche nell'immaginario tecnologico dell'epoca c'è l'idea della bidirezionalità.

■ Come è risaputo la storia della radio ha avuto un altro esito, è nato il broadcasting, cioè un'altra modalità di uso della radio. Perché? C'era forse un mercato che spingeva verso il broadcasting? Assolutamente no, non subito almeno. C'era inizialmente un mercato che spingeva verso la bidirezionalità, rappresentato dalle grandi industrie del tempo, e soprattutto dal grande apparato industriale militare inglese e poi statunitense.

■ Perché poi è arrivata la radio come l'abbiamo conosciuta? Perché c'è stata una domanda sociale, un incontro, più o meno fecondo, tra l'irruzione della tecnologia e una domanda della società di riuscire a partecipare a una serie di flussi come quelli dell'intrattenimento. Questo ha determinato la nascita di un nuovo uso di quella tecnologia che, sfuggita alla bidirezionalità, è diventata monodirezionale, con tutti i rischi che ciò può avere, ed è diventata un'altra cosa. All'inizio Marconi non aveva ipotizzato questo sviluppo e solo successivamente entrerà con la sua azienda nel nascente mercato della radiofonia.

■ Con ciò voglio dire che in realtà l'uso delle tecnologie contribuisce alla loro stessa riallocazione. È risaputo che oggi impropriamente parliamo di nuove tecnologie, che in realtà non esistono, o almeno non esistono se pensiamo a tecnologie mai viste prima, come quelle della fantascienza. Esistono invece



tecnologie che, più o meno radicate, sono state impiegate in maniera nuova. Tanto è vero che da qualche tempo molti studiosi, penso a **Van Dijck** o a **Castells** e a molti altri, hanno proposto di usare altri termini per definire l'integrazione tra nuovi apparati tecnologici e modalità di uso di questi nuovi apparati. Io stesso avevo proposto, ormai otto anni fa, di usare la locuzione *medie tecnologie*. In realtà è l'incontro tra l'uso concreto che gli *early adopters*, cioè quelli che per primi usano in maniera anche esplorativa le tecnologie, e la tecnologia stessa che provoca un corto circuito sociale.

■ Permettetemi un ultimo esempio. Quando la Ericsson ha sviluppato la tecnologia, poi ripresa da altri compresa Nokia, che chiamiamo Bluetooth, ha pensato ad un'applicazione specifica che servisse alla comunicazione immediata tra apparati macchinici, per dirla in maniera semplice a mettere in relazione due apparecchi in uno spazio fisico limitato. Ciò a cui non avevano assolutamente pensato è che il Bluetooth potesse essere utilizzato nel Tube londinese, ma anche a Roma, per procurarsi appuntamenti più o meno galanti o per fare, attraverso il tothing, forme nuove e assolutamente impreviste di corteggiamento sentimentale o di scambio di files. Perché questo è accaduto? Lo ha causato il Bluetooth? No, lo ha causato un uso non previsto, avrebbe detto Michel de Certeau un "uso tattico", di una tecnologia che strategicamente era stata inventata per un altro uso. Il sogno strategico della grande industria talvolta si scontra contro la realtà tattica degli usi concreti delle persone reali.

•

■ Sono convinto che la sfida della tecnologia la riusciremo a vincere soltanto se avremo la capacità e l'umiltà di non considerare la tecnologia come un terribile mostro da cui difendersi, ma semplicemente come una delle tante variabili con le quali ci troviamo ad interagire.

■



L'ESPERIENZA RELIGIOSA

■ **Due veloci premesse.** La prima è relativa al tema reale con il quale proverò a riflettere con voi e che è stato ridefinito nel corso di contatti informali con Mauro Magatti nei termini che seguono: mostrare come i diversi paradigmi di laicità hanno a che vedere con la questione della società civile. Seconda premessa. Nel corso dei mesi trascorsi tra il momento in cui abbiamo definito i contenuti di questo intervento, la questione, quella della laicità, si è fatta di attualità costante. Avendo personalmente un'idea di ricerca che più inattuale non potrebbe essere, mi mette in difficoltà questo confrontarmi, dovendo fare un ragionamento non di buon senso ma scientifico, con questioni di attualità.

■ **I PARADIGMI DELLA LAICITÀ – LO STATO**

• Vorrei rispondere al quesito postomi da Mauro Magatti attraverso tre passaggi e a questi, alla fine, accluderò tre corollari.

Penso che sia importante, e le cose che sento dire in giro e che si leggono nelle pubblicazioni specialistiche lo richiedano, richiamarci l'esistenza di almeno due paradigmi di laicità, non uno. Ovvero la storia della protomodernità e della modernità avanzata conosce due famiglie di equilibri del rapporto tra religione e politica. Il tempo a disposizione non consente di esplicitare la criticità che ciascuno dei concetti utilizzati comporta, ma questo fa parte dello stile seminariale e volendo questi passaggi si possono recuperare in ogni momento.

•

■ Credo che il modo migliore per evocare questi due assetti sia far riferimento ai risultati di due processi storici che hanno riguardato il rapporto tra organizzazioni religiose e politiche alla fine di due fasi piuttosto travagliate e che hanno avuto come teatro l'una e l'altra sponda dell'Atlantico. Come sapete tra il 1618 e il 1648 si assiste alla guerra del Trenta Anni nel continente europeo. Questa vicenda comporta trattati (Augusta, Westfalia ecc.) e, raramente, di una vicenda culturale, possiamo dire che ci ha lasciati dei lasciti così facilmente attribuibili. Ne cito uno che mi ha sempre impressionato. Una delle parole che noi più utilizziamo, e cioè secolarizzazione, nasce lì. Un diplomatico francese, dovendo trovare il termine per definire il passaggio di titolarità di beni e di funzioni da autorità ecclesiastiche a non ecclesiastiche, si è inventato in francese questo neologismo che diceva della riduzione allo stato secolare di una facoltà o di un bene.

LUCA DIOTALLEVI
Università Roma Tre

“

... la religione vede nella libertà civile un nobile esercizio delle facoltà dell'uomo e nel mondo della politica un campo rimesso dal creatore agli sforzi dell'intelligenza ... la libertà vede nella religione la compagna delle sue lotte e dei suoi trionfi.

”



■ Ma lo Stato si conclama lì. Ed esattamente il compimento della lunga rincorsa di questa organizzazione politica tra altre organizzazioni politiche, alla monopolizzazione della forza fisica legittima su un territorio, si compie con l'affermazione della competenza di questa organizzazione persino sull'ambito religioso. *Cuius regio eius et religio* è il principio sancito a Westfalia, non a caso citato da Emmanuel Kant dovendo dire cosa significa illuminismo. Il *Cuius regio eius et religio* subordina anche la sfera religiosa alla sovranità di quella "cosa" che, per questa ragione, può finalmente chiamarsi Stato. Cioè la pretesa di un'organizzazione politica di esercitare un potere riassuntivo sintetico su un territorio, è totalmente pervasivo e nello stesso tempo assoluto, cioè non vincolato ad una imputabilità del suo esercizio. Questa mattina Mauro Magatti ha parlato della modernità societaria, le ha riconosciuto tre caratteristiche ed una di queste è lo Stato. Tutte le volte che utilizzerò questo termine avverrà in un modo che ritengo, soprattutto oggi, particolarmente utile, cioè in un modo assolutamente tecnico.

•

■ Lo Stato è un'organizzazione politica che nasce nel 1618 e muore alla metà degli anni '80 quando Reagan e Gorbaciov pattuiscono la possibilità di controlli a sorpresa degli arsenali militari l'uno dell'altro. E' assolutamente condivisibile, assumendo un'altra accezione di Stato, quello che molto bene Panebianco in questi ultimi anni ha affermato e cioè che c'è ancora un grande futuro per quelle organizzazioni che noi per comodità continuiamo a chiamare Stati. Essi semplicemente non sono più Stati. Il giurista questa mattina ha parlato della fine del monopolio della produzione giuridica da parte di questi. Noi siamo in Europa e sappiamo cosa questo significa, per chi ne volesse sapere di più basterebbe leggere quanto scritto in questi ultimi anni da Sabino Cassese. Lo Stato non c'è più, se per Stato intendiamo quello, se invece ci riferiamo al fatto che Bush è il capo dello Stato degli Stati Uniti, lo possiamo certamente dire, ma ciò ci confonde le idee e non ce le semplifica.

•

Lo Stato nasce proponendo una soluzione ai conflitti tra autorità religiose e politiche, ovvero alla pretesa delle autorità religiose di avere anche competenza politica e alla pretesa delle autorità politiche di avere competenze religiose. Non finisce con un pareggio bensì con la vittoria delle autorità politiche. La politica c'è sempre stata, ci sono state e ci saranno tante organizzazioni politiche, e lì una – quella dello "Stato" – per circa tre secoli si vede legittimata una pretesa di monopolio sul proprio sottosistema di riferimento e sul resto dell'organizzazione sociale. Sempre secondo l'efficace esempio di Mauro Magatti, la divisione che studiavamo da bambini tra Italia e Francia può resistere come strumento utile nelle pubblicazioni del *Touring Club*, ma quasi nessun giurista o economista si muove rappresentandosi la realtà come se quelle differenze di colore avessero un significato.

■ RELIGIONE E POLITICA

• La seconda rivoluzione moderna non è quella francese, come è noto, ma è quella americana. Stabilita la Costituzione degli Stati Uniti d'America, viene formulato il primo emendamento che stabilisce una soluzione completamente diversa dei rapporti tra religione e politica. Nel primo emendamento si stabiliscono due principi costituzionali, in modo programmaticamente conflittuali, ed anche questo fa parte di quella cultura giuridica molto più



simile alla nostra latina che non a quella giuspubblicistica e napoleonica o tedesca. Il primo principio è *disestablishment of church* e il secondo *free exercise*. This establishment of church significa, per esprimerci in termini attuali, neanche un dollaro tra l'organizzazione politica e quella religiosa, non esiste una Chiesa di Stato – e badate che in alcune delle 13 colonie esistevano all'inizio dell'esperienza protostatunitense Chiese di Stato –, vengono destabilizzate e i padri costituenti degli Stati Uniti d'America danno lo stesso potere al principio opposto che esplicita il riconoscimento da parte di tutta la collettività, credenti e non credenti, del carattere essenziale dell'esercizio pubblico della religione. La collettività abbisogna, trae vantaggio, è interessata a che venga in pubblico esercitata la convinzione religiosa, individualmente e collettivamente. Senza questi fondamenti la collettività vive il rischio del non riprodursi. Si badi che anche nei manuali di diritto ecclesiastico, e da sociologo trovo la cosa abbastanza sorprendente, vengono normalmente presentati come prototipi di separatismo tanto il modello francese che quello americano che, come vedete, sanciscono due assetti completamente diversi. A me questa sera interessa semplicemente togliere l'idea che esista un modello di laicità, ne esistono almeno due e ne esistono due in Europa, perché un bel filone di riflessione ci porterebbe a vedere le fortissime analogie, al di là di quanto diciamo sulla Chiesa anglicana di Stato in Gran Bretagna, tra il modello del Regno Unito e quello statunitense e il modello dell'Europa continentale, situazione che replica per l'ennesima volta che il dato della vera frattura tra le due varianti della modernizzazione non sta a destra o a sinistra del Muro di Berlino, ma sta sopra o sotto il canale della Manica. Abbiamo una tradizione anglosassone e abbiamo una tradizione europea continentale.

■ LAICITÀ E SOCIETÀ CIVILE

- Per fissare questi punti mi permetto di leggere qualche riga da due classici, anche questi, e soprattutto il secondo, fortunatamente diventati di grande attualità, per dire che se il quesito che ci siamo posti è “laicità e società civile” la prima cosa che dobbiamo dirci è che laicità, pur essendo grammaticalmente impossibile, va intesa come un plurale, abbiamo più paradigmi di laicità. Ci dice **Rousseau** in toni prescrittivi nel Contratto Sociale: “*Vi è dunque una professione di fede puramente civile, di cui il sovrano deve fissare gli articoli, non precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di socialità senza dei quali è impossibile essere buon cittadino e suddito fedele. Senza poter obbligare nessuno a crederci può, il sovrano, bandire dallo Stato chiunque non vi creda, può bandirlo non come empio ma come insocievole, incapace di amare sinceramente le leggi, la giustizia e di immolare all'occorrenza la sua vita per il dovere*”. Questa è la *religion civile* di Rousseau, questa è la ragione per cui noi, nei licei classici, nella riforma Gentile avevamo la religione fino al ginnasio, cioè finché non cominciava l'insegnamento della filosofia che, come ci ha insegnato Hegel, ha lo stesso oggetto della religione, la religione è un film e la filosofia capisce, la religione rappresenta e la filosofia comprende.

Osserva un francese della corrente di minoranza, cioè di coloro che appaiono più interessati all'*esprit de finesse* che non all'*esprit de geometrie*, **de Toqueville**, sbarcato negli Stati Uniti scopre che: “*Principi sconosciuti nei Paesi europei vengono proclamati nei deserti del nuovo mondo e divengono il simbolo futuro di un grande popolo*” stiamo leggendo dalla *Democrazia in America* “le più ardite teorie erano messe in pratica in quelle società apparentemente così modeste, di cui nessun uomo di Stato si sarebbe degnato di occuparsi. Là scaturiva dalla libera intelligenza una legislazione senza precedenti e questa libertà era frutto di due elementi che si vedevano per la prima volta in America fusi uno nell'altro, meravigliosamente combinati: lo spirito religioso e lo spirito di libertà. La religione vede nella libertà civile un nobile esercizio



delle facoltà dell'uomo e nel mondo della politica un campo rimesso dal creatore agli sforzi dell'intelligenza. Libera il potente nella sua sfera, soddisfatta del posto riservatole, la religione sa che il suo impero è meglio stabilito quanto più essa regni con le proprie forze e domini senz'altro aiuto sui cuori. La libertà vede nella religione la compagna delle sue lotte e dei suoi trionfi, la culla della sua infanzia e la fonte divina dei suoi diritti. Essa considera la religione come la salvaguardia dei costumi e come la garanzia delle leggi”.

•

■ Secondo me, sia se la mettiamo dal punto di vista degli schemi concettuali sia se la mettiamo dal punto di vista delle soluzioni giuridiche, non ci dovrebbero essere dubbi che ci troviamo di fronte a due soluzioni diverse e questo basta. Vorrei solo approfondire gli elementi di questa diversità, la comprensione della quale immediatamente impedisce l'associazione tra *laïcité* e *modernité*, perché quella che noi chiamiamo *laïcité* è una variante delle soluzioni moderne del rapporto tra religione e politica. Che poi sia migliore o peggiore dipende da considerazioni di tutt'altro ordine.

•

■ Ovviamente nell'anima di queste due soluzioni ci sono due diversi modi di comprendere l'ordine sociale. L'ordine sociale è nella soluzione rousseauiana un prodotto dell'imperio del sistema politico, e in particolare di un'organizzazione monopolista della politica, cioè lo Stato sul resto della società. Non è questo negli Stati Uniti, qui è il comporsi di spinte e contropunte tra le quali non mancano anche quelle di tante organizzazioni politiche. Quindi nessuna delle due società è senza politica, ma esistono due diverse organizzazioni politiche, cioè il sistema politico, diremmo con il linguaggio di oggi, ha una forma completamente diversa di qua e di là. Per cui un punto di riflessione interessante, facendo riferimento alla relazione di questa mattina di Mauro Magatti, è quello in cui ha detto che non sappiamo dove andiamo, ma sappiamo da dove veniamo e veniamo dalla modernità societaria. Con grande chiarezza ha parlato di cultura, Stato e territorio, io direi che ci sono due modernità societarie, perché il tratto Stato non appartiene alla variante anglo-americana di modernità societaria. Lì si è realizzata una cosa del genere con un sistema politico non in forma di Stato. Cito per la sua ingenuità un'espressione di un grande catto-comunista italiano, e cioè Felice Balbo, il quale, da aristotelico serio, diceva che la società è un ente storico e lo Stato è la sua forma. Qualcosa del genere è assolutamente incomprensibile se ci si mette nell'altra ottica, non perché si ha sfiducia della politica, ma perché questa non è organizzata in forma di Stato.

•

■ Sul primo punto non direi altro, se non due osservazioni. Prendiamo una definizione di religione civile da Niklas **Luhmann**: “Nessuna società affida completamente al caso l'orientamento valoriale di coloro che ad essa partecipano e neppure del tutto alla preferenza individuale”. Se volete questa è una definizione sociologica di istituzione, noi con qualche istituzione non riusciamo nemmeno a litigare perché non ci comprendiamo. La religione civile nel modello francese è un'alternativa alla religione di Chiesa, nel modello americano la religione civile è uno dei contributi della sinergia tra il sistema religioso, il sistema politico, il sistema scientifico, il sistema economico e così via. Persino il concetto di religione civile va



specificato ed ha assolutamente bisogno, quando lo si usa in modo critico, di riferimenti. Perché la *civil religion* e la *religion civile* sono due cose diverse.

•

■ Ultima osservazione sul primo punto. Voi capite in che senso, nel modello della *laïcité* europeo continentale, la libertà religiosa è sostanzialmente una libertà di coscienza. Cioè una libertà dal lato della domanda. Nel modello americano la libertà religiosa è dal lato della domanda e da quello dell'offerta. Se qualcuno non fa offerta di beni religiosi nessuno può autoprodurseli o consumarli o consumare sue produzioni mentali. Da qui nasce una diversità straordinaria nel modo di intendere il rapporto tra i soggetti collettivi religiosi nella arena pubblica. Su questo discorso ci torneremo con un riferimento alla recezione teologica, spesso sottovalutata, di queste diversità.

■ RAPPORTI POLITICA-SOCIETÀ

• Passo al secondo punto. Questi due modelli di laicità implicano due diversi modi di intendere il rapporto tra politica e società. Cioè toccano assolutamente al cuore la questione sulla posizione da prendere e che valutazione dare della differenziazione per funzioni del sistema sociale.

Il modello europeo continentale è di resistenza, intende la politica come una funzione sociale sovraordinata alle altre funzioni sociali. Il modello americano intende la funzione politica come una tra le altre funzioni sociali. Badate che è assolutamente quello che noi diciamo quando parliamo di sussidiarietà, quella verticale, della quale fa esercizio Giovanni Paolo II nella Centesimus Annus, dice appunto che non faccia l'economia quello che può fare la politica o non faccia la politica quello che può fare l'economia o ancora un'organizzazione di basso livello quello che può fare una di alto livello. L'esempio tratto dal repertorio semantico forse più chiaro di questa duplicità di paradigmi è – e qui siamo in uno di quei punti in cui il linguaggio corrente e scientifico sono più settati – il fatto che nella nostra lingua, nel nostro parlare e nelle nostre teorie, pubblico è sinonimo di statale. In inglese è inconcepibile spiegare cosa sia statale. Nel nostro caso pubblico è ciò che fa lo Stato, privato il resto. In un assetto, direbbe Doll, poliarchico, pubblico è tutto ciò in cui sussiste la grammatica sociale, la formalizzazione di responsabilità imputabili. Due modi completamente diversi: pubblico come statale, pubblico come politico, economico, religioso, familiare, purché esposto ad una imputabilità delle responsabilità che esercitano allocazione sanamente arbitraria di risorse scarse.

Dal punto di vista del pubblico è difficile distinguere quello che fanno certe cooperative del nostro Paese da quello che fa Bill Gates quando dà i soldi per le biblioteche negli Stati Uniti. Dobbiamo assumere un'ottica profondamente valutativa, chi vuole lo faccia, per cogliere questa differenza, il che è legittimo, ma ha dei costi sia cognitivi che etici.

■ POLITICA E RELIGIONE

• Eccoci al terzo punto. Nel paradigma europeo continentale – e arriviamo al cuore della domanda che mi era stata posta –, all'interno di quel paradigma sociale europeo continentale che pensa in termini di *laïcité* il rapporto tra politica e religione, la società civile è un luogo, è compresa come uno spazio, è compresa come interessi particolari e dispersi lo Stato – hegelianamente – riunifica, è ridotta alla mera società di mezzo. Un luogo che è la società



civile. Nel modello poliarchico civile è una qualificazione di una società. E' civile, usiamo Waltzer, una società in cui i beni sono incommutabili, cioè con il denaro non compro la giustizia, con la giustizia non compro la bellezza, con il diritto non cambio il valore delle monete, con le monete non compro la santità eccetera. E' civile una società che assuma una forma di differenziazione, di cui come ci direbbe Zimmel, non esiste un modello e qualora qualcuno lo scoprisse è bene che taccia, conclusione del saggio sulla differenziazione sociale. E' un modello che, espressione paradossale, istituzionalizza la differenza come antidoto all'eccedenza di un potere sull'altro e come condizione per la non riduzione di un individuo a uno solo dei suoi ruoli, altrimenti avrebbe detto alienazione. Tutto ciò non ci garantisce con certezza un risultato positivo, ma ci tutela da una serie di rischi. Quindi noi abbiamo una serie di nozioni di società civile spaziali, europeo continentali, cui si contrappone un'utilizzazione qualificativa di civile come riferito alla forma che ha il sociale, inteso non come l'impegno che conosciamo noi cattolici, ma dominio nel quale funzionano le relazioni, i codici, le istituzioni e così via.

•

■ Sarebbe molto interessante discutere su come alcuni autori, tipo **Kant, Locke, De Toqueville, Luhmann, Waltzer**, vengono associati alla famiglia di definizioni spazialistiche della società civile, mentre filologicamente potrebbero essere associati all'altra, ma è una questione più di scuola rispetto alla quale possiamo tranquillamente sopravvivere senza affrontarla. Rimando solo, senza leggere, ad un numero della Rassegna Italiana di Sociologia in cui uno storico cattolico italiano, Francesco **Traniello**, riflettendo sui temi della religione civile, segnala a Gian Enrico **Rusconi** la necessità di pensare il diverso rapporto tra Stato e società civile, dall'una e dall'altra sponda dell'Atlantico, per comprendere la differenza tra *civil religion* e *religion civile*.

■ MODELLI DI LAICITÀ E AVANZAMENTO CATTOLICO

• Dunque abbiamo detto che abbiamo due modelli di laicità, questi stanno dentro due modi diversi, monarchico quello francese, poliarchico quello anglosassone, di resistenza alla differenziazione per funzioni del sistema sociale e di interpretazione della differenziazione sociale quello americano, di comprendere il rapporto tra politica e società. *State societies*, società statali quelle dell'Europa continentale, *stateless societies*, quelle anglosassoni. Dentro questi paradigmi ci sono due modi diversi di intendere la società civile, modi che ovviamente non possiamo sviluppare.

Corollari. Penso che come scienziati sociali cattolici, dato che stiamo parlando di neopersonalismo non in termini asettici, ci farebbe bene riflettere su una circostanza un po' inquietante. Ho la sensazione che il magistero, la teologia, e soprattutto quelle spirituali cattoliche post Concilio, poi diremo perché post Concilio in termini filologicamente ineccepibili, siano andate molto più avanti di noi, scienziati sociali cattolici, nell'apprezzamento dei vantaggi che possono venire dalla ricezione del modello culturale anglosassone.

•



■ A pagina 13 del volume *Europa*, il già cardinale Ratzinger ora Papa Benedetto XVI, ci comunica che a suo giudizio il sistema *establishment of church free exercise* è probabilmente l'erede più qualificato della tradizione gelasiana di separazione dei poteri, ma attenzione, di separazione dei poteri come virtù, discorso che ha mandato in Parlamento e ai vescovi ad Assisi. Quindi non una separazione negoziale, ma una virtuosa separazione, ci avrebbe detto Oscar **Cullmann** che “*i cristiani rispetto alle istituzioni politiche sono né anarchici né zeloti*”. Quindi l'apprezzamento di una situazione non pienamente istituzionalizzata e di differenziazione non irregimentata, compresa e apprezzata nelle sue virtù rispetto ad una qualsiasi altra forma di piena istituzionalizzazione. Ho fatto riferimento al Concilio per dire che nel Vaticano II c'è un testo in cui la Chiesa cattolica, per la prima volta, si è espressa a livelli magisteriali elevatissimi a difesa della libertà religiosa, la *Dignitatis Humana*, e per far questo ha dovuto abbandonare il paradigma filosofico e giuridico, suo proprio ed esclusivo nella modernità fino a quel momento, ed affidare al gesuita newyorkese **Courtney Murray**, già inquisito dal Santo Uffizio del Card. Ottaviani, la stesura della bozza di questo testo di cui i principi chiave, come tutti sappiamo, sono non uno ma due, non obbligare non impedire, non obbligare sul lato della domanda, non impedire sul lato dell'offerta. Se ritorniamo al dibattito intorno alla presenza della religione, non tanto nel proemio, ma nel corpo del trattato costituzionale europeo, noi ritroviamo problematiche di questo tipo.

•

■ Quando la Chiesa cattolica contemporanea, dal Concilio in poi, pensa il rapporto tra religione e contesto sociale extrareligioso, in particolare tra sistema religioso e sistema politico, adotta per dar conto, non del suo carattere neutrale, ma del suo carattere rispettoso come valore della libertà religiosa, sia come libertà di coscienza che come libertà di azione religiosa collettiva, adotta questo paradigma. Che, per esempio, non è perfettamente coincidente con il paradigma della *Gaudium et Spes*. Vi è una certa difformità paradigmatica tra la *Gaudium et Spes* e la *Dignitatis Humanae* e pensiamo quanto noi associamo, soprattutto a livello non di professionismo teologico, la ricezione del Concilio alla ricezione della *Gaudium et Spes*.

•

■ Secondo corollario. Noi dobbiamo pensare, se ci poniamo nell'ottica del modello americano, alla funzione religiosa come a qualunque altra funzione sociale e alla istituzione religiosa come a ciascuna altra istituzione sociale, come dotata di un codice che è in grado di leggere dal suo punto di vista ogni contingenza sociale, ma non considerare sua propria nessuna contingenza sociale. Ogni cosa può avere un prezzo, ma io posso discutere di un oggetto il prezzo, ma anche la qualità estetica. Non esistono beni solo economici e non estetici, beni solo estetici e non economici, realtà politiche prive di valore economico e così via. Nel suo testo di teologia fondamentale Kasper scrive: “Che cos'è l'esperienza religiosa? L'esperienza religiosa che facciamo con la nostra esperienza è una esperienza della finitudine e misteriosità della nostra stessa esperienza. Siamo così giunti alla dimensione dell'esperienza religiosa. L'esperienza religiosa è una esperienza non immediata bensì mediata”. Il magistero cattolico e la teologia cattolica, se non altro politicamente più autorevole, più legittimata, è acceduta alla comprensione di un carattere non immediato dell'esperienza religiosa. Levinas avrebbe detto *Du sacré au saint*.



■ LA FINALITÀ DELLA POLITICA

• Terzo e ultimo corollario. Un architrave della *laïcité* e del paradigma europeo continentale, mutuato dalla teologia e dal magistero cattolico, per ragioni geografiche e forse non solo per queste, è la definizione della politica come quella cosa il cui fine è il bene comune. L'esperienza politica di **Dossetti** si conclude con un discorso ai giuristi cattolici in cui lo Stato è immaginato come un'organizzazione la cui *mission* è la reformatio del corpo sociale. Registro che don Pino **Colombo**, riflettendo sulla nozione di bene comune, dice: *“Dopo l’Evangelii Nuntiandi, cioè dopo la riproposizione autorevolissima del fatto che la vocazione alla destinazione sovranaturale dell’uomo appartiene in modo ineliminabile a quello che possa essere detto bene per la persona umana, ne deriva che la cura del bene comune non può essere più in via esclusiva attribuita a istituzioni storiche, tanto meno a una sola istituzione storica”*. Quindi definire la politica, e tanto più una organizzazione politica, come qualificata dal monopolio della cura del bene comune, presenta per noi, forse per **Chirac** no, alcuni problemi di compatibilità teologica, rispetto alla nozione di bene comune che possiamo avere. Se assumiamo il concetto di persona, che per esempio troviamo nei documenti del Magistero, la questione si fa seria, nel dire che fine dello Stato è il bene comune. Sottolineo che, nel dibattito sulle riforme costituzionali, insigni esponenti, penso a Rosy **Bindi** e alla **Jervolino**, autopresentatesi come esponenti della cultura personalista, hanno fatto una grande tirata sul carattere prevalente del bene comune sugli interessi particolari e sul fatto che riconoscitore di questa differenza è lo Stato.

■ POLITICA-LAICITÀ E BENE COMUNE

• La questione è seria, il che non significa che scompaiono la politica e il bene comune, semplicemente che subisce una riduzione allo stato laicale la politica che concorre, a modo suo, alla realizzazione di approssimazione del bene comune, “né anarchico né zelota” avrebbe detto Cullmann, in un certo senso come ci concorre l'economia, come ci concorre la scienza, come ci concorre la famiglia, come ci concorrono le istituzioni sociali.

■ La mia sensazione è che la riflessione personalista sia rimasta indietro rispetto agli approdi della ricerca teologica e biblica, e che ciò diventi particolarmente evidente a proposito delle nozioni di persona, bene comune, laicità, società civile, rapporto tra politica e società.

Complementi

■ Faccio una premessa con riferimento ad un passaggio con un elogio della sobrietà. Ho la sensazione, e qualche volta potremmo anche metterla a tema, che ci sia dentro di noi la resistenza comprensibile ad alimentare una vita spirituale che sia in grado di cogliere con serenità le opportunità offerte da un relativo disordine, come avrebbe detto Rahner: concupiscentia ad peccatum inclinat, ma non è peccato. Il fatto che noi siamo tirati da tante possibilità, ci apre, ci libera, ci espone a un rischio, ma il vero problema è accedere a integrazioni forzose di una condizione di apertura. Avrebbe detto Sturzo: il riconoscimento della condizione agonale dell'esistenza umana. Dico questo perché, pur condividendo totalmente il senso del richiamo alla sobrietà, lo colgo per dire che non siamo berlingueriani, impariamo da nostro Signore ad esagerare, i poveri li avete sempre con voi, lo



chiamavano mangione e bevone, questo solo per provare ad assumere un'ottica, non come atteggiamento esteriore, ma, se possibile, come alimento interiore, che ci fa guardare ad un futuro che può essere migliore del passato. Ma non nel senso dell'ottimismo delle previsioni, ma del fatto che siamo in una prospettiva nella quale è molto greco dire che Dio è il fondamento, è molto più cristiano dire che è il futuro. Poi ci resta fuori il fondamento, ma il problema del fondamento è un rischio enorme. Magari la prossima volta richiamiamo Franco o qualcuno al suo posto a dirci quale patologia si annida nel bisogno del fondamento.

■ Veniamo al dubbio espresso che dal laicismo dipenderebbe la scarsa attenzione alla famiglia, alla scuola, ma tecnicamente direi che non dal laicismo, il laicismo è un effetto, la matrice culturale è lo statalismo, ma noi non comprendiamo fino in fondo la drammaticità del problema se non ci rendiamo conto che per 30 anni lo Stato ha funzionato. La gravità della situazione dipende dal fatto che non ci troviamo di fronte ad un algoritmo sbagliato, ma ad un prodotto culturale, ad una formazione e ad una struttura sociale che ha realizzato in brevissimo tempo nel nostro paese enormi conquiste, le quali siamo ora in condizione di lasciarci alle spalle. La ragione per la quale, e vi arrabbierete tutti, va assolutamente cambiata la Costituzione è perché la nostra Carta del 1948 ha raggiunto i suoi obiettivi. Ciò che mette veramente in stallo una istituzione è il fatto che ha funzionato, perché se così non fosse stato si potrebbero chiedere i tempi supplementari. Ma avendo funzionato, cioè avendo realizzato quello che non c'era, oggi la realtà è diversa da quella sulla quale ci si riprometteva di influire. La tocchiamo o non la tocchiamo, soprattutto i primi 12 articoli che sono una favola, vedetelo voi, il costituzionalismo ci offre enormi possibilità. Ma cogliere in questa radice statalista e nella forza dell'esperienza dello Stato il problema, significa accedere ad una prospettiva non teoretica, cioè se il modello è sbagliato, ma ad un dramma storico cioè ad una cosa che ha funzionato e perché non funziona più. Non è dal laicismo che arriva tutto, ma da quel paradigma più generale di comprensione monarchica, cioè politicocentrica dell'ordine sociale. Per dire quanto la cosa è grave, anche solo dal punto di vista lessicale, se voi prendete i testi della cosiddetta Dottrina Sociale della Chiesa scoprite che è praticamente impossibile discernere, occorrenza per occorrenza, laddove politica significa aristotelicamente tutto ciò che costituisce la città, dunque l'attività di una monaca di clausura, l'attività di un convento, un pittore, un calciatore, un amministratore pubblico, un politico e un avvocato, o laddove politica significa sistema politico, cioè quello che ha il monopolio della forza fisica legittima eccetera. Cioè noi siamo dentro la comprensione di una differenziazione che addirittura non è ancora arrivata a dare due parole diverse a due cose.

■ Passo al problema relativo a Rosmini, Manzoni, Sturzo e De Gasperi e certe cose di Scoppola. Io farei due controprovocazioni. La prima è: vediamo se riusciamo ad individuare una tradizione di pensiero laica italiana e non laicista, per dare ai nostri interlocutori la possibilità di scoprire un caposaldo dentro l'azionismo, da ultimo ciampicano, che può scappellarsi verso la Chiesa in tutti i modi che vuole ma basta leggere il libro che ha pubblicato. Ad esempio un caposaldo di un pensiero laico non laicista italiano è Leopardi. Pensiamo al "Discorso sullo stato presente dei costumi degli italiani" o a "La Ginestra", cerchiamo quindi di costruire anche delle genealogie positive per dare sostanza ad un dialogo tra posizioni non estremiste. E domandiamoci, come ha fatto Panebianco per i liberali chiedendo perché hanno ragione e perdono, come mai questo filone di Rosmini, Manzoni, Sturzo e De Gasperi, che pure in Italia ha raggiunto un'importanza che nessun altro cattolicesimo locale europeo ha raggiunto, perché fa fatica a continuare ad esercitare un'egemonia, una capacità di orientamento? Perché Martini ha potuto meno di Montini? Perché Borromeo è riuscito a fare cose che dopo il Vaticano II non si è riusciti a fare? Se noi vogliamo assumere un atteggiamento realistico e sanamente empirico dobbiamo porci questo problema.

■ È stato chiesto se il modello americano è il migliore. Le mie personali preferenze credo le abbiate capite, ritengo che possiamo pensarla come vogliamo, certamente non potremo adottare degli equilibri semplicemente di quel tipo ma possiamo lavorare sulle contaminazioni, mi basterebbe intanto aver dato l'idea che sono due, cioè che quello che ci racconta Scalfari tutte le domeniche è una semplificazione inaccettabile della realtà. Sono due varianti moderne del rapporto e questo è già tanto. Quanto alla Dignitatis humanae, a quel testo a cui facevamo riferimento, la storia è del tipo che lei richiama.

■ Una lunghissima risposta meriterebbe il caso belga, perché questo, e sembrerà strano, è proprio uno di quelli che più influisce sulla soluzione *Gaudium et Spes*. L'idea del "pilier" belga, ma anche di tante culture della pastorale di ambiente che noi abbiamo conosciuto. Sarebbe interessante ad esempio vedere tra un'esperienza come quella di Comunione e Liberazione e la cultura pastorale belga quali profondi legami storici e ideali ci sono.

■ Quindi è importante la riflessione sull'influenza della cultura belga, anche domenicana dei padri conciliari. Pensate ad un Concilio che riflette e assume come interlocutore fondamentale la rappresentazione del mondo marxista, a metà anni '60, quando nel dibattito filosofico, anglosassone e non solo, l'ortodossia marxista era stata rubricata a qualcosa che era già tramontato. Vedete la cattiva sincronia tra la cultura delle élites cattoliche negli anni '60, e forse anche oggi, e il dibattito.

■ Assolutamente centrale il riferimento al cardinale Bea e alla questione ebraica. Non a caso *Dignitatis Humanae* e *Nostra Aetate* vanno proprio insieme, il documento dedicato al rapporto con le altre religioni e innanzitutto con l'ebraismo. Qui veramente possiamo quasi risolverlo con uno slogan: quando il cattolicesimo e la Chiesa vogliono diventare regime, cioè vogliono costruire un mondo, la prima cosa che fanno è eliminare Israele. Perché Israele è il ricordo fisico alla Chiesa che lei sia un mezzo, un segno e uno strumento, ma non l'inizio del Regno. Israele decentra la Chiesa, il Papa sta a Roma e non a Gerusalemme perché lì c'è Israele che viene prima. Non è un segreto per nessuno che, preparando il convegno ecclesiale di Verona, ogni volta stiamo a ripetere: possibilmente il testimone dell'ebraismo e quello dell'Islam non lo fate parlare lo stesso giorno, perché per noi Israele è Israele e l'Islam sono dei simpatici compagni un po' monofisiti. Allora un altro percorso di riflessione è fare i conti con le premesse e le implicazioni del permanente antisemitismo cattolico in Italia.

■ In relazione alla ricerca dei fondamenti bisogna essere un po' meno habermasiani. Innanzitutto nessuna istituzione è relativista, perché le istituzioni funzionano perché danno qualcosa per scontato. Uno dei grandi sogni del laicismo è questo. Non esistono istituzioni che non si basino su una egemonia. Conveniamo che le società ad egemonia cristiana hanno prodotto le istituzioni politiche, economiche e scientifiche, la democrazia, il mercato, il falsificazionismo, le più inclusive che conosciamo. Questo è un dato di realtà che si può contestare, forse non è vero, ma attraverso il quale dobbiamo passare. Altrimenti la polemica sul relativismo è comica, perché siamo antirelativisti, però vorremmo fondare sulla nostra particolarità un ordinamento, senza l'onere di mostrare che un certo sviluppo di quel fondamento sa anche essere inclusivo della differenza. Questo è allora lo scandalo del confronto con l'America per un cattolico o semplicemente per un europeo continentale: fare i conti con questo dato e accettare che i fondamenti sociali veri non si pattuiscono. Si ricevono, si alimentano, si consolidano, uso un termine che non mi piace assolutamente, ma almeno ci diamo fastidio altrimenti non saremmo ad un seminario, sono frutto di un'egemonia. Vogliamo meccanismi inclusivi? Una scienza che rifiuta di dirci che cos'è la verità? Un mercato in cui ci si scambia beni senza pregiudizi feudali? Una democrazia in cui maggioranza e minoranza si alternano? Un riconoscimento di altre religioni come rispettabili? Questo concetto di universalità ha radici particolarissime, se lo neghiamo compiamo un atto di ingenuità. Vediamo di mantenere le particolarità in modo che esse sappiano esprimere tutto il loro potenziale di inclusività. Complessivamente, e credo si sia capito, faccio a me stesso e a tutti, un grande invito al realismo, se si vuole, da sociologo: un grande invito al sapere storico che è un ambito nel quale la modellistica convincente si stempera e ci richiama tutti a fare i conti con dei dati meno riducibili a dei modelli.

■



NEOPERSONALISMO, CHE FARE? IPOTESI DI LAVORO

La premessa degli approfondimenti dottrinali

- **MONS. GASTONE SIMONI:** “La prospettiva ‘persona’” • **MONS. FAUSTO TARDELLI:** “Persona, soggetto aperto”



- **ANDREA BONACCORSI:** “Che fare? Una domanda che ha una storia” • **JOHN DOTTI:** “Il contributo della tradizione creativa” • **ERNESTO PREZIOSI:** “Proposte di un percorso” • **GIUSEPPE BICOCCHI:** “Il metodo e la sostanza del nostro itinerario” • **MAURO MAGATTI:** “Il neopersonalismo: un simbolo e una bandiera?”

- **MONS. GASTONE SIMONI:** Conclusioni



Nota: I “Complementi” riportati di seguito ai testi delle relazioni, sono risposte degli Autori agli stimoli degli interventi che ne sono seguiti.

LA PROSPETTIVA “PERSONA”

di Mons. Gastone **Simoni***

■ Il tema: Il tema “Neopersonalismo: che fare? Ipotesi di lavoro” traccia l’itinerario e il senso della nostra riflessione e della conseguente discussione. Infatti non si dice tanto “neopersonalismo: che pensare?”, quanto “neopersonalismo: che fare?”

Se si trattasse soltanto di pensare, probabilmente non sarebbe stato il caso di mettere un tema del genere nell’ultima mattinata, e in ogni caso il discorso dovrebbe essere molto più ampio. Dovremmo ripercorrere la storia del neopersonalismo e rifare i conti, almeno in maniera succinta, con i grandi esponenti del personalismo, soprattutto di quello di matrice cristiana; dovremmo domandarci quali sono oggi gli sviluppi del pensiero, ad esempio, di **Maritain**, **Mounier**, **Ricoeur**, **Buber** ma anche di **Stefanini** e, più lontano, anche di **Kierkegaard** e di quell’esistenzialismo cristiano che ha difeso e rivendicato il senso dell’individuo e della persona di fronte al panlogismo e allo statalismo di matrice e di ispirazione hegeliana.

*Vescovo di Prato e Presidente del “Collegamento Sociale Cristiano”



■ Potremmo anche parlare degli sviluppi del più recente neopersonalismo. Ho tra le mani il primo numero di una rivista, *Prospettiva Persona*, trimestrale del Centro Ricerche personaliste di Teramo, diretto dal prof. Danese e dalla prof.ssa Di Nicola, che si sono proposti di riprendere il tema del personalismo aggiornandolo e confrontandolo con nuove filosofie e nuovi problemi.

Segnalo un altro scritto, che mi pare abbia una certa importanza soprattutto riguardo ai problemi di cui si ragiona oggi: mi riferisco a quelli della bioetica. Ne è autore Giuseppe Savagnone, un intellettuale cattolico noto in Italia. Lo scritto, che porta il titolo di *Metamorfosi della persona. Il soggetto umano e non umano in bioetica*, espone e discute una vasta problematica che ha per protagonisti pensatori, scienziati e filosofi d'oggi.

■ Ma, ripeto, il compito della discussione di oggi è “Neopersonalismo: che fare?”. Quindi chi interverrà avrà il compito di proporre e tracciare le vie da percorrere anzitutto da parte di noi cattolici, per essere aggiornati difensori e promotori della persona umana in tutti i suoi aspetti e su tutti i fronti in cui c'è da difenderla e da promuoverla oggi.



PERSONA, SOGGETTO APERTO

di Mons. Fausto Tardelli*

- Alla domanda “che fare?” do una duplice valutazione. Una più generale sul piano di una riflessione umana e filosofica e un'altra indirizzata alla comunità cristiana e alla Chiesa. Sul primo aspetto, mi sembrerebbe interessante un apporto, forse richiamato in questi giorni, che è quello del filosofo **Levinas**. Credo che il discorso sul “personalismo” e sul “neopersonalismo” potrebbe trovare qualche elemento nella riflessione di questo pensatore ebraico ormai scomparso. In realtà egli non parla mai di “personalismo”, ma proprio per questo mi paiono due gli elementi interessanti da cogliere nella riflessione. Prima di tutto non parla di persona, è un'idea infatti che ha un retroterra cristiano, ma parla di soggetto, quindi il tema della persona potrebbe essere interessante farlo giocare con quest'altra idea del soggetto, dell'io, della soggettività. E' poi interessante l'idea di “soggetto”, che emerge dalle riflessioni di Levinas, come l'altro nell'io o come esposizione all'altro o come relazione asimmetrica nei confronti dell'altro, dove l'altro precede l'io e identifica il soggetto e fa sì che sia tale.

- Ciò suggerisce anche un altro tipo di considerazione che sarebbe interessante far giocare nella riflessione sul “personalismo”. E' vero che la “persona” o il “soggetto” è aperto, si va facendo, quindi non è un già dato, però c'è un dato ed è la sua esposizione all'altro, ed è il fatto che è in relazione all'altro, che l'altro in qualche modo incombe su di lui. C'è un senso e c'è una direzione, non è il vuoto del senso, c'è un senso che è una direzione etica perché è la direzione di una esposizione infinita l'altro. Poi da qui il discorso sulla società, sull'opera della giustizia che è opera di misura, non tanto di misura dei diritti quanto dei doveri. Ma chiudo questo tipo di riflessione che mi sarebbe piaciuto poter fare in una sede più appropriata.

- Passiamo invece al “che fare?” da parte della comunità cristiana. Credo che, e mi sembra importante dirlo, in questo senso la Chiesa abbia da fare sostanzialmente il suo mestiere. In sostanza l'annuncio della misericordia di Dio, l'annuncio concreto che c'è un amore e ogni essere umano è prezioso e non è senza valore, ogni persona sin dal concepimento è amata in modo assoluto. Questo è il “che fare?” della Chiesa, proclamare la misericordia di Dio attraverso la parola e i sacramenti e un'esperienza di comunità dove ogni persona si sente amata e riesce a liberarsi dall'io egoistico e diventa persona capace di relazionarsi.

- In questo senso l'annuncio è anche annuncio di una antropologia cristiana, che si dice cristiana ma che in realtà è l'uomo in senso universalistico. Quindi in questo annuncio della misericordia di Dio e della possibilità per ogni essere umano di liberarsi dalla sua schiavitù per entrare in una relazione vera con gli altri, in questo annuncio e in questa esperienza c'è un messaggio universalistico, che va mediato, dipanato, fatto giocare nelle diverse realtà. Però esiste il messaggio universalistico, per cui c'è una responsabilità della Chiesa nei confronti del mondo in questo senso.

- Dunque direi che il “che fare?” per la Chiesa non è quello di inseguire chissà quali percorsi o quali strategie, ma in realtà di vivere in profondità ciò che le è dato, in modo che si possa fare l'esperienza che si universalizza in quanto tale, in quanto esperienza di crescita e di rinascita della persona.



*Vescovo di San Miniato





Che fare? Una domanda che ha una storia

di Andrea **Bonaccorsi***

“... Abbiamo le risorse di fantasia e di capacità e creatività per declinare in forme nuove nella società il rapporto tra finitezza e in finitezza e incondizionatezza”.”

Che fare? E' una domanda impegnativa che ha una storia che può pesare. Credo che le riflessioni di questi due giorni ci possano consegnare indicazioni non consuete. Proverei ad organizzare intorno a tre punti di riflessione.

- **Il primo** è da dove nasce il “che fare?”; **il secondo** è la relazione che esiste tra risorse finite e risorse infinite nel “che fare?” personalista; **il terzo** è il tema della creatività nel “che fare?”, che mi pare sia una delle indicazioni più interessanti delle riflessioni.

■ DOVE NASCE IL “CHE FARE?”

Partiamo dal primo elemento e da dove nasce il “che fare?”, l’impegno che presuppone. Abbiamo acquisito nel corso dello sviluppo del tema del “Neopersonalismo” una serie di stimoli importanti. Come ad esempio il contributo nel quale c’è stato detto che la responsabilità viene prima della libertà, cioè la risposta è ciò che costituisce la persona. Questo è un dato che credo vada riflettuto a fondo, perché ci dice che non possiamo definire la persona come un dato di partenza, un’acquisizione culturale scontata. Dobbiamo costruire la persona. E si costruisce nel suo dato di crescita, se si riconosce oggetto di un amore incondizionato.

Cioè la persona si costituisce nella incondizionatezza, nel fatto di essere posta nell’essere da una chiamata che non condiziona l’amore e il dono a niente. Questa realtà è probabilmente l’unica assoluta di cui abbiamo bisogno.

- In un certo senso l’esperienza personalista deve riprendere seriamente in mano l’origine dell’esperienza religiosa, che può essere letta nella prospettiva dell’unica esperienza che ci conferma che noi siamo nell’essere per un amore incondizionato e non per un caso, non per una violenza, non per una semplice relazione di forza. Un filone personalista minore, legato a Mounier ma in particolare a La Croix, discuteva il tema del riconoscimento, cioè l’idea che l’impegno non è un fatto moralistico, per cui si deve fare qualcosa, ma l’impegno nasce quando si è capito fino in fondo che siamo costituiti nell’essere da un dono.

Che possiamo essere persona perché abbiamo ricevuto in maniera incondizionata e illimitata la nostra chiamata all’essere. Questa dinamica di dono è molto più chiara in coloro che l’hanno sperimentata in negativo, cioè coloro che nella storia, in particolare nella storia del ‘900, hanno sperimentato l’aberrazione, il nulla della violenza e della violazione dell’uomo. Questa

*Università di Pisa



dinamica molto forte credo possa riprendere centralità. Non possiamo immaginare che ci si impegni se non si è capito fino in fondo che l'impegno è soltanto la risposta, la responsabilità rispetto ad una chiamata che percepiamo come una chiamata incondizionata di dono.

■ Allora il secondo punto che immediatamente scatta è: **noi siamo costituiti nell'essere da una chiamata di amore incondizionato, ma la vita ci consegna al problema di dover vivere elementi di incondizionatezza in un contesto in cui tutto invece è condizionato.** In cui abbiamo un infinito ma le risorse, i limiti sono sempre finiti.

Allora vorrei provare a leggere alcuni stimoli venuti fuori alla luce di questo tema. Vorrei farlo in maniera provocatoria, dicendo che la parabola evangelica del “che fare?” personalista forse è quella degli operai nella vigna. Provo a leggere scusandomi con chi è capace di un'esegesi molto più fine: gli operai sono nella vigna, vengono chiamati dal padrone in diverse ore del giorno, alle 9, a mezzogiorno e nel pomeriggio, e sono pagati tutti alla stessa maniera. A fine giornata il padrone paga tutti e quelli che hanno lavorato di più si aspettano un maggiore riconoscimento economico, invece ricevono lo stesso trattamento degli altri e protestano. Questa protesta è interessante perché fa pensare ad un problema di giustizia, secondo il quale chi ha lavorato di più deve essere pagato di più.

■ Ma c'è un'implicazione più sottile ed interessante, un po' una chiave di lettura dell'agire nel mondo, ed è la seguente: che cosa sarebbe successo se il giorno dopo il padrone avesse lasciato questo tipo di organizzazione, cioè se tutti avessero saputo che si prendeva un denaro anche se si lavorava un'ora soltanto invece che tutto il giorno. Se ci ragioniamo sopra potremmo riprendere alcuni temi che già sono emersi. Come quello che ci possono essere dei comportamenti che si fanno non perché ci si aspetta qualcosa in cambio, quindi con un contratto o con una relazione condizionata, ma perché è bene farli e ne siamo motivati. Quindi noi potremmo anche pensare che l'operaio che è arrivato alle 9 continui a venire alle 9 perché vuole lavorare tutto il giorno. Se ci riflettiamo un po' ci rendiamo conto che non è così, dopo un po' ci si chiederà perché lavorare tutto il giorno se il compagno guadagna lo stesso lavorando un'ora.

■ Dunque un'azienda come quella della vigna non potrebbe stare in piedi se paga gli operai allo stesso modo facendoli lavorare meno. E perché è così? Lo è perché le risorse sono finite. E allora se le risorse di tempo sono finite, e quindi gli operai avendone poco a disposizione lo dedicano in parte al tempo libero e non a lavorare, quindi le risorse della vigna sono finite, perché se tutti gli operai lavorano soltanto un'ora e sono pagati con la stessa somma di denaro, ce ne vogliono tantissimi e la vigna non sta in piedi. Il padrone sgrida gli operai e dice: siete gelosi perché sono buono. Mi pare che si sia un'immagine potentissima dell'agire personalista e cristiano nel mondo, perché ci dice che c'è una tensione irresolubile e feconda tra la logica del padrone – che è quella per cui può dare un denaro a tutti perché ciò di cui stiamo parlando è la grazia, la salvezza che viene data al popolo ebreo e anche al pagano che arriva all'ultimo momento e pure lui ha la salvezza perché la grazia è infinita, quindi non si conta così come si conta il salario –, ma allo stesso tempo abbiamo a che fare con risorse finite, con tempi finiti, con limiti della vita umana e sociale e che quindi obbligano a seguire logiche nelle quali invece si fanno i conti, si dà a ciascuno il suo, si fanno seriamente i conti con la limitatezza e finitezza delle risorse.



■ Questa immagine ci illumina su alcune cose dette in questi giorni e cioè che dobbiamo essere più radicali nel recuperare un senso di presenza che ha dietro di sé realmente un'infinità. Da non rivendicare come un dato moralistico o fondativo nel senso che oggi viene spesso immaginato, ma da recuperare nell'assolutezza e infinità della carità. L'agape è una relazione incondizionata, sono amato indipendentemente da quello che faccio, se anche mi rendo colpevole dell'efferatezza più drammatica sono amato e infine perdonato. Ed è questa l'unica cosa che può persuadere il mondo delle nostre ragioni, non la moralistica affermazione che c'è qualcosa di altro. Poi però questo si deve declinare nella finitezza, negli operai che lavorano e che hanno tempi e risorse. Da questo punto di vista tante cose emerse le leggerei proprio nel senso di declinare in maniera più creativa, di quanto abbiamo potuto fare anche in passato, il rapporto tra finito e infinito, tra incondizionatezza e condizionatezza. Le rileggo anche come un'esigenza di forte liberazione in positivo. Si è detto che dobbiamo dire forte che non tutta la società deriva dallo Stato ed anzi che la società non deriva dallo Stato e che questo è soltanto una delle sue espressioni. C'è stato detto che non tutti i rapporti, anche economici, sono integralmente assorbiti dal mercato inteso come contratto condizionato. C'è stato detto che è importante che non tutta la comunicazione sia esaurita dal monopolio del *main stream* e cioè dei grandi sistemi che comunicano dall'alto verso il basso. Queste cose dobbiamo leggerle come una grande forza di liberazione e non di difesa. Abbiamo le risorse di fantasia e di capacità e creatività per declinare in forme nuove nella società il rapporto tra finitezza e infinità e incondizionatezza.

■ Merita di essere ripreso un richiamo che era emerso nel dibattito: cioè il fatto che comunque la presenza cattolica ha un'istanza di universalismo, rispetto al dibattito aperto su vari modelli di presenza organizzata nella società e nello Stato. Questo è un dato importante, ma allora l'universalismo, cioè la pretesa di stare nella società non come una setta, non come una parte identitaria che si difende e che cerca soltanto spazi, ma come una presenza che si percepisce servizio e che quindi ammette una grande differenziazione di forme. C'è stato anche detto che nella società che si differenzia vince colui che si differenzia a sua volta, cioè che è capace di aderire alle articolazioni sociali in maniera articolata, su più livelli, su più linee e con più forme organizzative. Allora vorrei dire che dovremmo vivere con minore angoscia il problema di una minore visibilità, se troviamo il modo di combinare una grande capacità di aderire alle articolazioni, di differenziare la presenza cristiana nella società, avendo, all'occasione, dei momenti di raccordo, di snodo, di visibilità, mantenendo la dimensione universalista. Quindi accettando anche diversi livelli di impegno, diversi livelli di identificazione. Non possiamo essere una setta, cioè un gruppo che in qualche modo chiede a tutti di appartenere con lo stesso livello di intensità e di impegno. Dobbiamo accettare che la presenza, per una lunga storia feconda nella società, ammetta diversi livelli di impegno e diverse forme organizzative.

■ Ciò credo che dia luogo a molti stimoli ed esperienze nuove. Ne lancio soltanto una, e cioè che credo sia importante capire come si possa produrre ricchezza a partire da risorse di motivazioni incondizionate. E' una sfida sulla quale il nostro mondo può dire molto, sfidando anche la logica del mondo laico.

■ Arrivo all'ultimo punto. Creatività significa esattamente provare a non temere la differenziazione sociale e invece accettarla come una regola del gioco che può invece arricchire e di molto la presenza personalista nella società.



***Testo riprodotto dalla registrazione e non rivisto dall'Autore**



Il contributo della tradizione creativa

di John Dotti*

“... E’ un tempo in cui bisogna tenere insieme le cose importanti ed urgenti.”

Sono qui per amicizia, affidamento, però tutto ciò ha una relazione con le cose che vi dirò. Credo di essere qui perché rappresento un’esperienza in cui si cerca di tenere la persona al centro. Sono presidente di una organizzazione di cooperazione sociale che raggruppa circa 1400 organizzazioni in tutta Italia e circa 40mila persone e tutti i giorni sfida un welfare che sta cambiando radicalmente, non soltanto l’elemento di gestione tipica statuale di questi temi, ma anche la parte economica visto che gestiamo più di 1 miliardo e 200 milioni di Euro di risorse economiche. Anche a noi piace ogni tanto fare lo sforzo di pensare. Vi consegno 5 pensieri.

- **Il primo per rispondere al “che fare?” del titolo.** La prima cosa sarebbe di ammettere tutti insieme che non sappiamo bene che fare. Consapevoli di essere in un tempo in cui nessuno sa bene che fare. Perché quello dell’agitazione è un rischio pericoloso e, soprattutto se immaginiamo il che fare rispetto alle persone, l’agitazione può fare molti danni, o meglio “non fare” in alcuni casi. Vanno fatte le cose importanti ed urgenti e se una cosa è importante e non è urgente è meglio non farla e se una cosa è urgente e non importante è ugualmente meglio non farla. E’ un tempo in cui bisogna tenere insieme le cose importanti ed urgenti. Infatti le cose importanti e non urgenti rischiano di non attecchire ed oggi, con i tempi veloci, si perdono, mentre le cose urgenti che non sono importanti generano ansia. Dunque non facciamo cose di fretta, è meglio essere un po’ lenti.

- **Il secondo pensiero è il tornare alle origini.** Ma visto che siamo in campo cattolico voglio essere chiaro. La tradizione non è semplicemente l’esegesi di quel che si è già fatto; tornare alle origini significa tornare all’esperienza originaria, rivivere l’esperienza originaria. Tra l’altro questa è la fonte della creatività: originaria, originale, creativa. Se non si torna all’esperienza originaria non si sarà creativi nel ripensare la persona, certamente i professori, i teologi e i grandi maestri presenti sapranno dirlo meglio di me. Però questa non deve essere solo un’esperienza di pensiero ma anche di prassi, non è solo un’esperienza singola ma deve essere collettiva, non è solo un’esperienza in un punto limitato dal punto di vista culturale deve essere un’esperienza multiculturale. Pensiero, pratica e diverse culture di accesso all’origine ci aiuteranno a entrare, forse, nel nuovo, se vivremo l’esperienza dell’origine, altrimenti facciamo un po’ di accademia poco utile alle persone di oggi che hanno poco tempo e sono stanche.

- **Terzo pensiero, che cos’è l’esperienza della persona?** E’ l’esperienza che ha a che fare con il rischio esistenziale, cioè con il passare dentro alle situazioni. Non è dicibile a priori, non c’è una definizione che poi si declina entro un’esperienza. C’è un’esperienza che si dice e quell’esperienza è rischiosa, l’esperienza della persona è rischiosa, non è pacifica. O quanto meno il momento di tranquillità di quell’esperienza è solo frutto di una lotta e non viene prima. E perché è rischiosa l’esperienza della persona? Permettetemi un concetto teorico. Perché la persona non è l’individuo, il grande problema di tutto il ‘900. La persona non è mica l’io,

questa è probabilmente una fantasia freudiana, la persona è tu, egli, noi, voi ed essi, è singolare e plurale, è un nodo di relazioni. Ed essere un nodo di relazioni significa essere continuamente esposto alla definizione di sé. Io sono un papà, quindi sono un tu per la mia figliola, sono un marito, sono un professionista, sono un figlio, sono un rappresentante e quindi un voi per qualcuno.

- **Quarto pensiero. Concepirci come dei nodi.** Credo che questa sia una grande sfida nel mondo che si globalizza, il concepirci come dei nodi di relazione, e quindi hanno una loro unità, ma che non si danno senza le relazioni. Questo è molto rischioso.

- **Quinto pensiero. La persona.** Però secondo me chi sta fuori da questo gioco rinsecchisce, forse si sente più sicuro ma è una sicurezza molto illusoria. In questo senso allora la persona è parte integrante della realtà, perché la realtà è la relazione tra polarità, la realtà è continuamente in tensione. Non c'è l'individuo e la collettività, c'è la persona. Solo partendo da qui possiamo fare pensieri di comunità, che non sono semplici collettività e cioè somme di individui, sono reti di relazioni.

- Passiamo ad alcune indicazioni pratiche. 1) trasgredire; 2) benedire; 3) fare consapevolmente l'esperienza del silenzio. Senza quest'ultima non è concepibile l'esperienza della persona. "In principio era il verbo", significa che il verbo stava al principio e il principio è silenzio.

Complementi

- A proposito delle agende politiche e a temi come il federalismo credo che il nostro contributo è farli scendere dal primo al trentaduesimo posto. Il problema sono le famiglie oggi, il disagio dei giovani, cose che non vanno mai sui giornali. Non ci mettiamo a correre anche noi dietro a questi temi. Non sono disponibile, non sono interessato ad entrare nel gruppo dei cattolici che si esprimerà sul federalismo. Anche perché i cambi dello Stato sono avvenuti già e sono molto più profondi dei lifting legislativi. Le leggi intervengono in maniera molto superficiale rispetto ai cambiamenti in corso nella società.

- Passo ad un complemento in maniera un po' provocatoria. Quando dicevo prima che una delle questioni è oggi quella multiculturale, legandomi al tema dell'universalismo affrontato da Magatti, è molto più complicato dirla oggi. Sostenere il valore della persona e dire che questa è un'affermazione universale vuol dire fare i conti con tre cose: la prima è che l'universale che oggi dico io in Italia non è l'universale che vale in Corea. Quando voi parlate di corpo in Corea non si intende il corpo come da noi, è compreso l'abito. Velo dico per esperienza diretta, è un'altra idea di corpo, un'altra esperienza di corpo. Allora è un universalismo parziale, bisogna avere il coraggio della parte ma nel senso buono del termine. E ci sono concetti che durano il tempo che riusciamo a trovare un consenso ma che poi si ritrasformano. Vivo in casa con dei senegalesi da quattro anni, ospiti della nostra comunità, e quando parliamo di alcuni temi ci sembra di parlare della stessa cosa ma non è così. Questo ai tempi di Mounier non si percepiva. Oggi è violentemente presente questo dato. Pur non entrando in questioni religiose dirette sottolineo che questo è un dato molto forte.

- L'ultima osservazione. Una delle preghiere più belle, lo dico perché mia madre è morta, è l'Eterno Riposo. Noi non chiediamo a Dio l'eterno lavoro e l'immaginario dell'Infinito coincide con il riposo. Questa è un'affermazione trasgressiva oggi e bisogna dirla: l'Eterno Riposo dona loro Signore, non l'eterno lavoro dona a mia madre. Quindi se è un dato di valore per i morti lo è anche per i vivi. Questo, ad esempio, vuol dire contrastare tutti i processi di ipervelocizzazione delle dinamiche. Dire che la tecnologia non è sempre buona. Ci sono alcune questioni di fondo e questa è agenda politica.



Proposte di un percorso

di Ernesto Preziosi*

“Ricostruire aggregando le esperienze...”

L'occasione offerta dalla Tre Giorni Toniolo di San Miniato, il percorso ed i soggetti proponenti, è certamente significativa per ripensare le radici e gli itinerari seguiti dai cattolici in politica e anche per individuare percorsi, possibilità praticabili, ipotesi per favorire il prosieguo di quel cammino che il movimento cattolico ha scritto nella nostra vita di Chiesa e di Paese. Sapendo però che tanto è cambiato e che facciamo i conti con uno scenario inedito e che pertanto radicalmente nuova dovrà essere la strada che andiamo a costruire. L'anno passato c'era la provocazione dell'Opera dei Congressi, quest'anno ci confrontiamo con un altro momento cronologicamente diverso della vita e della riflessione dei cattolici italiani come quello del personalismo.

■ **LA PROPOSTA DEL METODO**

• Come colgo l'invito a misurarsi con la stagione del personalismo? Come un'occasione anche di metodo. Da un lato, una provocazione, fare i conti con qualcosa che ha fruttato dei risultati, che è stata capace di aggregare, di mettere in moto, di far confluire e convergere esperienze e riflessioni, confronto quindi con una sintesi efficace. Dall'altro vorrei cogliere la grande utilità che ci viene proposta, non di replicare la storia, come diceva bene chi mi ha preceduto, ma di raccogliere la spinta morale che c'è in una tradizione, cioè raccogliere l'incitamento a fare la nostra parte, in un mondo, in un contesto culturale, ecclesiale e civile assai diversi. In un contesto in cui abbiamo (ed è una provocazione che colgo anche dagli interventi di ieri) una grande necessità di risignificare le parole. Diciamo politica e democrazia ed intendiamo cose diverse, facciamo fatica anche a capirci e a comunicare anche tra noi cattolici e il contesto politico con la necessità di scelte continue non aiuta alla riflessione, al discernimento. C'è dunque un passaggio che è culturale ma anche esistenziale, la nostra esperienza in fondo ci convince a cercare un glossario minimale di questi concetti, ci fa capire come dietro queste parole ci sia un percorso che fa i conti con la difficoltà di ridare a queste un senso comune e condiviso. Perché, come credenti, abbiamo sempre l'esigenza di trovare ciò che può unire: qualcosa di condiviso tra noi e contestualmente da aprire ad una convergenza più larga. Questa è stata la nostra storia e questo è stato il movimento cattolico.

■ Credo ci sia necessità, di non avere rigidità: per cercare di unire è necessario l'atteggiamento che chi cerca appunto cercando di non dare luogo a quel tragico della specularità per cui, irrigidendoci in una lettura ad esempio ci porta a dire che la difesa della Costituzione è essere conservatori. Piuttosto credo che nell'ascolto reciproco abbiamo la

possibilità di cogliere ciò che, anche di critico, singolarmente deve fare ognuno di noi per rimettersi in moto in una riflessione comune. Non è un invito al relativismo delle opinioni, ma ad una flessibilità maggiore, a non cadere nel gioco delle specularità rigide che contrappongono lettura a lettura e cadono nel rischio di attribuire etichette che, in quanto attribuite, diventano elementi di incomunicabilità tra appartenenze all'interno del mondo cattolico. In fondo è il richiamo al fatto che, teologicamente, per il cristiano la politica non appartiene alle verità ultime. Da cattolici non possiamo non impegnarci in politica, avere attenzione per il mondo, ma da credenti portiamo anche un contributo che relativizza la politica, le sue soluzioni, le sue divisioni. Solo così si potrà cercare ciò che unisce senza restare danneggiati da ciò che divide.

■ Lo dico perché credo che questa stagione che noi viviamo è ricca di potenzialità e quello che ci attende è soprattutto un compito di costruzione. Noi veniamo da una necessaria destrutturazione di schemi, di letture, di formule di presenza, talune demolite dalla storia, dal passare degli anni, dall'impossibilità di intercettare i nuovi bisogni e le nuove istanze. Tra l'altro si tratta di modi di lettura che noi stessi abbiamo contribuito a demolire e destrutturare, perché li abbiamo ritenuti non più idonei. La pagina del Concilio, ad esempio, ci ha convinto a modalità assai diverse nel rapporto tra Chiesa e mondo e, mano a mano che le andavamo assumendo e incarnando, abbiamo noi stessi destrutturato forme e modi di presenza.

■ Oggi vive una necessità di impegno positivo, al di là di nostalgie e paure. Ma costruire significa avere un progetto, avere i tempi e la pazienza della costruzione, significa sapere che la casa che vogliamo fare sarà a sua volta transitoria, per definizione, perché comunque incarnazione storica di una modalità del rapporto cattolici - politica e dovrà essere una casa non appena per noi. Sulla spinta morale della storia, sulla lettura parallela di quello che è stato un percorso che non dobbiamo abbandonare, un percorso fatto di diverse anime del cattolicesimo politico, di grandi figure. Ieri si evocavano i leaders e le grandi figure come **Sturzo, Murri, De Gasperi**. Questo percorso non è patriottismo, non è qualcosa che ci sta alle spalle, ma visto come spinta morale è parallelo al lavoro di costruzione che facciamo, non perché ci detta le regole e i progetti delle costruzioni odierne, ma perché ci chiede studio e confronto e la capacità di ricostruire i percorsi formativi di queste persone. Come venivano fuori queste figure? Da quale movimento cattolico? Da quale percorso formativo?

■ RICOSTRUIRE E CONTINUARE UN PERCORSO

• Ecco che il personalismo allude ad una stagione, in cui una riflessione teorica è stata capace di diventare elemento vitale nelle coscienze di alcune persone e attraverso la coscienza di questi e la loro capacità di mediazione culturale e storica è diventato il volano per una grande stagione politica del nostro Paese. Come costruire oggi questo circuito virtuoso? E' questo il punto vero di costruzione di una ipotesi di una politica neopersonalista nell'oggi. Mi limiterò a tre passaggi con tre citazioni. Il primo riguarda la vera democrazia, il numero 46 della *Centesimus Annus* di **Giovanni Paolo II** in cui si ricordava come un'autentica democrazia è possibile soltanto in uno stato di diritto e sulla base di una retta concezione della persona umana. Abbiamo in questo momento una difficoltà di dialogo e di valori condivisi, che si rileva da una necessità di aggettivare i sostantivi. Quando parliamo di laicità diciamo una sana laicità, se parliamo di persona diciamo retta concezione di persona, dobbiamo ben capire che tutto questo si riferisce al nostro modo di elaborare, ma non può diventare nel dialogo con gli altri, con le varie culture e le varie presenze, una contrapposizione dell'elemento veritativo se non attraverso una mediazione culturale che siamo capaci di operare. Penso ci sia questo dietro quel



risignificare le parole e penso che sia dietro anche la presa d'atto della grande diversità con cui facciamo i conti. Siamo soggetto plurale, non c'è neppure un movimento cattolico.

Ho percorso tutta la vita in Azione Cattolica (e ho intenzione di continuare) e sono convinto che l'Azione Cattolica degli anni '40 e '50 non era quella di oggi, non può interpretare il tutto, non può essere la voce che riassume un certo tipo di lettura. La pluralità e la frammentarietà del movimento cattolico di oggi, appena rilevabile anche nelle evoluzioni più recenti, ci pone il problema dei luoghi della formazione ed alcune risposte che sono sul terreno vanno proprio in questa direzione. Pensate in una rete virtuale nel nostro Paese quante luci si sono accese e spente con intermittenza, talvolta con coerenza, le scuole di formazione socio-politiche della prima stagione, Pintacuda al Sud e Martini al Nord, e tutte le varie forme gemmate in giro per l'Italia. E ancora tante istituzioni culturali, fondazioni, centri culturali, associazioni varie che hanno raccolto e aggregato. Forme di raccordo che cercano di mettere in rete le associazioni ve ne sono, di recente è nato "Retinopera", un tentativo interessante di mettere in circolo competenze ed esperienze di reti associative e di persone che hanno come valore aggiunto proprio quello di essere espressione di reti associative, con un potenziale effetto moltiplicatore.

■ AGGREGARE LE DIVERSITÀ

- Non possiamo però non tenere conto delle grandi diversità che si riscontrano tra le realtà aggregate. Spesso si trovano allo stesso tavolo aggregazioni assai diverse tra loro, pur rientrando in una generale ispirazione unitaria: associazioni ecclesiali, gruppi e movimenti di espressione cristiana impegnati in singoli campi della pastorale, movimenti affermatosi di recente con un impianto internazionale, organizzazioni professionali, di categoria, sindacali. La diversità grande è un elemento aggiuntivo alla riflessione che possiamo fare in questo momento sul piano teorico. Ci sono dei nodi che sono evidenti. Ce n'è uno importante ed è quello di una necessaria mediazione culturale. Tra la formazione integrale di base, tra la formazione per l'annuncio che la comunità cristiana fa e l'impegno politico c'è un terreno in mezzo: è il prepolitico? E' il post-ecclesiale? Certo è il terreno dell'elaborazione culturale che è la vera base del confronto tra aggregazioni diverse. E' sicuramente un terreno scoperto, è il terreno della mediazione culturale, è il terreno in cui dobbiamo essere capaci di fare un salto di qualità rispetto a quella formazione di base, che è necessaria, e che può, grazie anche al compendio che oggi ha fatto riprendere questa idea di dottrina sociale della Chiesa, assicurare una diffusione capillare direi quasi catechistica di alcune idee, che poi rispondono ad una sintesi proposta già da **Pio XI**: formare il cristiano significa anche formare il cittadino. Avere coscienza di questo nel livello di base della comunità cristiana e sapere che c'è un primato dell'evangelizzazione. Vengo da quel percorso della "scelta religiosa" che ritengo attualissimo nella sua intuizione attuale: il primato dell'evangelizzare è già un passaggio decisivo per l'azione politica. La politica necessita consenso, ma il consenso si ottiene cambiando il cuore delle persone, gli stili di vita che cambiano. I modi per convergere, oltre che su una forte leadership e su un programma credibile e praticabile, hanno a monte una convergenza che si muove dalle coscienze delle persone.

■ UNA FORMAZIONE PERMANENTE

- Ancora oggi fare politica può essere anche valorizzare l'impegno dell'evangelizzazione. Questo ci dice anche, sul piano formativo, la necessità di una **formazione permanente**. Mi spiego: il problema non è tanto quello di momenti specifici di formazione socio-politica, quanto di una formazione di base. Così come c'è la necessità di non "andare in politica" ma di un continuo permanere all'interno della comunità cristiana in un dialogo vivo. Ecco allora gli



incontri di accompagnamento per i politici. Ne ho visitati tanti in questi anni nelle diocesi e sono un tentativo di dire che ci vuole una formazione permanente. La Chiesa non dà un imprimatur al politico cattolico una volta per tutte. C'è una continuità, una comunità viva, un primato dell'evangelizzazione da richiamare, una formazione permanente e la necessità di una mediazione culturale e storica, fatta come elaborazione, sui grandi nodi che offrano chiarificazioni e proposte significative, come quello della laicità che è un nodo fondamentale con cui ci dibattiamo in questo momento.

■ COORDINARE LE ESPERIENZE

- Allora credo ci sia, accanto a questo problema dei luoghi e della valorizzazione della comunità cristiana, la messa in primo piano di questo terreno prepolitico in cui si muove una rete magmatica e in gran parte spontanea. Affrontando questa situazione c'è la possibilità di fare un passo avanti. Mi riferisco ad un'intrapresa di un percorso più coordinato, io direi dal basso, di queste esperienze che sono vive. Non è possibile coordinarle per decreto, sappiamo con quanta difficoltà, proprio per la cultura odierna, le persone accettano di essere coordinate. Ciò non toglie che ci sia la possibilità attraverso percorsi significativi, attraverso leadership credibili, di mettere in rete questa realtà in cui dovrebbero trovare un collegamento reale realtà come l'Università Cattolica, i grandi centri studi, le grandi fondazioni culturali, e questa insorgenza di piccole realtà sul territorio, con varie forme aggregative, ed infine le grandi reti associative che riprendono coscienza dell'importanza di una formazione sistematica sociale. Tutto questo, come detto, non è un disegno ricomponibile dall'alto, ma chiede di non enfatizzare improbabili punti di incontro sui quali tutti improvvisamente vadano d'accordo, ma di creare quei laboratori, quelle occasioni di incontro, dove si possa, lavorando insieme, conoscendosi, aumentando la stima reciproca, sperimentare una possibile tensione unitiva. Quando nel 1994 ha avuto fine il percorso che si esprimeva in un partito che rappresentava l'unità politica dei cattolici, Giovanni Paolo II, durante il Convegno ecclesiale di Palermo, ha ricordato ai cattolici italiani che la fine dell'unità politica non significava rinunciare ad una tensione unitiva sul piano della cultura per evitare una diaspora culturale. Il punto su cui lavorare è allora la ricerca di uno sforzo unitivo che non necessariamente dovrà approdare in uno stesso contenitore, ma significa essere capaci di lavorare insieme sui contenuti, perché quei valori che il cristianesimo ci ispira, e che sono ispirati anche nel cuore di tanti uomini di buona volontà, con un uso equilibrato della laicità, con le dovute distinzioni, possano trovare attraverso la elaborazione culturale quella convergenza e quindi anche un consenso che può avere un ritorno elettorale. Da qui l'importanza di ciò che mettiamo al centro di un confronto-elaborazione culturale.

■ LA PERSONA OGGETTO ESISTENZIALE

- Mi pare che la persona sia al centro di questo tipo di riflessione come oggetto dell'azione politica, io direi come oggetto esistenziale. Tutta la rivisitazione che **Ricoeur** fa di **Mounier**, attualizzandolo, ci dice l'importanza anche della dimensione umana, delle attese esistenziali, del racconto della persona. Credo che qui stia la strada per il confronto e per il percorso che ci aspetta e ci sia davvero la possibilità di valorizzare la persona. Se per la politica la persona è al centro, per noi significa essere capaci di dare voce ad una propositività politica a densità esistenziale che dia voce, in questa stagione, agli uomini e alle donne del nostro tempo. Saper leggere i bisogni, saperli tradurre in risposte vere. Vedo ancora, quando parliamo di dettare l'agenda della politica italiana, un privilegiare i grandi temi pubblici, i grandi temi anche magari di interesse della Chiesa nel suo insieme. Vedo con più fatica la



capacità di enucleare grandi temi che riguardino la vita, il lavoro, la fatica quotidiana delle persone. La grande lezione del movimento cattolico, che ha saputo aggregare le varie forze ai vari livelli, è stata quella di essere dalla parte della gente e percepirne i bisogni, offrendo risposte politiche. Il circuito virtuoso era quello di percepire i bisogni della gente e per questo si partiva dal livello di base (cooperativo, mutualistico ecc.) riuscendo a passare ad un livello politico. Oggi questo percorso va rivisitato, anche se in maniera inedita. Ma sta qui il senso di un nuovo personalismo che guidi l'azione politica dei cattolici.

■ Credo anche che tutto questo significhi fare i conti con i soggetti associati, valorizzare le loro reti, non in maniera burocratica ma tornando a dialogare con le persone. La scommessa di Retinopera dovrebbe andare in questa direzione. Certo, ci siamo detti nel lavorare in maniera più intensa negli ultimi mesi, è una scommessa che passa per un confronto, ad esempio, sui progetti formativi delle associazioni. Non è che non veda la difficoltà. Questo perché gli impianti dell'associazionismo e dei movimenti dell'area cattolica sono assai diversi anche sul piano educativo. Sono nate, come dicevo, forme molto diverse, pensate ad un'associazione di impianto tradizionale, con una struttura partecipativa democratica e un movimento a leadership carismatica. Sono due forme diverse, anche di modello sociale che si portano dietro, e decidere di fare insieme un cammino formativo vuol dire anche avere la capacità, in quella flessibilità che richiama all'inizio, di contaminarsi su questi aspetti, sui modelli democratici anche della vita interna delle associazioni. Perché, a ben vedere, misurandoci a distanza in una nuova stagione, con la storia che ci ha preceduto, la democrazia, nella lettura in trasparenza del movimento cattolico, è stato di valore dell'arricchimento che il movimento di base dei cattolici ha dato all'azione politica. Lo ha potuto dare per una democrazia interna che facilitava la capacità di lavorare insieme, di operare scelte e decisioni.

■ Questi mi paiono i percorsi con i quali facciamo i conti. Un ultimo aspetto riguarda i soggetti che propongono queste possibilità di incontro. Quando ci incontriamo, a vari livelli, nelle realtà delle nostre diocesi, delle scuole di formazione sociale e politica, in questi momenti intermedi della rete virtuale che si sta sviluppando, quando ci si incontra a Retinopera, in forme più strutturate di risposta a questa esigenza di confronto, spesso diciamo di voler contribuire a formare **classe dirigente**. C'è una consapevolezza di questa necessità. La provocazione dell'ipotesi neopersonalista ci dice la persona al centro comporta privilegiare, in una formazione integrale e organica dei credenti, capace di raccogliere tutti gli aspetti dell'esistenza, quel momento di fraternità che sta dietro il nostro impegno sociale e politico. Intendo dire che non è indifferente, in questo percorso, lo stile che i singoli che vi partecipano esprimono. La difficoltà di trovare chi si impegna in politica con uno stile di servizio viene anche da un difetto di formazione. Quando parliamo di gratuità e di servizio, quando parliamo di politica come forma alta di carità alludiamo proprio a questo, è una traduzione di quel percorso di alterità che ci rende responsabili per il nostro fratello. Come si traduce in termini civici la fraternità cristiana? Si traduce con una parola che è nella nostra tradizione e che oggi va recuperata, anche in termini di stile di vita per questo nuovo tipo di stagione costruttiva, ed è amicizia, un'amicizia civica, per la politica. Proprio **Ricoeur**, parlando nel gennaio scorso all'Università Salesiana in occasione del centenario della nascita di **Mounier**, ha fatto riferimento ad un percorso che personalmente, ed insieme a tanti amici, ho a cuore: l'amicizia politica. La formazione del legame politico, che ci rende cittadini in una comunità storica, forse non deriva solo dalla preoccupazione per la sicurezza e per la difesa degli interessi particolari di tale comunità, ma da una sorta di amicizia politica essenzialmente pacifica, cioè rivolta a

quel valore della convivenza che è davvero il punto focale della costruzione del bene comune per i prossimi anni.

Complementi

■ Il rapporto Chiesa-mondo, Chiesa-politica, i grandi temi della secolarità e della laicità, ci dicono, nella difficoltà di risignificare le parole con cui facciamo i conti la profonda unità che il genere umano può sperimentare vivendo fino in fondo l'esperienza della Chiesa e della storia. In fondo ci dicono che fare bene l'evangelizzazione fa bene alla politica, se l'evangelizzazione è evangelizzazione perché cambia le coscienze e cambia e converte i cuori; e ci dicono che fare bene la politica fa bene all'evangelizzazione, perché nella distinzione non porta con sé implicanze che a volte hanno effetti collaterali, tipo boomerang, proprio sull'esperienza di Chiesa. Questo per dire che la sottolineatura fatta nell'intervento sul ruolo del laicato è secondo me opportuna e tocca una delle grandi questioni che ci portiamo dietro e che ha una sua valenza, come diceva Giovannoni, nel tessuto intraecclesiale. Perché dobbiamo interrogarci su come viviamo dei momenti di Chiesa e certi dialoghi interecclesiali sono oggi più possibili che in passato e questa è la novità della stagione. Ma sono difficili, ci sono tempi lenti ed è necessaria tanta pazienza e anche tanta stima vicendevole, cosa che non sempre c'è. Il dialogo avviene in un rapporto di simpatia, di fiducia, di stima, che senz'altro va fatto crescere, senza per questo trovare difficoltà in quelle che sono anche le opzioni politiche diverse che si fanno. Per questo è importante imparare a distinguere.

■ C'è il problema di investire in una formazione che apra alla dimensione civile e politica, ma c'è anche un problema di relativizzare gli assoluti della politica. La politica non è un assoluto, quelle scelte sono comunque parziali così come lo sono sempre le appartenenze. Ma allo stesso tempo c'è una questione laicale che sconta, nell'insignificanza relativa delle parole di oggi, anche un'arretratezza, una sorta di analfabetismo di ritorno di certo laicato. Certi patrimoni comuni che abbiamo vissuto, lo stesso linguaggio concettuale e certe parole conciliari, non sono un patrimonio diffuso e condiviso del laicato cattolico di oggi, qualcuno non usa più neppure l'espressione laico. Condivido l'attenzione nei confronti del prepolitico, ma lo considero anch'io come già politico e comprendo che oggi noi non possiamo non investire contemporaneamente nella formazione e nell'impegno diretto della politica. Altrimenti non riusciamo a creare gli spazi di approdo per tutto il livello formativo. Certo che tutto questo è delicato e chiede delle conversioni, anche negli stili nostri ecclesiali, notevoli. Faccio un esempio: non è possibile che si siano spinte e sollecitate persone ad impegnarsi nel politico, salvo poi considerarle persone da non invitare in certi convegni ecclesiali quando sono persone che si sono rimboccate le maniche dietro forti sollecitazioni. Piccole contraddizioni con le quali facciamo i conti.

■ La questione laicale porta con sé quella dei luoghi (le Settimane Sociali, i Convegni ecclesiali eccetera), non luoghi dove i laici devono contare di più, ma dove dobbiamo dare voce a quel tanto che già c'è. Perché tanto già c'è, è già diffuso in mille realtà specie di base. C'è una fatica che noi scontiamo, qualche contraddizione anche nel modo di esprimersi che non dà la voce al laico laddove questi avrebbe la sua specificità e competenza.

■ Poi però c'è anche, e credo sia l'aspetto positivo, la dimensione costruttiva con cui facciamo i conti oggi, la libertà di intrapresa. Guardando il movimento cattolico molte cose sono nate spontaneamente, gente che si metteva insieme, percepiva un bisogno, si aggregava, trovava i mezzi, ci metteva del proprio e veniva seguita all'inizio solo da qualcuno. L'Opera dei Congressi, se prendete l'elenco dei partecipanti, vedrete che c'era solo qualche vescovo illuminato, come Bonomelli o Radini Tedeschi, ma non la corallità. Poi è diventato un fatto significativo per tutta la Chiesa. Dobbiamo avere speranza e fiducia: marchiamo l'importanza della questione laicale e incanaliamola su questa dimensione di elaborazione, di confronto culturale, di dialogo ecclesiale e civile. Ma diamo forza anche alla capacità di intrapresa di un laicato formato che si prende delle responsabilità, intuisce dei percorsi, rischia in primo piano, li mette in pista e magari, incrociando dei momenti della storia (che non possiamo determinare noi a tavolino) alcune piccole realtà in cui abbiamo fortemente creduto diventeranno simboli, punti evocativi e punti aggregativi.



Il metodo e la sostanza del nostro itinerario

di Giuseppe **Bicocchi***

“Neopersonalismo... vuol dire rilanciare una grande tradizione e sapere che va comunque aggiornata in profondità e ripensata profondamente”

Che fare? Due aspetti. Il primo più direttamente operativo ed organizzativo, diciamo degli enti promotori, in particolare della Fondazione Toniolo in rappresentanza della quale parlo. Mi sembra che la formula di quest'anno abbia introdotto degli elementi positivi, nuovi ed importanti. L'aver avuto la presenza del gruppo di lavoro presso lo Sturzo ha dato omogeneità ai lavori, la relazione introduttiva non separata dalle giornate successive la due giorni di ieri ed oggi. Mi sembra che sia una formula positiva sulla quale dover proseguire.

- Voglio aggiungere, la necessità di lavorare anche ad un altro livello, non solo accademico, e lo dico in senso positivo, di approfondimento di alta riflessione, ma anche uno più divulgativo e formativo in particolare. Credo che qui a San Miniato potremmo organizzare qualcosa, con il contributo di chi ha promosso questo tipo di incontro. E vogliamo lavorare in questa direzione. Dobbiamo essere consapevoli che parliamo di questi temi con grande attenzione e profondità, ma soprattutto i giovani non sanno nemmeno cosa sono il personalismo e la dottrina sociale cristiana, dietro le spalle non hanno l'esperienza associativa che abbiamo avuta noi vecchi e molti di loro non sanno nemmeno i termini minimi dell'argomento. Per questo mi ha fatto piacere che Preziosi abbia ricordato il Compendio e la dottrina sociale cristiana che in questi giorni era implicita ma non richiamata direttamente. E' indubbio che sono importanti tutti gli approfondimenti, ma è lo ugualmente restare sul nucleo essenziale per poter trasmettere qualche cosa e fare un lavoro formativo.

■ **LA CONTINUITÀ DELLE “TRE GIORNI”**

- Ciò che mi pare ci sia è il lavoro di continuità di fondo delle Tre Giorni negli anni. Dalla riflessione sulle nuove forme di partecipazione sociale e politica del primo anno, e non a caso Bonaccorsi tenne allora un'importante relazione, alla proposta, nel secondo anno, di andare verso una nuova Opera dei Congressi, che ha avuto in Retinopera una sua traduzione operativa. Infine l'incontro di quest'anno, che passa dal contenitore al contenuto, che cerca di porre il tema di fondo per l'aggregazione e che credo dovrà essere anche la riflessione dell'anno prossimo. Ricordo anche che nel 2007, come dicemmo l'anno passato, crediamo importante, e lo chiediamo a Monsignor Simoni, che la Settimana Sociale dei cattolici italiani si tenga in Toscana in occasione del centenario dell'inizio delle Settimane Sociali e Toniolo e la regione dovrebbero essere un punto di riferimento. In particolare voglio sottolineare la continuità con l'anno scorso. Ci fu un incidente, che va richiamato pur senza drammatizzare, Famiglia Cristiana infatti dedicò un articolo che non fu un granché, presentando la nostra iniziativa sotto una chiave brutalmente politica, una visione non rispondente alla nostra posizione. Credo che possiamo prenderci una piccola rivincita in questo senso. Noi non

intendevamo ciò che è stato scritto, dobbiamo certo ricostruire un Centro ma non politico, ma un momento di aggregazione sia operativa sia anche organizzativa, ma essenzialmente di contenuti e di valore. Ho colto però come una coincidenza piacevole, quasi provvidenziale, il fatto che nella lettera che il Papa ha mandato qualche giorno fa al Presidente della Camera Casini, in occasione della sistemazione nell'aula parlamentare della targa che ricordava la visita di Giovanni Paolo II, dove il pontefice auspica: "Un'Italia fiduciosa di sé e internamente coesa" e prosegue "tale coesione presuppone un Centro, un nucleo di significato e di valore intorno al quale possano convergere le diverse posizioni ideologiche e politiche. Questo Centro non può che essere la persona umana, con i valori inerenti alla sua dignità individuale e sociale che la Chiesa, per mandato di Cristo, desidera ardentemente servire". A me sembra che questo sia il senso profondo di quello che noi vogliamo e cerchiamo di fare.

■ L'ORGANIZZAZIONE

- Passando all'organizzazione, anche del lavoro culturale e del lavoro dei contenuti, per quanto ho capito credo che l'impianto metodologico complessivo è stato ampiamente condiviso ed è condivisibile. I richiami forti che in questi anni ci sono venuti da Bonaccorsi e da Magatti, e ripresi in maniera forte nelle 3 Giorni di quest'anno, sono duri, stringenti, provocatori, ma molto giusti. Di sicuro sono stati accolti da tutti come punti di riferimento. Non mi ci soffermo, ma l'invito ad evitare scorciatoie e a ripensare la nostra tradizione è condiviso da tutti e ha trovato nel titolo del convegno – Il neopersonalismo – la sua chiave di sintesi. E' questa un'acquisizione metodologica fondamentale della nostra 3 Giorni, con il rigore che ci impone.

■ LE CONVERGENZE CI SONO

- La larga convergenza che abbiamo verificato in questi giorni è di grande importanza e indica un atteggiamento seminariale rilevante e la ricerca comune di un percorso e non di iniziative sparpagliate. Quindi va mantenuta e rimane fondamentale. Se posso porre un punto interrogativo, è che forse c'è anche un'eccessiva omogeneità, un po' più di dibattito e di scontro non guasterebbe. Il professor Riva diceva a proposito che il dialogo è anche asprezza e chiarezza. Qualche asprezza in più non mi dispiacerebbe. In questo senso, consentitemelo, ne faccio una. Quando sento, detto in maniera mirabile, che il personalismo non è un punto di partenza ma di arrivo, che la persona non è la base ma un progetto, che è una struttura aperta all'infinito, che non si può definire e, precisamente il professor Magatti, che il personalismo più che un contenuto è un metodo, non so dire che non sono perfettamente d'accordo ma non riesco nemmeno a dire di essere completamente d'accordo. Ho paura che qui si nasconda qualcosa che può portare qualche incertezza e qualche difficoltà. Mi sembra un punto che, progressivamente, valga la pena di essere meglio chiarito e capito perché il centro fondamentale di riflessione ci deve essere.

■ RISCOPRIRE IL SENSO DELLA PERSONA

- Il tema più delicato, affrontato con grande serietà, è quello della necessità di ripartire da una comprensione più profonda di che cosa intendiamo per persona. Ritengo che il punto di vista filosofico sia fondamentale per affrontare il tema dell'antropologia. Ci si arriva anche dalla sociologia e dalle scienze applicate, ma tendenzialmente mi fido di più se ci si arriva, anche convergentemente, ma con una consapevolezza filosofica. Mi permetto di insistere, sapendo che non ho trovato nel passato consenso nel gruppo dei professori, anche sul punto di vista teologico. Infatti mi pare difficile parlare di antropologia della persona da cristiani senza fare riferimento al dato rivelato, non riesco nemmeno a capire come sia possibile farlo. Quindi



continuerei a chiedere, come ho fatto nel passato, un approfondimento anche teologico. Certo che il punto di arrivo è quello antropologico, ma quella antropologica è una proposta che nasce dall'ispirazione cristiana ma è comprensibile umanamente e può coinvolgere tutti. Io vorrei che in questa direzione riuscissimo a fare un approfondimento maggiore e continuo a sottolineare, desiderandolo nel mio cuore e nella mia parola, che in questo senso la riflessione del professore e teologo Piero Coda potrebbe essere molto utile. Estremamente avanzata questa sul tema della persona come relazione, anzi sul tema dell'essere come relazione e dunque va anche al di là. Una riflessione teologica, più o meno avanzata, a me pare che possa aiutare molto.

■ LE APPLICAZIONI SETTORIALI

- Non entro, se non per brevissimi cenni, sulle applicazioni settoriali, che sarebbero quelle che più mi tentano. Mi riferisco sia a quella economica che a quella politica. Sulla prima voglio soltanto dire che, partendo dall'economia come felicità e dalla riflessione che lo sviluppo economico di per sé non crea felicità, occorre sottrarci ad un'impostazione moralistica e un po' pauperistica, come spesso finiamo per fare nella vulgata comune riflettendo su questi temi. Poi nella pratica ciascuno di noi cerca l'aumento di denaro come tutti, ma quando teorizziamo qualche tendenza al pauperismo ce l'abbiamo. Certamente il denaro non fa la felicità, è chiaro ma è giusto dirlo, e tuttavia di regola aiuta. Ricordo sempre, alleggerendo un attimo, una frase di Santa Teresa D'Avila quando diceva *"io da sola non posso niente, Teresa con il denaro e con l'aiuto del Signore può tutto"*. Per tradurla penso al tema del volontariato che può avere dal denaro pubblico una corruzione, come in parte è accaduto, ma provo a farvi pensare se domani mattina togliamo l'intervento pubblico al volontariato quanto ce ne resta in piedi attorno a noi. Quindi un atteggiamento serio, attento, non solo pratico, ma proprio dei significati interiori di questo collegamento mi sembrava importante.

■ LA POLITICA INCLUSIVA

- Sulla politica mi limito a ricordare un tema, al quale abbiamo accennato nelle altre sessioni e che non abbiamo ancora sviluppato, ed è quello dell'inclusione. Era nel documento dell'ultima Settimana Sociale dei Cattolici, e lo ritengo un punto essenziale. Lavorarci sopra non sarebbe male. Al di là del maggioritario, del proporzionale e delle battaglie politiche, che sono altri aspetti. Il problema di fondo è: chi governa lo fa per la sua parte o per la comunità nel suo complesso? Ed ha un atteggiamento includente o escludente di contrapposizione? Poi il consociativismo è un'altra questione, questo è un tema di fondo sul bene comune e cosa rappresenta chi rappresenta un'istituzione.

■ LO SVILUPPO DEI TEMI

- Concludendo, ho notato che sono rimasti sospesi ma diffusamente percepiti molti concetti espressi. Ho colto un paio di elementi che vorrei non cadessero. Il primo quando si è detto di ripartire dall'esperienza citando la mistica e la sponsalità. Per la mia sensibilità personale mi sembrano due provocazioni molto forti, non un'esperienza escludente la riflessione, perché la mistica è sempre verificata dalla teologia e dal magistero, ma una mistica come esperienza reale della nostra fede e della religione e insieme una verifica delle cose che si scoprono sul piano dell'insegnamento e della dottrina. Penso a Cantalamessa che ogni volta che fa le sue riflessioni teologiche porta sempre la verifica esperienziale di qualche esperienza mistica che coincide con l'elaborazione teologica che va a fare. Anche la sponsalità mi sembra un tema rilevante a tutti i livelli.



■ PROSPETTIVA E AGGREGAZIONE

• Il secondo stimolo è quello del professor Magatti quando, dopo aver parlato della dispersione e aver indicato il metodo come evocazione aggregante, ha posto il tema della forza degli aspetti simbolici che indichino la prospettiva e spinga all'aggregazione. Mi sembra un'intuizione fondamentale, ma l'obiezione facile e inevitabile è: ma qual è questo simbolo? E quali simboli riusciamo ad individuare se non riusciamo a dare dei contenuti esatti o almeno qualche simbolo per indicare un percorso? Se non ce la facciamo ci condanniamo alla pace dei sensi, allo starcene sereni anche nella difficoltà e nel silenzio. Per me, che sono un chiacchierone, il silenzio è sempre l'aspettativa della parola. Quindi avverto l'esigenza profonda che, prima o poi, ci sia qualche simbolo forte e trascinante in questa direzione.

■ La cosa che sento che abbiamo acquisito, oltre ad una convergenza larga importante, è che abbiamo adottato una parola d'ordine e vorrei richiamarla con forza. Mi riferisco a "neopersonalismo" e non mi sembra una cosa inutile o scontata, vuol dire invece rilanciare una grande tradizione e sapere che va comunque aggiornata in profondità e ripensata profondamente. Però è già una bandiera, è già un punto di riferimento. Non è ancora "il simbolo", ma comunque un punto di riferimento che può già indicare un percorso in maniera credibile. Per quanto mi riguarda, e ne parleremo con gli altri organizzatori, credo che inevitabilmente il lavoro prossimo futuro non potrà essere che quello di completare il quesito posto dall'argomento trattato: "neopersonalismo: che fare?". E' la conclusione di questa Tre Giorni, ma anche l'apertura dei lavori per il prossimo anno.

Complementi

■ Mi riferisco a quanto detto da Preziosi. Credo anche io che la domanda che mi ha più stimolato è che parlano solo vescovi e i laici non parlano. La risposta non è facciamo un'assemblea di laici, questa è un'assemblea di laici ma non ha l'autorevolezza che ha l'assemblea dei vescovi o ha il cardinale Ruini, a nessun livello. Il problema è crearcela e non che ce la fanno i vescovi, se aspettiamo loro cadiamo nello stesso errore clericale.

■ Perché parlano solo i vescovi? Perché i laici non hanno più ascolto? Perché non hanno autorevolezza? Queste sono le domande, perché non è solo un'invasione di campo, la verità è che non c'è nulla dall'altra parte e allora devono inventarsi il Comitato Scienza e Vita perché noi laici non siamo stati in grado di muoverci autonomamente senza la chiamata della Conferenza Episcopale. Anche noi in Toscana se non ci chiama Mons. Simoni raramente riusciamo ad aggregarci e a proporre qualcosa. Quindi è una condizione di minorità, ma non tanto perché ce la fanno i vescovi, ma perché noi laici siamo caduti in una condizione di minorità. Andrebbe capito perché, andrebbe valutata la crisi dell'associazionismo cattolico, certamente anche la crisi del partito politico ha pesato. Nel complesso c'è una certa debolezza nostra, di intellettuali, politici, operatori associativi, siamo fragili, disgregati, dispersi. Da ciò nacque anche la proposta provocatoria dell'altra 3 Giorni sulla nuova Opera dei Congressi, che è chiaro che è un'aspirazione ancora oggi piuttosto che una realtà. C'è un mondo cattolico laicale frantumatissimo e non in grado di esprimere qualcosa di aggregante e manca qualche intellettuale che con grande forza possa diventare un simbolo e un punto di riferimento. E' una debolezza strutturale da risolvere come con l'intrapresa, cioè con la capacità da parte nostra di intraprendere, di muoversi e fare qualcosa.

■ Nel nostro piccolo cerchiamo di dare una piccola voce in questa direzione e cercare di far rete in Toscana e a livello nazionale. Una voce laicale, seppur presenti anche sacerdoti e vescovi che ringraziamo, ma in termini laicali e non ufficiali e istituzionali ecclesiali. Bisogna muoversi in questa direzione e costruire dal basso tutto il possibile. Un'ultima nota e reagisco alla provocazione di Dotti. Quando diciamo che chiediamo l'Eterno Riposo, sarà che sono un irrequieto, ma non riesco a pensare l'eternità solo come eterno riposo.



■

***Testo riprodotto dalla registrazione e non rivisto dall'Autore**

Il neopersonalismo, un programma e una bandiera

di Mauro **Magatti***

“Il pensiero neopersonalista è un tentativo, un appello a provare a costruire un linguaggio e una pratica universalistica. Che sappia porsi agli altri da una prospettiva culturale ben definita”

Svolgerò brevemente alcune riflessioni, concordando sul fatto che queste giornate sono state positive e si è respirato un clima di amicizia e di scambio reale, il che non è sempre facile da trovare.

■ **UN “NEOPERSONALISMO” NUOVO**

- Si diceva ora che si poteva assumere la parola neopersonalismo come un simbolo, come una bandiera. Penso anche io che sia così, ma ad una condizione, cioè che siamo disposti a non rifare il personalismo del ventesimo secolo. E' una questione che io propongo e che sia davvero la differenza fondamentale tra neopersonalismo e personalismo del ventesimo secolo. A me sembra che, antropologicamente e filosoficamente, nel mondo in cui viviamo non possiamo immaginare di riproporre un personalismo che pretenda di essere un tondo, ma dobbiamo parlare di un neopersonalismo che assuma il rischio della persona come un processo che si fa. Da qui deriva tutta una serie di considerazioni, perché detta così sembra facile e poco chiara. Invece vuol dire che un pensiero neopersonalista sa che la persona c'è. Sommersa, sepolta in qualche angolo e da qualche parte, ma le persone ci sono. Infatti nella nostra vita sociale le persone ci sono e riemergono nonostante tutto. Il compito di un pensiero neopersonalista è andare a vedere dove la persona riemerge continuamente, altrimenti non si capisce bene di cosa stiamo parlando. Se non abbiamo questa radicata convinzione che la persona c'è e può anche essere messa sotto terra ma riemerge, come un albero che rispunta, non si capisce di cosa stiamo parlando.

■ **LA “NATURALITÀ” DELLA PERSONA**

- Quindi: la persona è un luogo creativo e non può essere detta tutta prima. Può essere aiutata a crescere, come quando noi annaffiamo una pianta o la potiamo, ma la persona si fa da sé. Questo è un cambiamento logico enorme. Ancora: il neopersonalismo si regge sulle persone che si fanno, non tanto sui pensieri o su una sorta di detto prima. Anche nel personalismo del ventesimo secolo la storia dei fatti è questa. Tutto quello che è accaduto da un certo punto in avanti è perché si era seminato così tanto in termini di persone che, ad un certo punto, questa forza è diventata così che, in presenza di una serie di contingenze storiche, è diventata una

realtà. Altrimenti è una retorica, è un parlare utile di persone richiamandone il tema, ma avvertiamo che è staccato dal mondo. Se non è radicato nelle persone, in contesti, mondo e realtà, il personalismo rischia di essere un discorso moralistico. Ismo come tanti altri ismi.

■ Quando ieri sostenevo che il neopersonalismo è un metodo più che un contenuto, una direzione più che un piano che si esplica, uso questa parola pensando al ventesimo secolo, dico che occorre accompagnare e suscitare dei processi. Il neopersonalismo accompagna dei processi e suscita dei processi riaprendo la questione del futuro. Ci avviamo al Convegno di Verona, come Chiesa italiana, dove ci sono due parole: testimoni e speranza. Guardando il documento di preparazione tre capitoli su quattro sono sul testimoniare. Credo che la questione vera oggi sia la speranza, perché le persone non hanno più speranza, non sanno più a che cosa attaccarsi. Allora di quale speranza un pensiero neopersonalista, oltre che un pensiero cristiano, oggi è in grado di parlare, di dire? Quindi un pensiero neopersonalista che guarda al futuro, non con l'ottimismo ingenuo dicendo che le cose si aggiusteranno, deve essere capace di guardare al tempo che viene essendo un costruttore di questo futuro.

■ LA POLITICA E I CORPI INTERMEDI

- Passo ad un punto più concreto, avvicinandomi alla questione politica. Questo tipo di impostazione credo sia pertinente rispetto al tempo che stiamo vivendo. E' molto pertinente perché siamo di fronte ad un mondo sfiduciato, sfilacciato, stanco, depresso, frammentato, che aspetta delle parole che non riusciamo a dire e dei fatti che non riusciamo a fare. E' inutile prendersela con il mondo, questo è fatto in una certa maniera, è un mondo che aspetta drammaticamente delle parole, dei fatti. Allora mi sembra che usare l'espressione neopersonalismo sia una responsabilità che ci supera e quindi la diciamo con un certo grado di incoscienza. Però, anche dal dibattito di ieri, mi sembra che qualche elemento lo possiamo iniziare ad indicare. Un primo elemento che la politica oggi è riallocata, cioè sta dentro le istituzioni dello Stato nazionale democratico, e non possiamo abbandonare questo ancoraggio altrimenti entreremmo in un ignoto, ma la politica è oggi in tanti altri luoghi. Il neopersonalismo ha oggi più bisogno di usare la politica nel senso della polis, dello stare dentro la città. Ciò oggi non è più prepolitico, questa è una categoria che non ha più senso.

- Se invece la politica la pensiamo soltanto rispetto al Parlamento non andiamo da nessuna parte. Bisogna immaginare i corpi intermedi non come una cosa prepolitica, ma politici a pieno titolo. Dopodiché c'è anche la componente politico-istituzionale, che dobbiamo tirare dentro nel discorso, ma è un'articolazione. Tra l'altro poi, paradossalmente, questo vuol dire essere consapevoli che tu sei tradizionalmente portatore di un pensiero che non è politico-centrico, che non pensa la società a partire dallo Stato. E' paradossale che il mondo cattolico non colga questo punto. Solo se pensi la società a partire dallo Stato leghi la politica solo allo Stato, ma, come mi è parso di avere sempre capito, noi pensiamo che la società viene prima dello Stato, noi utilizziamo lo Stato e questo è un luogo della politica e la democrazia statale è un luogo della politica, ma la politica è molto di più. Soprattutto oggi quando le condizioni storiche della nostra vita sociale ci spingono in quella direzione. Dal 1945 al 1990 le cose erano diverse ed andavano bene quelle categorie, oggi no e quindi sarebbe paradossale pensare la politica solo in quei termini.

■ FAR FUNZIONARE "IL SISTEMA"

- Aggiungo: oggi la politica in senso tecnico, i politici, a me sembra che, soprattutto la politica alta e non tanto l'amministrazione, se ha un ruolo ce l'ha sul piano simbolico. I politici



che hanno segnato gli ultimi 30 anni hanno lavorato sul simbolo soprattutto, ma non sulle parole e su come ci si veste. Questo è un pensiero neopersonalista: costituisco il riferimento simbolico che attiva le energie enormi che sono all'interno di un contesto socio-politico e che diventano convergenti invece che frammentate. Questo è, per quanto mi riguarda, fare politica oggi. Riuscire ad interpretare quel tempo dandogli un nome e creando il sistema di convergenze per cui non devi comandare tutto, non devi burocraticamente dire cosa fa A e cosa fa B, ma sei in grado di creare un meccanismo di attrazione per cui il sistema sta insieme e lo fai camminare. Che poi è stata la vicenda della Democrazia Cristiana nel dopoguerra, che ha campato fino a quando ha avuto questa forza. Dopo è diventato un tentativo di tenere insieme la baracca e sempre più, quando tieni insieme la baracca, ti accorgi che questa non sta in piedi.

■ LA PLURALITÀ DEI PIANI ISTITUZIONALI

- Ancora un concetto: oggi la questione ruota attorno alla differenziazione istituzionale, che non è banalmente fare il federalismo, ma è riuscire a riconcettualizzare la parola istituzione in una chiave diversa, in cui ci sono piani spaziali diversi, piani funzionali diversi, in cui anche i corpi intermedi, anche la società civile partecipa a un sistema di governo complesso. Questo è un pensiero post-statuale, che significa che lo Stato è un pezzo fondamentale del sistema istituzionale, non è l'unico, ed è in relazione ad altri sistemi istituzionali: più alti, più bassi, laterali, a destra e a sinistra. Quel poco che ci è stato detto ieri a proposito della riflessione che gli stessi costituzionalisti oggi sono costretti a fare, va esattamente in questa direzione: dobbiamo cercare di capire cosa vuol dire avere una pluralità di piani istituzionali. Come li facciamo mettere insieme? Come li colleghiamo? Come non li facciamo litigare tra loro? Perché viene fuori un caos burocratico e istituzionale dal quale non ci salviamo più.

- Quindi mi sembra che su questi tre punti – la politica riallocata, la responsabilità simbolica della politica e il tema della differenziazione istituzionale – già ci sarebbe molto da lavorare per i prossimi anni. L'ordine del giorno è ricco e l'agenda è importante.

■ L'UNIVERSALISMO

- Un ultimo punto. E' emersa ieri dal ragionamento di Luca Diotallevi, e mi permetto di riprenderla perché è importante, non tanto la questione della laicità bensì la chiamo dell'universalismo. Lo dicevo ieri in conclusione. Nel ventesimo secolo l'orizzonte universalistico era lo Stato nazionale e non a caso il pensiero personalista si è incarnato lì, perché lo Stato nazionale offriva il riferimento per rendere i cittadini tutti uguali, per renderli tutti cittadini. E il cattolicesimo italiano ha avuto la capacità di porsi come un soggetto in grado di fare un discorso universalistico, cioè che riguardava tutti i cittadini. Non riguardava soltanto i cattolici, era un discorso universale che riguardava tutti i cittadini italiani. Su una radice si declinava un discorso universalistico. Sarebbe facile fare delle citazioni molto autorevoli su questo punto ma ve le risparmio. A me sembra che questa sia la questione dei cristiani e dei cattolici ed era il punto sul quale non ero d'accordo con Diotallevi quando ci proponeva il modello americano. Se il problema, ed io credo stia esattamente così, non è semplicemente essere una parte o essere la parte, ma, dentro una paese così e con una storia così e così radicato nella tradizione cristiana, il problema è questa tradizione che parola dice oggi di natura universalistica. A me sembra che sia questa la vera questione, non rivendicare la propria identità, se così facessimo saremmo una parte tra le altre, poi contratteremmo qualche cosa, a qualunque livello, a livello nazionale e a livello mondiale. Il problema è: quali sono le parole che i cattolici sanno dire oggi, al loro tempo, di universale? Cioè che riguardano la comunità



delle persone che vivono in un tempo e in un luogo, a livello locale, nazionale, europeo e globale.

- Il pensiero neopersonalista è un tentativo, un appello a provare a costruire un linguaggio e una pratica universalistica. Che sappia porsi agli altri da una prospettiva culturale ben definita. Che non ha nessun problema a dire da dove viene e dire che sta lì, ma anche la capacità di proporsi agli altri a prescindere dal fatto che l'altro sia o no come te. Che si ponga come un discorso accettabile anche per gli altri. Accettabile non vuol dire che fa le mediazioni basse, ma che è capace di leggere e incarnare il tempo.

■ CITTADINANZA E FORMAZIONE

- Rispetto a questo tipo di impostazione a me pare che siano due le traduzioni politiche più importanti. Innanzitutto il **tema della cittadinanza**. Ma come riusciamo a pensare oggi questo tema, che personalmente io non so trattare? Però dobbiamo chiederci qual è il tipo di discorso sull'essere cittadini, in termini di diritti e di doveri, che noi riusciamo a fare oggi, in cui riconosciamo il tema della diversità culturale come emergente e che non possiamo cancellare, ma che va governato.

- La seconda implicazione riguarda il **tema del formare le persone** o prendersi cura della persona, naturalmente dal suo concepimento fino al momento in cui non c'è più. Tenendo presente che i processi sociali in corso blaterano sulla libertà di scelta, ma ci sono pezzi interi del mondo in cui questi discorsi viaggiano a 70mila chilometri di altezza lontani dalla testa. Ci sono pezzi interi del mondo sociale che stanno riducendo la possibilità di essere persona, non illudiamoci, rischiamo di fare discorsi che riguardano noi che facciamo il nostro bel lavoro e viviamo felici nella nostre belle famiglie. Quando parliamo di persona non ci riferiamo genericamente a discorsi buonistici, dobbiamo capire che sono obiettivamente negate, non solo il tema della vita, ma le condizioni attraverso cui le persone possono oggi essere tali e possono esprimere la loro potenzialità.

- Quindi i temi della cittadinanza e delle condizioni dell'essere persona sono problemi politici enormi, che un pensiero e un agire neopersonalista potrebbe tentare di affrontare e, in un percorso e in una attivazione di risorse ed energie, provare anche a declinare per la comunità nella quale viviamo.

Complementi

■ La giornata di oggi, seppur faticosa, è stata sicuramente preziosa, ma certo si subisce una sorta di effetto allucinogeno delle parole e credo quindi ci sia un'esigenza di moderarsi. Ma lasciatemi il tempo per **tre brevissime sottolineature**. Mi sembra che sia emerso, lo spirito del tempo. Non è uscita dalla giornata di oggi un'idea chiara di neopersonalismo, sono uscite però, con interventi di persone con culture diverse ed un humus generazionale differente, alcune sensibilità e alcuni temi comuni, forse con linguaggi non del tutto collimanti. Questa mi sembra un'osservazione importante, che è poi l'idea di fondo attorno a cui ci si sta cercando di muovere. Riusciamo ad intuire il fatto che tutta una tradizione ha bisogno di essere ridetta, rinominata. La giornata di oggi ha avuto questo merito, di confermare questa intuizione, sapendo anche che non contano solo le parole e non conta solo il pensiero, anche se entrambi hanno un notevole peso, hanno un loro peso, non conta solo il pensiero, anche se questo pure ha un peso, ma conta l'agire, la



sperimentazione, il fare e il realizzare. Qualunque politica neopersonalista passerà soprattutto attraverso gli esploratori dell'azione e non solo i teorizzatori.

■ La seconda sottolineatura vuole evidenziare due bagliori che sono apparsi in maniera abbastanza insistita negli interventi. Il primo è che c'è un nesso tra me e gli altri e questo deve essere ripensato e ridetto in maniera non moralistica. La parola quando diventa moralismo e retorica è morta, non riesce più a dire ciò che vorrebbe dire. A me sembra che è centrale questa idea che esiste un nesso tra me e gli altri, come diceva questa mattina Franco Riva e ha detto oggi pomeriggio Luigino Bruni. Quest'ultimo in particolare quando ha sottolineato che la mia felicità è legata a quella degli altri, che la felicità è un bene pubblico e se mi illudo di costruire la mia felicità prescindendo da ciò che mi sta intorno alla fine avrò una felicità minore rispetto a quella che potrei avere costruendola con gli altri. Questa idea si associa all'altra che vuole la persona plurale, creatrice, che non si può chiudere in uno schema rigido. Un secondo bagliore è intorno al concetto di politica e di istituzione. Diotallevi ce lo ha detto chiaramente e personalmente la considero un po' dura da fare in un contesto italiano. Cosa intendiamo oggi con la parola politica? Dove la allochiamo? Solo al Parlamento o anche al Consiglio regionale al Parlamento Europeo, alle associazioni di categoria, all'essere imprenditore? Insomma dove? Credo che tra le cose trapelate qua e là si tendeva a dire che abbiamo bisogno di un concetto di politica almeno un po' più ampio, magari che non tenga tutto, ma più ampio rispetto a quello della seconda parte del ventesimo secolo. E poi l'idea che oggi i mondi istituzionali sono infinitamente più complessi di quelli degli Stati nazionali. Per cui la parola istituzione è più larga, più grande. Abbiamo utilizzato la parola differenziazione istituzionale, mi verrebbe da dire che c'è l'economia civile, c'è la comunicazione civile oppure l'istituzione come comunicazione, l'economia come istituzione, ditela come volete. Questo mi sembra un altro nodo da sottolineare.

■ L'ultima sottolineatura riguarda il tema della laicità. Il discorso di Luca Diotallevi richiede anche un reciproco. Il problema non è soltanto dire che il modello americano può essere più valido di quello francese, tra l'altro noi siamo italiani e non francesi e viviamo in un Paese profondamente cattolico. Gli Stati Uniti hanno una storia religiosa completamente diversa. Questo tema della laicità mi permetterei di dire che riguarda anche la laicità pensata dentro il mondo cattolico, altrimenti il discorso è appeso lì. Tutta una serie di equivoci in questa diatriba tra laicismo e fondamentalismo cattolico nasce dal fatto che anche noi dobbiamo ricapire cosa vuol dire la laicità in un contesto così diverso.

■ In chiusura direi che questo è un punto da approfondire perché riguarda anche la storia del personalismo nel nostro paese. Consentitemi però un'osservazione. Il cattolicesimo ha sempre avuto, anche nella sua versione politica del '900, e per questo si è appoggiato allo Stato, l'aspirazione ad essere universalistico. E c'è stato un legame forte perché lo Stato offriva questo riferimento universale rispetto al mondo limitato dello Stato nazionale. Se io vedo un difetto nel modello americano è che è problematico con la cultura cattolica, è che lì le religioni sono parte, non parte politica ma segmento. Questo è un problema nel senso che nella tradizione cattolica abbiamo questa aspirazione universale. Potremmo metterci a discutere su una terza via, non francese e non anglosassone e che poi è stata la via del cattolicesimo, in cui questa aspirazione universalistica viene tradotta in una chiave non di gruppo, non identitaria.

■

***Testo riprodotto dalla registrazione e non rivisto dall'Autore**





CONCLUSIONI

Mons. Gastone **Simoni***

■ Non ho la pretesa di tirare le somme di tre giorni di interventi e dibattiti avendo preso parte soltanto all'ultimo, peraltro con grande soddisfazione. Sono stato arricchito da quanto ho ascoltato. Non tutto si può capire subito, ma riflettendo sulle cose via via esposte, l'arricchimento è sicuro e di notevole valore.

• Mi pare che, personalisti o neopersonalisti, ci troviamo d'accordo che il personalismo, anche nella versione neopersonalista di ispirazione cristiana, è come una nostra "divisa" caratteristica. Principio, sorgente e fine della società – ripetiamo con Pio XII e la *Gaudium et spes* – è la persona, la persona nei suoi vari stadi di vita e in tutte le contingenze della sua esistenza! Dire personalismo significa in definitiva affermare che la persona è al centro della realtà totale. L'essere è l'essere personale e tutto ciò che non è personale si riferisce all'essere personale. Lo insegnava Rosmini, riprendendo e in qualche modo aggiornando S.Tommaso (ed anche questo dimostra, mi pare, come l'accordo tra i cristiani sui problemi di fondo della cultura è più grande di quanto si creda): "Ciò che è, è essere personale e ciò che non è personale sta – cioè vive e regge – solo se è in riferimento ad una persona". S.Tommaso affermava che "la persona è ciò che c'è di più perfetto fra tutti gli esseri".

• Bene. Su questa base vorrei fare alcune considerazioni.

a) La prima è di sostanza e di metodo. Tutti i discorsi che facciamo, e tutte le riflessioni che ci comunichiamo partono sempre dal silenzio dell'ascolto. In questo senso credo debba essere raccolta la provocazione dell'amico Dotti. Il silenzio dell'ascolto, a sua volta, è finalizzato alla parola, alla nostra parola. Ascoltiamo le parole degli altri per dire, poi, noi stessi, altre parole. E' nell'intrecciarsi del silenzio e del dialogo che possiamo capire la realtà ed è nel successivo "far coro" che possiamo incidere meglio dentro di essa.

b) Una considerazione, poi, ancora a proposito del personalismo. Qui mi verrebbe da interloquire con Magatti e Bonaccorsi e altri relatori, in dialogo ideale con la tradizione del personalismo che si rifà a Mounier, a Ricoeur e così via. Per esempio, quest'ultimo diceva, commentando Mounier, che morto il personalismo vive la persona. Il personalismo cioè, più che essere una dottrina ben precisa e inquadrata, è un umanesimo (ma fondato sulla verità della persona umana). Si potrebbe ripetere per il personalismo (solo in un certo senso però) quello che Sartre affermava dell'esistenzialismo: esistenzialismo come umanesimo. Mettere a fuoco il concetto di persona significa mettere a fuoco il senso dell'uomo e del suo destino. Tutto questo è vero. E tuttavia, essendo più maritainiano che mounieriano (o meglio volendo integrare il più possibile Mounier e Maritain), penso che se è vera, oggi in particolare, la difficoltà (se non l'impossibilità) di costruire un "sistema" onnicomprensivo senza tener conto di un'esistenza così frantumata com'è soprattutto quella odierna, è vero anche tuttavia che resta necessaria e "fondata" la verità (perenne) sulla persona in sé.

***Vescovo di Prato**



c) Venendo incontro ad una domanda che poneva Bicchieri, credo che senza aver chiara la verità della persona in sé - ciò che essa è nel suo profondo e ciò che “chiede” di essere nel suo sviluppo - non si possa parlare di personalizzazione; e qui si è parlato specialmente di personalizzazione, affermando che in fondo dire persona significa dire “progetto di persona”. Durante il periodo del recente referendum sulla procreazione assistita abbiamo ripetuto giustamente che l’embrione derivato da due persone - uomo e donna - è una persona in embrione, non una cosa, e che, come tale, ha in sé tutto quello che è necessario per “diventare ciò che è” (cito un antichissimo detto). Insomma non c’è processo di personalizzazione se non a partire dalla “nativa” persona che ciascuno di noi è. Questo discorso è analogo a quello fatto da Maritain, ad esempio, quando legava il concetto di libertà al concetto di liberazione. L’uomo, da una parte, è libero, nel senso che è dotato del libero arbitrio, e quindi della capacità di autodecidere e autocostruirsi (tutto, certo, sul fondamento della causa prima che è Dio); al tempo stesso però egli non ha la libertà ma la deve (e la può) conquistare giacché è fortemente e in vario modo condizionato dalle sue pulsioni “irrazionali” e dal mondo esterno a lui. L’uomo cioè sarà persona “personalizzata” e “realizzata”, e quindi pienamente libera, nella misura in cui si libererà (e sarà liberato) dai condizionamenti e dalle varie “dominazioni” interne ed esterne. Il che avviene attraverso un processo di liberazione o personalizzazione attuate a livello interiore, a livello educativo e a livello sociale. Per questo la società è un immenso cantiere di persone libere, liberate e liberanti. Si capisce in questa prospettiva il dono - la grazia, in Cristo Gesù - di Dio Creatore e Redentore (Liberatore): un dono che si innesta nel dinamismo della libertà-liberazione umana.

- Bene, parliamo quindi di personalizzazione-liberazione, ma non separiamo mai queste riflessioni sulla persona “in quanto libera-e-da-liberare” dal senso della persona “in se stessa”, dalla sua verità perenne. La persona deve “diventare quello che è”, e perciò la sua sostanza metafisica e il suo processo di personalizzazione e liberazione sono inscindibili. Senza l’“essere” della persona, il suo divenire sarebbe, in realtà, il suo disperdersi e perdersi. Per questo, nel tempo dei neopersonalismi, non si può non restare fedeli alla grande tradizione filosofica e teologica, né si può dimenticare, tra l’altro, che lo stesso concetto di persona fu elaborato in sede cristiana nei grandi dibattiti ecclesiali sulla Trinità dei primi secoli della Chiesa. Non perdiamo mai questo orizzonte, non separiamo mai queste due polarità: quella filosofica-teologica classica che ci dà il senso della natura profonda dell’essere persona e quella personalistica moderna che – oltretutto non inventando nulla di sostanziale ma sviluppando e aggiornando la grande tradizione – sottolinea il dover-essere e la progettualità della persona, con tutte le sue implicazioni materiali, psichiche, etiche, pedagogiche, spirituali, sociali e politiche.

- Un cenno, ora, su un altro tema, la questione del rapporto tra società civile e politica, sempre nella prospettiva del tema su cui riflettiamo.

a) In un mio piccolo saggio, non ancora pubblicato, sull’ispirazione cristiana ho avuto modo di citare anche Magatti e i suoi studi sulla società civile, un tema di nuovo messo a fuoco nella recente Settimana Sociale di Bologna. E’ verissimo che la politica non si realizza soltanto a livello della statualità e delle istituzioni. Tutti i soggetti – singoli, famiglie, gruppi di vario genere – concorrono alla politica, in quanto protagonisti e attori della convivenza. Eppure, riconoscendo tutto ciò, resta giusta la distinzione tra società civile e società politica. Ha ragione Casavola quando afferma che la società



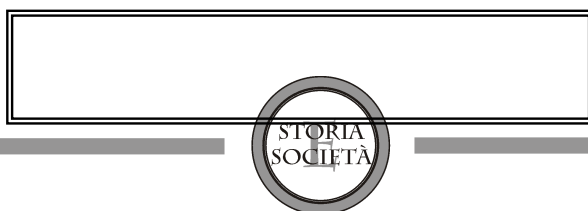
politica è coestensiva alla società civile. Se è vero che la società politica, e quindi lo Stato nelle sue diverse articolazioni, non esaurisce la società, è altrettanto vero che non ci può essere società civile veramente tale se non c'è una convergenza dei molteplici soggetti e degli interessi legittimi verso il bene comune. E consiste proprio in questo - guidare tutti i soggetti a tale convergenza - il compito della politica specificamente tale. Anche in proposito, il principio della sussidiarietà è inscindibile da quello di solidarietà. Insomma, il processo e il dinamismo della personalizzazione e della liberazione si attua sia nell'ambito della società civile, sia (non ne può fare a meno) attraverso l'opera specificamente politica e istituzionale. Anche se - è ovvio per noi cristiani - la più radicale e suprema personalizzazione e liberazione viene "dall'alto" e si realizza nella sfera della Grazia.

b) Non è inutile ripetere queste posizioni. Tra l'altro anch'esse mettono in luce il valore del "col-legamento" che secondo me è un concetto-chiave, di valore non solo pratico ma pure teoretico. Perché "la verità sta nell'intero". Mentre invece rischiamo sempre, anche a causa delle nostre specializzazioni, di sottolineare alcuni valori ignorandone o trascurandone altri. Per questo, sebbene siano inevitabili posizioni e sottolineature particolari, bisogna restare aperti alla sintesi più completa possibile. Tendere, dunque, a fare sintesi (sul piano delle idee) e conseguentemente cercare il più possibile di fare coro (sul piano operativo): credo che consista in questo il fondamento e l'anima del "movimento cattolico". Dico "movimento cattolico" al singolare, ben sapendo tutto il "plurale" che c'è dentro di esso. Il "plurale", però, ha una sorgente comune e un comune orizzonte. Anche questa nostra Tre Giorni contribuisce a tale "pluralità raccordata", ossia alla "coralità" che è e dev'essere propria del cattolicesimo sociale e civile. Ecco: un serio problema che hanno i cristiani nella società è proprio quello di dare spazio alle tante voci e di raccordarle tutte. Noi cristiani e cattolici abbiamo un immenso patrimonio ideale, concettuale e morale in mezzo alla società e a suo servizio: un patrimonio che abbiamo ricevuto, che abbiamo sviluppato e che dobbiamo sviluppare; ma rischiamo di non conoscerlo, di non svilupparlo a sufficienza, di svalutarlo, di non farne sentire la bellezza e la verità, se non riusciamo a far coro o almeno se non cerchiamo di far coro. Proprio questa è la prospettiva che sta all'origine di un'iniziativa importante come *Retinopera*, e di quella del nostro *Collegamento Sociale Cristiano*, (dal quale, permettetemi di dire, è nata l'esperienza della *Tre-Giorni Toniolo*).

c) Il problema non è solo sociale ma anzitutto ecclesiale. Perché? Perché se tutte le componenti ecclesiali non sono cointeressate a questa necessaria coralità cattolica nella società e nella storia, la coralità non viene fuori. Parlando di componenti ecclesiali, intendo parlare anche dei pastori e non solo dei laici, pur convinto ovviamente che è proprio dei laici incarnare i valori e i principi dell'etica sociale cristiana nel mondo concreto in cui viviamo. Ma non basta. La fraternità dei credenti e la loro "unità in necessariis" non può fare a meno della funzione unificante dei pastori, del loro magistero e della loro guida e animazione, la quale al tempo stesso non deve mortificare ma anzi favorire l'apporto di tutti. C'è una sussidiarietà da salvaguardare e praticare anche nella comunità cristiana. Oggi, d'altra parte, non vedo autorità laicali tali da avere l'autorevolezza di far convergere e raccordare tutti i laici, in modo che la pluralità non diventi negativa diaspora. Guai a concepire e vivere l'autonomia laicale in versione individualistica, privatistica, liberistica. Senza coesione e solidarietà il "libero" gioco delle libertà non libera affatto.



- In questo senso, una politica cristianamente ispirata è anche quella caratterizzata dal fatto che i suoi “attori” pensano e cercano di realizzare il più possibile “insieme”, ossia ascoltandosi e confrontandosi in maniera permanente, il progetto di fondo e i relativi programmi concreti finalizzati a un assetto e a un ordinamento sociale, politico, giuridico ed economico che sia una traduzione e un’“incarnazione” il più possibile fedele del nostro ideale morale di umanità e di società. Dobbiamo ascoltare tutte le voci e le istanze, anche quelle provenienti da culture “altre” dalla nostra; ma senza dimenticare di ascoltarci a vicenda e di vedere insieme con quali strumenti storici e contingenti si può meglio difendere e promuovere l’“umanesimo plenario” (come lo chiamava Paolo VI) nel cui orizzonte si pone la nostra presenza nel mondo.



Contributi

Lucia **Franchini** (Firenze) – Beppe **Zorzi** (Trento) – Marcello **Casotti** (Firenze) – Roberto **Giusti** (**Arezzo**) – Marco **Giovannoni** (Firenze) – Andrea **Tomasi** (Pisa) – Fausto **Felli** (Roma) – Francesco **Bagatti** (Perignano) – Sandro **Espagli** (San Miniato) – Alberto **Giani** (San Miniato)



LUCIA FRANCHINI, (FIRENZE)

■ I partiti sono gli stessi di prima?

In quanto consigliere regionale della Toscana sono stata eletta, non solo in questa legislatura ma anche nella precedente, quindi in qualche modo costituente, anche se pare che questa possibilità le regioni l'abbiano utilizzata in maniera non precisa. In tutti gli interventi ho notato una linea guida, che è il metodo, il ricomporre l'individuo con il sociale e quale rappresentazione. Però, viste le discontinuità che avete sottolineato, sia dal punto di vista filosofico, sociologico e giuridico, mi pongo delle domande. Così come il filosofo giustamente parlava di libertà e responsabilità e diceva che la persona non è definibile perché è un processo, così il sociologo quando indicava che ciò che deve essere sottolineato, per non porre barriere tra l'io e l'altro, è, non tanto l'identità, ma il processo, la trasformazione e la capacità di interagire con l'altro e così, in qualche modo, è stato fatto anche dal giurista. Mi domando, rispetto all'ultimo elemento: ma i partiti, che giustamente veniva detto hanno riacquisito forza, sono gli stessi di prima? La società civile non è più la stessa di prima, i partiti non sono più gli stessi di prima, e allora un qualche sforzo di ridefinizione, per quanto non fissata, va fatta.

Per esempio non sono completamente d'accordo sul fatto che il partito sia più forte, perché non è più il partito di prima. Ed è vero che forse c'è meno pressione o meno possibilità di richiamare ai propri compiti i politici da parte dell'organizzazione dei sindacati e così via, ma anche loro non sono più gli stessi. Semmai pongo un problema: siamo certi che i partiti siano nella loro costituzione meno partiti, ma che al loro interno non entrino già le associazioni, le convinzioni ideali e in qualche modo le organizzazioni sindacali? Va definito in qualche modo, non fissato ma definito, altrimenti questa analisi giustissima pecca e questo è il punto di sofferenza che ho trovato.



BEPPE ZORZI, (TRENTO)

■ Processi unificanti interterritoriali

Ecco alcune osservazioni e spunti che traggio dagli interventi, che in parte mi sembrano convergenti e già questo fa riflettere sull'utilità di questo approccio. Rispetto a quanto dice il filosofo noto tre elementi di ragionamento. Il primo su quanto detto sulla libertà e mi pare importante sottolineare questa feticità che emerge, in una prospettiva storica di un ragionamento sulla libertà nella filosofia moderna, laddove si evidenzia questo appiattimento di



buona parte della filosofia moderna sull'aspetto della conoscenza, rispetto ad esperienza e a dialogo. Dal che ne consegue che la libertà diventa un elemento definitorio che poi diventa appannaggio di un momento rivoluzionario, quello francese, come dichiarato già in partenza e chiuso nella sua definizione. A ciò si aggiunge la difficoltà attuale su questo punto perché viviamo in un mondo pluralista e molto complesso. Dal filosofo ricavo lo spunto circa la necessità di un metodo definibile intrinsecista, cioè tutto all'interno in una prospettiva che non può che essere pluridisciplinare, in itinere e che va a cercare luoghi provvisori di provvisoria condivisione. Ciò sottolinea anche la necessità di un aspetto organizzativo, di procedure e qui veniamo al discorso del metodo. Riferendomi a quanto si diceva, sul fatto che non c'è più un centro, è giusto; esplodono gli interessi economici, esplode ancora di più il problema dell'uno e dei molti, e la questione culturale diventa decisiva. E' un ritorno al Medioevo? No certamente, però è vero che noi abbiamo delle forme di governo relazionale, delle forme pattizie tra livelli diversi, poteri diversi, territori diversi, che ci fanno ricordare, in altra epoca, a moduli che appartengono a quel periodo epocale. Il dramma è la velocità della cultura rispetto all'economia e alla tecnica. La strategia, in fondo, è lavorare su livelli più diversi. Non c'è dubbio, che si impone la differenziazione. Lavorando in politica mi sono fatto l'idea che bisognerebbe lavorare su diversi livelli. C'è un livello tradizionale che riguarda la provincia, la regione, la nazione, l'Europa, dove dovremmo semplificare tutti i processi e avere il coraggio di rifondare, eticamente, culturalmente, economicamente, l'autogoverno del territorio. Si apre cioè una dinamica formidabile tra l'autogoverno da una parte e tutti gli altri livelli. Ci vogliono processi unificanti interterritoriali, ci vogliono delle filiere di idee forti che potrebbero ad esempio abbracciare aree vastissime come l'arco alpino. Ci vuole poi un livello fondamentale e cioè prepolitico, territoriale e microterritoriale, di condivisione fra storie diverse, di progressiva integrazione di classe dirigente, e l'offerta di una pluralità di circuiti fortemente motivazionali e motivanti. Un'ultima considerazione, sarebbe bello davvero riprendere il ragionamento su Calamandrei applicandolo all'accordo De Gasperi-Gruber. Ciò che ha significato quell'accordo, addirittura con un atto unilaterale, quello che ci ha permesso di evitare a noi trentini dagli anni '60 in poi e il fatto che oggi sia per un certo verso più debole ma al tempo stesso attualissimo. Ma ad una condizione: che noi lo reinterpretiamo politicamente.



MARCELLO CASOTTI (FIRENZE)

■ □ Riflessi del laicismo europeo

Mi rivolgo al professor Diotallevi dicendogli che ho letto il suo articolo pubblicato su "Vita e Pensiero" su questa prospettiva di nuova laicità europea, che si avvicina più ai significati americani che non a quelli tradizionali europei, e mi ha sollecitato alcune riflessioni. Intanto sono convinto, come lui ha sottolineato, dei rapporti tra il concetto di laicità sul piano religioso e i riferimenti sul piano sociale e politico, sul concetto di pubblico e su quello di bene comune. Mi domando se il prevalere di un concetto di laicità europeo non ha portato, sul piano politico anche nel nostro paese, a dei disguidi come quello, in taluni casi, di un eccesso di statalismo, di una scarsa considerazione su dimensioni fondamentali della società come la famiglia, la scuola non statale e così via. Mi domando anche, se la rivalutazione di certi filoni di pensiero può essere utile in questa prospettiva. Mi rendo conto che forse il discorso è prima religioso che sociale o politico, però ad esempio il filone di pensiero che da Rosmini passa a Sturzo e a De Gasperi, non è enormemente importante? Talvolta ho assistito alla grande considerazione che si è avuta nei confronti del fondatore del Partito popolare per l'esperienza prefascista, ma tutta la



lezione successiva alla seconda guerra mondiale è stata negata anche da coloro che gli dovevano essere più vicini. Forse proprio perché portava una dimensione di riflessione sulla crisi dello Stato totalitario, su quello che aveva sperimentato di persona con il contatto con le democrazie anglosassoni. Questa, a mio avviso, è una dimensione importantissima, anche per recuperare elementi negati nell'esperienza di questi anni.



ROBERTO GIUSTI (AREZZO)

■ **Recuperare il personalismo cristiano**

Qualche breve domanda in relazione a quanto detto dai diversi relatori. Dall'esposizione del professor Diotallevi mi è sembrato di capire che circa il rapporto Stato-Chiesa vede forse il modello americano come migliore. Se ho capito bene, c'è stato un gesuita, Robert White, che ha pubblicato un qualcosa agli atti del Vaticano II e che non è stato smentito. Se comunque il sistema americano ha delle valenze positive, rispetto al discorso del Concordato non avranno forse ragione chi lo contesta? Dal professor Bruni mi è sembrato di ascoltare ad un certo punto che i quattrini non fanno la felicità. Io ho scoperto nel compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, che non leggiamo a sufficienza, il concetto di sobrietà. Può essere recuperato nel personalismo cristiano il concetto di sobrietà? Infine, per noi il personalismo è qualcosa a cui siamo fortemente affezionati, perché oltre i teorici francesi ci richiama la storia di un partito, se si vuole, ma un pezzo della storia d'Italia fondativo ed estremamente importante. Ci richiama La Pira, "Architettura dello Stato democratico", i "professorini", insomma molte cose oltre a Maritain e Mounier. Si è visto come, nella *lectio magistralis* di ieri in particolare, il concetto di persona non sia in tutte le culture. Per esempio si è detto come nel taoismo o nel buddismo il concetto di persona sostanzialmente non c'è. Da questo punto di vista occorre forse rifare un grosso cammino, perché nel mentre prima davamo questo concetto come acquisito e fondamentale, ora, probabilmente, toccherà arrivarci attraverso un processo. Nonostante tutto e utilizzando un concetto economico non possiamo considerare il personalismo come fondo e il resto come flusso, cioè tocca modificare e rovesciare tutto, oppure abbiamo una base importante dalla quale partire, della quale essere orgogliosi e sulla quale adattare i mutamenti che pur sono necessari in questa epoca di globalizzazione?



MARCO GIOVANNONI (FIRENZE) (I)

■ **Rivalutare i modelli dei politici cattolici**

Intervengo a proposito della relazione del professor Diotallevi. Egli ha accennato, senza poter approfondire per motivi di tempo, al dibattito a più voci all'interno dell'aula del Concilio Vaticano II attraverso il quale si è arrivati all'accettazione della libertà di coscienza e ad una sua profonda comprensione teologica. Nell'ambito di questa rinnovata comprensione del cattolicesimo riguardo la libertà di coscienza, trovano intelligenza nuova sia la libertà che la laicità ma anche, in parte, la libertà religiosa. Il professor Diotallevi ha richiamato l'interessante contributo apportato dall'esperienza dell'episcopato americano. Tale episcopato non aveva, di fatto, vissuto la contrapposizione sulla libertà religiosa essendo la chiesa americana sviluppatesi in un contesto nato all'insegna di questa libertà. Sin dall'ottocento alcuni vescovi americani non avevano mostrato alcun imbarazzo a elogiare le possibilità pastorali e culturali di un tale modello di laicità, in contrasto con la dottrina comune che la libertà religiosa la si doveva



accettare come *minor male* solo in quelle realtà nazionali dove il cattolicesimo costituiva una minoranza, mentre si doveva lottare per il principio della religione di stato là dove i cattolici costituivano la maggioranza. Mi preme però con un flash richiamare altri filoni che hanno contribuito al rinnovamento conciliare, rinnovamento forse giunto in ritardo, ma sicuramente provvidenziale alla luce dell'odierno sviluppo del fenomeno della globalizzazione, perché in effetti, offre alla Chiesa non solo la possibilità di convivere in un mondo plurireligioso e di dialogare con esso, ma le restituisce anche l'unico terreno per un autentica evangelizzazione del mondo moderno: quello della testimonianza e dell'annuncio proclamato ad uomini e donne in grado di accoglierlo liberamente e per la loro stessa liberazione. Ebbene: il cammino della chiesa cattolica verso il riconoscimento della libertà di coscienza è stato lungo, faticoso e tutt'altro che pacifico. Lo stesso dibattito conciliare è come uno specchio di tali difficoltà. Ad esso non ha contribuito solo il modello americano, ma anche vari altri modelli a cui vorrei – con un *flash* – accennare perché si situano nell'alveo europeo che ci appartiene. Inizio con l'esperienza belga, che si situa nell'ambito della *laïcité française*, vista però positivamente da gran parte del mondo cattolico. L'altra che mi sembra decisiva, anche se in qualche maniera estranea alla logica del discorso di questa sera, è la riflessione del cardinale Bea che parte da una riflessione di tipo biblico per affrontare la questione ebraica. Il cardinal Bea era tedesco, il Concilio ha luogo a 25 anni dalla Shoah. Il cardinal Bea ha coscienza piena e drammatica dell'urgenza di porre la questione ebraica, nel tentativo – che oggi possiamo dire finalmente riuscito – di voltare pagina rispetto all'antisemitismo che per secoli ha connotato le relazioni giudaico-cristiane. È alla luce della questione ebraica – teologicamente unica per quanto riguarda i cristiani e biblicamente ineludibile – che egli vede – e offre all'assemblea conciliare – il fatto della differenza religiosa. È attraverso un discorso genuinamente biblico che Bea giunge a valorizzare la presenza di religioni non cristiane accanto a quella cristiana nell'ambito di una stessa società. Tale riflessione non ci ha soltanto dato una visione della laicità, ma ha dato una visione nuova della Chiesa. E' una nuova ecclesiologia: non semplicemente un modo nuovo di rapportarsi al mondo e alle diversità delle religioni. E' un modo nuovo di essere e con cui raffrontarsi con il mondo. Se mi permettete uno slogan: *finisce il modo di rapportarsi da "cristianità"*. La Chiesa non pensa di influire nella vita degli uomini, nei loro costumi, nella loro educazione e nella loro formazione religiosa attraverso istituti legislativi, attraverso privilegi in senso giuridico, bensì di evangelizzare gli uomini dando se stessa. In questo ambito avverto l'urgenza di recuperare lo sforzo degli uomini cattolici impegnati in politica, prima e dopo il Concilio, a partire dal ventennio fascista; la loro riflessione e il loro impegno, con la resistenza e con il dopoguerra, perché hanno dovuto mutuare e mettere in pratica una riflessione sulla laicità che, pur non dipendendo dal modello americano, è però altrettanto ricca e plurale, perché non c'è solo Sturzo o il post Sturzo, c'è De Gasperi che si muove in un'altra ottica, c'è La Pira che si muove in una sua ottica che non penso nemmeno se si possa definire laica, ma che ha comunque dato un apporto importante e leale alla vita democratica del nostro paese. Tutta questa ricchezza dovrebbe probabilmente arricchire il nostro dibattito sulla laicità oggi. Altrimenti si corre il rischio o di tornare ad una visione da "cristianità", (che non è secondo il Concilio) oppure di perdersi in astrattismi senza affrontarla.

MARCO GIOVANNONI (FIRENZE) (II)

■ La Chiesa adotta il metodo personalista?

Sicuramente, tante delle cose dette in questi giorni necessitano di una riflessione non solo in ambito politico e socio-culturale, ma ecclesiale. Il discorso sarebbe lunghissimo, mi riferirò



soltanto a due sottolineature dell'intervento del professor Magatti: la necessità di reinventare un simbolo (o dei simboli) che metta(no) in moto le energie e le sinergie; la riflessione sull'universalità. Parto dalla seconda per dire che, dal momento che gli Stati nazione hanno sensibilmente ridimensionato il loro ruolo di limitatori e a divirsecificatori delle varie universalità, il problema della portata universale del Vangelo e di Gesù è un problema serissimo. Probabilmente solo tornando ai tempi di san Paolo troviamo il problema della universalità del messaggio cristiano posto nella medesima e decisiva radicalità con cui lo viviamo oggi. Realmente il mondo è diviso, in modo tale che la conversione al cristianesimo non è accessibile a pezzi di mondo che si distinguono per lingua, religione e nazione. Questo dato di fatto va accolto! E l'universalità del messaggio cristiano va coerentemente vissuta senza prescindere da questo dato di fatto, che c'è sempre stato ma che adesso è ineludibile. Dal punto di vista teologico la questione è affrontata sia dal magistero che da vari studiosi, ed è ancora – per molti versi – aperta. Ma dal punto di vista della vita della Chiesa, c'è da porsi la domanda: siamo pronti?, ci stiamo preparando? Traducendo in maniera un po' provocatoria, potrei dire: queste sfide la Chiesa le legge e le affronta realmente con il *metodo personalista*? Oppure no? La *persona umana* è considerata sempre e in ogni modo come l'immagine unica e irripetibile del Creatore: da contemplare e far crescere nell'amore di Dio, attraverso l'accoglienza, il rispetto, l'ascolto, il discernimento, il dialogo, l'annuncio dell'amore salvifico, oppure talvolta prevale la difesa del “sistema”, della “dottrina” o addirittura dell'interesse della chiesa? Non è questa la sede adatta per dire queste cose; io però di sedi adatte non ne trovo e quindi - nella libertà dei figli di Dio – liberamente afferro tutte le opportunità nelle quali mi imbatto non parlando con superficialità ma esprimendo riflessioni e preoccupazioni che nascono dal silenzio e dalla preghiera. E' a questo proposito, quindi, che si pone la questione della vita stessa intraecclesiale? Poiché certamente converrete che chi non vive all'interno della sua “famiglia” certe attitudini “personaliste” difficilmente le potrà vivere all'esterno! Ecco la ineludibile attualità del tema del dialogo intraecclesiale. Quali sono il significato e la prassi del dialogo all'interno della Chiesa? Io credo che siano in pochi ad avere le idee chiare in materia? Anzi, talvolta mi pare che non giovi alla necessaria lucidità su questo tema la confusione che si fa fra unità e disciplina uniformante addirittura all'interno di alcuni episcopati, dove non si ha alcuna traccia della franchezza che caratterizzava i dibattiti degli apostoli, così come sono descritti da san Paolo e dagli stessi Atti degli Apostoli. Per essere più chiaro, ma senza voler essere polemico, non bastano più le battute sulle pallottole di carta, perché dentro qualcuna di esse ci sono anche i drammi umani delle persone, penso – solo per fare un esempio, all'omosessualità. Cioè, non basta un episcopato italiano che vive una unità senza che si dia respiro alle varie riflessioni plurali che ci sono all'interno dell'episcopato stesso. Di questo a me pare ci sia bisogno per affrontare le grandi sfide che non sono più procrastinabili. Altrimenti si rischia la incomunicazione, si rischia che il ruolo magisteriale passi sopra la testa delle persone in maniera sterile, creando frammentazione e magari anche senso di solitudine. In un momento in cui le ideologie vecchie sono morte, con serenità rimettiamo davvero al centro di tutto, anche della nostra vita di Chiesa, la persona. Perché questa sfida dell'universalità e del simbolo noi non la possiamo comprendere che attraverso il *metodo personalista* che non può prescindere, anzi che non può esistenzialmente che sgorgare, da un autentico dialogo intraecclesiale!



ANDREA TOMASI (PISA) (I)

■ □ Tecnologia e neopersonalismo

Una domanda che intende mettere a tema una delle sfide che in qualche modo fanno da misura per la costruzione di un personalismo all'altezza dei tempi: la sfida della tecnologia. A me sembra che sia una sfida ultimativa, perché da strumento al servizio della persona, la tecnologia, sempre di più, presenta numerosi aspetti e rischi di diventare strumento per la manipolazione della persona.

Per affrontare questo problema occorre misurarsi con il pilastro che sta sotto e che è una concezione utilitaristica. Realizzo cioè strumenti tecnologici perché sono per il tuo bene e poi, visto che ci sono, li applico. Dopoché l'utilitarismo di questa cosa si misura con il fatto che abbiamo perso il senso che sta a fondamento della persona, cioè il senso dell'umanesimo razionale per cui l'uomo è sempre un fine e mai un mezzo. Se noi rimuoviamo questo, e lo facciamo in nome dell'utilitarismo, finisce che si manipola l'uomo, in nome del suo bene; si propone la fine eutanasica perché così aiuta la persona e tanti sono gli esempi che possono facilmente venire in mente, compreso il fatto che si fa abortire per il bene della persona. Questa concezione utilitaristica mette in discussione l'idea di persona c'è dietro.

Allora la sfida oggi non è solo di pensare come il personalismo può mediare rispetto ai problemi nuovi, ma trovare un terreno fondativo, condiviso, sul quale ricostruire un nuovo personalismo. Si può girare quanto si vuole, ma la sfida e il termine con cui misurarsi è il relativismo, perché se si esclude di poter avere un fondamento condiviso al concetto di persona, di conseguenza si esclude la possibilità di avere un concetto di persona e quindi non si può costruire sopra nessun tipo di mediazione all'altezza delle sfide del tempo presente. Sfide che sono nuove, che sono complesse.

Dunque partiamo dalla tecnologia, ma questa è oggi un tema trasversale, pervasivo, è un po' dentro tutte le cose di cui si è parlato. Pensiamo a quello che cambierà la tecnologia sulla comunicazione nei prossimi due o tre anni. Non si riesce nemmeno ad immaginarlo. Questo è il problema dell'oggi e mi sembra che se non cerchiamo di trovare una strada per ricostruire le fondamenta, poi l'intera costruzione resterà sulla sabbia.

ANDREA TOMASI (PISA) (II)

■ □ Unità e comunione

Neopersonalismo: proposta differenziata, plurale, pluralistica. Benissimo, su questo credo ci sentiamo attrezzati. La diversità di sensibilità, la diversità di carismi fanno parte costitutiva del pensiero e dell'azione del mondo cattolico. Poi arriviamo al problema dell'universalismo. Questo deve confrontarsi con la definizione di persona: diritti, libertà, responsabilità. Su questo credo che il termometro dell'universalismo è la Comunione. Non so se il simbolo che si sta cercando può essere quello che abbiamo appena sperimentato in questo anno vissuto, l'anno dell'Eucarestia. Ma credo che unità nella diversità sia un punto ineludibile. Allora quali sono le cose su cui è legittimo avere opinioni diverse e fare proposte diverse? Quali sono i temi di libertà, di diritti, di responsabilità, su cui non si può essere se non uniti e se non in comunione? Non cerchiamo altri luoghi, valorizziamo quelli che si sono. Mi fanno piacere le cose dette da Bicchieri, forse anche questo può essere un luogo in cui le sensibilità, il pluralismo di posizioni, si trovano, si incontrano, si confrontano, fanno unità nella diversità, fanno comunione. Tutto ciò significa una serie di cose concrete, dare spazio anche a sensibilità differenziate per trovare una sintesi sempre più alta.



FAUSTO FELLI (ROMA)

■ L'emergenza progettare la vita

Ho ascoltato il percorso di ragionamento di questi giorni. Indubbiamente “persona” separata dal concetto di progetto di vita è qualcosa di incomprensibile. “Persona” è ciò che scolpisce un percorso, una partenza e un arrivo, un prodotto della presenza, non è un frullato d'acqua che finito di girare rimane quel che era. “Persona” è un passaggio che lascia un segno. Ma questo segno non può essere lasciato dalla persona privata del sistema di potenziamento che è la società. La società è infatti un potenziamento delle facoltà dell'individuo. Società e individuo sono insieme progetto di vita, un percorso che non abbia un sistema di regole e di leggi fatto per un fine universale, non dell'interesse di una parte. Ecco che gli universalismi, sono solo apparentemente due. Anche se l'Universalismo che si sdoppia è di per sé incomprensibile. C'è un universalismo percorso in un modo e un universalismo percorso in un altro. Lasciamo perdere il concetto della concorrenza degli aspetti agonistici e richiamiamo invece il correre insieme. Che è forse lo stimolo che ci può portare lontani dall'errore di collegare principi e criteri elevati a regole dalla strumentalizzazione che di essi si fa nella quotidianità.

Oggi esiste un'emergenza quotidianità: l'emergenza di progettare la vita. Un'emergenza di far riemergere le persone che non vediamo, come le popolazioni incredibilmente numerose che non parlano e quindi non contano. Pensiamo agli anziani, ai disabili, ma anche a quei giovani che non hanno un progetto di vita perché sono convinti di non poterlo avere e di non poterselo costruire da soli. Qualcuno di noi, in giovane età, ha lottato dicendo “non ci sto”, una frase che oggi si sente pronunciare sempre di meno. Ma è colpa della persona? Del sistema? Di chi? Oppure, la questione non è invece di dire “di chi” ma del fatto che non riusciamo a capire cosa dobbiamo fare perché ciò che non c'è ci sia?



FRANCESCO BAGATTI (PERIGNANO)

■ Famiglia è formazione

Per quelli che come me vivono tra i '70 e gli '80, Mounier e Maritain sono stati il primo amore. Un grande amore coltivato con voglia di far qualcosa, di voler mutare la società. Dunque se per i relatori qui presenti, c'è la possibilità di far data da 40 anni e dal Concilio Vaticano II, per quelli come me si fa data da 80 anni ad oggi, per capire come ci siamo ridotti dopo il pensiero personalista comunitario. Ricordo perfettamente, perché già allora mi aveva fatto grande impressione, un articolo che nel giugno del 1934 Mounier scriveva sul tema: “Riflessioni sul lavoro”. E' veramente interessante e persino impressionante che in quell'articolo non solo delle parole ma intere frasi sono perfettamente identiche ad altre che possiamo leggere nella “Gaudium et Spes” o nella “Laborem exercens”. Questo vuol dire che il pensiero personalista comunitario, e voglio sottolineare comunitario, ha avuto ed ha una grande valenza, un grande peso, una grande possibilità di cambiare le cose di questo mondo. Ed anche aiutare noi laici. Perché se i laici sono quelli a cui è demandato di sistemare le cose temporali, noi da questo pensiero personalista comunitario possiamo trarre il massimo.

Ecco allora la proposta che lascio ai nostri sacerdoti e in particolare ai nostri vescovi. Si parla di famiglia e noi abbiamo da pochi giorni indicazioni che il Vescovo ha diffuso attraverso un itinerario da percorrere nei prossimi 5 anni. Ma si può parlare di famiglia senza parlare delle condizioni di lavoro in cui si trovano i capi famiglia e i loro componenti? La proposta è che sempre più e sempre meglio si educino e si formino i nostri parroci a parlare di famiglia nelle



parrocchie, in modo tale che ci sia all'interno della famiglia una compattezza precisa circa il problema di una sobrietà della vita. Che sia il capo famiglia, che sia la moglie, che siano i figli, tutti concordi nel condurre un loro progetto di vita. Il prof. Bonaccorsi faceva riferimento agli operai nella vigna, quel danaro non era solo perché il padrone è buono, ma anche perché era necessario e sufficiente per vivere la giornata. Come dire: voi che avete lavorato tutto il giorno sotto il sole potete lavorare un po' meno perché siete assicurati del minimo necessario per vivere e voi che avete oziato lungo la strada aspettando che qualcuno vi chiamasse a lavorare potete lavorare un po' di più in modo che tutti, come diceva nel citato articolo Mounier, abbiano il tempo libero, perché il riposo non è l'ozio dopo il lavoro tecnologico sfibrante, ma è la vita in pienezza, cioè fatta di lavoro, di meditazione, di tempo libero, di comunicazione con gli altri. Non solo quindi compattezza all'interno della famiglia, ma anche educazione a capire bene e a muoversi nel mondo per evangelizzarlo e purificarlo, come se la comunità, il paese, la parrocchia siano una famiglia fatta di famiglie.

Si dice che siamo in minoranza, ma se operassimo nelle nostre parrocchie in questo modo ci accorgeremmo che invece siamo ancora una maggioranza, capace di modificare politicamente e anche in senso organizzativo il lavoro tecnologico che sta togliendo agli uomini la loro dignità.



SANDRO ESPAGLI (SAN MINIATO)

■ Il Senato "laicale"

Vorrei scendere nel concreto di alcune affermazioni, anche perché il titolo "Ipotesi per una politica neopersonalista", crea aspettative di ipotesi anche concrete. Mi sembra invece che si corra il rischio di rimanere al prepolitico. Quindi colgo le sollecitazioni di Preziosi quando parla delle mediazioni culturali, che sono essenziali. Penso che se vogliamo arrivare a delle mediazioni culturali bisogna rivalutare seriamente il ruolo dei laici nella Chiesa. Perché non è possibile che su tutti i temi di grande rilevanza socio-culturale la Chiesa italiana si esprima soltanto per bocca del Cardinal Ruini. Credo che sia anche un problema di comunicazione. Mi lamento del fatto che i grandi media hanno un'idea della Chiesa italiana come la CEI, perché la Chiesa italiana non è la CEI, o meglio è la CEI e un sacco di altre cose. C'è pluralismo, c'è ricchezza e concordo con il Papa quando dice che la Chiesa è viva. Ha tante associazioni, movimenti e presenze che la rendono viva. Sul numero di "Aggiornamenti Sociali" il professor Campanini ha lanciato una proposta interessante in vista di Verona 2006. Cioè quella di costituire un'assemblea dei laici. Lui la chiama un "senato laicale". Non che poi faccia da contraltare ai vertici, ma che su alcune posizioni, dalla fecondazione alla devolution, ci sia una elaborazione culturale da parte dei laici, che vivano questi temi e siano in qualche modo di apporto ai vescovi. La vicenda della fecondazione è stata emblematica. Ha parlato Ruini e poi si è costituito il Comitato. Forse era meglio l'inverso, cioè si costituiva il Comitato dei laici che poi dava ai vescovi un suggerimento anche scientifico importante. Questo è dunque anche un problema di comunicazione e da questo punto di vista personalmente sento un disagio forte. Litigo con quelli con cui mi trovo insieme in un impegno socio-politico, perché hanno l'immagine della Chiesa come questa ed io non ci sto. A voi che siete eminenti intellettuali cattolici e credo avrete anche un ruolo a Verona 2006, propongo di farvi portavoce di questa attesa e di questo disagio. La seconda sottolineatura riguarda ciò che diceva Ma gatti. Cioè la necessità che poi tante nostre proposte vadano, rispetto al dibattito attuale, in alto. E' vero, ho l'impressione che molti contenuti, anche interessanti, restino al livello accademico. Sono un grande appassionato di La Pira, il cui pensiero è stato anche oggetto della mia tesi di



laurea, ed ho studiato su uno dei testi dove maturava l'esperienza da costituente: "Architettura di uno Stato democratico". Dove faceva vedere come in fondo la Costituzione era il frutto della riflessione personalista cattolica. Si è superata la visione di Costituzione liberale dove l'individuo è lo Stato e in mezzo niente, ma la persona sviluppa la sua personalità nelle formazioni sociali e quindi nella famiglia, nelle associazioni, nel comune eccetera.

E' vero che c'è da ripensare questo, però mi chiedo, di fronte al dibattito aperto e a quello che accade oggi: quando c'è stato uno stravolgimento di quell'architettura? Il fatto che dalla centralità del Parlamento si sia passati alla centralità del primo ministro, che ha la fiducia dalle camere ma poi le può sciogliere, non è un fatto irrilevante, mi pare che si passi da una concezione personalista ad una personalistica, se non addirittura individualistica. Le istituzioni da questo punto di vista non sono neutre, recepiscono una visione anche antropologica e questo mi sembra importante. Ma un dibattito sulla riforma costituzionale, anche a livello culturale, non c'è stato. Ora qualcosa può arrivare con il referendum, ma è necessaria un'interrogazione forte sul tipo di società che abbiamo in mente. Realizza o no la sussidiarietà questa impostazione?



ALBERTO GIANI (SAN MINIATO)

■ **Le religioni, questione politica forte**

Il personalismo è servito nel '900 per raccogliere il pensiero cristiano e diversificarlo dall'individualismo liberale e il collettivismo marxista. E' stato anche di più, ma sicuramente è stato questo l'elemento storico che ha dato luogo allo sviluppo del personalismo. Potrebbe essere usato il neopersonalismo, anche con le precisazioni che sono state fatte, per avviare una ricerca di tipo interreligioso sul versante comunitario sociale. Mi spiego meglio. E domando: sicuramente c'è un discorso interreligioso a livello teologico e propriamente religioso, ma sul versante sociale e politico è possibile utilizzare la categoria del neopersonalismo come criterio per confrontarci con le visioni in ambito sociale e politico di tipo interreligioso? E se questo è possibile, potrebbe essere oggetto di nuovi studi. Non con l'idea, che ho sentito spesso, di precisare quanto siamo bravi noi che abbiamo una visione personalista rispetto alle altre religioni. Il problema invece è: come rintracciare elementi di personalismo nelle visioni sociali e politiche delle altre religioni? Questo tema interreligioso è tutto politico, è tutt'altro che una questione semplicemente teologica. Negli ultimi venti anni la novità più grossa è che le religioni sono tornate ad essere una questione politica forte. Una seconda osservazione che è anche un po' una provocazione. Mi chiedo se chi studia è ha tempo di dedicarsi a questi temi potesse, come semplice sommario e senza pretese di esaurire il tema o peggio di ridurlo, definire, alla maniera che fece Norberto Bobbio in ambito laico, cosa significa essere di destra o di sinistra in ambito cristiano. Non sto facendo un discorso politico ma culturale. Cioè, alla grossa, cosa significa sul piano culturale e capire le categorie. Credo che in un discorso del genere la questione neopersonalista tornerebbe ad essere centrale.



SOMMARIO NUMERI PRECEDENTI

♦ N. 24 – Febbraio/Marzo 2004 - SPECIALE

“La democrazia cristiana partito di garanzia democratica e di riforme sociali

PRIMA NOTA: “Adeguare lo Stato e riqualificare la politica” di A. Ciabattoni; “La continuità di un cammino” di F. Nobili; “La frattura che divide due parti della nostra storia” di E. Scotti; “Storia e realtà della Democrazia cristiana” di F. Malgeri; “La cultura della DC” di A. Giovagnoli; “Costituzione, istituzioni e sviluppo italiano” di G. Lombardi; “Percorsi e scenari per le riflessioni – Aspetti economici e sociali del ‘Progetto’ Dc”, di V. Saba.

1) **Testimonianze:** F. Roversi Monaco: “La Costituzione punto di riferimento”; P. Barucci: “I successi dell’economia italiana”; E. Bernabei: “Comunicazione televisiva e impronta democristiana”; E. Macaluso: “E’ necessario capire bene cosa è successo nel nostro Paese”; N. Novacco: “Mezzo secolo di storia italiana – Considerazioni meridionaliste”; Emilio Colombo: “Costruire una storiografia di lungo periodo”; A. Ossicini: “La nostra responsabilità è ancora di lungo periodo”; N. Signorello: “Opporsi alla Storia ‘capovolta’”; O. Bisazza Terracini: “La testimonianza della Fondazione ‘U. Terracini’”. **Conclusioni:** “Un testimone tra testimoni” – “Ma i giovani che ne pensano?” di G. Andreotti; “Un impegno destinato a continuare” di F. Nobili; **Schede dei Relatori e Testimoni; Indice dei nomi; Sommario dei numeri precedenti**

♦ N. 25 – Luglio/Settembre 2004 – SPECIALE: LA TRE GIORNI TONIOLO – PRIMA EDIZIONE:

“Strumenti e occasioni per una moderna forma di partecipazione sociale e politica”

G. Bicchieri – A. Bonaccorsi – P. Carrozza – A. Ciabattoni – E. Giovacchini – A. Granelli – A. Grotti – M. Magatti – E. Manna – F. Nobili – V. Possenti – G. Simoni – D. Sorrentino – **Contributi e Opinioni**

♦ N. 26 – Aprile 2005 – SPECIALE: LA TRE GIORNI TONIOLO – SECONDA EDIZIONE:

“Partiti, Sindacati e Movimenti: nuove forme di partecipazione Sociale e Politica”

E. Casini – F. Nobili – P. Nepi – U. Santarelli – P. Nello – G. Simoni – G. Acocella – A. Agosta – M. Magatti – F. Bonini – F. Tardelli – C. Gentili – E. Giovacchini – R. Mazzotta – S. Pezzotta – E. Preziosi – D. Ropelato – A. Plotti – A. Grotti – A. Ciabattoni – G. Bicchieri
Documenti – Rubriche – Opinioni

⇒ I numeri arretrati possono essere richiesti alla redazione (tel. 0668809223) oppure visionati al sito internet: <http://www.assostoriaitaliana.it>





CIVITAS

Rivista quadrimestrale di ricerca storica e cultura politica

Fondata e diretta da Filippo Meda (1919-1925)

Diretta da Guido Gonella (1947)

Diretta da Paolo Emilio Taviani (1950-1995)

Quarta serie diretta da Gabriele De Rosa

Dopo la “Civitas” di Filippo Meda, Dopo la “Civitas” di De Gasperi, Dopo la “Civitas” di Gonella e di Taviani, la Rivista rinasce per la quarta volta sotto la direzione di Gabriele De Rosa.

L’invito a sostenerla si sostanzia del pensiero di Taviani: *“l’azione politica va affiancata da uno studio di largo respiro che... ne approfondisca ed elabori i fondamentali principi ispiratori e legami storici ... ed esamini i diversi fenomeni nei cui confronti si applicano concretamente i principi”*.

■ **“Civitas” esce tre volte l’anno. I prezzi per il 2006 sono i seguenti:**

- Un fascicolo € 10,00
- Abbonamento annuo per l’Italia € 25,00, per l’Estero € 35,00
- Per acquistare fascicoli arretrati rivolgersi all’Editore Rubbettino o alle Librerie segnalate.
- Gli abbonamenti possono essere sottoscritti tramite: - versamento su conto corrente postale n. 15062888; assegno bancario non trasferibile intestato a “Rubbettino Editore per Civitas”; bonifico bancario su conto corrente 000000120418 intestato a “Rubbettino Editore” presso Banca Popolare di Crotone – Agenzia di Serrastretta ABI 05256 CAB 42750; - a mezzo carta di credito VISA, MASTERCARD, CARTASI.
- La Pubblicità può essere concordata direttamente con l’Editore o attraverso l’Istituto Luigi Sturzo e l’Associazione per la valorizzazione della Democrazia in Italia (Onlus). Costo di una pagina b/n: € 1.500,00 per tre numeri € 3.500,00.

■ **Gli abbonati a “Civitas” riceveranno, in aggiunta ai numeri della rivista:**

- I numeri speciali di “Civitas”
- Il periodico “Storia e Società” ed i relativi “Quaderni”
- I volumi della Collana “Studi Storici e Sociali”
- Inviti personali alle iniziative dell’Istituto “L. Sturzo”, dell’Associazione per la valorizzazione della Democrazia in Italia (Onlus) e della Fondazione Rubbettino
- La possibilità di acquistare direttamente le edizioni Rubbettino con lo sconto del 10%



NOMI CITATI

- | | | |
|--|--|---|
| <p> Abercrombie N., 74
 Ainis M., 60
 Allen W., 25
 Alberione G., 81
 Alesina A., 26
 Andreotti G., 55
 Aristotele 33
 Balbo F., 86
 Bartolo di Sassoferrato, 17
 Baumann Z., 31, 32, 35, 41, 73, 80
 Bea A., 92
 Bindi R., 90
 Blair T., 49
 Boltansky L., 73, 77, 79, 80
 Bonomelli G., 108
 Bush G. W., 84
 Calamandrei P., 55, 59, 60
 Calderoli R., 60
 Cantalamessa R., 111
 Casini P. F., 110
 Cassese S., 84
 Castells M., 82
 Chirac J., 56, 90
 Clemente II, 16
 Colombo F., 79
 Colombo P., 90
 Couldry N., 75
 Cullmann O., 89, 90
 Dostoevskij F. M., 24
 De Gasperi A., 62, 91, 104
 De Certeau M., 82
 Dossetti G., 25, 90
 Einaudi L., 55
 Fanfani A., 25
 Florenki P., 24
 Freud S., 25
 Frei B., 27
 Galilei G., 20
 Gates B., 87
 Genovesi A. 63, 65
 Gili G., 76 </p> | <p> Giovanni Paolo II, 20, 74, 80, 87, 104, 106, 110
 Giuseppe d'Arimatea 78
 Glaeser, E. L., 26
 Gorbaciov M., 84
 Grossi P., 53
 Hall S., 77
 Hegel G., 85
 Henrici P., 77
 Hibberd M., 79
 Hillesum E., 24
 Hume D., 63, 64
 Jemolo A. C., 17
 Jervolino R., 90
 Kant I., 40, 84, 88
 Kasper W., 89
 Kershaw I., 74
 Kierkegaard S., 93
 Lazzati G., 25
 La Croix, 97
 La Pira G., 25, 26
 Leopardi G., 91
 Levinas E., 31, 41, 89, 95
 Longhurst B., 74
 Luhmann N., 86, 88
 Manzoni A., 91
 Marconi G., 81
 Maritain J., 11, 25, 93, 119, 120
 Martini C.M., 77, 91, 105
 Marx K., 24, 25
 Mounier E., 5, 7, 11, 18, 19, 31, 41, 79, 80, 93, 97, 102, 106, 107, 119
 Montesquieu C-L., 63
 Montini G.B., 91
 Mortati C., 55, 57, 58
 Murray C., 89
 Murri R., 104
 Nietzsche F.W., 24, 25
 Ottaviani A., 89
 Panebianco A., 84, 91
 Panikkar R., 21 </p> | <p> Pasquali F., 80
 Pio XI, 105
 Radini Tedeschi G.M., 108
 Rahner K., 90
 Reagan R., 49, 84
 Reith J., 78, 79
 Ricoeur P., 80, 106, 107
 Romano S., 53
 Rosmini A., 91, 119
 Rousseau J. J., 85
 Ruini C., 112
 Ruini M., 55
 Rusconi G.E., 88
 Santa Teresa d'Avila, 111
 Saraceno P., 25
 Sartori G., 57
 Sartre J. P., 40, 119
 Savagnone G., 94
 Scalfaro O. L., 55
 Simmel G. 73
 Smith A. 63, 64, 65, 65
 Sullo F., 55
 Scalfari E., 91
 Stefanini L., 93
 Sturzo L., 90, 91, 104, 109
 Tatcher M., 49
 Thompson J., 76
 Tocqueville C.A. 85
 Traniello F., 88
 Vanoni E., 25
 Verwey A., 24
 Weil S., 25
 Zagrebelsky G., 55
 Zimmer B., 88 </p> |
|--|--|---|

