

# COLLOQUI

LA CITTÀ POSSIBILE



Edizioni Scientifiche Italiane

## INDICE

Editoriale	
ROBERTO MANZI-MAURO MALDONATO, <i>La città possibile. Colloquio...</i>	5
AGORÀ	
ERNESTO PAOLOZZI, <i>La città possibile fra città celeste e città terrena</i>	17
GIUSEPPE REALE, <i>La città degli uomini</i>	27
LEA REVERBERI, <i>Formazione ed educazione per una nuova polis</i>	35
VALERIO ZANONE, <i>Liberalismo e comunitarismo</i>	43
PERCORSI	
PAOLO BONETTI-GIANNI VATTIMO, <i>Carteggio</i>	57
GRAZIA LE MURA-ANNA PERRELLA, <i>Sogni e bisogni nella scelta comunicativa</i>	67
MARIO COLTORTI, <i>Ingegneria genetica e dintorni: puntualizzazioni e domande</i>	87
FRANCO MANTI, <i>Il «ritorno» della tolleranza</i>	95
ALESSANDRO MUCCI, <i>Parole in musica</i>	107
SEGNALI ED INCROCI	
RECENSIONI:	
G. CANTILLO, <i>Introduzione a Jaspers</i> , (P. Colonnello)	111
<i>Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici</i> , (V. Sorge)	114
R. FRANCHINI, <i>Pensieri sul «Mondo»</i> , (S. Sepe)	116
R. GIRARD, <i>Je vois Satan tomber comme l'éclair</i> , (R. Viti Cavaliere)	119
V. MARZOCCHI, <i>Per un'etica pubblica. Giustificare la democrazia</i> , (G. Ferranti)	121

---

S. PACOT, <i>L'evangelizzazione del profondo</i> , (G. Reale)	123
E. SALMAN, <i>La teologia è un romanzo. Un approccio dialettico a questioni cruciali</i> , (L. De Stefano)	124
S. TAMARO, <i>Rispondimi</i> , (G. Reale)	126

## LA CITTÀ POSSIBILE

Colloquio tra Roberto Manzi e Mauro Maldonato

**Roberto Manzi:** «Io ho una grande speranza, e cioè che, con la scomparsa del marxismo, noi riusciremo con successo a eliminare la pressione delle ideologie come centro della politica. Il marxismo comportava la necessità di un'ideologia antimarxista; per questo avevamo uno scontro tra due ideologie che erano entambe, in un certo senso, completamente folli. Dietro non c'era nulla di reale, soltanto falsi problemi». Ecco quanto dichiarerò Karl Popper nel 1992 nel libro-intervista intitolato *La lezione di questo secolo*, dove ribadisce con forza le critiche al marxismo e ai nemici della società aperta. Parlerò di Sacharov, Kruscev e del declino sovietico. E attraverso il duro attacco del regime politico dell'ex Unione sovietica, individuerò con forza anche i limiti del sistema capitalistico occidentale, considerato l'unico – fino a venti anni fa – in grado di garantire benessere e libertà al mondo intero. Anticipando parecchio le sfide del nuovo millennio: la pace, la questione della sovrappopolazione, l'educazione dei giovani, la distribuzione delle ricchezze, l'applicazione di uno Stato minimo. E costruendo – sulle macerie dello storicismo – un futuro aperto al nostro impegno di uomini e, dunque, alla responsabilità di ogni persona.

Il Novecento è finito e con esso non solo il ciclo delle guerre mondiali, ma anche il *pensiero forte* che fondava ora quella mitologia progressista della *rivoluzione sociale* e la sua fede nel *divenire*, ora quella mitologia conservatrice dell'*invarianza* e del *sempre identico*. Restano ancora vive nella nostra memoria le deliranti pretese dell'edificazione dell'*uomo nuovo*, degli impensabili genocidi dei lager e dei gulag, delle drammatiche svolte storiche segnate dall'alzarsi delle fiamme di Hiroshima e delle polveri del Muro di Berlino. Un passato – che è ancora presente nella nostra memoria – di illusioni totali, fondato sulla doppia pretesa dell'esistenza di una ragione totalizzante e sulla sacralizzazione del potere assoluto.

Ma questo paesaggio lunare che ci lasciamo alle spalle per la prima volta impone al Mezzogiorno di prendere coscienza di sé, di guardarsi allo specchio e iniziare a delineare una bozza sulla quale poter elaborare un progetto di rinascita. Maastricht, globalizzazione, crisi dello Stato-na-

zione, secessione hanno imposto una riflessione sull'identità del Sud, soprattutto dopo che le scelte – una volta esclusivamente dello Stato – si sono scaricate sui suoi singoli cittadini. E a tal proposito, dichiarando il fallimento di ogni diagnosi e terapia, affermi che lo scarto tra la realtà meridionale e le trasformazioni degli scenari su scala mondiale – la glaciazione del Mezzogiorno, delle sue intelligenze, delle iniziative e delle responsabilità – restano ancora una insostenibile ipoteca sullo sviluppo dell'intero Paese.

**Mauro Maldonato:** La fine del vecchio ordine geopolitico mondiale e delle sue architetture ideologiche ha messo a nudo l'inconsistenza culturale e politica delle classi dirigenti meridionali. Intere biblioteche di previsioni, programmi, piani, sono state spazzate via da nuove spinte politiche, economiche, culturali, tecnologiche. Sarebbe stato naturale attendersi, a qualsiasi latitudine, una revisione dei valori dell'epoca precedente, una riconversione del patrimonio culturale, nuove visioni all'altezza di quei formidabili cambiamenti storici. Ma nulla è accaduto. Il tramonto di un'epoca, anziché sollecitare nuovi slanci di ricerca, l'assunzione di nuovi paradigmi, ha spinto quelle stesse classi dirigenti a una rimozione dei problemi, a una chiusura verso le nuove idee, per così dire ad operazioni di cosmesi che ancora oggi ostacolano le esigenze degli individui e i valori della libertà.

In questa catastrofe un ruolo importante lo ha certo avuto il meridionalismo unitario – la secolare valuta teorica dello statalismo e del centralismo – che ha rappresentato il fondamento teorico sul quale le classi politiche ed intellettuali meridional-nazionali hanno eretto una vera e propria *cortina di ferro* ideologica, al riparo della quale nulla sembra sia accaduto. Le tesi e i modelli politici, economici ed istituzionali, sono rimasti gli stessi di sempre: ostilità alla concorrenza, sicurezza sociale dalla “culla alla tomba”, educazione scolastica omologante, dura avversione alle istanze federaliste e a sfere di sovranità del Mezzogiorno.

**Manzi:** Forse ha influito lo *shock* conseguente ad una catastrofe epocale; forse il timore del confronto con le nuove idee; forse l'incapacità di pensare fuori dalle categorie della destra e della sinistra.

**Maldonato:** A questo aggiungerei le ragioni, non propriamente nobili, dell'autotutela e di interessi corposissimi. Per queste ragioni e quelle a cui tu alludevi, quelle classi dirigenti hanno deciso che tutto dovesse continuare come prima.

Nella pubblicistica corrente, ma anche in quella accademica, la discussione riguarda al massimo la “crisi di un modello”: quasi non fosse necessaria una rottura radicale con le storie precedenti, ma solo un aggiornamento dei paradigmi che lascia invariato l'impianto teorico di fondo. Se

in tutto il mondo i fallimenti politici ed economici della pianificazione pubblica e dei sistemi di welfare si sono manifestati drammaticamente, nel Mezzogiorno se ne sono avvertiti i riflessi solo sul versante etico. L'invertita convinzione di poter vivere a spese dei produttori – una sorta di *esonero morale* – viene talvolta revocata in dubbio, ma nella mentalità dei meridionali vive ancora come un pregiudizio radicato che inibisce la possibilità della creazione di ricchezza e l'autonomia della società civile.

Se in superficie si avverte qualche mutamento, nei comportamenti e nelle abitudini della società meridionale le cose restano le stesse di ieri e dell'altro ieri. La lunga storia di subordinazione semi-coloniale, di protezione-oppressione statale e di fallimenti pubblici non ha veri elementi di discontinuità. Quasi ovunque prevale una cultura dell'aggregazione che mette ai margini le ragioni degli individui. La società civile resta subalterna a un forte comando politico. Le ideologie anti-mercato consolidano le abitudini pre-capitaliste e anti-capitaliste di un sistema economico sussidiario e sussidiato che emargina la concorrenza e rafforza il potere dei gruppi criminali. Le istituzioni politiche restano periferiche e prefettizie. Insomma, il *Muro del Mezzogiorno* mostra qualche crepa, ma non è affatto caduto.

**Manzi:** In che termini è possibile la ricostruzione di un'identità sulle macerie di questo *Muro*?

**Maldonato:** Molti sono convinti che i vizi meridionali derivino dalla debolezza, dall'assenza dello spirito pubblico e che, addirittura, la fonte originaria della corruzione e della disgregazione sociale sia l'individualismo. Penso sia vero il contrario. L'origine di quei vizi è tutta nella dissoluzione del *nome* e del *volto* di ogni singolo uomo del Sud nei grandi "insiemi" sociologici ed etnici, in un'etica collettivizzata: categorie, queste, tanto indiscusse quanto inesistenti. Quei vizi sono, al contrario, l'effetto di un'ideologia crudele e banale che – attraverso le false sicurezze fornite dalle griglie di protezione politica e psicologica – ha rinchiuso l'ordine spontaneo, l'evoluzione creatrice, la ricchezza vitale e l'autodisciplina dei meridionali in formule cristallizzate e uniformanti. Questo sistema economico, dove ognuno ottiene ciò che altri pensano gli sia dovuto, non è solo inefficiente ed oppressivo, ma è anche un sistema che cancella la dignità dei meridionali e li irretisce nelle trame di un archetipo infantile, in una cifra identitaria fragile e indecisa.

**Manzi:** Dunque, prima ancora che politica, la questione è antropologica?

**Maldonato:** Parlerei di una "sindrome della dipendenza". Precisando, naturalmente, che in questo non vi è alcun determinismo, ma solo l'effetto delle restrizioni imposte dalla *volontà collettiva* alla libertà e agli

sforzi individuali dei meridionali. Quando l'intraprendenza e i diritti di ogni singolo individuo saranno definitivamente messi al riparo dalle interferenze del potere governativo; quando la lunga teoria di poteri, autorità, controlli, sarà sottoposta a drastiche limitazioni: ecco, sarà forse quello il *turning point* dello sviluppo di una civiltà meridionale. Friedrich Hayek ha dimostrato brillantemente che la concorrenza produce una pressione impersonale che spinge molti individui ad adattare il proprio stile di vita a circostanze mutevoli, come nessuna istituzione deliberata e nessun ordine politico potrebbero mai realizzare. Ciò è tanto più vero per un'area sottosviluppata che per una sviluppata. La direzione centralizzata dell'economia al servizio della cosiddetta "giustizia sociale" è un lusso che potrebbero eventualmente permettersi le nazioni ricche, per un determinato tempo, forse senza danni eccessivi per i loro redditi. Ma per le aree povere – come quella meridionale – l'effetto è semplicemente catastrofico. Le possibilità di crescita sono, infatti, legate sempre alla *prontezza* con la quale ci si adatta ai cambiamenti. E più ampie sono le opportunità ancora non usate, più grandi sono le possibilità di crescita.

**Manzi:** Già Kant, Humboldt e Mill si preoccuparono di fondare la necessità dello Stato in modo da mantenerlo entro confini il più possibile ristretti. La loro idea era quella di uno *Stato minimo* che – esattamente all'opposto di uno Stato paternalistico, autoritario e burocratico – intervenisse dentro i confini il più possibile ristretti e sopravvivesse come ideale regolativo. Come dire, lo Stato come male necessario.

**Maldonato:** Precisiamo, intanto, di cosa parliamo. Lo Stato così come lo conosciamo oggi è una struttura giuridico-politica nata con la modernità, fondata sul monopolio della violenza, la giurisdizione penale, il conio della moneta, la tassazione e così via. Fin da bambini ci hanno insegnato a guardarlo come fosse un fenomeno naturale, come le montagne, i fiumi, il cielo, il mare: ineluttabile e necessario alla nostra vita. Come è evidente dalla progressiva perdita delle sue funzioni (gli rimane ormai solo la facciata di una *legalità senza legittimità*); dalla dissoluzione della coincidenza dello spazio politico, giuridico ed economico, che ne definiva l'identità; dalle opposte tensioni infranazionali e sovranazionali; dalla sua incapacità di difendere i cittadini (che per questa protezione pagano le tasse) e da tanti altri fenomeni che ne corrodono le fondamenta; ecco, caduta la maschera di una falsa neutralità, esso mostra ogni giorno di più la vera natura: una struttura molecolare di potere che consente a pochissimi di comandare su milioni di uomini.

Questo è tanto più vero per il Mezzogiorno. Questa parte del Paese ha pagato un prezzo altissimo per essere stato, per un secolo e mezzo

circa di vicende post-unitarie, in una storia non sua, che non gli apparteneva, non scritta dai suoi uomini. Oggi, con la fine delle vecchie rappresentazioni unitarie le cose stanno rapidamente mutando. Oggi il Mezzogiorno è sospeso tra il *non più* di un'immagine organica e il *non ancora* di una propria capacità di *ordinamento* politico e di *territorializzazione*. Fin qui è mancato quel senso di territorialità spazio-temporale che è la risorsa sommersa dell'area meridionale, che è poi il patrimonio delle sue strutture geostoriche e culturali diversificate, delle sue differenze interne, culturali, emozionali, di costume, della sua memoria storica, delle sue antiche radici. È necessario comprendere che l'assenza di una strategia di territorializzazione (nelle sue dimensioni ottimali) accentua la subalternità dei meridionali. Si tratta, in altri termini, di riscoprire un proprio *principium individuationis*, di ricostruire la propria storia – quella prodotta dalla civiltà mediterranea nei secoli – fuori dalle false rappresentazioni costruite nel corso della lotta politica dall'unificazione del Paese, diventata poi pretesa scientifica e storiografica. Ma è evidente che la *consapevolezza geopolitica* del Mezzogiorno – il gesto che ne fa un'ipotesi politica praticabile – non può darsi se non a partire dalla definizione della sua identità molteplice; dalle relazioni libere e plurali delle diverse strutture geosociali e culturali che lo costituiscono; dalle sue diverse anime (continentale e insulare, tirrenica e adriatica, costiera e interna); dalle sue differenze interne; dalle affinità culturali, emozionali e di costume, dagli interessi e dalle vocazioni comuni.

**Manzi:** È possibile tracciare una mappa geopolitica del Sud lontana dai luoghi comuni e libera da ogni pregiudizio ideologico?

**Maldonato:** Dopo essere stato a lungo rappresentato come un *unicum* metafisico e indivisibile – uno spazio continuo e organizzato privo di vere differenziazioni interne – il “Sistema Mezzogiorno” comincia ad essere sottoposto a un processo di lenta revisione. Alla tradizionale rappresentazione di un perdurante dualismo tra le due grandi aree italiane (il Centro-Nord e il Mezzogiorno) si aggiungono, oggi, quella di un Sud articolato intorno a tre perimetri (Tirreno, Ionio e Adriatico) e quella che considera il termine “Mezzogiorno” come un puro nominalismo. Si tratta di tesi note e meno note, talvolta diverse e contrastanti, non di rado suggestive e interessanti. Che, tuttavia, nell'insieme, conservano ancora troppi elementi di continuità e di solidarietà con il meridionalismo tradizionale e nulla dicono circa le nuove strade dello sviluppo. È forte l'impressione di trovarsi in presenza di espedienti culturali utili a legittimare nuove forme di programmazione e di tutela. La cornice e lo sfondo restano gli stessi di sempre.

Eppure se è vero che le classi dirigenti restano ferme, gli uomini e le



storie corrono. Con la progressiva erosione dello stato-nazione e la fine dell'ordine mondiale post-bipolare si è chiusa l'epoca della collettivizzazione delle appartenenze e, con essa, anche la storia di una lunga e violenta subordinazione meridionale. Formidabili addensamenti di energie individuali, a lungo conculcati, cominciano a liberarsi. E, finalmente, anche per i meridionali comincia il viaggio nella più straordinaria civiltà del libero scambio mai esistita nella storia degli uomini.

**Manzi:** Al processo di alleggerimento dello Stato – e al conseguente accrescimento dei poteri ma anche delle responsabilità della cittadinanza – fai seguire l'idea di autogoverno dei meridionali. Di cosa si tratta?

**Maldonato:** I processi di pluralizzazione in diverse aree, i cambiamenti dei rapporti tra diritto privato e diritto pubblico, la ricerca di un'identità tra la crisi dell'aggregazione nazionale, i globalismi e la costruzione europea – e, da ultimo, il fallimento dei compromessi politici nazionali, fatti passare per “riforma costituzionale e istituzionale” (sono tali anche le recenti riforme amministrative definite senza pudore “federalismo”) – richiedono ai meridionali una consapevolezza in funzione dei propri interessi geoeconomici e geopolitici. Si tratta di comprendere che all'interno del modello centro-periferia non potrà mai esserci uno sviluppo meridionale. Anche nel più aggiornato di questi schemi, infatti, il Mezzogiorno resterebbe pur sempre una periferia, una mera “espressione geografica”. Per essere favorito e non ostacolato, invece, lo sviluppo meridionale richiede il passaggio da strutture unitarie e unificatrici a poteri e strutture policentrici: in breve, ad istituzioni meridionali, concorrenziali nelle aree nazionale ed europea. Ma nuove istituzioni non possono nascere dall'ingegneria politica e costituzionale. Esse potranno essere *concepite in libertà* solo da una visione federalista fondata sulla pluralizzazione e la diffusione del potere, sull'autogoverno e la condivisione, sulla struttura policentrica dell'organizzazione dell'autorità e del potere sul territorio. Una concezione, insomma, che dia vita a una relazione tra la federazione coordinata e le entità federate, che salvaguardi la loro diversità e le loro sfere di potere. In altre parole, senza centralizzazione e fuori dall'equivoco dello “stato federale”. Penso ad istituzioni politiche caratterizzate da una molteplicità di centri di potere, dove le differenze riguardano solo le dimensioni delle aree territoriali e, soprattutto, sono del tutto assenti relazioni gerarchiche di sovraordinazione e subordinazione. L'orizzonte di tali istituzioni è quello di un nuovo diritto pubblico che non pretende la omogeneizzazione e l'omologazione unitaria delle diversità territoriali e individuali, ma che al contrario le riconosce e le promuove. Saranno queste le premesse per una sfera di sovranità e di indipendenza al Mezzogiorno.

**Manzi:** E come dovrebbe tradursi sul territorio e sul piano istituzionale questa forma di autogoverno?

**Maldonato:** La pluralità interna al Mezzogiorno – i diversi Sud esistenti –, le nuove dinamiche di regionalizzazione e di federalizzazione, le spinte del mercato, della comunicazione e della tecnologia, richiedono una dimensione geopolitica ottimale per i suoi interessi, le sue strategie, le sue vocazioni. Ma perché si eviti la dispersione municipalista e localista, perché il Mezzogiorno possa competere e cooperare con le altre regioni italiane ed europee, occorre un luogo *nel e del* Mezzogiorno dove si concentrino e si esercitino le decisioni, le responsabilità e gli interessi comuni. Pensiamo a una comunità politica dell'intera area meridionale, una *Comunità politica del Mezzogiorno* fondata su un patto federale tra le sue istituzioni regionali, che partecipi in quanto soggetto costituzionale alla costruzione di un'Italia federale. In questa comunità, più delle stesse istituzioni federali contano le relazioni di concorrenza e di cooperazione tra uomini, associazioni, città, regioni. In queste relazioni vive la garanzia dei bisogni sociali, individuali e territoriali. Certo, le strutture politiche sono fondamentali, ma esse vivono *nelle e delle* relazioni umane e politiche che le ispirano e le comprendono. Le diverse componenti di queste istituzioni volontarie e associative riconoscono la legittimità delle realtà e dei bisogni degli altri, per negoziarli poi sulla base di una struttura condivisa che facilita sia la concorrenza che la cooperazione. Solo così usciremo dalla triste storia di questi anni di incompiuti tentativi di ristrutturazione delle istituzioni nazionali unitarie in funzione della loro crisi.

Fin qui, le regioni meridionali sono state duplicazioni inefficienti dello stato e della sua burocrazia, strutture di politicizzazione della società. Una *comunità politica federale* che garantisca le libertà individuali, l'autonomia e i diritti della società civile è soprattutto un'*istituzione con un basso indice di politicità*. Una pluralizzazione politica che si spinga al confine dell'autorganizzazione e si avvicini fortemente ai processi di autoregolazione sociale è, in sé, uno strumento di radicale de-politicizzazione. La ricostruzione di una civiltà meridionale non potrà nascere se non sulla frontiera dove gli uomini sono in grado di autogovernarsi.

**Manzi:** Entriamo ora nelle dinamiche del pensiero federale, delle sue relazioni, della sua origine. Come può darsi una comunità fondata su una gerarchia di valori anziché di poteri? A quali principi, visioni e regole dovrà ispirarsi?

**Maldonato:** Il *pensiero federale* nasce per riportare la verticale verso cui tende ogni relazione umana all'orizzontale di relazioni volontarie di una società ordinata e regolata da processi e strutture ascendenti e volontari, anziché subordinati e coercitivi. A fondamento di una comunità fe-

derale vive un'associazione tra parti che riconoscono la propria reciproca legittimità e che tutelano le proprie diversità all'interno di un ordine sociale comune.

Il primo esperimento storico di una società retta con principi federalisti fu nell'antico Israele, a partire dal XIII secolo avanti Cristo. Nella Bibbia – soprattutto nel Pentateuco e nei libri di Giosuè, dei Giudici, di Samuele e di Ezechiele – traspaiono, con radicale chiarezza, le vicende storiche e la potenza etica che diedero vita alla federazione delle tribù di Israele. Nel patto biblico, con il riconoscimento alle creature umane di sfere di libertà e possibilità di scelta, è come se il creatore delimitasse i propri “poteri” (altrimenti illimitati). Naturalmente, nella relazione che Dio instaura con gli uomini non c'è alcuna uguaglianza. Ma questa alleanza nasce nella comune intenzione di riformare “il mondo” – in senso religioso, morale e politico – ove ognuno conserva la propria identità e si impegna in una relazione di reciproca responsabilità.

Al patto con Noè seguirà quello con Abramo, che si rinnoverà in quello *sinaitico* – il patto politico fondamentale con Mosè – e si reincarnerà nelle convulse e drammatiche vicende del popolo di Israele, con Giosuè, Ezechiele ed oltre. La storia delle fondazioni politiche sarà segnata in profondità dalla storia di Israele, dalla potenza ideale dell'alleanza vetero-testamentaria. Numerosissime esperienze di comunità associative federali – popoli, chiese, comunità, città libere – hanno riconosciuto le loro radici nella originarietà dell'esperienza e della tradizione bibliche. È, d'altronde, la stessa potenza etico-religiosa della Bibbia ad ispirare e alimentare un orizzonte di relazioni fraterne, tra eguali per nascita, in senso radicalmente altro dal potere secolare sacralizzato, come separazione tra potere spirituale e potere temporale.

**Manzi:** Mi sbaglio o stai teorizzando l'esistenza di una teologia federale?

**Maldonato:** È stato Daniel Elazar, principale teorico del federalismo contemporaneo, a sostenere l'origine biblica dell'idea federale, proprio come affermiamo l'esistenza di fonti greco-romane nel giusnaturalismo. Per Elazar, l'orizzonte federale per l'umanità ha, nel grande disegno biblico, tre ragioni a suo fondamento. La prima ragione risiede nelle istituzioni a cui da vita il patto tra Dio e gli uomini: il tessuto di relazioni umane e la trama di associazioni (vincolati e regolati da patti e negoziati) che fondano relazioni politiche federali. Questa visione, che riprese nuovo vigore intorno al XVI secolo, nel cristianesimo riformato e nel Protestantesimo: con essa prende forma una vera e propria *teologia federale* dalla quale ha origine il pensiero politico e la filosofia costituzionale di Johannes Althusius, degli Ugonotti, dei Covenanters, dei puritani delle rivoluzioni inglese

e americana. La seconda ragione, più volte ribadita da Elazar, risiede nello spirito che dalla comunità biblica antica (la federazione di tribù, istituita e regolata da un patto) giunge fino alla originaria *comunità messianica* dei Puritani della costa atlantica e di tanti americani dell'età rivoluzionaria che, proprio a partire dall'ideale biblico, creano accordi istituzionali per le proprie comunità politiche. La terza ragione è nella chiara e riconoscibile cifra biblica che istituisce pacifiche relazioni tra le nazioni del mondo: dalla visione della "fine dei giorni", fino all'idea di una confederazione o lega mondiale delle nazioni, all'interno delle quali, ognuna delle quali, mantiene la propria diversità. Quest'ordine certo precede le relazioni di giustizia e di pace per il mondo intero, ma è antitetico ad ogni ipotesi di costruzione di uno *stato mondiale* ecumenico. Sia l'idea kantiana della *pace perpetua*, in una forma secolarizzata, sia il *principio dialogico* di Martin Buber, in una forma espressamente religiosa, ne saranno influenzati profondamente. L'esempio israelitico – per Elazar – rappresentava il federalismo nella sua forma più completa: un popolo nato da un patto e una comunità politica organizzata sui principi federali.

**Manzi:** Anche le *polis* greche considereranno l'opportunità di istituzioni federali come mezzo di cooperazione armonica, soprattutto a scopo difensivo, attraverso associazioni di città-stato. Esempi come la Lega peloponnesiaca o la Lega corinzia sarà la prima forma di quella che più tardi verrà definita confederazione. Ma dei greci sarà anche la Federazione beotica che riunendo più zone in sé, costituirà uno dei primi esempi nella storia di Stato federale.

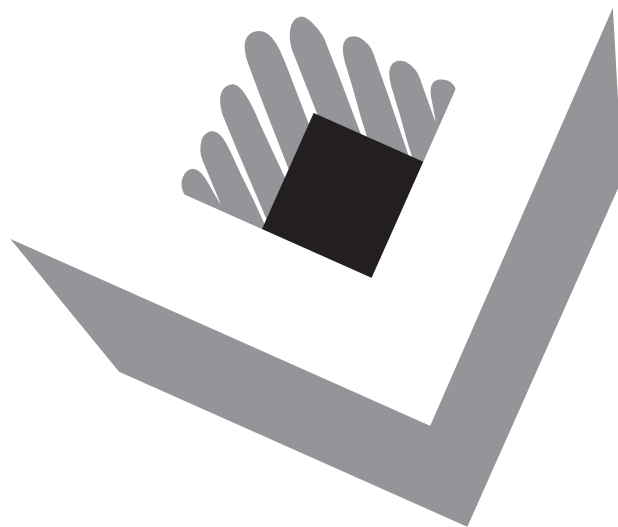
**Maldonato:** Pur avendo creato intelligenti e perspicue esperienze storiche di leghe confederali (evidentemente il tuo riferimento è alle associazioni difensive come la Lega Achea ed Etolica) i greci non elaborarono teorie o principi federali. Essi rimasero chiusi nella concezione chiusa ed organicista di una *polis* unificata. Il loro razionalismo e il loro politeismo esprimono certo il pluralismo antico delle città e delle civiltà di mare, ma la diversità e la distanza con il mondo ebraico delle origini – il patto tra Dio e gli uomini, il monoteismo e la creazione di uomini liberi – è incommensurabile. Se, infatti, l'uomo greco è membro di una città unitaria e organica, l'ebreo è un uomo libero che instaura patti di reciprocità, di condivisione, reversibili. Se il pensiero greco ha radici nell'ontologia, quello ebraico ha radici in un gesto etico-religioso intimamente legato alla scelta e alla responsabilità di ogni uomo.

Lo storico cattolico inglese Lord Acton riconosce che il governo degli Israeliti era una federazione tenuta insieme non dall'autorità politica, ma dall'unità di razza e di fede, fondata inoltre non sulla forza fisica, ma su un patto sottoscritto volontariamente. Il principio dell'autogoverno era

---

attuato non soltanto in ciascuna tribù, ma in ciascun gruppo di almeno centoventi famiglie: e non esisteva privilegio, rango o ineguaglianza davanti alla legge. La potenza etica e politica di libertà che promana dall'antica comunità israelitica attraversa i secoli e si rinnova nei movimenti storici di lotta della tirannide e fondano istituzioni libere. Quei valori, individuati da Lord Acton e riscoperti da Elazar, mostrano la completa estraneità dello spirito originario della comunità israelita alla monarchia. È in tal senso esemplare la protesta e il duro monito di Samuele contro tutti i regni asiatici e molti regni europei. Da qui, l'ispirazione di una lunga storia rigeneratrice: «Gli uomini ispirati che in inesorabile successione insorsero con la profezia contro usurpatori e tiranni proclamavano costantemente che le leggi, in quanto divine, erano superiori ai governanti peccatori, e facevano appello contro le autorità stabilite, i re, i sacerdoti e i principi, alle forze risanatrici che albergavano nelle coscienze incorrotte delle masse». Le civiltà spirituali, le idee animatrici, la *trascendenza*, che sono alla base dei movimenti per le libertà politiche e civili designano un altro orizzonte, antitetico ad ogni statolatria e idolatria della storia.

COLLOQUI



AGORÀ

# LA CITTÀ POSSIBILE FRA CITTÀ CELESTE E CITTÀ TERRENA

ERNESTO PAOLOZZI

## Sommario

*Il saggio descrive la crisi attuale del concetto di polis intesa come rapporto politico e sociale. Analizza la crisi delle ideologie, quella socialista e quella liberale tradizionale. Propone una nuova versione del liberalismo, fondandolo sulla filosofia storicista e sulle filosofie del giudizio e della complessità. Solo in questo modo, sostiene l'autore, si potrà superare il dualismo fra individualismo e statalismo. Bisogna evitare di concepire la politica come una dottrina puramente astratta, come una pura ingegneria istituzionale. Il liberalismo non può essere, dunque, soltanto un insieme di dottrine economiche e giuridiche. Esso deve essere un metodo di interpretazione della realtà sorretto dalla passione, se si vuole, dallo spirito religioso.*

## Summary

*The essay describes the current crisis of the concept of polis considered as a social and political relationship. It analyses the crisis of ideologies, the socialist one and the traditional liberal one. It proposes a new version of liberalism, and tries to found it on the historicist philosophy and on the philosophies of judgement and complexity. Only in this way, the author asserts, we will be able to get over the duality between individualism and statism. It is necessary to avoid considering the politics just like a merely abstract doctrine or like a purely institutional engineering. Liberalism cannot be only a set of economic and juridical doctrines. It must be a method of interpretation of reality sustained by passion or by religious spirit.*

\* \* \*

**P**orre oggi la questione della città possibile, ossia, per dirla in breve, della possibilità di incontrarci politicamente, socialmente e culturalmente in una nuova condizione politica, può sembrare o pretenzioso o inutilmente ripetitivo. E, a pensarci bene, è proprio questo il problema che dobbiamo affrontare. Quello, cioè, di non riuscire più a trovare il luogo, nel senso più ampio della parola, del dibattito politico e del relativo impegno individuale. Come se tutto fosse già detto, già sperimentato. Sembra tramontato il tempo in cui si opponevano le città terrene alle città celesti, ossia il tempo delle utopie, dei grandi movimenti ideali che volevano imporre, a fin di bene, un indirizzo alla società reale degli uomini. La grande utopia della seconda metà del nostro secolo, il marxismo, sembra aver lasciato sul terreno molte più macerie di quanto abbia costruito.

Nell'ultimo ventennio l'ideologia di fatto superstita, ossia il liberalismo, sconfitto, almeno sul piano culturale, se non su quello politico, negli anni Sessanta, è ritornato ad essere l'unico valore largamente condiviso. Però, ed è qui che bisogna porre attenzione, il liberalismo, rispetto alle altre ideologie o fedi religiose, contiene in se stesso, in tutte le sue forme, compresa quella, appunto, più eticamente religiosa di Croce, l'elemento della sua stessa dissoluzione. Qual è, infatti, la fede che sorregge il liberale se non la fede nel rispetto assoluto della dignità della persona e dell'individuo? E a cosa porta questo rispetto se non a pensare una società in cui l'individuo sia inattaccabile nelle sue propensioni, particolarità, originalità, nella sua perenne creatività? E come si concilia, questo, con il senso della comunità, della socialità, della «città»? E non parlo qui, come già ho accennato, soltanto di quel liberalismo egotico, darwinista, economicista, utilitarista o come altro si voglia dire per intendere la versione peggiore e più banale del grande ideale liberale. In questo caso è scontato che il liberalismo, ridotto a puro economicismo, a pura difesa degli interessi dell'individuo materiale o vitalistico, si capovolga, prima o poi, nell'anarchismo, nella guerra di tutti contro tutti che poi reclama l'intervento dell'autorità del nuovo tiranno. Anche il liberalismo etico incontra, sia pure ad un livello più alto, il paradosso del contenere in se stesso, come una sorta di bomba ad orologeria, il germe della sua crisi. Non sembri paradossale, ma a mio avviso un problema analogo attraversa il mondo cristiano una volta che abbia deciso di rivolgersi sempre meno all'autorità della Chiesa come unica depositaria della verità lasciando ampio spazio alla coscienza individuale, al suo travaglio nella costante ricerca della verità. Il cristianesimo, come del resto il liberalismo consapevole, si riferisce sempre, certo, ad una fede come regolatrice delle singole azioni. Come il liberale ha fede nella libertà come orizzonte entro cui muoversi, come ciò che viene prima dell'uguaglianza, della democrazia, del benessere, oltre che, naturalmente, della tirannia e dell'oppressione, così il cristiano crede nella parola di Dio fattosi uomo nel Cristo. Ma il liberale moderno, come il cristiano moderno, ha fede anche nella capacità dell'individuo di gestire, per così dire, la sua libertà. Ed è qui, in questo luogo, che si lascia spazio al sofisma, ossia alla possibilità di spiegare e di legittimare a fil di ragione ogni comportamento come coerente con quella iniziale fede. Così, nel mondo cristiano ogni giorno si pone il drammatico rapporto fra la coscienza cristiana individuale e l'autorità che pone limiti chiari e precisi. Nel mondo liberale si riapre la discussione fra l'impegno etico individuale ed un sistema di diritti (l'antico giusnaturalismo) dati per certi.

Scendiamo dal cielo alla terra soffermandoci su un problema particolare, quello, ad esempio, del consenso democratico. Se non vogliamo fin-



gere e chiuderci nelle ipocrisie del politically correct, dobbiamo ammettere che da Tocqueville ad oggi ci troviamo sempre più ad essere spaventati di fronte all'evenienza che le decisioni della maggioranza dei cittadini, del popolo, possano condurci alla dittatura, al totalitarismo o a forme di governo antidemocratiche, illiberali, inumane, incivili. Ciò che terrorizza nell'odierno dibattito storiografico sulle tragiche dittature del nostro secolo è la consapevolezza che esse non dovettero essere imposte ai cittadini unicamente attraverso il raggio e la violenza, ma che si attuarono in un clima di largo e molto spesso sentito consenso. Ci accorgiamo ogni giorno che se lasciassimo scegliere unicamente alla maggioranza dei cittadini in politica, nel mondo della cultura, perfino negli usi e costumi della più spicciola vita quotidiana, ci troveremmo immediatamente in una sorta di ritornata barbarie, per dirla con Giambattista Vico. Fingere ed essere ipocriti su questo tema, è estremamente colpevole, tragicamente immorale. Quando ci si accorge di ciò che si è detto, spunta sempre il teorico delle *élites* o del superuomo che trova una ragione ulteriore per imporre al popolo, al volgo, ai consumatori, come si direbbe oggi, la volontà di un tiranno o di un'oligarchia, semmai tecnologica. E, paradosso dei paradossi, il nuovo tiranno proposto paternalisticamente, per impedire che il popolo si tolga, con le sue mani, la libertà, è proprio quel tiranno a cui il popolo agognava.

Il nostro problema, dunque, è quello di risolvere il paradosso della democrazia, la crisi della democrazia, nell'ambito della democrazia stessa. Il fastidio, che pure si prova e certe volte diviene ossessione, per la volgarità delle masse, per la mediocrità spocchiosa degli intellettuali alla moda, lo stupore che si prova di fronte al decadere di ogni forma di civiltà, vorremmo dire quasi di galateo morale, non deve condurci (ciò che oggi rischia di accadere) a rinunciare alla democrazia. Ecco perché, per tornare al nostro tema iniziale, il problema che si pone è quello di trovare un fondamento della diversità, una comunità nella complessità, vale a dire nuove fondamenta e confini certi per la *polis* da costruire.

### *La polis fra giusnaturalismo e storicismo*

Sul piano storico-empirico, la questione è già stata tematizzata. La risposta classica è quella che potremmo definire costituzionalista. Le Carte costituzionali sono, in fondo, delle Carte di principi nate dalla volontà popolare, dalla democrazia ma che, in qualche modo, vincolano la democrazia stessa. La *polis* liberamente sceglie di limitare i suoi confini, di arginare le sue spinte. Dalla Corte Suprema americana a quella Costituzio-

nale italiana, si è vigilato sulle possibili degenerazioni della democrazia; si è, di fatto, limitato, non una volta, il potere dei Parlamenti dei popoli. Ma, come è evidente, dato che le Carte costituzionali nascono, come si è detto, storicamente, esse possono mutare, e, di fatto, sono mutate, nel tempo. Il popolo sovrano, com'è noto, non può violare singole parti della Costituzione, ma può modificarle, come può modificare la Costituzione stessa. Non è un caso che, storicamente, siano revocate in dubbio le Carte Costituzionali vigenti in Europa e non è casuale che stenti a diffondersi un largo, sentito dibattito, sulla nuova Costituzione europea. Il rischio altissimo che si corre è quello di delegittimare, di fatto, nella coscienza popolare le Costituzioni vigenti senza che si giunga a costruirne una nuova e migliore, altrettanto democratica nel suo fondamento e altrettanto garantista e liberale nella sua concezione. Se ben si riflette, analoghi sentimenti attraversano il dibattito sul federalismo. Mentre si cerca di stimolare la passione politica, la volontà popolare al fine di federarsi, ossia unirsi, con popoli diversi, il federalismo odierno cela al contrario una volontà di separazione, una tendenza alla disgregazione, al particolarismo. Troppi federalisti intendono separare anziché unificare, tendono a difendere comunità sempre più piccole le quali, poi, rischiano di diventare aggressive nei confronti delle altre comunità. È difficile dire, in questo caso particolare, quale forza avrà la vittoria, se quella che tende a costruire una nuova, grande, *polis*, una nuova, grande comunità fondata sui principi della cristianità, del liberalismo e del socialismo riformista, o quella che tende a fondare aggregazioni basate su interessi particolari se non, addirittura, su pseudo valori etnici o razziali. È la grande, drammatica battaglia che si combatte in questi anni.

Da qui nasce l'esigenza di pensare un fondamento etico, non solo politico, come quello costituzionale, per la nuova comunità da edificare. In questo senso ritorna attuale la discussione circa il valore da conferire al cosiddetto Diritto naturale in un'epoca nella quale sia lo storicismo, sia la sociologia della complessità, sia le contemporanee filosofie dell'interpretazione o del giudizio, ci hanno legittimamente condotto a dubitare di ogni fondamento che si collochi fuori della storia, fuori della mutevole complessità della società, fuori del giudizio interpretativo, anch'esso mutevole ed intrinsecamente discutibile.

Se volessimo tentare, con tutti i rischi del caso, una riduzione ad unum di tutte le questioni poste, potremmo affermare che torna, sotto mentite spoglie, il problema del rapporto fra città ideale e città reale, fra etica collettiva e coscienza morale. Volendo ricorrere ad una citazione ormai abusata, torna il dramma di Antigone. Anche se nel nostro mondo laicizzato si evita di cercare fondamenti metafisici, ultrastorici, per la costruzione di

una *polis* ideale all'interno della quale si possa convivere seguendo regole certe, anche se non si può correre il rischio di un ritorno alla metafisica, si avverte l'esigenza di una costruzione fondata sulla ragione laica nel rispetto dell'empiria. È il terreno dell'ingegneria istituzionale, delle riforme a spizzico, per dirla con Popper, del gradualismo, del riformismo, e così via. Ma la questione che si riaffaccia ogni qual volta si tenti di ridisegnare un'architettura per una nuova democrazia, per una nuova democrazia liberale, è quella della distanza netta fra reali umori, esigenze, passioni e bisogni della città reale rispetto ai sia pur ben congegnati edifici istituzionali.

Per tornare ad un esempio concreto, alla possibile Costituzione europea non manca la forza dell'ingegno, ma quella della passione morale e politica. Come ha ricordato recentemente Nicola Matteucci, interpretando correttamente il pensiero di Croce, è inutile costruire delle imponenti mura a protezione di una città se non vi è nessun uomo disposto a difenderla. In fondo, è questo oggi il vero nostro problema. Siamo ancora disposti, e fino a che punto, a combattere per la libertà e la democrazia? Questa non è una domanda a cui si può dare una risposta puramente teorica. Essa ha bisogno di risposte pratiche, ossia di impegno etico-politico. Se ciò è vero, fra i compiti che spettano agli intellettuali oggi torna ad essere attuale quello di ispirazione illuminista, di svolgere un'ampia opera pedagogica. Di alta e faticosa pedagogia politica, naturalmente, e non di banale pedagogia didattica. Anche in questo caso, come nel caso del rapporto fra giusnaturalismo e storicismo, bisogna intendersi sui termini. Così come il nuovo giusnaturalismo può essere inteso solo come orizzonte utopico all'interno del quale orientare l'azione e non come diritto veramente fondato su una natura di cui non conosciamo le interne ragioni, così il nuovo pedagogismo politico non può essere identificato, come nei primi ingenui illuministi, con la pura volontà di imporre il bene e la felicità ad una moltitudine ignara e inconsapevole. La storia si vendicherà sempre di simili tentativi antistorici. I quali troppo spesso si sono capovolti in forme di dittatura, sia pure a fin di bene.

Il pedagogismo politico a cui ci riferiamo, per intervenire con etica responsabilità nell'arena della *polis* è, in ultima analisi, l'impegno politico. Il quale dà sempre i suoi frutti anche quando sembra che il corso della storia prenda altre, indesiderate, strade. In realtà, come ben sappiamo, anche se troppo spesso lo dimentichiamo, da Hegel, nella storia il rapporto fra universale e particolare, fra azione e accadimento, è rapporto dialettico, e nessuno potrebbe dire di quale sia il primato, se dell'una o dell'altro. In questo senso è veramente il Dio che si fa uomo, l'idea che si fa storia, l'utopia che si fa realtà e viceversa. Il filosofo deve tornare ad essere, come

già diceva Vico, e senza dover ricorrere all'intellettuale impegnato degli anni Sessanta, filosofo politico e non monastico.

La questione dell'impegno intellettuale per la costruzione di una nuova *polis* che tenga presente le radici storiche, è particolarmente sentita nel Mezzogiorno d'Italia.

Per certi aspetti anzi è una questione antica perché è dall'unificazione d'Italia che si ripropone il tema del ruolo degli intellettuali e della borghesia produttiva nelle vicende etico-politiche dell'antico Regno decaduto. L'analisi storica tradizionale, ed anche, in verità, una vasta esperienza politica, ci hanno condotto a ritenere arretrato lo sviluppo economico, sociale e politico del Mezzogiorno d'Italia innanzi tutto per la deficienza della classe media che negli altri paesi dell'Europa avanzata aveva proposto e attuato quel modello politico tratteggiato nella prima parte di questo saggio: il tentativo illuministico di coniugare moralità individuale ed etica pubblica.

Modello, come si è visto, che mostra oggi le corda, che è per tanti aspetti in crisi, ma che ha dato i suoi frutti. Nel Mezzogiorno, secondo le analisi più pessimistiche, quel modello non si è mai pienamente attuato, per cui, per parafrasare una nota affermazione crociana, il sud d'Italia vivrebbe una crisi nella crisi, così come fu quella vissuta dal nostro vice-reame ai tempi della grande crisi dell'impero spagnolo.

Sembrerebbe dunque un destino storico del Mezzogiorno quello di vivere sempre ai margini dello sviluppo europeo, sia che si tratti di uno sviluppo con progresso, sia che si tratti, come è stato efficacemente detto, di uno sviluppo senza progresso.

Non è questa la sede per soffermarci criticamente su queste interpretazioni storiografiche che certamente possono e devono in qualche modo essere rivisitate. Ma sembra difficile, nel complesso, leggere la nostra storia, passata e recente, in modo del tutto diverso. Molti giudizi possono e devono essere attenuati, ma non radicalmente modificati. Ciò significa, dal nostro punto di vista particolare, considerare ancora una volta i temi generali della crisi della democrazia liberale dal punto di vista della storia della società meridionale. Nel nostro caso, sembrano accentuarsi i problemi del rapporto fra individuo e comunità, fra libera creatività e ordinamento pubblico, fra impegno privato e impegno pubblico o, come si è sempre detto, fra propensione all'anarchia e senso civico.

Sembrerebbe che proprio nelle regioni meridionali più ampio sia il solco fra senso dello Stato e tradizione sociale e culturale fino ad arrivare al presunto accertamento di un istinto familista e plebeo che avrebbe portato la società meridionale a non diventare mai società civile nel senso più am-

pio del termine, a non diventare mai comunità, prima ancora che Stato. Anche in questo caso si tratta di interpretazioni eccessive, certe volte di veri e propri pregiudizi, ma è pur vero che anche i pregiudizi e le leggende nascono sempre su un fondo di verità. Può sembrare paradossale ma nel nostro Mezzogiorno, quella che oggi è l'esigenza identitaria o comunitarista (che è esigenza diversa come si è visto da quella comunitaria-sociale) di contrapporsi ad un generico e universalistico senso dello Stato, potrebbe rappresentare una sorta di rivincita nei confronti delle tante critiche. Sembrerebbe, infatti, che la crisi degli Stati liberaldemocratici, darebbe ragione al presunto attaccamento alle tradizioni del nostro Mezzogiorno. Non credo, francamente, la questione sia così semplice.

Molti segnali indicano che anche al Sud, come già nell'Italia settentrionale da molto tempo, i soggetti economici, soprattutto medio-piccoli, sono sempre meno legati ai destini della politica. Da anni un commercialista o un architetto del centro di Milano o di Torino avevano più opportunità, rispetto agli omologhi meridionali, di migliorare, anche significativamente, la loro condizione prescindendo da aiuti politici di vario tipo. Lo sviluppo del Nord-Est si è, in certa misura, fondato sulla piccola imprenditoria che, dopo anni di legame al potere politico, soprattutto democristiano, si è svincolata, rompendo gli argini della burocrazia e della politica.

Sembra che qualche cosa del genere cominci ad accadere anche nel nostro Mezzogiorno. Per motivi di carattere generale, di lunga portata storica: per la crisi sempre più marcata delle grandi ideologie etico-politiche, per la crisi dei partiti e dei sindacati intesi in modo tradizionale; per la crescita della cosiddetta economia globalizzata che ha, di fatto, ampliato talmente tanto i mercati da impedire a qualsivoglia forma di politica organizzata in un singolo paese di poter incidere oltre una certa misura. Per motivi più strettamente legati alla nostra storia: per la modifica sostanziale e la riduzione obiettiva degli interventi statali in campo economico, generalmente gestiti dal potere politico e dalle burocrazie; soprattutto per la crisi di credibilità della politica, della classe politica che appare, nel suo complesso, incapace di gestire il potere anche se non mancano, oggi come ieri, atti di arroganza, che sembrano e sono però arroganza di piccolo cabotaggio.

Com'è facile comprendere, potrebbe rappresentare questa una nuova, grande opportunità per il Sud d'Italia. Si potrebbe cioè creare, finalmente, un tessuto socioeconomico indipendente e, come si dice, autopropulsivo in grado di generare una nuova, diffusa, ricchezza. Ma vi sono delle controindicazioni. Innanzitutto non sembra che il fenomeno, per usare un'espressione hegeliana, sia un fenomeno autocosciente. Manca, insomma, al

nuovo ceto produttivo, la consapevolezza di essere un soggetto storico. Sembra che la liberazione dal potere politico avvenga più per uno stato di necessità che non per una reale volontà di autonomia. In secondo luogo, bisogna stare attenti a che lo sbocco politico di questa possibile nuova condizione non conduca a guasti simili a quelli prodotti nel Nord-Est, dove si è fortemente abbassato il livello di civiltà culturale, etico, politico. In ultimo, si pone il problema, anche al Sud, del crescente distacco fra destini dell'economia e destini della democrazia, che sta attraversando l'intero mondo occidentale. La soddisfazione per un ritrovato o finalmente raggiunto livello di autonomia della società civile rispetto al ceto politico e burocratico, può tramutarsi in profonda delusione qualora dovessimo accorgerci che questa nuova borghesia non porta con sé quei valori, discutibili ma certamente importanti, che si accompagnarono alla nascita della borghesia così come si è storicamente presentata nelle democrazie avanzate.

Uno dei compiti della nuova politica dovrà essere quello di sapere interpretare questo nuovo corso dell'economia anche per quanto riguarda gli effetti morali, sociali, culturali che esso produce. Non voler intervenire nei processi economici, come da dottrina liberale, non significa rinunciare alla guida dei grandi processi storici, che è sempre compito dell'uomo etico-politico, perché mentre l'uomo economico deve perseguire il bene individuale, l'uomo politico non deve perdere di vista il bene comune.

È forse questa la vera cifra dell'impegno che si deve chiedere agli intellettuali, e non quello di partecipare a più o meno inutili liste civiche per le elezioni comunali di questo o quel paese al fine di organizzare qualche convegno o di promuovere qualche concorso per l'arredo urbano.

L'edificazione della nuova *polis*, sia che ci si riferisca, come è giusto che sia, alle mura della propria città, del luogo in cui si vive e si opera e si ha dunque il dovere di partecipare e promuovere la vita associata, sia che ci si riferisca a quella più grande ed ampia città che è l'intero genere umano, non può fondarsi soltanto, come da troppo tempo si pensa, sull'impegno intellettuale inteso esclusivamente come contributo tecnico all'identificazione e alla risoluzione dei problemi. È questo un ruolo fondamentale ma non il ruolo fondamentale. Sappiamo bene che mai la tecnica è neutrale; sappiamo che la stessa visione urbanistica di una città o di un'intera regione implica scelte, consapevoli o inconsapevoli, di ordine politico generale. Nemmeno il ruolo dell'intellettuale può essere confinato o confinarsi al sia pure necessario e doveroso volontarismo. Se è giusto che si intervenga ogni volta che si avverte la necessità, sia sul terreno della solidarietà sociale, sia su quello della difesa dei diritti (Calamandrei diceva che dovunque c'è un sopruso dovrebbe esserci un avvocato), bisogna però

evitare che un eccesso di volontarismo si traduca in incapacità di pensare lo sviluppo della storia e, dunque, di prospettare l'azione politica concreta. Se al livello di politica mondiale non riusciamo a trovare gli antidoti alla sfrenata, fagocitante, corsa dell'economia, senza per questo arrestare il progresso della tecnologia, sarà difficile poter ipotizzare nuovi momenti di vita aggregata, nuovi momenti di socialità nel senso più ampio e profondo del termine. Così, nella città in cui a ciascuno tocca vivere. Da troppi anni il dibattito politico nelle nostre città si sviluppa esclusivamente attorno alla gestione puramente monumentalistica o turistica; da troppo tempo ci si attarda su personalismi spesso francamente provinciali e perfino volgari; da troppo tempo si confonde il giusto peso da conferire alla quotidiana amministrazione burocratica con il vero e profondo impegno concreto della politica.

Compito dunque dell'intellettuale oggi è quello difficile, ma non impossibile, di cercare di cogliere quale sia l'andamento della storia, anche dal punto di vista di un microcosmo, quale è la propria città, per cercare, se è possibile, di modificare e governare quello sviluppo nei suoi aspetti negativi, a volte tragici. Fino a pochi anni fa si avevano alcune idee chiare circa l'idea di Napoli e, dunque, dei comportamenti da assumere. Fondamentalmente si riteneva Napoli una grande metropoli crocevia di due atteggiamenti in qualche modo opposti, quello tipico della grande cultura europea e quello che invece avvicinava drammaticamente la città ai destini del sottosviluppo mondiale. Una terza via si è prospettata in questi anni, quella di una Napoli città pienamente e totalmente inserita nella civiltà mediterranea, con ciò intendendo, però, una civiltà essenzialmente letteraria, vorrei dire poetica, sognata più che realmente esistente.

In questo ampio scenario, si ritagliavano poi spazi più piccoli le singole forze politiche secondo le varie e diverse sensibilità. Per anni, ad esempio, la sinistra storica ha spinto perché la città fosse sempre più una città operaia ed europea sul modello dei grandi centri del triangolo industriale italiano. La destra ha sempre vagheggiato un ritorno alla Napoli capitale del Regno, fondante il suo sviluppo sulla rappresentazione di se stessa, sull'attrazione turistica, sul sanguigno legame con le sue viscere più profonde. Le forze politiche, minoritarie, di ispirazione liberal-democratica e cattolico-liberale, influenti però sul governo reale della nazione, hanno cercato, con alterne fortune, di rappresentare invece una Napoli della cultura europea, operosamente dedita, sul piano economico, allo sviluppo del terziario e del commercio e, in ultimo, del cosiddetto post-industriale.

Questi modelli, che rappresentavano il terreno di scontro e di confronto delle forze culturali, dei pessimisti e degli ottimisti, delle forze so-



ciali, sindacati, partiti e associazioni, non sono forse del tutto tramontate ma certamente si trovano a vivere una crisi profonda rispetto al fenomeno della globalizzazione dell'economia che porta con sé, come si è detto, il fenomeno opposto del particolarismo identitario. Se oggi noi dovessimo chiedere, con franchezza e schiettezza alla classe politica e dirigente del Sud d'Italia e di Napoli in particolare quale sia la sua idea di città possibile, credo che, con altrettanta sincerità e franchezza ci si dovrebbe rispondere che una tale idea non c'è. Su qualunque tema concreto dovessimo confrontarci, dal federalismo al modello di Stato nazionale ed europeo da costruire, non avremmo, allo stato attuale, risposte chiare e precise da dare.

È questo dunque, a mio avviso, il terreno reale del confronto politico, che non può ridursi a pura polemica sull'amministrazione o a mero vagheggiamento intellettuale. Se dovessi accennare, sia pure timidamente, ad una mia prospettiva, che è forse essenzialmente un augurio, direi che comunque vanno evitate le tentazioni sentimentaliste, per così dire, per cercare di tornare a pensare il modello di una Napoli città europea. Un modello, naturalmente, che non può avere i contorni che aveva negli anni Cinquanta e Sessanta, ma che deve riproporsi nel nuovo ambito della Costituzione politica e civile dell'Europa unita. Una Napoli che non perda la sua identità, è ovvio, ma che non permetta alla sua anima plebea di prendere il sopravvento. Rischio costante che a volte si cela dietro le sincere e sognanti visioni di una Napoli che, per una sorta di provvidenza divina o per una laica eterogenesi dei fini, proponga i suoi annosi difetti come pregi, la scettica acquiescenza come stile di vita tollerante e liberale.



# LA CITTÀ DEGLI UOMINI

GIUSEPPE REALE

## Sommario

*Oltre la soglia del nuovo millennio non si placa il bisogno di analizzare. Si ha quasi l'impressione che sia affidato al nostro tempo il compito di una raccolta dei frammenti di vita, pressati dall'urgenza di domande etiche sollevate dalla problematicità della vita quotidiana. È questo il motivo per cui vorremmo iniziare su queste pagine un percorso di riflessione proprio partendo dalla considerazione della città degli uomini, ovvero guardando a quel microcosmo urbano della vita sociale che rappresenta l'emergenza minimale del perenne confronto tra uomo e natura. Il comune riferimento alla dimensione urbana della vita diventa, così, metafora di un possibile confronto tra laici e cattolici, che voglia entrare nella dinamica delle questioni guardando alla realtà complessa dei suoi aspetti.*

## Summary

*Beyond the threshold of the new millennium there is no way to calm down the need to analyze. People have the impression that our time is entrusted with the task to collect shattered fragments of life, urged by ethical questions raised by the problematic nature of the everyday life. That is the reason why we would like to start in these pages a course of reflection beginning from the city of men, that is looking at that urban microcosm of social life that represents the minimum emergency of the everlasting comparison between man and nature. So, the mutual reference to the urban dimension of life becomes a metaphor of a possible comparison between laymen and Catholics, that could be involved in the problems' dynamics looking at the complex reality of its aspects.*

\* \* \*

Oltre la soglia del nuovo millennio non si placa il bisogno di addentrarsi in analisi puntuali e di rilanciare obiettivi perseguibili, seguendo i punti all'ordine del giorno di un'agenda sempre aperta alle nuove questioni che questo enorme cantiere sociale di cui siamo cittadini continua a proporre. Avendo ormai superato i diffusi entusiasmi che la ricorrenza millenaria aveva destato, a maggior ragione si ha la necessaria pacatezza per una riflessione capace di individuare i percorsi aperti alla nostra esplorazione. Si trae, così, l'impressione di un compito puntuale nelle sue evidenti sollecitazioni, anche se sproporzionato rispetto alle energie risolutive da destinarvi. Ampie capacità di analisi e sproporzione

delle soluzioni da adottare sono le stigmate di un'infinita postmodernità, che forse non sappiamo più neanche qualificare dopo la crisi di quanto è stato sottoposto al vaglio critico di una ragione troppo *debole* per approdare a certezze universali, ma altrettanto *sicura* nella finalità decostruttiva. Si ha quasi l'impressione che sia affidata al nostro tempo il compito di una raccolta dei frammenti di vita lasciati sul campo della nostra dispersione, stretti tra l'urgenza delle domande etiche sollevate dalla problematicità quotidiana e la consapevolezza che l'autorevolezza delle proposte talvolta è fondata unicamente sulla generosità dell'impegno. Di sicuro, si scorge il rischio di fermarsi al ruolo di archeologi esploratori, intenti ad un restauro delle memorie celebrative di un passato che ci appartiene come nostalgia ed invocazione. Eppure proprio questa attenzione ai frammenti di vita risponde innanzi tutto al bisogno di non disperdere la ricchezza delle esperienze, di ritrovare una lettura complessiva a partire da quelle pieghe del vissuto umano in cui si addensa il valore di ogni scelta; questa contestualità del vivere finisce con il misurare qualsiasi verifica complessiva, impedendo prometeici voli e riportandoci alla specificità di ogni situazione. L'apparente ingenua parzialità di un frammento di vita nasconde tutta la sua forza critica e la sua innata capacità di richiamarci all'autentica dignità dell'esperienza morale. Più siamo trascinati nel vortice dei tanti processi di globalizzazione dei fenomeni sociali e più avvertiamo il bisogno di non vanificare la singolarità dei rispettivi angoli visuali<sup>1</sup>. Dopo la moltiplicazione delle diagnosi e delle terapie diffuse al capezzale di questo tempo, si avverte la necessità di ricostruire la vita a partire dalla vita stessa, ovvero dalla sua costante domanda di futuro rispetto alla quale ogni etica del presente umano decentra se stessa a favore di una responsabilità per le generazioni che verranno. L'etica della prossimità si spinge, così, ad orientare le circoscritte azioni umane, volendo non solo regolare i rapporti interumani, ma salvaguardare le condizioni stesse di possibilità della vita considerata in tutte le sue espressioni. Questo primario ed universale appello etico a partire dall'evidenza minimale del bisogno di non disperdere la vita, deve fondare qualsiasi colloquio tra diversità a confronto o addirittura in conflitto, poiché ci si interroga su ciò che pone lo stesso bisogno di una riflessione sull'agire morale degli uomini. Per quanto questa scelta sia anch'essa foriera di ulteriori domande ed obiezioni, dovremmo lasciar convergere le nostre riflessioni su quanto sollecita il bisogno stesso di una riflessione etica sul vivere umano. Si è consapevoli che nel tempo della debolezza speculativa ogni affermazione può dar luogo ad ulteriori tagli apportati dal rasoio delle nostre obiezioni, eppure mai come in questo tempo di incertezze emergono

con intensa evidenza i nodi cruciali dell'esistenza, a partire dalle condizioni stesse di possibilità della vita sul globo terrestre.

È questo il motivo per cui vorremmo iniziare su queste pagine un percorso di riflessione proprio partendo dalla considerazione della *città degli uomini*, ovvero guardando a quel microcosmo urbano della vita sociale che rappresenta l'emergenza minimale del perenne confronto tra uomo e natura. La modernità – per certi aspetti mai giunta al suo capolinea – lo ha amplificato oltre ogni misura, facendoci cogliere aspetti inusuali ed incalcolabili finora. Ecco perché quando ci si riferisce a tale polarità di rapporti oggi più che mai si deve assumere un'ottica inclusiva di tutto ciò che l'uomo è in rapporto a se stesso e alle relazioni altrui; si è dinanzi alla massiccia incidenza dell'*homo faber* che creativamente e distruttivamente, allo stesso tempo, si spinge su tutti gli aspetti della vita, quasi smontandola e volendola riconfigurare per rispondere al bisogno o alla sfida di un suo costante miglioramento, fino a lambire più volte la soglia limite della sua violazione. La città, dunque, è il segno tangibile della modernizzazione del vivere umano, delle creative capacità dell'uomo di plasmarla, ma anche dei costi che questo richiede. In tal senso, la città presa in se stessa come spazio su cui si incunea quasi figurativamente la riflessione, offre i punti all'ordine del giorno di un'agenda etica aperta al contributo di tutti.

Il comune riferimento alla dimensione urbana della vita diventa, così, metafora di un possibile confronto tra laici e cattolici, che voglia entrare nella dinamica delle questioni guardando alla realtà complessa dei suoi aspetti. D'altra parte, l'immagine dell'ingresso nella città esprime in alcuni testi biblici una valenza significativa; si pensi, ad es., ad una delle prime essenziali descrizioni della vita della comunità cristiana che leggiamo in At 1,13-14, introdotta dal riferimento immediato agli apostoli che *entrano nella città* e che sembra offrire la chiave interpretativa al resto del testo<sup>2</sup>. Al di là delle suggestioni letterarie della lettura testuale, questa tensione rispetto all'immagine della città è molto forte in un libro biblico come quello degli Atti degli Apostoli, che trova nell'avvio dell'annuncio missionario della Pasqua dalla città di Gerusalemme un elemento teologico fondamentale, in sintonia a quel cammino di Gesù verso la città santa che costituisce l'unità tematica dell'evangelo di Luca. Queste pagine sembrano così implicitamente introdurre in quella dialettica dell'incontro con la vita sociale, a cui si deve guardare non con una volontà avvolgente e onni-comprendiva ma nella prospettiva di un lavoro comune. «*Entrare nella città* significa vivere con cordialità, offrire una mano a tutta la gente. In questo senso noi vorremmo servire meglio coloro che sono chiamati a servire il popolo: senza pretendere di essere alternativi al loro progetto, non

presentiamo un progetto “altro”, un progetto nostro, ma indicando costantemente l’“oltre” di qualsiasi progetto umano. Questo significa *entrare nella città*: indicare l’*oltre* di qualsiasi progetto umano»<sup>3</sup>.

È, dunque, nella comune *agorà* della città che tutti gli uomini si riconoscono nativamente cittadini prima di qualsivoglia ulteriore distinzione. E questo non per negare banalmente le differenze, ma forse per ricomprenderle in questo appello al vivere insieme, che ognuno di noi porta con sé quasi come una missiva per l’altro, anche lui cittadino della comune piazza della vita e delle idee. Trovo in questa evidenza del vivere in comune una delle spinte più forti a ritenere sempre possibile la rinascita di un umanesimo come costante riforma del vivere sociale, poiché l’uomo si esprime nei suoi legami sociali e le sue relazioni qualificano il suo vissuto. L’*agorà*, cuore pulsante della società, è una vera palestra delle idee. Forse una delle situazioni più critiche del nostro Paese è averla progressivamente svuotata di senso, prima violandola con le armi della cruenta protesta, poi vanificandola con il male apparentemente incurabile dell’indifferenza dove tutto rischia di diventare assordante rumore e ripetitivo chiacchiericcio. I lamentati e ripetuti scollamenti tra società civile ed istituzioni rispecchiano la crisi delle forme organizzative del vivere civile destinate ad essere animate come *agorà* del confronto e del consenso. Le migliori pagine della nostra storia sono la testimonianza autorevole di una passione civile inarrestabile, che non si è fatta mancare lo spazio del confronto anche quando si è dovuta piegare alla restrizione delle barriere del carcere. Quando ci si confronta con i testimoni della storia di questo Paese davvero si avverte uno slancio particolare all’azione<sup>4</sup>. Bisogna, dunque, ripartire dai luoghi per eccellenza dove la vita diventa domanda e ricerca per sé e per gli altri. Questo imperativo diventa sempre più pressante proprio dinanzi all’*asfissia* o alla morte delle storiche ideologie globali di riforma sociale, di cui bisognerebbe quanto meno conservare la memoria di quelle domande sulla giustizia e sull’ordine sociale che motivarono l’adesione popolare. In forma evidentemente diversa, resta sempre a noi contemporaneo l’appello ad umanizzare la vita, soprattutto quando si avverte che quelle ideologie rischiano di aver trascinato nelle loro tombe anche il sogno o la speranza di cambiarla, di renderla migliore non solo per se stessi ma anche a beneficio degli altri. Questo compito, ovvero ridestare il desiderio di rendere la vita più umana, resta sempre troppo sproporzionato rispetto all’effettivo nostro impegno.

Mi piace a questo punto ricordare il legame tra annuncio del Vangelo e vita civile; mi riferisco al celebre episodio del discorso di Paolo nell’*Aeropago* (cf. At 17,22-34). Potremmo fermarci a considerare la reazione di disappunto di molti ascoltatori, quando Paolo parla di resurrezione dai

morti, ovvero quando la condivisione pubblica della sua identità e della sua fede provoca conflitto e rifiuto; ma al di là di quest'aspetto che ha valenze diverse rispetto al senso del nostro riferimento, forse basterebbe fermarsi solo ad immaginare Paolo *ritto in mezzo* all'Aeropago, come implicito riconoscimento di uno spazio del confronto a cui nessuno può decidere di sottrarsi, e, dall'altra parte, a questa sua *silenziosa uscita* dinanzi alla reazione di rifiuto. Il suo discorso è tutto circoscritto da questi due movimenti, che sono i dinamismi del bisogno del confronto e della diversità che non si nutre del conflitto.

Vorrei fare leva sull'essenzialità di quest'immagine, di questi movimenti del dialogo franco e di una tolleranza non minimalista, per poter sollecitare una riflessione capace di ripensare al rapporto tra laici e cattolici nel nostro Paese nel mutato clima di una società in rapida trasformazione. Certamente nella storia particolare del nostro Paese la distinzione tra laici e cattolici resta un elemento di verità e di libertà da ambo le parti; tuttavia, non sarebbe così fuori luogo indugiare a riflettere sul senso attuale assunto da tale polarità dopo la fine delle ideologie, da una parte, e, dall'altra, in un mondo sottoposto al confronto multiculturale ed interreligioso. Se le fedi si riconoscono mutuamente con sforzi di comprensione che superano non poche difficoltà teologiche, resta contemporaneamente un compito importante per tutti, compresi i credenti, capire oggi che cosa debba significare *essere laico*, cercando definizioni di tale esperienza non per esclusioni ed in contrapposizioni ma nella positività di una ricerca. Questo termine è, infatti, così carico di significati, ma anche di equivocità, così come chi si ostenta a parlare di cattolicesimo senza riconoscere le plurali declinazioni esistenti all'interno di una tradizione millenaria. L'evidente equivocità di certi termini testimonia una densità storica, un accumulo di significati, forse anche irrigidimenti ideologici di cui è necessario imparare a coglierne gli snodi problematici da cui ripartire.

Lo spazio comune della riflessione e dell'impegno dovrebbe servire a riconoscere proprio la specificità delle rispettive identità storiche e culturali di impegno socio-politico nel nostro Paese e contestualmente dovrebbe aiutarci a riconoscere la possibile convergenza del confronto. Il dialogo tra laici e cattolici non può essere solo questione di piccoli aggiustamenti legislativi in un senso o nell'altro, ma forse dovrebbe servire a custodire, da ambo le parti, un'idea alta del vivere civile come prima tappa di un simile confronto, in cui si guardi, innanzi tutto, alla realtà della vita ordinaria della gente. Ecco perché seguendo le suggestioni di una topologia urbana, è necessario non solo sollecitare l'ingresso nella città e nei suoi luoghi di aggregazione, ma anche imparare a riconoscerne i possibili *percorsi*, non dovendo scegliere immediatamente tra il criterio valutativo di

esclusività o di approssimazione, indulgiando piuttosto nel trovare i punti tangenziali di un itinerario di cui sperimentiamo possibili svolte. Il percorso non deve indicare necessariamente una relatività dell'acquisizione, ma può servire a rimarcare la dinamicità dell'approdo, preferendo non escludere quanto costellativamente può arricchire di senso la ricerca del vero e del bene. Se vi è un'immagine intensa della visione storico-salvifica dell'esistenza personale e collettiva nella tradizione ebraico-cristiana, questa la ritroviamo proprio nel riferimento alla via, al cammino, in quella ricchezza di senso della radice esodale della storia del popolo ebraico, ma anche in quel costante invito del Maestro di Nazareth ai suoi discepoli ad andare in città e villaggi ed annunciando la vicinanza del Regno di Dio *strada facendo*.<sup>5</sup> È interessante che l'impegno all'annuncio missionario sia sollecitato sempre in una dimensione di provvisorietà e di condivisione delle infermità altrui, sottolineando il dovere di farsi carico del peso dell'altro. Seguire comuni percorsi significa, in primo luogo, proprio farsi carico della realtà altrui e della sua richiesta di speranza, in una tensione civile che fonda e misura anche il senso stesso delle rispettive fedi. In tal senso, non si può evitare di far riferimento al celebre brano del buon Samaritano, il quale, a differenza del sacerdote e del levita, guardò a quell'uomo sul ciglio della strada e lui «*che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione*» (Lc 10,33). È in questa ricerca continua di percorsi sperimentabili, che non si mancherà di individuare *segnali ed incroci*. Sin dall'esordio dell'ultima costituzione pastorale del concilio Vaticano II, dedicata alla visione della Chiesa nel mondo contemporaneo ed intitolata emblematicamente *Gaudium et Spes*, si riconosce il «*dovere permanente della chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto*» (GS 4).

È evidente che tutto ciò espone più all'agonica conflittualità di ogni confronto umano che non a facili conciliazioni ireniche, d'altra parte non desiderabili da chiunque abbia a cuore la sua esperienza di vita con la sua personale ricerca di senso. Piuttosto, si tratta di lasciar emergere ciò che costituisce una comune fiducia nell'uomo e nelle sue possibilità di riflessione, che non appartiene ad alcun monopolio di verità, perché appartiene alla vita stessa dei singoli e dei popoli.

<sup>1</sup> TH. W. ADORNO, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi Editore, Torino 1979, 6: «Nell'epoca del suo disfaccimento, l'esperienza che l'uomo ha di sé e di ciò che accade contribuisce di nuovo ad una conoscenza a cui esso, viceversa, era di ostacolo finché si presentava – intatto e positivo – come la categoria dominante».

---

<sup>2</sup> At 1,12-14: «Allora ritornarono a Gerusalemme dal monte detto degli Ulivi, che è vicino a Gerusalemme quanto il cammino permesso in un sabato. Entrati in città salirono al piano superiore dove abitavano. C'erano Pietro e Giovanni, Giacomo e Andrea, Filippo e Tommaso, Bartolomeo e Matteo, Giacomo di Alfeo e Simone lo Zelòta e Giuda di Giacomo. Tutti questi erano assidui e concordi nella preghiera, insieme con alcune donne e con Maria, la madre di Gesù e con i fratelli di lui».

<sup>3</sup> T. BELLO, *Cirenei della gioia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995, 41.

<sup>4</sup> Mi riferisco, ad es., alla raccolta di memorie lasciateci da Vittorio Foa, in cui delinea le tappe salienti del novecento italiano, raccontato ai posteri attraverso il filtro esigente dello sguardo profondo di un testimone: cf. V. FOA, *Questo Novecento*, Einaudi Editore, Torino 1999.

<sup>5</sup> Mt 10, 7: «E strada facendo, predicate che il regno dei cieli è vicino. Guarite gli infermi, risuscitate i morti, sanate i lebbrosi, cacciate i demoni. Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date».

# FORMAZIONE ED EDUCAZIONE PER UNA NUOVA *POLIS*

LEA REVERBERI

## Sommario

*Nel saggio si sostiene che non è possibile immaginare una nuova costruzione politica, una nuova polis, senza un'adeguata analisi dei sistemi formativi e dell'istruzione. Ogni società ha avuto il suo ideale educativo. Quello collettivistico, ad esempio, di stampo platonico o illuminista, quello individualistico di tradizione liberale. La scommessa del futuro è quella di individuare, nel concreto sviluppo storico, plurali sistemi formativi che sappiano attribuire il giusto valore all'esigenza comunitaria senza prevaricare la libera creatività degli individui. Ciò è possibile solo se si abbandonano gli opposti miti dell'egualitarismo e dell'anarchismo individualista.*

## Summary

*The essay asserts we can't imagine a new political building, a new polis, without a suitable analysis of the instructive and educational systems. Every society had its own instructive ideal, for example, the collectivist one of Platonic kind or Enlightenment kind, and the individualist one of liberal tradition. The bet of our future is to identify in the historical development, plural instructive systems that can confer the right value to public needs without transgressing the free creativity of men. This is possible only if we leave the opposite myths of egalitarianism and individualistic anarchism.*

\* \* \*

È difficile ipotizzare la costruzione di una nuova *polis*, o, almeno, di una città politica rinnovata e riformata, se non si immagina e si prospetta una formazione culturale nel senso complessivo del termine, ciò che i greci forse intendevano con *paideia* e i tedeschi con *Bildung*, che ne sorregga l'impalcatura giuridica e amministrativa. Senza di ciò è difficile (anche se non impossibile, in verità) discutere di etica della responsabilità in un contesto politico o civile e sociale.

Ogni società ha avuto la sua «idea» di cultura e di formazione della personalità individuale e collettiva, un suo progetto al quale ha fatto seguito un sistema educativo o di istruzione più o meno coerente, più o meno efficace. Tutte le società organizzate hanno avuto le proprie scuole anche quando il concetto di organizzazione scolastica, così come lo intendiamo oggi, non era ancora apparso all'orizzonte. Erano però presenti, talvolta anche implicitamente, concezioni generali per l'educazione dei gio-



vani (ma anche di rieducazione dei meno giovani al fine del reinserimento nella *societas*) che potevano ruotare attorno alla famiglia, o connettersi alle tradizioni e alle consuetudini, o al sentimento religioso o alla filosofia.

La stessa filosofia, infatti, si accompagna, sin dal suo sorgere, alla pedagogia intesa, naturalmente, in senso alto, nel significato che si è accennato e non nel senso semplificato delle tante pedagogie specialistiche comparse nel nostro secolo: pedagogie, per bene intenderci, queste ultime, le quali, più che essere (come vorrebbero presentarsi) scienza dell'educazione, sono state sovrastrutture ideologiche di una più vasta visione del mondo, come quella, volente o nolente metafisica, secondo cui la vita deve essere ricondotta o ridotta ai principii della scienza.

Classico è l'esempio, per tornare al nostro discorso, della filosofia platonica. Già la sofistica e la «predicazione» di Socrate, presentarono un'evidente cifra pedagogica e la sofistica, com'è noto, assunse spesso i caratteri dell'insegnamento vero e proprio, sia che lo si voglia, forse troppo banalmente identificare con un metodo per accrescere la consapevolezza democratica dei cittadini, sia che, troppo malevolmente, lo si voglia caratterizzare come uno strumento, retorico o avvocatesco per dominare, se non frodare, il prossimo. Ma in Platone, sistema filosofico, intenzione pedagogica, e sistema politico, tendono a fondersi e a confondersi. Pagine, come quelle del più noto scritto platonico, *La Repubblica*, che tanto sembrano distinte dalla nostra mentalità per i contenuti specifici, conservano, nel loro complesso, una perenne attualità. Attualità perché esprimono un'esigenza comune assai diffusa in tutti i tempi, compreso il nostro. L'educazione dei fanciulli, affidata allo Stato, sottratta alle famiglie, o a quella che noi chiameremmo società civile, al fine di educarli a perseguire il bene comune, è un'aspirazione ritornante e ben operante (anche se spesso inconfessata o sopita nelle pieghe della coscienza) nell'animo dei più moderni educatori. Un ideale, sostanzialmente ed essenzialmente, totalitario, anche se rinchiuso in coscienze profondamente e sentitamente morali.

Non vogliamo indulgere alle critiche aspre e spesso superficiali, da tanti rivolte a Platone per essere stato un pensatore totalitario *ante litteram*, teorico, per dirla con la nota espressione di Popper, della società chiusa, alla quale contrapporre la liberale, pluralista e riformista società aperta, nella quale nessuna componente può ambire al monopolio dell'educazione. Sappiamo bene che è necessario storicizzare la filosofia di Platone, distinguere fra gli stessi testi del grande filosofo, capire contro chi era rivolta la polemica filosofica dell'autore de *La Repubblica*, cercare di comprendere quale sia l'orizzonte complessivo entro il quale si muove la sua speculazione che è, essenzialmente, quello di edificare uno Stato ideale, uno Stato buono, che non è, necessariamente, lo Stato etico-totalitario triste-

mente sperimentato nell'età contemporanea dalle più disastrose dittature. Ed è giusto, come si è già accennato, riconoscere l'esigenza eterna che soggiace al pensiero platonico. L'avvertenza della pericolosità di quelle ideali teorie non ne diminuisce, paradossalmente, l'importanza e, soprattutto, deve indurci a non sottovalutarle, proprio per il grande impatto psicologico che esse hanno e, dunque, a discuterle con franchezza e chiarezza.

Quello, infatti, che possiamo ormai definire per comodità l'ideale educativo platonico torna costantemente sulla scena storica e lambisce quasi tutti i movimenti e le ideologie che su quella scena si sono presentati, anche con grande successo.

Nello stesso cristianesimo l'idea di un'educazione collettiva ispirata a, se non controllata dalle istituzioni (non inganni la polemica antistatalista e antiistituzionalista tipica della cultura cristiana perché spesso si tratta della contrapposizione tra due Stati in lotta fra loro) si accompagna con l'altra esigenza di privilegiare il percorso individuale, di sancire il primato della coscienza morale individuale. È, per tanti aspetti, la classica, drammatica, ritornante contrapposizione fra morale individuale ed etica collettiva.

L'Illuminismo si caratterizzò, fondamentale, come un gigantesco movimento pedagogico-educativo. L'esigenza primaria di illuminare, rischiarare con la sola forza della ragione razziocinante, di tipo matematico e geometrico, l'attività dell'uomo al fine di condurlo fuori dal suo stato di minorità, si tramutò, in molti casi, in una concezione totalizzante o, quanto meno, paternalistica dell'educazione. Quel gran movimento di liberazione che tendeva a emancipare l'umanità da antiche superstizioni e radicati pregiudizi, che voleva restituire a tutti, senza distinzione di razze e di classi, l'autonomia e la dignità personale, rischiò spesso di capovolgere nel suo contrario, volendo a tutti imporre un unico modello di società. Contraddizione tipica, e forse inevitabile, se ricordiamo l'emblematica affermazione di Kant, pensatore illuminista e romantico assieme, per cui non c'è nulla di peggio che volere imporre a qualcuno la felicità, una felicità disegnata a propria immagine e somiglianza.

Le parole di Kant non possono non tornare alla mente quando si pensa alla gigantesca tragedia del comunismo, nel quale l'ideale platonico ed illuminista vissero con elementi libertari e perfino anarchici.

Siamo giunti così al nostro problema: la separazione netta che le nostre società, di ispirazione liberal-democratica, almeno in via di principio, segnano fra educazione pubblica e educazione privata, fra etica collettiva e morale individuale. In una concezione liberale dei rapporti civili e politici, lo Stato, la comunità, la collettività, non hanno il diritto di intervenire nell'educazione individuale. L'ideale educativo di una società liberale,

paradossalmente, può prevedere, se non deve prevedere, il diritto all'ignoranza. Per il liberalismo nelle sue versioni più radicali non solo vive l'antica e ovvia distinzione fra sapere unico o pensiero ufficiale, di Stato, e pluralità dei saperi tutti egualmente rispettabili a tutti garantiti dalla stessa comunità, ma è garantita l'assoluta libertà individuale, quale che sia la volontà individuale, di educare se stesso e i propri figli secondo i più intimi e sentiti criteri.

Anche nel liberalismo sono presenti dunque due anime. Se il liberalismo di origine illuminista immaginava che la liberazione dell'uomo fosse anche, se non soprattutto liberazione dall'ignoranza (ancora oggi il platonismo e l'illuminismo si manifestano nella tendenza a rendere obbligatoria l'istruzione scolastica primaria e secondaria), il più raffinato e radicale liberalismo posteriore immagina che una vera libertà debba essere totale, senza alcun limite esterno. Infatti, chi stabilisce qual è quella cultura, quella istruzione, che dovrebbe impartirsi obbligatoriamente per liberare l'uomo dalla schiavitù dell'ignoranza?

Com'è facile arguire, questa posizione estrema presenta dei vantaggi ma anche molte controindicazioni. Possiede una forza, vorremmo dire, sanamente eversiva, rivoluzionaria, quando ci troviamo in presenza di società o comunità che in vario modo tendono ad imporre modelli unici di educazione, di istruzione, di formazione. Non soltanto, com'è ovvio, nei casi di chiara e aperta dittatura, o di pesante intervento dello Stato, ma anche in quelle circostanze nelle quali le comunità esercitano un mite paternalismo e, per così dire, inclinano al conformismo e quasi lo promuovono assecondando quella tendenza spontanea che sempre si riaffaccia nella storia a ridurre la complessità, ad accogliere pigramente «valori costituiti», pregiudizi, mode collettive.

Si avverte, dunque, in alcuni momenti storici, la necessità di rompere gli argini, di teorizzare e promuovere il «caos» contro l'asfissiante regno dell'ordine e, quindi, di contrastare non questa o quella visione pedagogica, ma l'idea stessa di pedagogia.

Non sempre, naturalmente, è così. Non sfuggirà che la posizione, che potremmo definire di liberismo estremo, comporta il rischio del relativismo e dello scetticismo. Rischio che, naturalmente, corre il liberalismo in generale, inteso come ideologia etico-politica. Ogni liberale, infatti, afferma che ognuno debba essere assolutamente libero ma che la sua libertà debba fermarsi laddove si lede o invade la libertà degli altri, dell'altro. In questa apparentemente innocua affermazione, così piena di buon senso, vive invece il dramma stesso del liberalismo. Perché appena si cerca di stabilire quali siano i limiti della libertà, si giunge al paradosso di dovere imporre alcune libertà, di doverle definire, stringere e costringere, chiudere in for-

mule tutte discutibili. Il liberalismo stesso pone la questione del limite della libertà.

Da qui la nuova consapevolezza che il moderno liberalismo non può che essere un liberalismo storicista, ossia essenzialmente metodologico non confinato in ristrette formule o irrigidito in ideologia. Non è possibile, in sostanza, indicare quale debba essere la pedagogia conforme ad una società democratica e libera con una formula valida per sempre. Sia l'ideale illuministico, sia quello liberale estremo hanno diritto di cittadinanza. Ciò che dobbiamo chiederci, essenzialmente, è quale sia il sistema educativo migliore in queste precise condizioni: una generale, acritica, omologazione della cultura mondiale; una generale tendenza al pragmatismo; una generale tendenza all'abbassamento medio del livello culturale. Tutto ciò, per essere veramente concreto e in grado di agire, va poi calato nella realtà storica, politica, economica e sociale della nostra Italia e del Mezzogiorno d'Italia in particolare.

In larghi settori dell'opinione pubblica, si avverte, si sente, come una nostalgia della scuola antica, addirittura della scuola pre-sessantottesca. Il richiamo è costante alla scuola di un tempo che era sì nozionistica, aveva sì tanti limiti, ma riusciva a trasmettere dei saperi chiari e distinti, storicamente consolidati, utilizzabili come formazione del cittadino di fronte ad una comunità senza crisi d'identità. Questo sentimento fa la pari con quello, altrettanto largo e diffuso, che qualche volta si è definito di comunitarismo identitario, ossia di quel più largo sentire politico che guarda con sospetto, se non con aperta ostilità, al diffondersi di una cultura globalizzata o mondializzata, sulla scia della totale liberalizzazione dei mercati economici.

Persiste invece, e si rafforza, accanto a questa confusa ma da non sottovalutare, richiesta «ideologica», l'altra, altrettanto diffusa, di riproporre una scuola di *élite*, accanto ad una squisitamente elementare, fondata però essenzialmente su un sistema privatistico dell'istruzione e dell'educazione. È il versante pedagogico di quello che in Italia denominiamo il liberismo economico, per cui si ritiene che non sia compito dello Stato o, in generale, del pubblico, di partecipare all'educazione dei giovani, ma dei singoli privati secondo un sistema di concorrenza dell'offerta formativa.

In terzo luogo persiste la concezione educativa tipica della recente sinistra riformista la quale, a mio avviso, è fortemente minoritaria nell'opinione pubblica ma esercita ancora influenza sulla classe politica per cui le leggi che effettivamente determinano la vita scolastica italiana e di alcuni altri paesi occidentali, sono frutto, appunto, di quella cultura. In essa permane, sostanzialmente, quello che genericamente abbiamo definito ideale platonico-illuministico dell'educazione ma, data la crisi generale del co-

munismo internazionale e la revisione in atto rispetto alle varie forme di giacobinismo politico presenti sulla scena mondiale, la cultura di sinistra si è fortemente contaminata con il liberalismo trionfante e perfino con il liberismo economico.

Se si legge in filigrana la, dispiace dirlo, confusa e tortuosa riforma della scuola cosiddetta dell'autonomia (per addurre un esempio concreto) è facile notare come essa sia il frutto di una combinazione tra pedagogismo attivistico alla Dewey, volontarismo assistenziale di stampo cattolico, egualitarismo giacobino, burocratismo statalista comunista, efficientismo liberale, autonomismo di tipo leghista-comunitarista. D'altro canto, la distanza fra istituzioni e società reale, probabilmente strutturale in tutte le civiltà, diventa oggi preoccupante se si pensa all'accelerazione dei processi sia economici sia di mentalità. Da qui il senso di profonda insoddisfazione, ma vorrei dire quasi di sconcerto, nel sentire le dichiarazioni degli uomini politici di fronte alla realtà viva e operante della scuola.

In questa condizione è difficile dunque prospettare un ideale educativo consono ad una nuova *polis* che sia fondata sulla storia e la tradizione ma che, al tempo stesso, non perda i connotati di essere una piccola *polis* nella più grande *polis* mondiale che deve continuare ad essere fondata sugli ideali universali di libertà, giustizia, umanità.

Volendo provarsi a disegnare uno scenario, si potrebbe dire che oggi ai giovani che si affacciano alla vita civile si debbano garantire: un'istruzione semplice ma chiara di base, per la quale tutti possano esser in grado di conoscere la propria lingua, la propria storia, gli elementi fondamentali delle scienze e le lingue comunitarie. Tutto il resto ha il sapore dell'inutile pedagogismo, dell'ipocrisia, del sogno. Infarcire i programmi scolastici di tante, casuali, staremmo per dire confuse, esigenze culturalistiche, significa solo, di fatto, condannare i giovani e, paradossalmente, soprattutto i meno ricchi e fortunati, a possedere soltanto genericissime quanto spesso datate o vuote informazioni, non utilizzabili in nessun modo. I giovani così formati non sono né pronti ad essere utilizzati specialisticamente sul mercato del lavoro, né posseggono una formazione di base di tipo metodologico in grado di assicurare loro una variegata possibilità di ulteriore specializzazione, tantomeno vengono preparati ad essere cittadini politicamente coscienti e attivi. Naturalmente, accanto a quella che potremmo definire una solida ma semplice preparazione di base, vi è la necessità di concepire percorsi educativi che conducano da un lato alla specializzazione, dall'altro alla formazione delle classi dirigenti e dall'altro ancora alla formazione del cittadino nel senso meno generico e più pregnante del termine.

La curvatura operativistica che sia la destra culturale che la sinistra po-

litica vorrebbero dare all'istruzione rischia, allo stato attuale, di non soddisfare né l'esigenza specialistica ed efficientistica né quella della formazione di una nuova *polis*, ossia di una nuova cultura di base per una moderna società democratica. La scuola, ad esempio, come avviamento al lavoro, non può essere oggi concepita come una scuola che prepari dal punto di vista tecnico, professionale, i giovani secondo uno schema valido fino agli anni Settanta. Una società che aveva bisogno, infatti, di trasformare possibili contadini in possibili tornitori meccanici, aveva la necessità di creare luoghi della formazione accanto a luoghi della preparazione del cittadino (l'antica educazione civica). I processi di formazione erano, naturalmente, lenti così come, allo stesso tempo, erano lenti i processi di trasformazione delle tecniche del mondo del lavoro. Un tornitore meccanico formatosi negli anni Cinquanta, aveva buone possibilità di rimanere competitivo sul mercato del lavoro per almeno un ventennio. Se paragoniamo quella figura a quella di un operatore del mondo dell'informatica, dei computer a livello medio-basso, risulta evidente la difficoltà di una preparazione specifica fornita dalla scuola rispetto a quella in rapida evoluzione, in continuo mutamento che soltanto lo stesso mondo del lavoro può fornire. Si pensi inoltre alla differenza sostanziale della composizione del mercato del lavoro, strutturato e rigido nel primo trentennio del dopoguerra e fluido e mobilissimo dell'ultimo ventennio. È difficile ipotizzare oggi, come invece accadeva allora, la figura di un lavoratore specializzato in una sola branca giacché oggi il nuovo lavoratore dev'essere pronto a cambiare molti lavori nell'arco della sua vita. Ciò significa, e questo apparirà paradossale ai parvenu della tecnologia, che è proprio la tecnologia stessa a infrangere il mito della specializzazione e della formazione lavoro così come la si interpreta sia in riferimento all'istituzione scolastica, sia in riferimento alla formazione che dovrebbero compiere gli enti locali. Ed è, infatti, sotto gli occhi di tutti il fallimento dell'una e degli altri in questi ultimi anni.

Un analogo discorso vale anche, se non a maggior ragione per quei livelli di studio che sembrerebbero essere necessariamente ad alta specializzazione. Anche qui si crea un equivoco terminologico, perché in realtà non si dovrebbe parlare di specializzazione, ma di specializzazioni al plurale, come nell'ambito, per esemplificare, della chirurgia e della medicina in generale. Ogni giorno assistiamo alla rapida evoluzione e rivoluzione delle più sperimentate tecniche chirurgiche le quali, inoltre, si trovano ad essere strettamente legate all'evoluzione della robotica e, soprattutto, in costante competizione tra loro. Solo pochi anni fa, dai luoghi di alta specializzazione, generalmente in America o anche nella Russia sovietica, le nuove tecniche si diffondevano, come a cascata, in tutto il mondo. Oggi

è sempre più frequente il caso che da piccoli ospedali di provincia, piccoli laboratori e centri di ricerca, emergano assolute novità altamente competitive. Come può un sistema, per sua natura lento, burocratico, come quello universitario e scolastico, che deve tener conto delle esigenze diverse di centinaia di migliaia di persone, fra operatori di vario tipo e studenti di varia preparazione, tener dietro, sul piano della pura specializzazione e dell'aggiornamento, al progresso scientifico, come può riuscire a formare le nuove generazioni dal punto di vista puramente operativo?

L'operativismo, dunque, non solo rischia, sottraendo per sé risorse da altri tipi di studi, di danneggiare la formazione della personalità civile del cittadino ma di essere inutile, di trasformarsi nel contrario della operatività e della praticità che tanto si invocano e si decantano. È l'errore classico in cui cadono tutte le forme di pragmatismo eccessivo, di efficientismo ottuso. E la condanna di questo atteggiamento, oggi, non viene solo dalla filosofia classica (che sarebbe, sul piano psicologico, condanna sospetta, per quanto giusta), ma anche dalla più moderna sociologia, pensiamo a quella cosiddetta della complessità, e dallo stesso mondo delle scienze. Pensiamo, ad esempio, al premio Nobel Prigogine, allo scienziato del DNA Chargaff, per non citare che i più noti.

Una nuova scuola, un nuovo sistema di istruzione per una nuova *polis* democratica che è necessario immaginare per evitare che la latente crisi delle democrazie occidentali diventi crisi profonda, deve dunque fondarsi su una preparazione essenzialmente e fundamentalmente di tipo metodologico. Lo studio delle singole discipline, dalla filosofia alla storia alle letterature nazionali, non dev'essere abbandonato o trascurato non solo in nome di una retorica o astratta esigenza neo-umanistica ma perché esse sono a fondamento della formazione di una personalità complessa, unica in grado di affrontare il mondo moderno che non è semplice o specialista ma, appunto, complesso. E lo stesso studio delle discipline scientifiche, per questa stessa complessità dev'essere uno studio metodologico, che metta in grado il giovane di avere quella preparazione, quella capacità che gli consenta di specializzarsi e di superare l'asfittico mondo della specializzazione quando si dimostri, come oggi accade, palesemente inutile, palesemente indietro rispetto alle sempre nuove richieste di specialità. In fondo, se ben si riflette, è necessaria un'educazione alla libertà, che non si deve confondere con le piccole libertà di cui discorre un certo liberalismo di scuola ma di una più concreta, sostanziale, profonda libertà.



# LIBERALISMO E COMUNITARISMO

VALERIO ZANONE

## Sommario

*Nel saggio si individuano le differenze sostanziali fra il cosiddetto pensiero comunitarista, di tradizione anglosassone, e il liberalismo classico. Si individuano le peculiarità delle due tradizioni, una fondata sul rispetto dell'individuo e sui valori universali (il liberalismo) e l'altra fondata sui valori tradizionali, storici e identitari. Si cerca, in conclusione, di trovare punti di contatto possibili fra i due filoni di pensiero. In sostanza, infatti, un liberalismo correttamente inteso non si fonda soltanto su principi generali e astratti ma cerca sempre di tener presenti le reali condizioni storiche. Il rispetto dei valori della comunità in cui si vive non deve necessariamente nuocere al rispetto dei valori universali che garantiscono l'uguaglianza dei cittadini di fronte a qualsiasi forma di potere.*

## Summary

*The essay identifies the substantial differences between the so-called community thought of Anglo-Saxon tradition and the classic liberalism. It also identifies the peculiarities of two traditions, the first one based on the respect of men and on the universal values (the liberalism) and the other one based on traditional and historical values. It looks for possible points of contact between two schools of thought. In fact a well considered liberalism is not based only on general principles and abstract principles, but it always tries to take into account the real historical conditions. The respect of the community values in which we live must not necessarily damage the respect of universal values that grant the equality of citizens in the presence of any form of power.*

\* \* \*

## *La tradizione contro i lumi*

Dopo la dissolvenza del marxismo, il confronto fra democrazia liberale e democrazia comunitaria sarà probabilmente il tema principale di discussione nella cultura politica dei prossimi anni.

L'interesse per quel confronto è arrivato in Europa per importazione dalla letteratura americana. Gli scritti di Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer sono entrati in circolazione in Italia negli anni ottanta quando le politiche prevalenti erano tuttora largamente improntate dalle culture del socialismo e del cattolicesimo popolare. L'in-



dividualismo libertario che è all'origine della reazione comunitarista non aveva conosciuto in Italia né in gran parte dell'Europa continentale l'impennata americana.

A prima vista, la connotazione più evidente del comunitarismo è appunto quella di una reazione difensiva contro il solipsismo e l'atomismo. Non a caso nel linguaggio dei *communitarians* ricorrono parole rivelatrici quali "declino", "rottura", "eclisse"; ed anche, riferite alla modernità, "isolamento", "vuoto", "alienazione", "anomia". Alla percezione pessimistica del moderno non sempre fa riscontro la definizione della comunità vagheggiata. Nelle critiche dei *communitarians* motivi conservatori di difesa della tradizione si accompagnano a motivi radicali di riforma della società. Il tema ricorrente è la disintegrazione delle comunità locali prodotta dalla società postindustriale.

La raffigurazione fisica della società secolarizzata e privatizzata è visibile secondo Taylor nelle aree centrali delle metropoli che sempre più si trasformano in centri di servizio piuttosto che di incontro e di convivenza. Il centro urbano diventa il luogo simbolico di un'organizzazione sociale che spinge l'individuo a rifugiarsi nel proprio spazio privato.

Nella critica comunitaria possono ravvisarsi "strane somiglianze"<sup>1</sup> fra la fine dell'Ottocento e la fine del Novecento. Sul finire dei due secoli gli inglesi vissero con il manchesterismo dell'Ottocento e con il thatcherismo dei nostri anni epoche di individualismo rampante dominate dalla competizione per il successo. In entrambi i casi, all'impennata dell'individualismo competitivo fece seguito per reazione l'appello ai valori collettivi: con il socialismo nell'Ottocento e con il comunitarismo oggi. Ma a differenza del socialismo, il comunitarismo fa appello a formazioni della società civile, dalla famiglia ai gruppi locali, che tradizionalmente rappresentano mediatori sociali intermedi fra l'individuo e lo Stato. Per questo aspetto il confronto fra comunitarismo e liberalismo non è del tutto antitetico poiché quei corpi intermedi esprimono una volontà di autodeterminazione che già nella dottrina del liberalismo classico interpone un limite importante alla ingerenza statalista nella vita collettiva.

La democrazia liberale ha sempre attribuito allo spirito associativo un diritto di poco inferiore rispetto alla libertà di coscienza. Questa era già nel 1835 la convinzione di Tocqueville, anche se nella seconda parte della *Democratie en Amerique*, pubblicata cinque anni dopo affiora più che nella prima il dualismo fra libertà ed eguaglianza.

L'antagonismo dei valori fra liberalismo e comunitarismo è di facile evidenza. Sul versante liberale diritti individuali, principi universali, libera competizione; sul versante comunitario virtù pubbliche, tradizioni locali, vincoli solidali.

Il comunitarismo imputa ai liberali una sottovalutazione dell'appartenenza collettiva, tale da ridurre la cittadinanza ad un abito esteriore, un "doppio sguardo" che scinde la prospettiva personale dalla prospettiva politica. Il liberalismo imputa ai comunitaristi la pericolosa propensione ad attribuire alla comunità un peso sulle scelte individuali anche maggiore del peso dello Stato, fino al punto in cui l'interferenza nelle scelte della vita individuale potrebbe trasferirsi dallo Stato totalitario ad una comunità totalizzante. Ma il liberalismo è da sempre una cultura politicamente differenziata e d'altra parte anche le linee propositive dei comunitaristi sono tutt'altro che univoche. Di conseguenza non sempre il confronto fra comunitaristi e liberali porta a discordanze irreducibili.

Da un lato molti liberali non avrebbero difficoltà ad ammettere che i diritti individuali non sono dissociabili dalla nozione della buona cittadinanza. Ad esempio il liberalismo di Rawls, bersaglio fisso delle critiche comunitariste, riconosce che la nozione di ciò che politicamente e socialmente è giusto include in sé assunti di cooperazione sociale che possono essere condivisi qualora siano affermati nella forma "meno controversa".

E d'altro lato molti comunitaristi non avrebbero difficoltà a collocare fra i caratteri apprezzabili della comunità diritti classici della libertà individuale ai quali fanno ad esempio riferimento alcune delle "sfere di giustizia" di Walzer.

Gli scrittori politici che a vario titolo vengono catalogati fra i *communitarians* non presentano in realtà una linea propositiva univoca. La loro è piuttosto una convergenza critica rivolta contro la modernità, che almeno nella cultura americana può essere facilmente assimilata alla critica contro il neoliberalismo. Alla modernità ovvero al neoliberalismo i comunitaristi addebitano una concezione riduttiva dell'integrazione sociale. La sfera pubblica verrebbe ridotta a minimo denominatore comune della mediazione fra gli interessi individuali.

La nostalgia per i valori premoderni è avvertibile nella critica al liberalismo di MacIntyre. Per MacIntyre liberali tanto diversi come Rawls e Nozick finiscono di trovarsi insieme, dalla parte di chi immagina la società come un aggregato di individui intenti ciascuno al proprio interesse personale e disposti ad unirsi solo intorno a comuni regole procedurali per la composizione dei conflitti. Suddividendo la vita umana in una molteplicità di segmenti, ciascuno regolato da norme di comportamento specifiche, la modernità secondo MacIntyre impedisce di comprendere la vita come un tutto unitario che fornisca alla virtù un *telos* adeguato. La colpa storica dell'illuminismo sarebbe perciò, secondo MacIntyre, quella di aver generato un mondo senza devozione stabile, senza ancoraggi contro il dub-

bio. La sfida che costituisce il carattere drammatico della società aperta sarebbe generatrice di finalità aleatorie, anomalie, conflittualità.

Nel comunitarismo conservatore si coglie perciò un retropensiero che contrappone al razionalismo illuministico l'anestesia dei conflitti e il determinismo rassicurante delle legature endogene: la *Gemeinschaft* contrapposta alla *Gesellschaft*.

Comune a molti *communitarians* è la critica del formalismo che porterebbe a svalutare il ruolo determinante dell'interazione sociale al fine stesso dell'identità individuale. Il bersaglio ricorrente di quella critica è il neocontrattualismo di Rawls. Il "velo di ignoranza" teorizzato da Rawls costituisce per i *communitarians* il caso-limite del formalismo liberale.

La *fictio* di un individuo razionale che decida su ciò che è giusto in base a principi astratti dalla specificità storica e dai valori onnicomprensivi produrrebbe secondo Sandel una teoria dell'individualità priva di spessore morale.

Taylor insiste sul fatto che il potenziale di ogni individuo può essere realizzato solo nel contesto sociale: quindi fra diritti individuali e doveri sociali deve sussistere un rapporto simmetrico, mentre la priorità dei diritti condurrebbe alla concezione atomistica. Pensare che i diritti individuali siano inalienabili ed immediati mentre i doveri verso la società sarebbero mediati attraverso la ricerca di vantaggi individuali produrrebbe una concezione della società come aggregazione di individui e quindi appunto l'atomismo sociale. Lo stesso universalismo dei diritti diverrebbe un universalismo astratto. Va ricordato che i più recenti scritti di Rawls dedicati al liberalismo politico rispondono appunto a quelle obiezioni.

Il nodo centrale del confronto fra comunitarismo e liberalismo ritorna a questo punto sul concetto di neutralità ovvero sulla ricerca liberale di regole politiche capaci di delimitare un'area in cui concezioni differenti della vita possano ordinatamente coabitare e competere.

Il caso più discusso è la neutralità politica in materia di etica sessuale. Alle idee liberali in fatto di etica sessuale si muovono gli addebiti di relativismo (la legge non dovrebbe sostenere un'etica sessuale specifica perché ogni moralità è relativa); volontarismo (ogni individuo sarebbe un attore autonomo capace di scegliere da sé); pragmatismo (dal momento che i pareri in materia sono discordi, la politica dovrebbe metterli in parentesi nell'interesse della cooperazione sociale). In realtà in tutti i tre casi gli addebiti si fondano su un'interpretazione forzata, perché nessuno di quei tre principi è professato dai liberali come principio assoluto. I diritti alla *privacy*, l'autonomia della responsabilità, la tolleranza verso i diversi da sé, presumono pur sempre un qualche accordo che escluda comportamenti comunemente ritenuti inammissibili a causa della loro depravità. Il giudi-

zio di ammissibilità varia con il variare delle epoche, degli ambienti e delle culture (le osservazioni di Walzer sono incisive sul punto). Ma è ragionevole, quantunque la banale ragionevolezza possa risultare poco “professionale” per i filosofi, l’idea che la neutralità politica in materia di scelte morali non possa essere disancorata del tutto del contesto storico cui viene applicata.

La critica comunitarista produce perciò il risultato non secondario di indurre il liberalismo a chiedersi fino a qual punto ed in quali termini la neutralità politica in materia di etica individuale possa coincidere o avvicinarsi al relativismo morale.

Vero è che in una democrazia liberale non si attribuisce al potere politico il compito di insegnare al singolo cittadino quale sia la vita migliore per sé, né tanto meno di costringerlo a praticarla. L’ordinamento politico ha anzi il compito di impedire che la libertà di ciascun cittadino violi l’eguale libertà altrui; e di stabilire regole accettabili per cittadini portatori di stili di vita differenti. Il “doppio sguardo” fra prospettiva politica e prospettiva personale criticato da Sandel ha quindi titolo per sussistere. A differenza dei comunitaristi come MacIntyre i liberali attribuiscono alla politica una sfera di competenza che concerne più le regole che la virtù.

È però altrettanto vero che i sistemi di regole e quindi le istituzioni del liberalismo politico non funzionano fuori della storia né in una astratta sfera di vuoto morale. Semmai (ricorrendo a quello che per Selznick è «uno dei trucchi preferiti della teoria liberale») quelle regole e quelle istituzioni si applicano ad una pluralità di sfere che secondo Walzer richiedono ciascuna un particolare criterio distributivo.

Se nelle sfere che riguardano la moralità individuale il criterio non può che essere quello della responsabilità soggettiva, nella sfera propriamente politica le istituzioni della democrazia liberale funzionano sulla base di regole che a loro volta trovano fondamento in principi (tolleranza, autonomia, *selfrespect*) che non possono dirsi moralmente neutri. Nessuno di quei principi garantisce la felicità esistenziale, ma da ciò non consegue per la esistenza individuale una condizione di solitudine e di anomia. Al contrario, solo gli ordinamenti politici che pongono al centro dei propri valori i diritti individuali si sono mostrati storicamente capaci di attivare una emancipazione generatrice di una cittadinanza condivisa: *ubi libertas ibi patria*.

L’universalità che i principi liberali rivendicano per i diritti dell’uomo prima ancora che del cittadino, non si concilia facilmente con i diritti identitari della comunità. Non si tratta peraltro di un universalismo astratto nel senso, sostenuto dai *communitarians*, che l’universalismo dei diritti serva da ornamento ad un sostanziale isolamento dell’individuo. Anzi un aspetto apprezzabile del comunitarismo è la difesa dei mediatori sociali

che la tecnocrazia e la videocrazia tipiche delle società postindustriali tendono ad indebolire.

La principale controbiezione che la democrazia liberale deve rivolgere alla democrazia comunitaria riguarda il principio di identità: le obiezioni contro l'identità individuale possono essere ribaltate a carico dell'identità comunitaria. In una società ad alta mobilità sociale e demografica, la rivendicazione dell'identità comunitaria può generare (si pensi all'insofferenza di molte comunità locali contro l'immigrazione di lavoratori dai paesi meno sviluppati) un solipsismo di gruppo anche più rigido del solipsismo individuale.

### *La gabbia del Bene Comune*

Poche cognizioni sono individuali quanto la felicità. Vi è però una sorta di felicità che l'individuo isolato non può procurarsi e che deve essere cercato nell'ordinamento sociale. Sull'idea della "felicità sociale" si fonda per Kelsen la teoria del diritto e dello Stato. Alla felicità sociale come obiettivo di una comunità giusta fa riscontro in Kelsen il principio di eguaglianza che nella forma sociale democratica si aggiunge, limitandolo al principio di libertà individuale: «il senso più profondo del principio democratico è che il soggetto politico vuole la libertà non solo per sé ma anche per gli altri, l'io la vuole anche per il tu: e ciò perché l'io percepisce il tu come identico a sé»<sup>2</sup>.

La volontà collettiva dell'io e del tu non sarebbe possibile se l'individuo fosse chiuso in sé. Fra il *Self* individuale e il *We the people* della cittadinanza non può quindi esservi discontinuità; nella democrazia liberale l'individuo rivendica i propri diritti non solo per sé ma anche per gli altri.

Quelle che Walzer chiama "forniture comunitarie" sono importanti per una definizione dell'individualità che tenga nel giusto conto il valore dell'appartenenza collettiva. La "felicità sociale" di Kelsen diventa "amour social" in Walzer: «Se non provvedessimo gli uni agli altri... non avremmo modo di formare e mantenere comunità politiche... il contratto sociale è un patto per decidere insieme quali beni sono necessari alla nostra vita in comune, nonché di fornirceli vicendevolmente. I firmatari devono l'uno all'altro qualcosa di più dell'aiuto reciproco che devono o possono dovere a chiunque; sono tenuti a fornirsi reciprocamente tutte quelle cose per le quali si sono separati dal resto dell'umanità ed hanno unito le loro forze in una comunità particolare. Fra queste cose c'è l'*amour social*»<sup>3</sup>. Walzer non disconosce il fatto che la comunità politica non possa essere un uni-

verso distributivo autonomo; ma sottolinea il fatto che le comunità nazionali risultano progressivamente meno condivise e quindi i legami della sicurezza e dell'assistenza reciproca tendono a svilupparsi all'interno di comunità più ristrette e meglio idonee a "tirare dentro la gente"<sup>4</sup>.

Democrazia comunitaria e democrazia liberale trovano dunque un elemento almeno parziale di convergenza nella nozione della "individualità composta", riferita non all'idea di una comunità organica e totalizzante ma ad una pluralità di vincoli flessibili, dedotti da una varietà di sfondi sociali e culturali. Nella nozione di "individualità composta" è avvertibile un antidoto contro l'interpretazione populista del principio di eguaglianza e quindi una risposta ai problemi che la democrazia delle società complesse trova non *contro*, ma *dentro* di sé.

Significativa in proposito può essere, in relazione all'eguaglianza redistributiva il confronto fra Rawls ed Hayek a proposito della famiglia come comunità naturale.

Hayek contrappone alla protezione sociale amministrata dallo Stato la famiglia come luogo naturale della redistribuzione di opportunità, che si attua attraverso il rapporto intergenerazionale.

Rawls viceversa ammette che l'istituzione familiare consente di realizzare solo in modo imperfetto il principio di equa opportunità, poiché la cultura e le risorse interne alla famiglia diversificano in modo decisivo le aspirazioni e le prospettive della vita individuale; ma riconduce il tutto al secondo principio della sua teoria di giustizia («un'ineguaglianza di opportunità deve accrescere le opportunità di coloro che ne hanno di meno») in quanto «la famiglia, in termini ideali ma spesso anche in pratica, è uno dei luoghi in cui il principio di massimizzare la somma dei vantaggi è rifiutato. In generale, i membri di una famiglia non desiderano avere dei vantaggi a meno che ciò non promuova gli interessi dei membri restanti»<sup>5</sup>.

Seguendo un percorso differente rispetto al liberalismo classico di Hayek, anche Rawls riconosce nella società naturale della famiglia il luogo in cui si attua una "fornitura comunitaria" di solidarietà fra gli individui.

Altre "forniture comunitarie" radicate nella tradizione del liberalismo classico sono quelle che si attuano attraverso la libertà di associazione. La crisi del modello dirigistico di *Welfare State* riporta in primo piano l'associazionismo volontario come "terza sfera" capace di soddisfare le domande sociali nel rispetto della libera scelta individuale. Alla terza sfera dell'associazionismo volontario corrisponde nel mondo del lavoro il "terzo settore" delle attività non orientate al profitto, che vengono assumendo dimensioni salienti rispetto al settore produttivo ed a quello delle funzioni pubbliche.

Scopi sociali liberamente condivisi trovano nell'associazionismo lo stru-

mento di una solidarietà che non ricorre al centralismo del *by government*.

In ciò è avvertibile la ricerca di una cittadinanza inclusiva, che restituisca un ruolo al numero crescente di individui che in un'economia globalizzata "non servono più".

Al centro del dibattito fra *liberals* e *communitarians* è il senso dell'appartenenza (il "noi" della cittadinanza) nella società complessa.

«In un universo postmoderno, ormai dominato dal politeismo dei valori, dall'astrattezza funzionale dei rapporti sociali e da una acuta percezione della contingenza del mondo, liberali e comunitari sembrano impegnati a misurare nel loro innocuo linguaggio accademico la grande disputa ideologica che fino a ieri ha diviso il mondo in due blocchi contrapposti»<sup>6</sup>.

Rawls fonde nella nozione neokantiana di autonomia la sua teoria della giustizia: «Ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere»<sup>7</sup>.

Dworkin collega la difesa del *Welfare State* con la esigenza di "prendere sul serio" i diritti individuali della tradizione liberale.

Per contro, Sandel sostiene che la teoria della giustizia ha senso solo all'interno di una concezione costitutiva della comunità in cui le dotazioni degli individui siano trattate come un patrimonio comune, mentre la critica di Rawls contro l'utilitarismo sarebbe viziata da una separatezza delle persone che comporterebbe il disinteresse reciproco fra gli individui.

Taylor respinge l'autosufficienza degli individui considerandola espressione di un'antropologia atomistica.

MacIntyre ritiene che una teoria normativa coerente non sia possibile senza il ricorso ad una dottrina delle virtù, come quelle del mondo classico o del medioevo cristiano.

In sintesi, le diverse posizioni dei *communitarians* convergono nella critica dell'"io senza vincoli", il *disencumbered self* della teoria rawlsiana. Per i comunitaristi gli stessi diritti universali sono in realtà dettati da origini storiche e collocazioni culturali specifiche; e di conseguenza la definizione puramente procedurale del liberalismo risulta poco plausibile per eccesso di neutralità rispetto alle specifiche convinzioni morali. In diverse posizioni comunitarie si rispecchia una concezione olistica della teoria sociale: ma la *pars construens* della democrazia comunitaria incontra notevoli difficoltà di definizione.

La critica comunitarista contro la neutralità etica dello Stato liberale sottovaluta il fatto che la dottrina liberale dello Stato e maggiormente le prassi politica esprimono in realtà non soltanto interessi organizzati ma anche scelte di valore.



La distinzione fra politica e morale non può arrivare alla discontinuità perché la stessa legittimità del potere coercitivo dello Stato deriva in ultima analisi da divieti morali. L'individualismo libertario di Nozick riconosce che ciò che lo Stato può fare ha il suo limite in ciò che gli individui possono fare o non fare nelle relazioni intersoggettive, sicché è difficile pensare una teoria politica che non abbia uno sfondo etico.

I *communitarians* contestano il principio neokantiano della priorità dell'Io rispetto ai fini: sostenere che l'Io viene prima dei fini che persegue significa secondo i *communitarians* sottovalutare in modo formalistico il fatto che l'Io è sempre situato dentro una rete di pratiche sociali e non può quindi essere astrattamente rappresentato come un soggetto autosufficiente<sup>8</sup>. Ma a loro volta i *communitarians* stringono troppo il vincolo fra l'individuo e la sua collocazione sociale, in nome di un "bene comune" che dovrebbe essere in armonia con lo stile di vita della comunità. La prima conseguenza negativa che ne può discendere è l'implicita svalutazione del diritto individuale al dissenso rispetto allo stile di vita prevalente: non è affatto detto che per il fatto di essere situato in una rete di pratiche sociali l'individuo non possa dissentire da esse, anzi la possibilità di prendere le distanze dalle idee e dai costumi prevalenti è, in una democrazia liberale, parte costitutiva del rapporto fra individuo e comunità.

In secondo luogo l'idea perfezionistica della comunità come espressione del bene comune incide con troppo paternalismo sul diritto di autodeterminazione individuale. Un certo grado di paternalismo è intrinseco ad ogni intervento del potere pubblico, e il grado aumenta quanto più il potere pubblico interferisce sulla responsabilità delle decisioni individuali. Ciò avviene anche nelle democrazie liberali, seppure in forma indiretta. Quando, per ricorrere ad un esempio italiano il governo si ripromette di finanziare i beni culturali attraverso l'autorizzazione di nuove lotterie generatrici di maggiori introiti pubblici, ciò equivale a dire che lo Stato interviene paternalisticamente sull'autodeterminazione individuale premiando i frequentatori di musei e biblioteche a carico dei frequentatori dei botteghini del lotto.

Ciò avviene nel presupposto che l'azione pubblica debba almeno indirettamente scoraggiare i comportamenti futili o dannosi e favorire le scelte culturalmente più apprezzabili. Ma se il primo criterio che rende culturalmente apprezzabile una scelta individuale è quello che essa rimanga "guidata dall'interno", allora il paternalismo dell'incentivo pubblico deve essere tenuto a freno affinché non finisca per autoinvalidarsi.

Il metodo più liberale per indurre gli individui a scelte responsabili che arricchiscano la responsabilità dei soggetti e li sottraggano ad abitudini futili e comportamenti banali è ovviamente quello di favorire la più ampia



possibilità di scelte consapevoli, attraverso la libertà di istruzione, informazione, discussione. Ma quanto più la cittadinanza è istruita, informata e attrezzata per discutere, tanto più è probabile che in taluni individui si formino opinioni dissenzienti rispetto a ciò che (perfezionisticamente) si presume essere il “bene comune”.

La questione ha molto a che vedere con l’atteggiamento etico-politico che in Italia va sotto il nome di liberismo, in riferimento principalmente alla libertà di mercato.

Kymlicka riscontra con buone ragioni una differenza in proposito fra libertari e neoconservatori. I primi esaltano il mercato come espressione del diritto individuale a decidere liberamente dei propri averi ma anche del proprio modo di essere, sicché può parlarsi non impropriamente di liberismo anche al di fuori della sfera economica, ad esempio in materia di liberalizzazione delle droghe e di scelte bioetiche. Al contrario i libertari neoconservatori si mostrano legati in quei campi all’ordine tradizionale dei valori, ed esaltano il mercato più per la sua severità selettiva che per la libertà ad esso conseguente. La critica comunitaristica si rivolge palesemente più contro i primi che verso i secondi.

Il punto cruciale non sta dunque nel rapporto fra autodeterminazione individuale e ordine comunitario, ma nel carattere chiuso o aperto della comunità.

La comunità chiusa genera in sé l’etnicismo e il fondamentalismo ed è quindi incompatibile con la democrazia liberale. La comunità aperta consente all’identità individuale una molteplicità di appartenenze, una pluralità di dimensioni esistenziali. La democrazia liberale non condanna l’individuo alla solitudine ma al contrario gli consente di sviluppare i propri legami di appartenenza in quelle “associazioni di associazioni” in cui, secondo Walzer, si attua la mobilità della democrazia americana.

Una definizione accettabile di ciò che debba intendersi per “varietà aperta” è appunto la capacità di combinare l’individualismo competitivo con un ordinamento comunitario che non rinunci a tentare quella “quadratura del cerchio” fra benessere e solidarietà<sup>9</sup>, che dovrebbe essere alla fine del millennio l’ultima scommessa del “Primo Mondo” occidentale prima che i paesi emergenti arrivino a contendersi il primato.

Con il nuovo millennio la competizione fra i diversi modelli capitalistici, e segnatamente fra il capitalismo delle democrazie occidentali ed il capitalismo senza democrazia delle nuove economie asiatiche, sarà una scommessa regolata dalla globalizzazione dei mercati.

La globalizzazione smantella i confini fisici e impone una flessibilità sociale che per le democrazie liberali dell’Occidente comporta costi politici alti. Dahrendorf propone di farvi fronte con alcuni correttivi parziali

(sostegno alle forniture comunitarie soprattutto locali, coinvolgimento degli *stakeholders* nelle strategie di impresa, mantenimento delle funzioni pubbliche essenziali della sanità e dell'addestramento professionale); ma riconosce che dalla crisi del *Welfare State* possono uscire distrutte caratteristiche rilevanti della vita comunitaria.

In un quadro di competizione globale le comunità, troppo mature per accettare di trasformarsi invece di offrire recinto protettivo, diventano una gabbia, e si affievolisce quel carattere rassicurante che è connaturale al comunitarismo.

Dall'analisi di Dahrendorf emerge come la globalizzazione imponga anche una definizione meno generica rispetto a quelle correnti su ciò che debba intendersi per "società civile".

La terminologia italiana in proposito è viziata dalla particolarità storica che dopo l'unità nazionale contrappone nel linguaggio del comunitarismo cattolico la società civile allo Stato.

Ultimamente di fronte alla crisi dello Stato la società civile è stata viceversa utilizzata, anzi banalizzata, nel linguaggio corrente in antitesi con la classe politica.

Se la prima definizione può avere una utilità storica residuale e la seconda una utilità polemica discutibile, una definizione meglio fondata di ciò che si intende per società civile deve invece coglierne un duplice significato.

Per società civile si può intendere in senso prescrittivo una società in cui gli individui intrattengano relazioni orientate all'etica del civismo, sul presupposto che tutti siano titolari del diritto di cittadinanza.

Al tempo stesso per società civile si può intendere anche una società improntata alla libertà di associazione e quindi al dinamismo dei movimenti *statu nascenti*. Ma il dinamismo creativo è un generatore inevitabile di diseguaglianze nelle prospettive individuali.

Dahrendorf ammette che la "quadratura del cerchio" diventa a questo punto più difficile per gli effetti che la globalizzazione produce sul mercato del lavoro. Nelle società occidentali cresce il numero delle "pantere grigie", la fascia bassa del ceto medio che rischia di trovarsi esclusa dall'innovazione e di scivolare verso l'emarginazione. Cresce di conseguenza il numero degli svantaggiati che allentano il proprio legame con la comunità politica, fino al punto di perdere gli stessi requisiti sostanziali della cittadinanza attiva.

La società civile si trova insomma a dover ristabilire in se stessa, in relazione agli individui più svantaggiati, le condizioni per la cittadinanza inclusiva; e la nozione stessa di cittadinanza si frastaglia in una segmentazione sociale in cui l'affermazione dei diritti che si pretendono universali non trova adeguati riscontri normativi.

Non soltanto i regimi democratici realizzati, ma anche la stessa teoria democratica si trovano dunque di fronte a questioni globali che non trovano risposta nel localismo e nel quietismo sociale. In realtà l'elemento forte della teoria democratica resta l'elemento competitivo, e la capacità di adeguare le regole della competizione affinché il successo dei più forti non venga imposto come regola di disciplina per tutti. È un'idea di democrazia che può apparire troppo disincantata. Perché non lo sia, occorrono due condizioni.

In primo luogo la sfera della politica non può contenere in sé tutte le dimensioni della vita individuale e sociale; deve restare un sottosistema rispetto alle "dottrine onnicomprensive" di Rawls, un sottosistema che accetta il pluralismo dei valori e degli stili di vita.

E ad un tempo, gli elementi procedurali del sottosistema politico non devono essere svalutati come espressione di relativismo etico. La democrazia è insieme descrittiva e prescrittiva. Il sottosistema politico non contiene gli Assoluti, ma le procedure che lo regolano hanno radice in un'etica pubblica che se è tollerante non può essere propriamente neutrale.

<sup>1</sup> Cf. R. DAHRENDORF, *Quadrare il cerchio*, Laterza, 1995, 39-40.

<sup>2</sup> H. KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Etaslibri, 1994, 6;

ID., *Forme di governo e concezioni del mondo*, in *Kelsen*, a cura di G. Pecora, Laterza, 1995, 189.

<sup>3</sup> M. WALZER, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, 1983, 72-73.

<sup>4</sup> *Ivi*, 38-39.

<sup>5</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, 1984, 76, 101, 253.

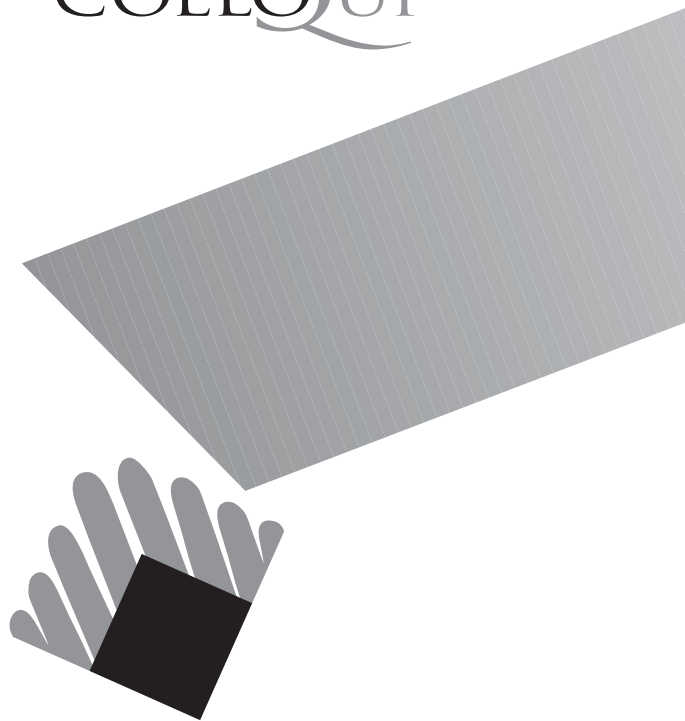
<sup>6</sup> D. ZOLO, *La cittadinanza: appartenenza, identità, diritti*, Laterza, 1994, VIII.

<sup>7</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., 21.

<sup>8</sup> Cf. W. KYMLICHA, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, 1990; ID., *Il comunitarismo*, 222-261.

<sup>9</sup> Cf. R. DAHRENDORF, *Quadrare il cerchio*, cit.

COLLOQUI



PERCORSI

La presente sezione della rivista offre all'attenzione dei lettori una ricognizione su alcuni dei principali temi e problemi intimamente legati all'odierno vivere *nella città*.

In quest'ottica di approfondimento dedicheremo uno spazio «aperto» alle riflessioni ed alle sollecitazioni di quanti vorranno proporre argomenti ed idee per un dialogo a più voci. Uno spazio per il dibattito, per lo scambio, per il *colloquio*, e dunque per una crescita criticamente orientata e finalizzata alla realizzazione di una reale ed effettiva possibilità di dialogo e di incontro.

Questo spazio ospita, in questo numero, un carteggio tra Paolo Bonetti, già professore di filosofia morale presso l'Università di Cassino, studioso di Croce e del pensiero etico-politico italiano del Novecento, e Gianni Vattimo, professore di filosofia teoretica presso l'Università di Torino ed attualmente eurodeputato, noto ed autorevole esponente del pensiero filosofico contemporaneo, tra le cui numerose, e degne di nota, pubblicazioni, ricordiamo: *Le avventure della differenza* (1979), *Il pensiero debole* (1983) con P.A. Rovatti, *La fine della modernità* (1985), *Crede di credere* (1996).

Il tema qui sollevato è quello inerente alla possibilità e/o la necessità di potersi o non potersi dire cristiani e/o cattolici. I due pensatori difendendo le proprie posizioni, lanciano il dibattito, senza chiusure su posizioni preordinate, come è naturale che sia in uno scambio epistolare.

Presenteremo, inoltre, i risultati di un report sul rapporto *minori-media*, voluto da *Oltre il Chiostro*, che pone in evidenza la stretta connessione e l'inevitabile influenza dei media sull'universo giovanile.

Due articoli su alcune linee emergenti dai recenti dibattiti sull'*ingegneria genetica* e sul «ritorno» della *toleranza*, apriranno finestre di analisi e di riflessione su tematiche cardine e pressanti dell'odierno vivere civile.

Chiuderanno, infine, la sezione due brevi testi, a ricordarci la necessità della poesia e della musica nel nostro individuale e sociale vivere quotidiano.

## CARTEGGIO

### TRA P. BONETTI E G. VATTIMO

Fano, 20-5-2001

Caro Gianni,

*ora che Berlusconi ha vinto le elezioni, parliamo di... religione e di filosofia. La mia proposta è solo apparentemente paradossale, dal momento che anche tu, nel tuo libro Vocazione e responsabilità del filosofo (il Melangolo, 2000), ammetti di essere «caduto nella politica» perché in filosofia c'è «sempre in questione un bene politico». Lo stesso penso si possa dire della religione, che è certamente una questione di scelta individuale, ma vive anche, necessariamente, in una dimensione comunitaria, specialmente per chi appartiene alla tradizione del cattolicesimo italiano. È parlare di cattolicesimo, in Italia oggi, significa parlare di come deve essere strutturata la nostra comunità politica. Siamo entrambi d'accordo, anche se per ragioni non del tutto simili, che non possiamo non dirci cristiani. Ma possiamo ancora dirci cattolici, seppure secolarizzati e lontani da ogni teologia dogmatica e di impronta naturalistica? Ti pongo la questione perché siamo tornati in qualche modo, e sempre più rischiamo di tornare con la nuova maggioranza politica, agli anni Cinquanta; solo che allora il conflitto era tra cattolicesimo e comunismo, mentre ora la Chiesa di Roma combatte contro una secolarizzazione per essa ben più pericolosa dell'ateismo marxista, quella della vita intima e familiare, e i problemi di giustizia di cui si discute sono quelli della sessualità, della vita, della malattia e della morte. Siamo tutti eredi noi italiani (compreso chi, come me, si dichiara ormai radicalmente non credente) del cristianesimo di tradizione cattolica, ma fino a che punto possiamo continuare a rivendicare una simile eredità in presenza di questa Chiesa e di questo papa? La brutalità di questo interrogativo nasce dal fatto che tu sembri richiamarti ancora (non capisco bene in che modo e in quale misura) ad una tradizione ecclesiale che, per altri aspetti, combatti con molta fermezza per il suo persistente legame con un pensiero teologico ferocemente ancorato a forme di naturalismo metafisico, violento e repressivo. In tutto questo, l'anticlericalismo non c'entra nulla, come pure pretendono molti finti amici del cattolicesimo; non è, la tua e anche la mia, una battaglia contro i preti, che sono le prime vittime della repressione papale e curiale, ma è una lotta*

*per la libertà cristiana che è in radicale conflitto con l'autoritarismo cattolico.*

*Allora, perché continui ad accettare, seppure con molte riserve non ben comprensibili al lettore ingenuo, la qualifica di «filosofo cattolico», che spesso ti viene pubblicamente attribuita? Mi è capitato di leggere, sulla Stampa del 12 novembre dello scorso anno, una tua recensione, per certi aspetti paradossale, al libro di Gian Enrico Rusconi Come se Dio non ci fosse (Einaudi, 2000), in cui, dopo aver registrato le ragioni «oggettive» del nuovo e più aggressivo interventismo della Chiesa cattolica in questioni legate agli sviluppi delle scienze e delle tecnologie biologiche, prendi atto con soddisfazione che gran parte dei credenti vivono, tuttavia, «come se il Papa non ci fosse», e proponi di accostare alla frase di Dietrich Bonhoeffer (vivere come se Dio non ci fosse) da cui Rusconi prende lo spunto per le sue riflessioni, un'altra ancora più sconcertante e apparentemente contraddittoria: Grazie a Dio sono ateo. In realtà, tu scrivi, la società laica moderna nasce dalla vocazione intrinsecamente secolarizzante del cristianesimo, cosicché la distinzione fra Chiesa e Stato fa parte della stessa eredità cristiana e anche il cattolicesimo «nelle sue frange più coscienti non meno che nella pratica quotidiana di molti credenti "qualunque", è già molto al di là dei dogmatismi e delle chiusure a cui l'autoritarismo ecclesiastico non vuole rinunciare».*

*Nello stesso periodo ho avuto modo di leggere, nel libro di Paolo Naso Il mosaico della fede. La religione degli italiani (Baldini & Castoldi, 2000), alcuni dati peraltro confermati anche da recenti inchieste di sociologia religiosa: in Italia i fedeli della messa domenicale non superano il 30%, e questi stessi praticanti domenicali risultano, in maggioranza, incerti e poco informati circa alcune fondamentali credenze della fede cattolica tradizionalmente intesa, come la vita oltre la morte, l'anima, il diavolo, l'inferno, il peccato, la resurrezione dei morti. In materia di costumi si va di male in peggio, almeno dal punto di vista della gerarchia ecclesiastica: se è vero che il 90% degli italiani continuano a dichiararsi cattolici, per quasi il 70% si è buoni cattolici anche senza seguire la morale sessuale della Chiesa, il 63% non condanna il divorzio, il 69% non ha nulla da eccepire sui rapporti prematrimoniali, il 65% giudica lecita la convivenza senza matrimonio e il 72% approva l'uso dei metodi contraccettivi.*

*Di fronte a simili dati, non hanno torto i vescovi italiani quando parlano di «soggettivizzazione della fede». Ma quando la fede diventa «soggettiva» al punto che non si riesce più a capire in quali dogmi e in quali principi morali i fedeli trovano la loro comunanza di fede, dov'è più la ecclesia? Resta un vago bisogno di appartenenza, a cui non corrisponde più, nella maggioranza, né un'attiva partecipazione alla vita della comunità ec-*

*clesiale né una fede comune riconducibile a un ben definito patrimonio dogmatico e morale. Tu forse dirai che questa è la kenosis, lo svuotamento di Dio, la sua umiliazione e secolarizzazione, ma che resta, comunque, come hai scritto in Crede di credere, il legame con l'annuncio evangelico, con le proprie origini religiose, una specie di «ritorno a casa», anche se ciò non significa «un ritorno alla Chiesa cattolica, alla sua disciplina insieme minacciosa e rassicurante». Tuttavia, un laico illuminista come me, anche se intriso (e come potrebbe non essere?) di eredità cristiana e di profondo sentimento della storicità, vorrebbe, a questo punto, operare qualche distinzione in questo magma indistinto di eredità cristiana, secolarizzazione, ontologia debole, fede cattolica dimidiata, principio non secolarizzabile (assoluto, quindi?) della carità, per cercare di capire chi davvero siamo in questo particolare momento della nostra storia religiosa e civile, e in che cosa ci distinguiamo, noi eredi ma anche dissolvitori del cristianesimo cattolico, da altre tradizioni religiose cristiane, da altre civiltà non cristiane e da altre storie. Ma tu sospetti che il bisogno di «idee chiare e distinte» sia ancora «un residuo metafisico e oggettivistico della nostra mentalità».*

*Il punto di partenza del tuo ritorno al cristianesimo (in un significato che è ben diverso da quello storicista o illuminista, perché implica un'attesa escatologica e una tensione verso la trascendenza) sta nella interpretazione personale della Scrittura di ascendenza luterana, ma la conclusione è, poi, sorprendentemente cattolica e compromissoria. In Crede di credere, a proposito del tuo cristianesimo ritrovato, dichiari di non voler recuperare «un patrimonio di dottrine e di precetti chiaramente definiti, che risolverebbero tutti i (tuoi) dubbi e (ti) indicherebbero chiaramente che cosa fare». Tuttavia, il cristianesimo che tu ritrovi e che tutti quelli che tu chiami i «mezzo credenti di oggi» ritrovano, include anche la Chiesa cattolica, seppure «solo come parte di un evento più complesso, che comprende anche la questione della reinterpretazione continua del messaggio biblico». Sinceramente non comprendo come tu possa far convivere il trionfalismo della Chiesa di Roma con la kenosis di Dio e con la «salvezza intesa come dissoluzione del sacro naturale-violento».*

*Tu continui a parlare di redenzione e di escatologia, parole certamente usate anche dalla Chiesa cattolica, ma questa Chiesa resta pur sempre un'organizzazione politico-giuridica fortemente verticistica (anzi, la più verticistica che si conosca) e, in quanto tale, porta con sé quel tasso di violenza che è intrinseco ad ogni organizzazione di questo tipo. Alla Chiesa la disciplina dei fedeli importa assai più della loro «salvezza»: in questa sua radicale mondanità (sto parlando della Chiesa-organizzazione, non dei suoi filoni mistici, che pure esistono ma sono da sempre emarginati), che la spinge incessantemente ad occupare tutti gli spazi che la società politica*



le permette di occupare, la Chiesa appare assai più «secolarizzata» di molti laici, e fra questi ci sono parecchi credenti, che continuano a coltivare la speranza di una società integralmente libera dalla violenza, dalla disuguaglianza e dall'oppressione.

Tu dichiari di non essere un apocalittico, di non voler separare Dio dal mondo, la fede dalle opere, la prospettiva della redenzione dalla concretezza della vita storica, ma questo la Chiesa cattolica lo fa da sempre, poiché essa non è mai stata apocalittica, neppure alle origini, ma sempre prudente e saggiamente mondana. Forse apocalittica lo diventerà in futuro, quando sarà sempre più minoritaria, sempre più setta (come quei gruppi religiosi che oggi aspramente combatte) e sempre meno Chiesa universale, e dovrà inalberare la bandiera dell'apocalisse contro lo spirito dei nuovi tempi. C'è, dunque, qualcosa di profondamente diverso (ecco la necessità della chiarezza e della distinzione) fra la storicità del cattolicesimo e la tua concezione della storia come continua reinterpretazione della parola di Cristo, nella prospettiva di quella che tu continui a chiamare la redenzione e io, più laicamente, la realizzazione di una società sempre più libera e sempre meno violenta, pur nella consapevolezza dei condizionamenti biologici a cui siamo legati e che dovremmo prendere in considerazione con minore presunzione spiritualistica e umanistica. Ma ti chiedo: se noi ci adoperiamo, qui ed oggi, per rendere la storia meno «violenta», meno legata alla vecchia mitologia del sacro-naturale e alle nuove mitologie del naturalismo biologico, che cosa ha davvero in comune la nostra azione «liberatrice» con quella di una Chiesa che, al di là di ogni buona e lodevole intenzione, deve necessariamente usare la parola di Cristo (ne va della sua sopravvivenza in quanto organizzazione politico-giuridica) come strumento di disciplina anche violenta ed emarginante? Ma Cristo, vorrei ricordarti, seppero prendere congedo dai genitori, pur rispettandoli ed amandoli, lasciò la loro casa e non ci tornò mai più: questo per quel che concerne la sua storia terrena. Ci dicono che siederà un giorno alla destra del Padre celeste per giudicare i vivi e i morti, ma questa sua nuova storia, la storia della sua trascendenza, non ci riguarda, perché non è più la storia della sua «umiliazione», ma quella del suo trionfo, un trionfo necessariamente violento come tutti i trionfi. Come puoi allora mettere assieme il Christus patiens della secolarizzazione con quello trionfante, giudicante ed emarginante della Chiesa di Roma? O si è cristiani secolarizzati o si è cattolici, o ci si immerge radicalmente nella storia o si vive nell'astrazione di una Verità che cala autoritariamente e violentemente dall'alto, amministrata da una gelida e pedantesca burocrazia religiosa. Fortunatamente sono sempre più, perfino fra il clero, coloro che si dicono cattolici, ma sono ormai approdati al cristianesimo della libertà e della carità. Quello che in nessun modo si

---

*può chiedere alla Chiesa cattolica, che si ritiene depositaria e unica interprete veritiera dell'Assoluto, è di essere laica. La Chiesa si è sempre mescolata alla storia in quanto organizzazione politico-mondana, ma ha anche sempre pensato di essere al di sopra e al di fuori della storia; oggi non pretende certamente di tornare al Sillabo, ma continua a pretendere qualche privilegio in nome della sua immobile Verità. Chi crede nella parola di Cristo come incessante reinterpretazione del suo messaggio, chi crede in questa parola come orizzonte storico sempre aperto, può ben dirsi cristiano, ma non certamente cattolico. Quando anche un papa approderà a questo cristianesimo della storicità e dell'apertura, senza altro limite che non sia quello, come tu dici, della carità, il cattolicesimo avrà inevitabilmente concluso la sua parabola.*

PAOLO BONETTI

Torino, 9-9-2001

*Caro Paolo,*

*come sai ho purtroppo tardato a lungo a rispondere alla tua lettera, certo principalmente per motivi di tempo, ma temo anche per un qualche impulso di fuga che mi prendeva ogni volta che la rileggevo in vista di una risposta. Adesso mi sembra di poterlo fare, e molte delle questioni che tu poni resteranno comunque aperte – il carteggio, come la conversazione secondo Rorty, deve andare avanti...*

*Tutto potrebbe muovere dal senso che diamo, io ma anche tu, al «non possiamo non dirci cristiani». Non voglio qui ricostruire il senso che aveva in Croce, che del resto tu sapresti spiegare molto meglio di me; ma da quello che ha per noi, e che credo non sia lontano dallo spirito di Croce. Non possiamo non dirci cristiani perché tutto ciò di cui viviamo come persone pensanti è inimmaginabile senza l'eredità biblica come l'abbiamo ricevuta attraverso l'insegnamento di Cristo. Sottolineerei molto questo modo di intendere la cosa, perché per me è anche la sola «prova» razionale, o almeno ragionevole, della mia fede. Credo nel messaggio cristiano perché mi rendo conto che se lo espungessi dalla mia cultura, meglio: dalla cultura da cui ho ereditato la lingua nella quale faccio esperienza del mondo, resterei come cieco e muto, come uno che non sa in che mondo vive. Bada che questa è una tesi molto pesante, nel senso che le attribuisco. Da buon heideggeriano (credo), ritengo che non si dà esperienza delle cose, anche a livello delle scienze sperimentali, se non sulla base di una apertura previa, che ci permette di vedere il mondo come un mondo, e se ci rifletto questa apertura non mi sembra altro che la tradizione giudaico – cristiana, compresa la secolarizzazione, che costituisce il nocciolo della cultura europea moderna. Potrei dirlo in modo più chiaro e semplificato: questa cultura, in cui l'elemento cristiano rappresenta il nocciolo decisivo, è quello che Kant credeva di poter chiamare gli apriori della ragione, senza di cui l'esperienza non poteva darsi. Heidegger del resto (seguendo Hegel) legge (trasforma) il kantismo in questa direzione, giacché per lui l'esistenza è progetto (apertura) gettato, e «chi getta nel progetto è l'essere» (con la sua storia, perché l'essere non può pensarsi con la stabilità storica degli og-*

getti, essendo quello che li rende accessibili). Se metti la cosa in questi termini, il mio sentirmi cristiano non è per nulla un atto irrazionale, mi sembra anzi la sola posizione razionale possibile, a meno che – cadendo però preda di tutte le più bieche ideologie, delle metafisiche oggettivistiche, scientifiche ecc. – io non pensi che la ragione sia una facoltà che galleggia al di sopra della storia, così identificando la mia (nostra) razionalità con una ragione eterna appartenente all'uomo per essenza...

In questa premessa c'è quasi tutto quello che ritengo di dover rispondere alla tua lettera. Comincio dagli aspetti ontologici più evidenti e anche scandalosi. Il cristianesimo di cui mi sento erede, da cui mi sento «portato», è anzitutto la tradizione testuale e interpretativa del Vangelo. Discutendo, anche con te se ricordo bene, ho sostenuto che non credo al Vangelo perché so che Gesù è risorto, ma credo che Gesù possa persino essere risorto perché lo trovo scritto nel Vangelo. Questa affermazione vale prima di tutto nel senso più banale: è il Vangelo che mi racconta la resurrezione, e devo dunque riconoscerlo per non avvolgermi in un inconsapevole circolo logico. Il Dio e il Gesù in cui credo sono il Dio e il Gesù della Scrittura: nel senso soggettivo e oggettivo del genitivo: gli autori della Scrittura ma anche il loro contenuto, che non si dà se non in essa (il Verbo è parola...). La parola della Scrittura non mi racconta di qualcuno che se ne sta fuori di essa, esperibile come un individuo o un oggetto... In questo ha ragione Jack Miles, l'autore di Dio. Una biografia (in italiano da Garzanti), che pensa a Dio come a un personaggio letterario, di quel testo che è la Bibbia. Il che sarebbe una bestemmia solo se continuassimo a pensare che il linguaggio designa enti dati fuori e prima di esso. Da Heidegger e dall'ermeneutica ho imparato che la mia esperienza del mondo è resa possibile dall'apertura dell'essere nella quale sono gettato in quanto dispongo di (sono disposto da) un certo linguaggio (paradigma, tradizione, razionalità, storia...). Dunque non posso immaginare di convalidare questo «a priori» con un ricorso all'esperienza diretta delle cose, per esempio per vedere se il mio linguaggio «corrisponde» alla loro «realtà». E l'apriori in cui vivo è la tradizione cristiana.

Ma «tutta» la tradizione? Qualunque cosa in essa sia stato tramandato, anche con palesi contraddizioni tra diverse interpretazioni della Scrittura, per esempio? È la tua questione sui criteri, sulla possibilità di operare distinzioni, e alla fine anche sulla possibilità di criticare la Chiesa. Bisogna essere radicali e coerenti. Non possiamo dire che il cristianesimo è la tradizione vivente in cui esistiamo e poi sostenere che esso è retto da un principio che non si lascia tradere e tradire, che non si lascia secolarizzare, come tu dici (e io penso), come quello della carità. La tradizione cristiana, come la modernità stessa, non è un blocco monolitico; il rapporto con le Scrit-

ture è un rapporto interpretativo in cui, sempre in linguaggio heideggeriano, «ne va di me»; sempre, ma soprattutto in casi come questo, l'interpretazione è un atto in cui l'interprete si gioca tutto (è l'insegnamento di Luigi Pareyson, qui più radicale di altri teorici dell'ermeneutica). Che la carità sia il limite oltre cui la secolarizzazione non può andare, ma soprattutto: che sia il motore stesso della secolarizzazione (giacché che cosa vorrebbe dire secolarizzarla?) mi sembra sia lo stesso contenuto del mio (nostro?) «non possiamo non dirci cristiani». Se non lo prendiamo in questo senso, diventa un'affermazione del tutto banale, magari fattuale (come non possiamo non dirci italiani, europei, bianchi solo per ragioni geografiche...). Capisco bene che il detto di Croce può sembrare anzitutto orientato in questo senso. Ma la sua forza, mi pare, consiste proprio nel riferirsi a un nocciolo di «appartenenza» nostra alla tradizione cristiana, che per lui, mi pare, era l'idea della storia come storia dello spirito e della libertà: è tanto diverso dire che questa storia è anche, prima di tutto, storia della carità? Del resto, pensare alla tradizione (in Heidegger: alla Ueberlieferung e non alla Tradition) come a un processo vivente in cui ciascuno di noi non è solo un recettore passivo e obbediente, ma un interprete vivo, significa pensarla come un patrimonio che si presenta anche con un filo conduttore, che può essere colto diversamente dai diversi interpreti, ma che è inseparabile da qualunque idea di interpretazione. Non ho altre fonti della mia razionalità che l'apertura (o Ueberlieferung) nella quale sono gettato; ma in essa incontro, oltre all'esigenza di interpretare, scegliere, ecc., anche luce sufficiente a non dovermi rivolgere ad altre pretese fonti naturali o razionali, che del resto potrebbero essere solo idoli o ideologie.

Mi sembra che in ciò che precede ci sia già, almeno in nuce, la ragione del mio essere un cristiano cattolico. Prima di tutto perché, per citare il catechismo (se è ancora quello che studiavo) le fonti della Rivelazione sono per me due: la Scrittura e la Tradizione. Il vangelo non è un testo che mi è capitato in mano per caso su una bancarella; anche se fosse così, sarebbe in una edizione con l'Imprimatur o senza (ma allora di qualche Chiesa dissidente, setta o che altro). Questo vale anche per tutti gli altri testi che ho ereditato, dunque anche per Platone, per Kant, ecc. Di fatto, resta che la Tradizione europea di cui anche questi testi fanno parte e che li «porta» è segnata principalmente dalla testualità biblica. Ci sono cristiani cattolici che si sentono più platonici, più kantiani, più aristotelici; non mi risulta che ci siano chiese cristiane che si distinguono fra loro perché sono più kantiane o più platoniche ecc. Può essere un caso, ma un caso con cui la mia esistenza, che non ha altri accessi a verità più essenziali, deve fare i conti: è un altro senso del non possiamo non dirci... Dunque: cattolico perché ho ricevuto la Bibbia da una tradizione che è chiesa vivente; certo, se fossi nato in un

paese protestante direi che sono «naturaliter» un cristiano luterano o calvinista ecc.; ma come cattolico ho qualche ragione in più di marcare in senso positivo la mia fiducia nella Tradizione, la Chiesa cattolica mi ha insegnato a non prendere la Bibbia solo come un testo da studiare filologicamente ecc., come è implicito invece nel principio protestante del libero esame.

Se poi considero le tue giuste rimozioni contro l'autoritarismo della Chiesa cattolica – di cui, come sai, mi sento parte solo in parte, per fare un bisticcio, anzi con la quale mi limito quasi a bisticciare – dirò che non necessariamente un cattolico mi sembra dover identificare la Chiesa, comunità vivente dei credenti, con la gerarchia. Se il papa nega pervicacemente il sacerdozio alle donne, o il preservativo in tempi di AIDS, lo giudicherò e condannerò proprio in nome dei testi che lui mi ha tramandato, e del principio di carità. Se continua a presentare una morale «naturale» che riduce la sessualità a puro strumento riproduttivo, e in nome della quale si spinge a estremi che mi sono permesso di chiamare «spermolatrici» (non è esagerato, si pensi alla pretesa di conferire personalità giuridica agli embrioni) gli opporrò che nel vangelo non ho mai trovato una parola sulla «natura» umana e sulla morale naturale. E così via.

Infine – ma solo per ora: il tuo riferimento alle inchieste sui cattolici che non seguono le indicazioni morali del Papa (ancora, ovviamente, sulla sessualità e la famiglia ecc.) mi conforta proprio nella mia posizione. È questa la Chiesa di cui sento di far parte, di persone che credono in Gesù Cristo e si sforzano anche di praticare la carità, e che proprio per questo debbono violare tanti imperativi papali. Non è questo che hanno fatto e fanno ancora tanti «teologi (e anche vescovi e preti) della liberazione» in giro per il mondo? Credo che, operando così, i cattolici della carità e non della Chiesa istituzione lavorano per la possibilità di sopravvivenza del cristianesimo, attraverso una sacrosanta scelta di secolarizzazione, molto più delle gerarchie romane. Se anche, per tanti motivi – da quelli dottrinali (non credo alla metafisica naturale che il Papa vuole impormi) e pratico-personali (non credo che l'unico uso legittimo del sesso sia nel matrimonio eterosessuale e nella riproduzione) mi sento fortemente a disagio quando mi si chiama filosofo cattolico (io comunque non lo faccio, né incoraggio l'uso di tale appellativo), finisco per sentire come un dovere cristiano il rimanere «nella» Chiesa (ma certo, che cosa vuol dire? Per esempio, come resistenza alla scomunica che per ora non mi è stata comminata, ma che forse avrebbe le sue buone ragioni...), per amore di Cristo contro l'irrigidimento gerarchico, o più chiaramente, autoritario e reazionario, del suo insegnamento. Non solo non posso non dirmi cristiano; ma anche, di conseguenza, non devo non dirmi cattolico.

GIANNI VATTIMO

## SOGNI E BISOGNI NELLA SCELTA COMUNICATIVA

GRAZIA LE MURA - ANNA PERRELLA

Il 20 aprile 2001 il Centro Francescano di Cultura *Oltre il chiostro* ha ospitato il *meeting* «Ragazzi e media: centro incontri sul territorio nazionale», promosso dall'Unione Cattolica Stampa Italiana, con il patrocinio del Ministero della Solidarietà Sociale e dell'Ufficio Nazionale CEI per le Comunicazioni Sociali<sup>1</sup>. L'iniziativa ha coinvolto operatori e fruitori dei mass media con l'obiettivo di focalizzare le *ricadute* socio-culturali e comportamentali dei *media* nel mondo dei minori.

L'associazione *Oltre il chiostro*, in occasione del *meeting*, ha voluto finanziare la produzione di un *dossier*. L'intuizione di Giuseppe Reale *ofm* di produrre un *report* sul rapporto minori-*media* è stata concretizzata dal Laboratorio di Sociologia Pastorale (LASOP), diretto da Grazia Le Mura. Il *dossier*, progettato ed elaborato da Grazia Le Mura, è formato da due sezioni: la prima espone i dati di una *micro-indagine* su un campione di minori napoletani<sup>2</sup>; la seconda accoglie una ricerca documentaria.

Gli strumenti mediali – televisione interattiva, radio, *Internet*, sistema satellitare... – in sé non costituiscono problema. Il problema è nell'uso, o meglio nell'«abuso» che adulti e minori, istituzioni pubbliche e private, operatori e utenti fanno di questi strumenti (utilizzo distorto, inappropriato, acritico, strumentalizzazione...). È, per esempio, l'uso indiscriminato (eccessiva esposizione quantitativa alla televisione, alla *rete*, alla *play station*...) o l'inadeguata fruizione (qualità dei programmi, tipologia dei siti, peculiarità dei giochi) a costituire problema per le probabili *ripercussioni* sulla dinamica evolutiva e sul comportamento del minore.

L'attenzione dei minori è fortemente «assorbente»: il bambino *assimila* supinamente perché non sa ancora ragionare su ciò che percepisce. Un bambino stimolato a fare nuove esperienze e a farle «da protagonista» è favorito nello sviluppo del pensiero, perché è sollecitato a creare *reti di connessioni* e a produrre percorsi di ragionamento. Un bambino che, invece, trascorre molto tempo in esperienze ripetitive assimilate passivamente, ha più difficoltà a creare sufficienti schemi di ragionamento ed è rallentato nello sviluppo del pensiero.

Un bambino che fruisce inerte del mezzo televisivo per molte ore al giorno, è portato ad adottare la TV come *unico* ed *esaustivo* mezzo per



capire il mondo e per sperimentarsi. Il rischio più grande è la mescolanza tra *finzione* e *realtà* e, di conseguenza, il ritenere *vero* e *possibile* il personaggio televisivo.

La visione edulcorata della realtà alimenta un'idea distorta della vita, opposta a quella di tutti i giorni: prevale il presente (velocità e frammentarietà dell'attimo fuggente) rispetto al passato (valutazione e peso della memoria) e al futuro (programmazione della consapevolezza). La riflessione e la progettazione non sembrano, di fatto, interessare la TV che, come mezzo commerciale, è concentrata sulla gestione veloce dello spazio e del tempo. L'approfondimento è quasi impossibile: tutto si consuma nell'immediato, nel *qui-e-ora*. E così tutto è *assorbito* senza bisogno di riflettere, di pensare, di esprimere giudizi. I bambini, in tutto questo, pagano il conto più salato.

La violenza, in questo gioco d'immediatezza, svolge un ruolo dominante. Sono svariati i cartoni animati pregni di violenza che contagiano aggressività con fotogrammi veloci. La violenza non è circoscritta alle azioni, ma invade gli sfondi, la scenografia, i simboli, le figure geometriche, la musica.

La grafica è progettata per catturare l'attenzione: l'uso di sequenze brevi è funzionale alle modalità recettive del bambino che assorbe le azioni immediate e trascurava quelle indirette perché non ha sufficienti schemi di connessione. Quello che il bambino recepisce immediatamente è, per esempio, che vince chi ha più potere fisico od economico, non le possibili connessioni e conseguenze di tale potenza sulla vita del protagonista.

È ampiamente documentato che la programmazione per bambini contiene un'alta percentuale di violenza, sia manifesta sia occulta. La violenza e l'aggressività fruite passivamente pesano sulla formazione del bambino e condizionano atteggiamenti e valori.

Un bambino che sosta mediamente 4 ore al giorno davanti alla TV (28 ore settimanali) sottrae tempo prezioso alla socializzazione, allo sviluppo della creatività, alla relazionalità. Se al tempo-TV si aggiunge il tempo-*video game*, si ottiene che il *virtuale* catalizza massicciamente il tempo e l'attenzione dei più piccoli.

Gli anni ottanta – precisa l'EURISPES<sup>3</sup> – sono anni di *preoccupazioni pessimistiche* perché i palinsesti ignorano gli allarmi lanciati. Sono gli anni in cui si afferma la televisione «commerciale» e il mercato dell'*audience* diventa l'«unico padrone». Gli anni novanta e gli inizi del terzo millennio sono segnati dalle *dimissioni delle preoccupazioni*: la TV filtra ogni cosa e senza l'influenza televisiva non si ha idea dei possibili bisogni. Viene meno la consapevolezza che i bisogni sono «ristrutturati» dalla televisione.

Il mondo contemporaneo registra un radicale mutamento nella perce-



zione dei valori etico-morali: basti pensare all'acquisita consapevolezza della dignità umana per tutti o alla diffusa convinzione di una solidarietà concreta che assuma sul piano morale l'interdipendenza tra i popoli. In questo processo, i mezzi di comunicazione rivestono un ruolo importante perché confermano o lanciano nuovi comportamenti e stili di vita.

Gli strumenti massmediali sono validi mezzi per incrementare gli scambi dialogici tra culture diverse e per diffondere la solidarietà tra i popoli. Nello stesso tempo, però, rivelano ambiguità alimentando inquietanti vicende a livello etico-morale, come per esempio il dilagare di una *cultura permissiva* che ricerca le soddisfazioni individuali ad ogni costo o al *vuoto morale* che lega la felicità al solo piacere dei sensi.

La nostra *indagine*, collocandosi all'interno di quest'approccio, ha inteso *esplorare* il mondo della comunicazione giovanile a Napoli: un mondo sempre più multimediativo e soggetto a spinte globalizzanti. Si tratta di una ricerca *preliminare* e *circoscritta* che, pur nei suoi limiti di tempo<sup>4</sup> e di bacino investigato, coglie gli aspetti più significativi del fenomeno analizzato e ambisce ad un approfondimento futuro.

La ricerca mira a coinvolgere i professionisti della comunicazione affinché si accordino, sul piano delle risorse umane e materiali, per un più esteso monitoraggio del rapporto *minori-media*.

Il campione selezionato, 189 studenti<sup>5</sup> provenienti dalla città e dalla provincia partenopea, è composto per il 39,2% da ragazze (v.a. 74) e per il 60,8% da ragazzi (v.a. 115).

Il campione è stato suddiviso in tre fasce di età. La prima è formata dai *13-15enni*: il 32,8% (v.a. 62), di cui il 12,2% ragazze e il 20,6% ragazzi. La seconda dai *16-18enni*: il 64% (*classe modale* o di maggioranza), di cui il 25,9% ragazze e il 38,1% ragazzi. La terza dagli *oltre 18enni*: il 3,2% del campione (v.a. 6), di cui l'1,1% ragazze e il 2,1% ragazzi.

La selezione del campione è avvenuta attraverso la partecipazione di referenti scolastici ed esperti nel campo dell'educazione etico-morale<sup>6</sup>. Il campione effettivo, anche se limitato quantitativamente, rappresenta in modo *significativo* e *sufficiente* la popolazione di riferimento. L'indagine non ha la pretesa di rappresentare la totalità degli alunni iscritti agli Istituti contattati, né tanto meno degli studenti partenopei.

Dopo aver pianificato i contenuti da indagare<sup>7</sup> è stato costruito, come strumento di rilevazione, un questionario del tipo autosomministrato, articolato in 14 domande «chiuse predefinite». Il questionario, redatto in modo semplice e immediato, ha richiesto uno sforzo minimo di compilazione e, pertanto, i questionari consegnati sono stati tutti validi. La rilevazione anonima, con ritiro contestuale, è stata eseguita dal 2 al 6 aprile 2001.

Sono stati investigati i seguenti ambiti: 1. la realtà strutturale del campione (sesso, età, scuola frequentata); 2. le preferenze tra i mezzi di comunicazione; 3. la modalità d'uso del mezzo televisivo; 4. la modalità d'uso della *rete telematica*; 5. la modalità d'uso della *telefonia mobile*.

Sono state utilizzate solo variabili numeriche. I dati sono stati informatizzati ed elaborati attraverso *software* specifico.

I progressi tecnologici, nell'attuale realtà sociale, soprattutto nel settore comunicativo, avanzano con una rapidità impressionante. Oggi si parla sempre più di società *ipertecnologica* e del mondo giovanile come la generazione *post-televisiva* che si lascia definire dalla multimedialità. Le tecnologie dell'informazione e della comunicazione, infatti, influenzano fortemente l'identità giovanile trasformandone profondamente «il sé» e il «comportamento».

Le nuove tecnologie sono assunte sempre più come «modelli» di riferimento per la costruzione dell'identità personale e dei processi sociali, del pensiero umano e delle relazioni intersoggettive. È vero che bisogna guardare con ottimismo all'evoluzione delle nuove forme comunicative, ma è anche vero che occorre un ragionamento critico sulle «zone d'ombra» di queste nuove forme.

La nostra *indagine* sui giovani partenopei, alla luce del moderno linguaggio massmediatico basato sull'ambiguità *dialogo-monologo*, ha inteso investigare due ipotesi. La prima riguarda la centralità della *televisione* e il suo essere, contemporaneamente, spazio educativo e diseducativo. La seconda riguarda il rapporto comunicazione-territorio di vita e, in particolare, gli «ambiti vitali» occupati da *Internet* e dalla *telefonia*.

La prima ipotesi considera il legame giovani-TV ed osserva l'influenza esercitata dal mezzo televisivo sul vissuto quotidiano. La TV, s'ipotizza, tende a costruire una sorta di *mitologia collettiva* e d'*ideologia sociale*. Il messaggio televisivo, s'ipotizza ancora, fornisce un'*informazione passiva* che non sollecita la *riflessione* e il *giudizio interpretativo*, ma fomenta l'atteggiamento *acritico* e *assorbente*. La smisurata velocità degli stimoli informativi sembra, inoltre, non considerare i «tempi ricettivi» dei singoli individui, oltre che la capacità di elaborazione. I mass media, in questo contesto, non sembrano avvalersi delle loro potenzialità per veicolare l'approfondimento e il discernimento della conoscenza. Il rischio è di trovarsi dentro processi disinformativi (diseducativi) che, inevitabilmente, contribuiscono alla *perdita di senso*. I messaggi televisivi, sempre in questo contesto, s'inquadrano in un rigido schema nel quale tutte le argomentazioni sono appiattite sulla *ripetitività*. Risultato: la perdita del loro significato autentico.

La seconda ipotesi considera il rapporto comunicazione-spazi esistenziali: il presupposto è che le *nuove tecnologie* si presentano come «ambiti

dirompenti» che configurano il rapporto uomo-spazi vitali. Le nuove tecnologie, di fatto, sono un «territorio» in cui i ragazzi si muovono con sempre maggiore disinvoltura: questo «territorio» tende a condizionare la relazionalità e la socializzazione. Si pensi, per esempio, come la frequentazione eccessiva di *Internet* è in grado di spostare nel *virtuale* il proprio spazio di vita e come può colmare *virtualmente* i vuoti affettivi. La *telefonia* ed *Internet* presagiscono scenari dai contorni ambivalenti: in questi settori i nuovi strumenti comunicativi hanno il potere di influenzare e dar forma alla realtà come se fossero diramazioni dell'essere e dell'agire. Essi arrivano, paradossalmente, ad esprimere e definire l'identità di ciascuno. Un esempio è il *cellulare* che, nell'immaginario collettivo, rappresenta l'emblema del moderno *status symbol*: l'identità si concettualizza in un nuovo paradigma, si uniforma alle tendenze comuni, si confronta con modelli relazionali mediati dall'emozione di uno *squillo* o dal linguaggio sintetico degli *SMS*. Le ipotesi considerano, in particolare, le specificità di linguaggio e di comportamento ispirate dalle nuove tecnologie multimediali (*TV* interattiva, computer, *Internet*, telefonia mobile).

L'indagine, collocandosi all'interno del modello giovanile dell'area partenopea, si offre come possibilità di analisi del modo di pensare e di essere dei giovani napoletani: dai caratteri della cultura napoletana «*sono deducibili aspetti non secondari di molte attuali situazioni la cui lettura antropo-storica ed antropo-culturale conduce a quella forma, per tanti aspetti discutibile, che è la cultura della napoletanità. Essa, ora come ora, e nella società multimediale e post-industriale si presenta come l'intersezione di processi di modernizzazione e di forme residuali delle stratificazioni arcaiche, alle quali, recentemente, è venuta meno anche la mediazione della cultura religiosa popolare, sostenuta per secoli, dalla paideia della Chiesa Cattolica*»<sup>8</sup>.

#### 1. *Strumento comunicativo: ti scelgo o mi scegli?*

L'attività relazionale è sempre più influenzata dai modelli valoriali e comportamentali di una *società della comunicazione* che ha assunto caratteri di massa. Un tempo la famiglia, la scuola, il vicinato, la comunità parrocchiale costituivano gli «unici» depositari del patrimonio culturale. Oggi non è più così: «*la diffusione generale dei mezzi di comunicazione e di informazione e le innovazioni nel campo della tecnica delle comunicazioni hanno rimosso il precedente isolamento degli individui la cui vita era limitata nel ristretto ambito della vita familiare o di piccoli gruppi ed hanno dato loro la possibilità di avere più ampie ed intense relazioni*»<sup>9</sup>.

Nell'attuale scenario di modernizzazione massmediatica i giovani rispondono più rapidamente ai cambiamenti evolutivi e rappresentano i più esperti consumatori dei nuovi mezzi comunicativi.

Il 39,2% del campione preferisce il *cellulare* come «strumento di comunicazione». Il *telefono* e, ancor più, il *telefonino*, pur non intaccando la capacità di esprimersi con la parola, ha amplificato il fenomeno del *linguaggio sintetico* e dei *contatti messaggiati* o *squillati*. I *massaggi* e gli *squilli* rappresentano importanti modalità con cui i ragazzi vivono le loro esperienze affettive ed emozionali. Le ragazze e i 13-15enni sono molto legati al *cellulare*<sup>10</sup>: il 45,9% delle ragazze contro il 34,8% dei ragazzi; il 48,4% dei 13-15enni contro il 35,5% dei 16-18enni e il 16,7% degli *oltre 18enni*.

Il telefono è uno strumento che richiede chiamata e risposta. Nell'elenco un po' anomalo degli strumenti preferiti, il 45% degli intervistati preferisce un mezzo di sola ricezione che non richiede l'interfaccia: il 31,2% la televisione (il 34,8% dei ragazzi e il 25,7% delle ragazze; il 29% dei 13-15enni, il 31,4% dei 16-18enni, il 50% degli oltre 18enni) e il 13,8% la radio (il 14,9% delle ragazze e il 13% dei ragazzi; l'11,3% dei 13-15enni, il 14% dei 16-18enni, il 33,3% degli oltre 18enni).

Un'indagine svolta dall'AIART<sup>11</sup> nel 1998 in Lombardia, i cui dati si possono estendere a tutto il territorio nazionale, registra un sensibile aumento degli apparecchi televisivi in casa: il 42,4% dei ragazzi intervistati possiede tre o più televisori (il 31,6% nel 1988). Solo il 13% (contro il 15,8% del 1988) afferma di avere un solo apparecchio televisivo<sup>12</sup>.

I dati ISTAT del 99 rilevano che il 94,4% degli italiani *guarda quotidianamente la TV*<sup>13</sup>: l'87,4% dei bambini 3-5 anni; il 94,2% dei bambini 6-10 anni; il 96,1% dei ragazzi 11-14enni, il 95,6% degli adolescenti 15-17enni e il 94,4% dei giovani 18-19enni. Il CENSIS, in un'indagine del 98, rileva che il 99,6% dei giovani italiani *guarda regolarmente la TV* e il 59% ascolta la *radio* quasi tutti i giorni<sup>14</sup>.

I giovani napoletani, come quelli italiani, sono l'immagine della generazione *post-televisiva*: fortemente *teledipendenti* nel corso dell'infanzia e della prima adolescenza per legarsi, poi, in modo definitivo, all'uso delle tecnologie telematiche. Ad optare per *Internet*, come strumento di comunicazione, è l'11,6% del campione intervistato (il 13,9% dei ragazzi e l'8,1% delle ragazze; l'8,1% dei 13-15enni e il 14% dei 16-18enni): il fascino della comunicazione multimediale sta penetrando le abitudini dei giovani partenopei. La realtà virtuale è vissuta sempre più come *strumento di conoscenza*.

I *quotidiani* sono letti dal 2,6% del campione (il 2,7% delle ragazze e il 2,6% dei ragazzi; l'1,6% dei 13-15enni e il 3,3% dei 16-18enni) e i *libri* da appena l'1,6% (il 2,7% delle ragazze e lo 0,9% dei ragazzi; l'1,6%

dei 13-15enni e l'1,8% dei 16-18enni). I quotidiani e i libri sono strumenti simbolo di una *cultura meditata*: i giovani, figli di quella concezione che ha svuotato di senso il silenzio, hanno paura di riflettere, di sostare con se stessi. Il silenzio per i giovani corrisponde, in un certo senso, al *non-essere* e, pertanto, evitano il tempo e la meditazione interiore. Il tempo è vissuto in riferimento a gesti collettivi in cui la riflessione interiore è pressoché assente.

I giovani prediligono, pertanto, quegli strumenti dalla comunicazione immediata, non troppo implicanti, che permettono di rimanere in superficie, che non spingono a scendere in profondità.

## 2. *La scatola dei desideri: «di tutto, di più»*

La televisione ha contribuito a trasformare i modi di pensare e di vivere. La «scatola televisiva» detta legge su forme espressive di ogni genere e, attualmente, rappresenta il più potente mezzo di *formazione* dell'opinione pubblica. Essa opera in modo pressante su scala planetaria ventiquattro ore su ventiquattro.

Nell'arco di cinquant'anni la televisione ha modificato gli stili di vita di intere generazioni: una rivoluzione paragonabile alla diffusione dei giornali nel XIX secolo. Karl Popper, in un'intervista esclusiva rilasciata per l'Enciclopedia Multimediale delle Scienze Filosofiche prima della sua morte, giudica esorbitante lo squilibrio tra le enormi responsabilità degli operatori televisivi e la consapevolezza che essi ne hanno. Il filosofo evidenzia, con profonda amarezza, l'ipocrisia che caratterizza ogni forzata distinzione tra notizia e commento, tra informazione e educazione. Chi opera nel settore televisivo è, a prescindere dalle funzioni svolte, sempre un educatore. Qui s'inserisce un importante problematica: un modello televisivo improntato sui «valori che contano» non può definirsi solo in conformità alle *nuove* idee e ai *nuovi* argomenti, ma anche in consonanza con il rinnovamento radicale della struttura organizzativa degli apparati e delle loro responsabilità.

Oggi «*milioni, decine di milioni, centinaia di milioni (avviati a essere, un giorno non lontano, miliardi) di uomini e donne di ogni razza, cultura, colore, religione, possono ormai trovarsi piazzati davanti al televisore a guardare più o meno la stessa cosa, più o meno nello stesso istante. Il potere dello schermo che cattura le loro menti, incatenandole tutte alla stessa visione, film o sport, guerra o accadimento, è sovrumano. La sua capacità di livellare e appiattare tutti è terribile*»<sup>15</sup>. È diffusa l'opinione che la televisione contribuisce al *processo di omologazione* e l'idea che le nuove tec-

nologie costituiscono un «territorio unificante» che mette in pericolo le singole identità.

L'indagine sui giovani napoletani rileva che l'84,1% degli intervistati *vede ogni giorno la televisione* (il 77% delle ragazze e l'88,7% dei ragazzi; l'88,7% dei 13-15enni, l'82,6% dei 16-18enni, il 66,7% degli oltre 18 anni). Una decisa minoranza (il 15,9%) dichiara di *non vedere quotidianamente la televisione* (il 23% delle ragazze e l'11,3% dei ragazzi; l'11,3% dei 13-15enni, il 17,4% dei 16-18enni, il 33,3% degli oltre 18 anni). I nostri dati confermano gli orientamenti di altre regioni sull'uso della TV: una ricerca del Dipartimento di Sociologia dell'Università *La Sapienza* di Roma, su un campione di alunni di 24 scuole medie inferiori e superiori della provincia di Roma, rileva che il 98% usa *quotidianamente* la televisione, con punte elevate di ragazzi dai 9 ai 12 anni.

L'indagine AIART rileva che la durata media della visione televisiva giornaliera è di circa tre ore: ben il 33,5% raggiunge e supera le *quattro* ore di visione (il 26,3% *fino a tre ore*, il 25,8% *fino a due ore* e il 9,6% *fino a un'ora*). Sono aumentati i ragazzi che fruiscono della visione televisiva nella *fascia di prima serata* (il 62,8%). È cresciuto, pertanto, il rischio di assistere, da soli e senza il sostegno di un adulto, a programmi ritenuti non adatti (il 41,4% ritiene un programma *non adatto* quando è troppo farcito di scene pornografiche e il 38,1% quando non è immediatamente comprensibile).

Il 19% del nostro campione vede la TV per *più di tre ore*, il 34,4% *da due a tre ore al giorno* e il 32,3% *da una a due ore*. Solo il 14,3% vede la televisione *meno di un'ora al giorno*. Per i giovani, dunque, la televisione non è solo il *passatempo preferito*, ma anche un elemento fondamentale del loro vissuto. Molte ore di televisione sottraggono inevitabilmente tempo alla socializzazione, alla relazionalità e al contatto con la realtà.

Tabella 1 - IN MEDIA, QUANTE ORE AL GIORNO VEDI LA TELEVISIONE?

	Distribuzione %					
	%	F	M	13-15	16-18	+18
meno di un'ora	14,3	18,9	11,3	17,7	13,2	—
da una a due ore	32,3	24,3	37,4	32,3	32,2	33,3
da due a tre ore	34,4	33,8	34,8	32,3	35,5	33,3
da tre a quattro ore	11,6	12,2	11,3	8,1	13,2	16,7
oltre quattro ore	7,4	10,8	5,2	9,6	5,9	16,7
TOTALE	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Le nuove offerte di programmazione televisiva sembrano aver assunto l'ipotesi che la maggioranza degli utenti non ha un sufficiente bagaglio

culturale. I progetti informativi, infatti, si concentrano sulla *divulgazione* con il rischio di un'eccessiva e banale semplificazione culturale.

I programmi proposti dal mezzo televisivo rappresentano, in qualche modo, lo specchio della società. Ma molti di essi sono oggetto di pericolose manipolazioni. La TV sembra concentrata sui «fatti propri» e sul desiderio di confessarsi in pubblico<sup>16</sup>.

La scelta dei programmi si concentra su quelli che offrono una rappresentazione simulata della realtà, in cui è difficile distinguere ciò che è autentico da ciò che non lo è: «è l'eterno dibattito tra verità e finzione: i mass media, e la televisione in particolare, non farebbero altro che provocare questa confusione, sovrapponendo i due livelli fino a rendere impossibile distinguere realtà e simulazione... Questa distinzione tra verità e finzione sarebbe ormai diventata superflua all'interno di una realtà complessa come la nostra»<sup>17</sup>.

Tabella 2 - PROGRAMMI PREFERITI

	%	F	M	Distribuzione %		
				13-15	16-18	+18
film	30,7	39,1	25,2	37,1	26,4	50,0
sport	29,1	2,7	46,1	30,6	28,1	33,3
televisione	10,5	21,5	3,5	8,1	12,4	–
cultura	10,1	12,2	8,7	11,3	9,1	16,7
<i>fiction</i>	5,3	12,2	0,9	4,9	5,8	–
intrattenimento	5,3	4,1	6,1	3,2	6,6	–
programmi verità	3,2	4,1	2,6	1,6	4,1	–
aggiornamento	1,6	1,4	1,7	–	2,5	–
altro	4,2	2,7	5,2	3,2	5,0	–
TOTALE	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Due i programmi maggiormente preferiti dagli intervistati: i film (a cui si aggiungono i telefilm) e lo sport. Questi dati confermano, ancora una volta, le tendenze registrate dall'indagine AIART: tra i generi televisivi il più seguito è il film (il 61,6%), che sovrasta i programmi sportivi (l'11,6%).

La visione di un *film* rappresenta un'occasione di svago: lo spettatore predispone la mente agli effetti della suggestione e si crea uno stato d'intensa ricettività; il coinvolgimento è fortemente emozionale. È difficile controllare il processo in atto, ma è possibile al termine della visione constatare il cambiamento dello stato d'animo: «non è necessario citare esempi dell'immenso potere delle immagini poiché molti psicologi ne hanno trattato; il primo a farlo è stato Théodore Ribot nei suoi classici libri sull'immaginazione. Non solo gli psicologi, ma anche le imprese che finanziano



la pubblicità sono ben consapevoli del potere di impulso dinamico dell'immaginazione, di quella che generalmente viene chiamata suggestione, e essi la utilizzano abbondantemente, e con molta abilità. È tempo che queste vengano utilizzate a fini più alti e costruttivi»<sup>18</sup>.

Lo sport, pur abituando ad una percezione scomposta dell'evento, tesse un forte legame empatico ed evoca emozioni che, soprattutto nell'immaginario giovanile, richiamano la solidarietà di squadra e il processo d'identificazione nel gruppo. Ma accanto allo sport come esercizio fisico, la TV rilancia tutto quello che avviene attorno all'evento agonistico: dal lancio di lattine ai cazzotti in campo ai treni bruciati.

Un intervistato su dieci ha scelto i programmi di *cultura*: la cultura è basilare per il progresso e rappresenta la via più efficace per l'apprendimento dei saperi elementari e per lo sviluppo del pensiero individuale. Un grave errore è quello di *costruire* una «cultura giovanile» dissociata dal *sentire comune*: l'interpretazione del pensiero delle nuove generazioni avviene attraverso la valutazione di quei tratti marcati ed estremi che *fanno notizia* e corrispondono alle leggi *auditel*.

La televisione propone con disinvoltura verità che si escludono a vicenda: si dice tutto e il contrario di tutto. La verità sembra non esistere: è tutto questione di spettacolo e di *audience*!

Tabella 3 - CON CHI VEDI LE TRASMISSIONI TELEVISIVE?

	Distribuzione %					
	%	F	M	13-15	16-18	+18
con altri (genitori, fratelli, amici...)	64,0	74,3	57,4	62,9	66,1	33,3
da solo	31,7	24,3	36,5	30,6	30,6	66,7
non risponde	4,3	1,4	6,1	6,5	3,3	-
TOTALE	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

I dati della Tabella 3 mostrano che sei intervistati e mezzo su dieci *vedono la televisione in compagnia* di genitori, fratelli, amici... (decisamente le ragazze più dei ragazzi). La citata indagine AIART rileva che il 46,4% *guarda la TV da solo* (contro il 34,2% del 1988) e il 48,4% *con uno dei genitori, con un parente, con gli amici* (contro il 60,5% del 1988).

Tutelare i ragazzi nella fruizione della TV è fondamentale se si desidera il loro benessere psico-fisico. Una visione responsabile può, per esempio, aiutare ad acquisire una maggiore sensibilità per un «sano» uso della televisione ed evitare di essere manipolati dagli stimoli ricevuti.

Lo sviluppo del *discernimento critico* è indispensabile per la salvaguardia di un equilibrio mentale costantemente minacciato da immagini, suoni,



suggerzioni. Qui s'inscrive la richiesta che serpeggia tra alcuni giovani, che pur rimanendo nel coro si sforzano di cantare da solisti, di un *divertimento più intelligente* (dati AIART: il 49,7%) e di un *maggior interesse ai problemi reali del mondo giovanile* (dati AIART: il 31,2%). Qui s'inscrive, ancora, il malcontento della maggioranza che afferma di essere *poco o per niente* d'accordo con i contenuti televisivi (dati AIART: il 79,9%).

I giovani, rileva l'indagine AIART, si sentono condizionati dalla TV negli acquisti (il 58,3%), nel vestire (il 46,2%), nel parlare (il 38,7%), nei gusti (il 34%), nelle opinioni (il 31,6%), nel comportamento (il 26,9%). E se il 33,6% spegne la TV per proteggersi dall'invasione comportamentale, il 28,6% non fa assolutamente nulla.

### 3. Come è dolce navigar in questo mare: la realtà virtuale e Internet

Sherry Turkle, nel libro *Il secondo io*, evidenzia un passaggio nel rapporto uomo-tecnologia informatica: da un *approccio strumentale* si è passati alla *simulazione dell'identità*. Il legame profondo tra uomo e macchina si manifesta nel momento in cui l'individuo si relaziona allo strumento come ad un essere umano considerandolo un *interlocutore speciale* e un'*estensione del proprio corpo*: capita spesso, per esempio, di parlare al *computer* usando la seconda persona singolare e d'*insultarlo* quando non risponde ai comandi.

La Turkle, riferendosi al pensiero di Foucault sull'individuo come bio-corpo tecnologico (la tecnologia come estensione della natura), matura la tesi del *computer* come «secondo io». Questa tesi trova fondamento nell'interfaccia dei sistemi operativi. L'ambiente operativo Windows, per esempio, ha generato un *doppio virtuale dell'identità* e delle *comunità virtuali* che si configurano, per usare la metafora di Bruce Sterling, grande letterato del *cyber-punk*, come *isole nella rete*: luoghi a tre dimensioni simili all'*agorà* greca, vale a dire un luogo d'incontro e di relazione. In queste *isole* i rapporti sono molteplici e costituiscono una sorta di «doppione» dei contatti *reali* in senso sociale, affettivo e, paradossalmente, erotico.

Il 55,6% del campione dichiara di non navigare in *Internet* (il 66,2% delle ragazze e il 48,7% dei ragazzi; il 61,3% dei *13-15enni*, il 52,9% dei *16-18enni*, il 50% degli *oltre 18enni*). Di contro, il 44,4% afferma di navigare in *Internet* (il 51,3% dei ragazzi e il 33,8% delle ragazze; il 38,7% dei *13-15enni*, il 47,1% dei *16-18enni*, il 50% degli *oltre 18enni*).

Il campione si divide quasi a metà: questo dato mostra il discreto grado di fiducia attribuito dai giovani alla tecnologia futuristica. Il futuro, in un certo senso già il presente, vede i ragazzi «protagonisti» della rete e, per-

tanto, in possesso di attitudini tecnologiche, di linguaggi informatici, di conoscenze telematiche. Il futuro spinge verso la dimensione virtuale promossa con entusiasmo dai *soggetti digitali*.

Per navigare in rete è necessaria «una strumentazione che costa attorno ai tre o quattro milioni, è necessario conoscere un poco l'inglese ed avere del tempo da trascorrere da soli... Avere il gusto del navigare senza una meta, avere il gusto della virtualità che consiste nel dialogare con una persona che non si vede, di cui bisogna immaginarsi le fattezze, immaginarsi tutte le cose che non sappiamo e non vediamo. Tutto sommato il soggetto che usa Internet è una persona che ha molto tempo»<sup>19</sup>. I ragazzi hanno il loro primo contatto con il mondo virtuale attraverso le emozioni e le sfide dei giochi elettronici: modalità che consente di misurare se stessi con un parametro ritenuto *ideale e vincente*. Anche il desiderio di sapere, tipico di un'età che cerca di conquistare l'equilibrio della propria identità, trova parziale soddisfazione nell'uso dello strumento informatico.

La bassa percentuale di ragazze che naviga in Internet è spiegabile come residuo culturale del passato in cui le donne erano discriminate nell'uso dei *computer*. Il problema non risiede nella paura di utilizzare le macchine, ma nella mancanza di programmi adeguatamente conati al femminile. Inizialmente la cultura informatica, le macchine e i programmi, era prodotta «da» uomini «per» uomini. Le donne hanno mostrato una consistente partecipazione a partire dall'epoca che le ha viste affermarsi, a tappe successive, nella programmazione del linguaggio informatico. Quando, cioè, la società ha sciolto quel pregiudizio che lega il razionale al maschile e l'emotivo al femminile. Quel 33,8% di ragazze che dichiara di avere familiarità con *Internet* è, pertanto, l'immagine ottimistica di un rapporto virtuale che coinvolge e stimola le donne con crescente interesse.

La cultura informatica disegna uno spazio in cui non esistono gerarchie, ma una struttura reticolare di rapporti: essa, da una parte, esprime solidarietà e tolleranza e, dall'altra, stimola una creatività senza emozioni e senza implicanze.

Il *computer* e, ancor più il collegamento ad *Internet* stanno trasformando il mondo e le società, gli individui e le relazioni sociali, le modalità di concepire la vita e la stessa qualità di vita, il tempo libero e il tempo-lavoro... Ecco perché vanno studiate le ricadute sulla vita e sulla crescita critica di tutti gli individui e, in particolare, dei giovani.

Nei confronti della cittadinanza multidimensionale, che si è formata con la diffusione dei mezzi informatici, sono state individuate otto caratteristiche da sviluppare nell'azione educativa: 1. la capacità di vedere i problemi come «elementi» della società globale; 2. la capacità di lavorare insieme in modo cooperativo per fronteggiare i problemi e assumerne le re-

sponsabilità; 3. la capacità di capire ed accettare, apprezzare e tollerare le differenze culturali; 4. la capacità di pensare in modo critico e sistematico; 5. la capacità di affrontare i conflitti in modo non violento; 6. la capacità di mettere in discussione il proprio stile di vita e le proprie abitudini di consumo; 7. la capacità di difendere i diritti umani (della donna, dei minori, delle minoranze etniche, dei popoli in via di sviluppo...); 8. la capacità di partecipazione politica a livello locale, nazionale, internazionale<sup>20</sup>.

Tra i ragazzi intervistati che navigano in *Internet* (v.a. 88) il 50% dichiara di navigare raramente e il 22,7% quasi quotidianamente.

Tabella 4 - CON QUALE FREQUENZA NAVIGHI IN INTERNET?

	%	F	M	Distribuzione %		
				13-15	16-18	+18
raramente	50,0	48,0	50,8	54,2	50,8	-
quasi tutti i giorni	22,7	28,0	20,6	4,2	29,5	33,3
1-2 volte/settimana	19,3	16,0	20,6	29,1	13,1	66,7
3-4 volte/settimana	8,0	8,0	8,0	12,5	6,6	-
TOTALE	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

L'utilizzo della tecnologia informatica consente di prolungare la persona nel tempo e nello spazio. Sono innegabili i vantaggi di un simile processo: sono molti gli individui che fanno ampio uso di tali vantaggi, ma sono altrettanto molti coloro che li rifiutano. Chi naviga frequentemente in *Internet* è, in un certo senso, *privilegiato* perché, avendo familiarità nell'accedere alla *rete delle reti*, non resta escluso da questo spazio che offre una potente e articolata gamma di informazioni. Chi non naviga subisce lo svantaggio di non poter acquisire in breve tempo un ingente patrimonio di risorse informative.

La *rete delle reti* va gestita con equilibrio: è auspicabile, pertanto, che la formazione informatica si occupi anche della corretta valutazione del valore delle informazioni disponibili. La vita *in rete* solleva non poche questioni di carattere morale, specie nei confronti dei minori. È questo il motivo per cui si sollecita una normativa etica e un codice morale di comportamento rivolto alla vita dei cittadini *on line*. Attualmente non esiste un senso condiviso o un accordo generale sul comportamento *in rete*. Le infinite potenzialità della tecnologia informatica vanno, pertanto, regolamentate: solo così è possibile salvaguardare il valore positivo di *Internet* come messaggio irradiato dal centro e come occasione di dialogo comunitario.

Il 67% del campione (v.s. 126: 45 ragazze e 81 ragazzi) ha espresso la propria preferenza nei confronti dei siti: i *siti musica* (il 34,9%) e i *siti porno* (il 21,4%) sono quelli maggiormente gettonati, insieme alle *chat* (il 26,2%).

Tabella 5 - SITI PREFERITI

	Distribuzione %					
	%	F	M	13-15	16-18	+18
siti musica	34,9	42,2	17,3	26,8	25,6	33,3
chat	26,2	37,8	33,3	36,6	32,9	66,7
siti porno	21,4	8,9	28,4	24,4	20,7	–
siti informazione	8,7	6,7	8,7	4,9	9,8	–
siti giochi	8,0	4,4	11,1	7,3	9,8	–
siti cultura	0,8	–	1,2	–	1,2	–
TOTALE	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

I *siti musica* trovano più consenso tra le ragazze. I *filmati musicali* sono tecnicamente ben progettati per affascinare i ragazzi e non costituiscono semplici occasioni di svago: l'abilità di sceneggiatori e registi è quella di costruire personaggi e storie che fanno *sognare* attivando un *processo d'identificazione*. L'identificazione assume il senso di una risposta alle frustrazioni: ci si immedesima nel protagonista per superare le frustrazioni che lo stesso filmato ripropone in termini di luoghi, persone, situazioni. All'identificazione segue, solitamente in modo spontaneo e naturale, il processo d'*imitazione* dei personaggi. I personaggi rappresentano un «modello ideale» che può condizionare lo sviluppo della personalità nell'*imitatore*. Lo scopo del linguaggio filmato è di *comunicare emozioni*: il contesto sonoro e grafico spinge la mente ad accogliere la carica suggestiva trasmessa. Lo studioso Assagioli mette in guardia: l'obiettivo non può essere quello di conformarsi a personaggi irreali, come una sorta di droga mentale, ma di sviluppare le potenzialità latenti secondo una volontà in grado di scegliere e di volere il bene.

I *siti porno* catalizzano l'attenzione dei ragazzi. La produzione pornografica costituisce un serio problema morale. Esiste un forte legame tra pornografia e violenza: la pornografia, infatti, è segnatamente violenta nell'espressione e nei contenuti. Gli spettatori corrono il rischio di appropriarsi di certi atteggiamenti e di subire un *effetto desensibilizzante* che porta all'appiattimento della percezione morale.

*Internet* non va demonizzato, ma certamente regolamentato. Recenti indagini negli USA, il paese a più alto uso di *Internet*, rilevano che sono circa 25 milioni i bambini che ogni giorno navigano *in rete* e per il 2005 si prevede che saranno almeno 44 milioni: un bambino su quattro nella sua navigazione ha esplorato almeno una volta i siti porno e uno su cinque ha avuto proposte sessuali di vario genere. Nel 1999 sono stati censurati 7.650 siti di pedofili e il mercato *on line* della pedofilia è di circa 5 miliardi di dollari. Una foto di un bambino costa dai 30 ai 100 dollari<sup>21</sup>.

La causa scatenante del dilagare della pornografia è l'affermarsi della *morale permissiva*: in nome della libertà si gioca con i valori fondamentali della vita e con la salute morale dei giovani. Un efficace controllo e un'adeguata regolamentazione dei media informatizzati può rappresentare una linea difensiva contro coloro che inquinano gli scambi comunicativi per il profitto.

Le *chat* sono frequentate da due intervistati e mezzo su dieci: è il bisogno di comunicare senza coinvolgimento, di mantenere l'anonimato e le distanze di sicurezza, di stabilire contatti fugaci basati sull'informazione esteriore, di sapere qualcosa dell'altro senza conoscerlo.

Le nuove tecnologie d'accesso alla *rete* creano ambienti accattivanti che stimolano il coinvolgimento emotivo allontanando il coinvolgimento intellettuale. L'informazione prende il sopravvento sulla conoscenza. Qual è il significato di conoscenza in *Internet*? La *rete* è in grado di fagocitare conoscenze di qualsiasi dimensione: intere enciclopedie, biblioteche, branche del sapere. Per i *navigatori* raccogliere, scambiare, esplorare rappresenta un correre da un punto ad un altro del Web.

L'infinita velocità e quantità di messaggi costituisce una sfida alle tradizionali capacità umane di controllo e di gestione del sapere. Non è la nuova tecnologia con le sue novità e le sue risorse a preoccupare, quanto piuttosto la *cultura* che si sta sviluppando attorno alla multimedialità.

#### 4. *Il linguaggio moderno di un'amicizia ricaricabile!*

Un'indagine realizzata nel 2000 dall'Istituto RIZA di medicina psicosomatica sul tema *La crisi della famiglia e la fuga su Internet*, afferma che il problema dell'incomunicabilità tra genitori e figli è affrontato in modo virtuale: *Internet*, le *chat on line*, gli SMS... rappresentano gli strumenti moderni per fuggire dai problemi reali; il 33% dei figli, infatti, utilizza il telefono o il *cellulare* per comunicare con gli amici, il 27% comunica frequentemente con gli SMS e il 22% usa le *chat on line*.

Le trasformazioni nel campo della telecomunicazione sono in atto da anni e il processo conduce verso mutamenti radicali. In Italia circa il 40% della popolazione dispone di apparecchi cellulari e la media europea, con il suo 13%, lascia spazio ad un'ulteriore crescita. Le previsioni indicano che nel 2004 sarà ben il 60% della popolazione europea ad usare il *cellulare*.

Se *Internet* ha impiegato 15 anni per conquistare in tutto il mondo 50 milioni di utenti, la telefonia *cellulare*, solo in Europa, ha impiegato meno di 7 anni per conseguire lo stesso risultato. Diverse fonti indicano che oggi in tutto il mondo, considerando la difficoltà di quantificare gli utenti *In-*



Il 63% del campione dichiara di mandare da 1 a 5 messaggi al giorno e il 20,1% da 5 a 10 messaggi al giorno. Quasi un intervistato su dieci (decisamente più ragazze) afferma di inviare oltre 10 messaggi al giorno.

Tabella 8 - QUANTI MESSAGGI MANDI AL GIORNO?

	Distribuzione %					
	%	F	M	13-15	16-18	+18
1-5	63,0	58,1	66,1	64,5	63,6	33,3
5-10	20,1	23,0	18,3	22,6	19,0	16,7
oltre i 10	12,7	16,2	10,4	11,3	12,4	33,3
non risponde	4,2	2,7	5,2	1,6	5,0	16,7
TOTALE	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Il linguaggio degli SMS è *sintetico* e *iconografico* e presuppone un contatto essenziale: i messaggi scambiati non si basano su concetti, bensì sull'immediatezza dell'emozione ed incitano rapporti superficiali che rischiano di essere spersonalizzanti. La soggettività che si profila è fluida e manipolabile, priva di corporeità.

Secondo lo studioso Mc Luhan il messaggio si conforma al mezzo sul quale viaggia: questo concetto ha influenzato anche il Concilio Vaticano II nel documento sui mezzi di comunicazione di massa (*Inter mirifica*). La sensibilità della Chiesa si riflette negli spazi che dedica alla riflessione sul rapporto tra messaggio e strumento: lo sforzo è di capire la *natura del mezzo* in modo da utilizzarlo secondo la sua natura, ma nel rispetto del messaggio da trasmettere.

Gli individui, in quest'ottica, non essendo semplici registratori emittenti e riceventi, devono considerare i mezzi tecnologici secondo i criteri funzionali dell'accrescimento, della facilitazione, della condivisione di senso. Infatti, «*la comunicazione umana, verbale e non, differisce dal modello del medium soprattutto perché, per aver luogo, richiede un feed-back anticipato. Nel modello del medium, il messaggio procede dalla posizione dell'emittente a quella del destinatario. Nella comunicazione umana reale, invece, chi invia il messaggio non deve essere solo nella posizione dell'emittente, ma anche in quella del destinatario, prima di poter inviare qualcosa*»<sup>22</sup>. Comunicare, nel suo significato etimologico, significa *mettere in comune*, mutuo donarsi, condividere senso per moltiplicare contenuti<sup>23</sup>. È una modalità che si estrinseca nella *convivialità*<sup>24</sup> e presuppone una presenza viva e diretta in un contesto fisico, storico-sociale, psicologico.

Un confronto costruttivo tra le due tipologie comunicative, quella reale e quella mediata, nasce dall'analisi delle caratteristiche essenziali dei nuovi media: l'*interattività* (la possibilità di selezionare e modificare secondo le



proprie preferenze); il *plurilinguismo* (l'intreccio sinergico di modalità di linguaggi verbali, sensoriali, percettivi, simbolici); la *multimedialità* e la *frammentazione* (linguaggi che per ordinamento e natura rappresentano elementi diversificati del tutto); l'*impatto emotivo* (l'interazione è attiva ed ha il fascino della novità creativa).

È innegabile il rischio di essere travolti dal sopravvento della tecnica, tuttavia bisogna accettare la sfida. Le alternative sono: rifiutare il contesto massmediale e tutto ciò che esso offre oppure accettare l'impegno di *ritrovare un senso nel caos*.

Ecco, in sintesi, i tratti essenziali del giovane studente napoletano che rimandano alle caratteristiche più generali delle tendenze odierne: tra i mezzi di comunicazione predilige il *cellulare* e lo utilizza prevalentemente per mandare o ricevere messaggi; vede ogni giorno la TV per almeno 2-3 ore, principalmente in compagnia di qualcuno e preferisce gli spazi dedicati ai film; ama navigare in *Internet*, anche se la frequentazione non è costante, e sceglie soprattutto *siti musicali*.

Si può tentare, ancora, di abbozzare una lettura antropo-culturale degli adolescenti napoletani in riferimento alla vita sociale. Innanzi tutto, la realtà sociale si sta svuotando di quella solidarietà di vicinato che ha sempre caratterizzato il cuore urbano di Napoli. Poi, l'integrazione è superficiale e limitata al semplice *stare vicini territorialmente*. Studiosi di psicologia dell'età evolutiva, approfondendo il rapporto dei giovani con lo spazio urbano (fisico, sociale, psicologico) hanno evidenziato come la nozione di spazio è strettamente legata alla nozione di distanza. La dimensione spaziale da al bambino e all'adolescente il senso della sicurezza e la possibilità di soddisfare i suoi bisogni, primo tra tutti il bisogno della *socializzazione* attraverso il gioco ed il divertimento con i coetanei<sup>25</sup>.

Se ci si addentra in alcuni quartieri di Napoli è facile notare un forte contrasto tra l'ambiente deteriorato e l'immagine dei giovani che si aggrano *equipaggiati di modernità*. Il comportamento degli adolescenti napoletani conferma lo stile di vita del *popolo* napoletano: i giovani, attraverso il loro essere e il loro agire quotidiano, scoprono un attaccamento alle radici delle tradizioni antiche ma anche un processo di identificazione con i modelli tipici della cultura tecnologica-razionale-scientifica: «*a Napoli si incrociano, in una sorta di originalissimo laboratorio, i tratti più marcati della società industriale, della cultura multimediale metropolitana e gli aspetti residuali della vecchia cultura napoletana, ridotta ovviamente a sub-cultura*»<sup>26</sup>.

<sup>1</sup> Sono intervenuti: Giuseppe Reale (presidente *Oltre il chiostro*); Francesco Maresca (presidente Assostampa - UCSI Campania); Grazia Le Mura (docente di sociologia - PF-



TIM) e Anna Perrella (ricercatore in problematiche familiari); Paola e Giancarlo Olcuire (Associazione Cattolica Italiana); Francesco Birocchi (Progetto minori UCSI); Ermanno Bocchini (docente di Diritto dell'Informazione, Luiss); Geppino Fiorenza (Provveditorato Studi di Napoli); Tonino Palmese (Referente *Libera* Campania); Giuseppe Sangiorgi (Commissione Autorità per le Garanzie nelle Telecomunicazioni); Massimo Milone (segretario UCSI - moderatore); Emilio Rossi (presidente UCSI)

<sup>2</sup> Il presente articolo sintetizza solo i dati dell'indagine.

<sup>3</sup> EURISPES, Documento di riflessione preparato per il ministero delle Comunicazioni: *I providers e i diritti dei minori: puer televisivus*, 2001, in <http://www.eurispes.com/EURISPES/interba/default.htm>.

<sup>4</sup> L'indagine, progettata e realizzata in un mese, è stata possibile grazie alla generosa disponibilità in termini di tempo e fatica dei membri dell'équipe di ricerca.

<sup>5</sup> Quasi 8 intervistati su 10 provengono da un *Istituto Professionale* (il 78,8%: il 66,2% delle ragazze e l'87% dei ragazzi; il 100% dei *13-15enni*, il 70,2% dei *16-18enni*, il 33,3% degli *oltre 18enni*) e poco più di 2 da un *Liceo Classico* (il 21,2%: il 33,8% delle ragazze e il 13% dei ragazzi; il 29,8% dei *16-18enni* e il 66,7% degli *oltre 18enni*).

<sup>6</sup> Un ringraziamento sentito va al *Centro per la Vita* «Rossotto» (Pozzuoli). In particolare si ringrazia la dott.ssa Maria Vittoria Cammarota per la preziosa collaborazione e la disinteressata disponibilità.

<sup>7</sup> Raccogliere informazioni sul grado di diffusione delle moderne tecnologie mass mediale tra i giovani e sulla natura dei rapporti intercorrenti tra giovani generazioni e nuove modalità comunicative.

<sup>8</sup> I. FRANCONI, *Modelli formativi antropo-culturali degli adolescenti napoletani*, in *Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Educazione*, vol. I, Università di Salerno 1990, 119-127.

<sup>9</sup> E. FEDELMAN, *Teoria dei mass-media*, Armando Editore, Roma 1973, 9.

<sup>10</sup> L'Italia è il terzo paese del mondo per diffusione di *cellulari* dopo gli Stati Uniti e il Giappone. Sono circa 35 milioni gli utenti distribuiti tra i diversi gestori della telefonia mobile. Si stima che in breve sarà raggiunto il record di 40 milioni di abbonati, utenza destinata a salire rapidamente con l'introduzione del sistema UMTS i cui servizi saranno diffusi intorno al 2008.

<sup>11</sup> AIART, *I ragazzi davanti al video*, Rapporto di ricerca 1998, in <http://www.rcvr.org/as-soc/aiart/htm>.

<sup>12</sup> Sul totale di 21 milioni di famiglie italiane, rileva la monografia di «Famiglia Oggi» dedicata all'*Intimità svenduta: quando la TV tradisce il buon senso* (1/2001), oltre 20 milioni possiedono un televisore: circa il 99% possiede un solo apparecchio e circa il 57% ne ha più di uno. L'aumento del numero degli apparecchi indica la diversificazione dei consumi televisivi, nonché la maggior libertà di scelta. Il video registratore, utile per superare i vincoli dell'orario e della concomitanza televisiva, è presente nel 75% delle famiglie italiane. Nel 1999 ogni italiano ha consumato 216 minuti di TV al giorno (p. 52).

<sup>13</sup> ISTAT, *Cultura, socialità e tempo libero: Indagine multiscopo sulle famiglie. Aspetti della vita quotidiana*, Roma 2000. Il 93,5% nell'Italia nord-occidentale, il 94,6% nell'Italia nord-orientale, il 94,7% nell'Italia centrale e il 94,8% nell'Italia meridionale e insulare.

<sup>14</sup> CENSIS, *Giovani, media, cultura. Fotografia di un universo mutevole*, numero monografico *CENSIS Note & Commenti*, n. 8-9, 1998.

<sup>15</sup> A. QUATTROCCHI, *Dai... Stacca la spina!*, Erre emme, Roma 1996, 15.

<sup>16</sup> Interessante, a tal proposito, il già citato numero monografico di *Famiglia oggi*.

<sup>17</sup> S. AGRESTA-G. PAGLIA, *L'arte di guardare la TV ...e rimanere sani*, Paoline, Milano 1998, 142-143.

<sup>18</sup> R. ASSAGIOLI, *Principi e metodi della psicosintesi terapeutica*, Astrolabio, Roma 1983, 124-125.

<sup>19</sup> D. DE MASI, *Destrutturazione del tempo e dello spazio*, estratto dal sito [www.mediamente.rai.it](http://www.mediamente.rai.it), Venezia 1996.

<sup>20</sup> Cf. G. CONTI, *Il mondo tra unità e frammentazione. I rapporti Nord-Sud e la riforma dell'ONU*, Atti del Convegno, Ventotene 1998.

<sup>21</sup> Cf. sito dell'ECPAT <http://www.ecpat.it>; il sito Eurispes <http://www.eurispes.com/eurispes/infanzia/cap3.htm>; cf. anche G. LE MURA, *La violenza sulle donne. Analisi, denunce, proposte*, Paoline 2001, 29-36.

<sup>22</sup> W.J. ONG, *Oralità e scrittura*, il Mulino, Bologna 1986, 242.

<sup>23</sup> G. LE MURA, *Comunicare dal cuore alle mani: prassi e cultura della reciprocità*, Paoline 1999, 31ss.

<sup>24</sup> La convivialità valorizza il senso dell'incontro, del dialogo, dell'accettazione dell'altro: esso rimanda all'idea del banchetto, caratterizzato da scambio, vicinanza e condivisione reciproca (cf. G. SAVAGNONE, *Comunicazione. Oltre il mito e l'utopia*, Paoline 1997).

<sup>25</sup> P. GUIDICINI, *Sociologia dei quartieri urbani*, Angeli, Milano 1981.

<sup>26</sup> I. FRANCONI, *Modelli formativi antropo-culturali degli adolescenti napoletani*, cit., 119-127.

# INGEGNERIA GENETICA E DINTORNI: PUNTUALIZZAZIONI E DOMANDE

MARIO COLTORTI

Le applicazioni dell'ingegneria genetica in tutte le fasi e gli aspetti della vita (procreazione, alimentazione, predizione, prevenzione e cura di malattie) hanno posto interrogativi per i quali non è facile dare risposte serene ed individuare soluzioni soddisfacenti:

1. Quali i limiti non superabili dell'intervento umano sui fenomeni naturali ed in che modo definirli?
2. Come salvaguardare l'individualità del singolo da possibili manipolazioni del suo patrimonio genetico?
3. Come garantire la "libertà", l'eguaglianza ed il rispetto dei diritti individuali, che le applicazioni su larga scala di test genetici potrebbero minacciare?
4. Come evitare un irreparabile squilibrio dell'eco-sistema: biomassa, biodiversità, sopravvivenza di specie?
5. Come prevenire sfruttamenti e divaricazioni tra mondo dei "ricchi" occidentali e dei "poveri" del resto del mondo, con sradicamento anche del patrimonio di tradizioni e di cultura di questi ultimi?

Parto da queste premesse per esemplificare alcuni problemi etici di grande rilievo connessi alle applicazioni attuali dell'ingegneria genetica all'uomo, lasciando ad altri studiosi, specificamente più competenti, quelli relativi al settore animale e vegetale, non meno inquietanti.

## *Screening genetici popolazionisti*

Desto preoccupazione il progetto di eseguire test genetici per 12 malattie più comuni su tutta la popolazione dell'Islanda, approvata dal Parlamento di quel Paese nonostante l'opposizione dei medici, sponsorizzato da una multinazionale che avrebbe poi il monopolio sulle informazioni e la loro utilizzazione commerciale. Iniziative simili sono previste per popolazioni italiane con caratteristiche di omogeneità genetica.

La validità etica di progetti di questo tipo è inficiata quando:

- non sia garantita l'indipendenza da interessi economici delle istituzioni promotrici;

- non sia garantita la *privacy* ed il libero consenso di tutti i partecipanti, sulla base di informazioni dettagliate dei vantaggi e svantaggi relativi alla conoscenza del proprio patrimonio genetico, nonché della incerta predittività di test genetici eseguiti su popolazioni non selezionate.

### *Quale la predittività dei test genetici?*

Recenti pubblicazioni sottolineano la limitata predittività di molti test genetici, particolarmente se estesi a popolazioni non selezionate, per molteplici ragioni: penetranza incompleta di genotipi, interazioni multigeniche, partecipazione in misura notevole di fattori ambientali e di stili di vita nel determinismo di fenotipi.

N.A. Holtzman e T.M. Marteau, hanno dimostrato che il valore predittivo di un test genetico ed il rischio di malattia è accettabilmente elevato, anche se sempre limitato, solo a certe condizioni: frequenza del genotipo che conferisce la suscettibilità e del rischio della malattia nella popolazione studiata. Poiché individui sani non selezionati potranno avere informazioni solo scarsamente attendibili, la applicazione estensiva di test genetici non corrisponde a criteri eticamente validi (rilevanza sociale ed individuale, rapporti costi/benefici) e risponderà largamente a finalità speculative. Gli AA. affermano: «*Only in the case of very few diseases are interventions available that could improve their survival or quality of life if the disease eventually developed*»<sup>1</sup>.

Più recentemente P. Vineis et al., riferendosi alla capacità predittiva di un genotipo ad alta penetranza per il cancro mammario (BRCA 1), sottolineano che la effettiva utilità a fini preventivi è limitata solo ai gruppi familiari a rischio, mentre è praticamente nulla e con costi elevati nella popolazione generale<sup>2</sup>. Rispetto a fattori ambientali ed abitudini di vita, praticamente irrilevanti sono i test genetici per altre malattie neoplastiche. Con riferimento a questo problema, E.S. Collins afferma che la strategia volta all'identificazione di genotipi che si presume capaci di correlarsi a malattie neoplastiche o degenerative «*are not easily applied to the multiple, low penetrance variants, which in the aggregate account for a larger percentage of illnesses*»<sup>3</sup>.

Precedentemente R. Hubbard e R.C. Lewontin avevano pure sottolineato che: «*The relations between such sequences of nucleotides and their clinical manifestations can be complex and unpredictable, even in conditions with mendelian patterns of inheritance*» (ad es. retinite pigmentosa)<sup>4</sup>. La scarsa possibilità di efficaci misure preventive, riduce ulteriormente la validità etica di test genetici eseguiti su popolazioni non selezionate.

*Test genetici pre-natali?*

La possibilità di sviluppo tardivo, anche dopo decenni, prevista da test pre-natali per varie malattie (ad. es: m. di Huntington, atassia spinocerebellare, fenilchetonuria, retinite pigmentosa, fibrosi cistica ....) pone rilevanti problemi:

- Quale ripercussione sul nato sapere che il suo futuro sarà contrassegnato da una malattia, specie se non suscettibile di cura?
- Conoscere di essere portatore di questa anomalia, potrà impedire la successiva trasmissione della tara alla prole?
- Quale la attendibile previsione di malattia nella prole derivante da test genetici?
- Quale la validità etico-giuridica del “diritto a non nascere” per una grave tara ereditaria dei genitori e quali possibili azioni verso genitori che, facendolo nascere, lo hanno costretto ad una “*wrongful life*”?<sup>5</sup>.

In questo contesto, il fondato sospetto di portatore di tara genetica, ad es. tara emofilica in donna apparentemente sana, tramite una “procreazione consapevole” potrà impedire la trasmissione della tara e lo sviluppo della malattia nella prole di sesso maschile. Nel caso di fecondazione extra-corporea, una coppia portatrice della tara potrebbe decidere di scegliere solo embrioni di sesso femminile.

È però moralmente inaccettabile il c.d. “eugenismo selettivo”: scelta di embrioni che soddisfino il desiderio dei genitori di avere un figlio con particolari caratteristiche fisiche (colore degli occhi o dei capelli, altezza, sesso... o privo di difetti non implicanti conseguenze sulla salute).

*Ricerca genetica e commercializzazione del corpo umano*

Prospettive non rassicuranti affiorano da eventi maturati negli ultimi anni:

- la licenza dell’European Patent Office (EPO) di brevettare cellule di origine embrionale umana concessa all’Università di Edinburgo congiuntamente ad una multinazionale;
- il riconoscimento del Parlamento Europeo di brevettabilità di procedimenti e prodotti biotecnologici isolati dal corpo, compresa la sequenza parziale o totale di un gene;
- la concessione ad una industria statunitense di brevetto su cellule staminali umane da midollo osseo;
- la cessione ad una multinazionale da parte di un Centro Universi-

tario U.S.A. della milza di un paziente per brevettare una particolare linea cellulare a fini commerciali, escludendo il paziente dai diritti derivanti da tale cessione<sup>6</sup>.

Ambigua in questo senso è la Direttiva 98/44/CE dell'Unione Europea, che sostanzialmente prevede l'utilizzazione commerciale di materiale biologico isolato da corpo umano o prodotto tramite un procedimento tecnico. Sono evidenti le implicazioni etiche e le perplessità derivanti da questi esempi, in contraddizione con le dichiarazioni sul Genoma Umano (Conferenza UNESCO del 1997) che definisce il genoma umano «patrimonio comune dell'umanità» non suscettibile di sfruttamento commerciale.

#### *Terapia genica somatica: ombre ed incertezze*

Anche se le esperienze in questo settore sono tuttora limitate (introduzione nell'organismo o in cellule somatiche di un gene capace di prevenire o curare una malattia dovuta a difetto genetico), dalle conoscenze acquisite derivano incertezze e perplessità. Da un lato, infatti, ha sempre meno credito l'equazione: "un gene = una malattia = una terapia", date le influenze di fattori molteplici, tra cui le complesse interazioni di numerosi fattori biologici nel determinismo di una malattia. Dall'altro, le informazioni disponibili lasciano dubbi sulla sicurezza di questi interventi per reazioni imprevedibili verso i vettori (in genere virus del gene da introdurre nell'organismo), o per incongruo posizionamento del gene introdotto.

Il caso di Jesse Gelsiner, affetto da deficit di ornitina-transcarbamilasi, deceduto, dopo introduzione del gene carente per reazione immunitaria alle particelle di adenovirus usate come vettore del gene, ha fatto venire a conoscenza di reazioni avverse, spesso gravi o anche mortali abbastanza frequenti, fino a quel momento (1999) ignorate dall'opinione pubblica. Infatti gli operatori non comunicavano al pubblico i risultati, sostenendo il diritto di tutelare le innovazioni tecnologiche, inviando i dati solo alla FDA, a sua volta non tenuta alla loro divulgazione. Inoltre nel caso specifico, come affermato dal padre di Jesse, l'informazione per ottenere il consenso al trattamento era stata molto limitata e generica.

«L'opacità della terapia genica» secondo un editoriale di *Nature*<sup>7</sup> è la conseguenza dei rilevanti interessi industriali in questo settore, che la rivelazione di segreti tecnologici può compromettere.

---

*Xenotrapianti: problemi e limiti*

Nonostante l'entusiasmo provocato da questa possibilità, dovuto alla disponibilità limitata di organi umani, vari aspetti non ancora ben definiti, hanno indotto ad una moratoria alla loro applicazione da parte del Consiglio d'Europa<sup>8</sup>. V'è infatti la possibilità di infezioni xenogeniche da agenti silenti nell'animale, con rischio di successiva trasmissione ad altri ed alla prole, per cui il governo Inglese, che aveva ammesso la sperimentazione clinica, ha proposto l'isolamento dei pazienti trapiantati e l'impegno a non avere figli.

È stato infatti dimostrato che xenotrapianti di isole pancreatiche da suini (il più adatto per xenotrapianti è il maiale) a topi diabetici ha provocato in questi infezione da retrovirus endogeni nel maiale<sup>9</sup>.

Non è neanche prevedibile se la diffusione della transgenia su larga scala a scopo di xenotrapianti, intorno alla quale si muovono formidabili interessi commerciali, possa influire negativamente sulla bio-diversità delle specie animali utilizzate, con indebita ripercussione sulla distinzione entro alcune specie animali (specismo). Vi sono anche le preoccupazioni dei difensori dei diritti degli animali per la protezione del loro benessere che può essere menomato dagli xenotrapianti e dalle connesse sperimentazioni.

*Genetica e comportamenti umani*

È in gran parte arbitrario attribuire a fattori genetici la principale responsabilità di disordini ed anomalie socio-comportamentali ed interpretare e giudicare così azioni e comportamenti umani (tendenza alla violenza, alla pedofilia, al suicidio, turbe psico-reattive o della personalità, alcolismo, depressione, schizofrenia...). Fare riferimento ad uno specifico, ipotetico difetto genetico, è un approccio tipicamente riduzionistico ai problemi sociali, che non valuta adeguatamente la complessità dei meccanismi (tra cui anche eventualmente quelli genetici) che sono alla loro base e potrebbe deformare l'interpretazione delle responsabilità delle azioni umane: "non sono stato io, sono stati i miei geni!"<sup>10</sup>. La spiegazione delle modalità comportamentali deve considerare molteplici fattori: interazioni multigeniche, non agevolmente individuabili e differenti in ciascun soggetto, meccanismi biochimici su cui interferiscono molte condizioni, fattori educazionali ed ambientali capaci di esercitare retroazioni su connessioni interneuroniche e modificazioni di mappe neurali.

*Una sintesi: possibili implicazioni etiche delle applicazioni dell'ingegneria genetica*

1. Attentati all'eguaglianza degli umani nel rispetto della singolarità di ciascun individuo (equità).
2. Possibili discriminazioni in rapporto all'identikit genetico (sociali, economiche...).
3. Rischi e limiti di:
  - test genetici predittivi a livello individuale;
  - screening genetici di massa;
  - terapie geniche.
4. Problemi di “*privacy*”: diritto a conoscenza od ignoranza della propria linea genetica.
5. “Diritto a non nascere” di bambini malformati e possibili conseguenze giuridiche.
6. Rischi da xenotrapianti.
7. Attentati alla bio-diversità nella biosfera.
8. Preminenza di interessi e monopoli industriali:
  - squilibri sociali ed economici tra individui e gruppi popolazionistici;
  - brevettazione e uso commerciale di parti del corpo umano;
  - privilegi ad aspetti di lucro nella ricerca e nelle applicazioni relative alla salute dell'umanità (“biopirateria”).

*Quale “libertà” nella ricerca?*

I problemi posti dall'ingegneria genetica e dalle implicazioni sociali, economiche ed etiche delle sue applicazioni, rendono ancora più attuale tale interrogativo. Come recentemente ha puntualizzato R. Saracci: «I ricercatori hanno di fronte due modelli di rapporto con la società: neutrale e partecipativo. Nel primo, il ricercatore è un puro produttore di conoscenze, esonerato da responsabilità sia rispetto all'accettare qualunque committenza (legale) della ricerca sia rispetto agli usi dei risultati.... All'opposto, nel modello partecipativo, la libertà del ricercatore si esprime con l'aperta assunzione di responsabilità nelle decisioni sulla priorità e temi della ricerca, nella identificazione e assegnazione di risorse, nella destinazione e usi prevedibili dei risultati. Ciò presuppone un'analisi critica, comprensiva, scientifica, tecnologica, etica, economica e sociale, dei programmi di ricerca, guidata dalla domanda aperta: “perché (e come) si deve fare oppure non fare?” anziché dalla domanda, che ammette solo risposte affermative:



“perché (e come) si deve fare?”. Inneggiare incondizionatamente alla libertà di ricerca in sé e per sé equivale a dissociare in modo irrazionale la libertà dalla condizione che le è legata in modo inscindibile, la responsabilità»<sup>11</sup>.

<sup>1</sup> N.A. HOLTZMAN-T.M. MARTEAU, *Will genetics revolutionize medicine?*, in «N. Engl. J. Med.», 343/2000, 141.

<sup>2</sup> Cf. P. VINEIS (e altri), *Misconceptions about the use of genetics tests in populations*, in «Lancet», 357/2001, 709.

<sup>3</sup> E.S. COLLINS, *Shaltuk lecture - Medical and Societal consequences of the Human Genome Project*, in «N. Engl. J. Med.», 341/1999, 28.

<sup>4</sup> R. HUBBARD-R.C. LEWONTIN, *Pitfalls of Genetic Testing*, in «N. Engl. J. Med.», 336/1996, 1192.

<sup>5</sup> Cf. L. CHIEFFI, *Ingegneria genetica e valori personalistici*, in L. CHIEFFI (a cura di), *Bioetica e diritti dell'uomo*, Paravia, 2000, 91.

<sup>6</sup> Cf. E. MANCINI-G. BERLINGUER, *Eticità delle biotecnologie*, in «Tendenze Nuove», 6/2000, 26.

<sup>7</sup> *The increasing opacity of gene therapy*, in «Nature», 11-11-199 n. 6758, 107.

<sup>8</sup> Cf. R.A. WEISS, *Xenotrapianti: è necessaria una pausa di riflessione?*, in «Minuti Menarini», XXV, 148/2001, 17.

<sup>9</sup> Cf. L.J.W. VAN DER LAAN (e altri), *Infection by porcine endogenous retrovirus after islet xenotransplantation in SCID mice*, in «Nature», 407/2000, 90; *Bibliografia*, in R.A. WEISS, *Xenotrapianti: è necessaria una pausa di riflessione?*, cit.

<sup>10</sup> Cf. B. JORDAN, *Les imposteurs de la génétique*, Ed. du Seuil, 2000.

<sup>11</sup> R. SARACCI, *Libertà è partecipazione anche per la ricerca*, in «Tempo Medico», XLII, 10-5-2001.

## IL «RITORNO» DELLA TOLLERANZA

FRANCO MANTI

N. Fotion e G. Elfstrom, in un libro pubblicato nel 1992, sottolineano come la nozione di tolleranza sia stata trascurata e poco compresa dai filosofi morali e politici<sup>1</sup>. Oggi la situazione è mutata e la tolleranza sembra riconquistare un posto di rilievo nel vocabolario etico e politico. Le ragioni di questo “ritorno” sono collegate con esigenze pragmatiche indotte dal pluralismo: pluralismo delle concezioni del bene e pluralismo delle appartenenze. Esso risulta caratterizzato da incertezza e mobilità dei ruoli sociali e da una rete complessa di relazioni, spesso conflittuali, fra le identità di singoli, gruppi e comunità, tanto più radicali quanto più le appartenenze sono ascrivite (o vengono ritenute tali).

Si comprende, così, perché nei primi anni '90, in realtà, per eccellenza, caratterizzate dal pluralismo culturale ed etnico come quelle del Nord America<sup>2</sup> si sia avuto «nell'ambito della teoria politica uno slittamento netto e sintomatico dalle circostanze del conflitto distributivo alle circostanze del conflitto identitario»<sup>3</sup>.

La novità recente emersa nel contesto del pluralismo, cui dedico la parte conclusiva, è costituita dai problemi posti dal rapporto fra pluralismo e bioetica. La mia tesi è che, anche in questo caso, abbiamo a che fare con genuine questioni di tolleranza.

### *Il rapporto fra etica e politica nel dibattito sul pluralismo*

Fra le teorie che testimoniano lo “slittamento” di cui si è detto assumono particolare rilievo quelle elaborate da J. Rawls<sup>4</sup> e C.E. Larmore<sup>5</sup>.

Il primo, il cui libro *Liberalismo politico*<sup>6</sup> «può essere letto come un trattato sulla tolleranza»<sup>7</sup>, ritiene che concezioni comprensive concorrenti, ma ragionevoli, possano convergere nel garantire la permanenza di una società giusta e stabile attraverso la pratica del consenso per intersezione<sup>8</sup> non inteso quale *modus vivendi*<sup>9</sup> perché le ragioni per cui viene espresso, dai diversi cittadini, sono di natura etica<sup>10</sup>. Tale teoria, nonostante intenda prendere le distanze dai tradizionali resoconti liberali, conserva un impianto deontologico e proceduralista che decontestualizza il consenso per

intersezione e, insieme, sulla base di una non chiara distinzione fra identità morale e personalità politica<sup>11</sup>, non considera l'eterogeneità e la complessità dell'etica e il carattere dialogico e intersoggettivo dei processi evolutivi a livello politico-sociale.

Più interessato alla contestualizzazione appare Larmore<sup>12</sup>. Egli sottolinea come le teorie liberali dei secoli XVIII e XIX abbiano sottovalutato l'eterogeneità della morale<sup>13</sup> e siano approdate a una concezione della neutralità estesa oltre i confini della politica e giustificata sulla base di visioni controverse e monologiche della persona fondate sul valore dell'autonomia come quelle di Kant e J.S. Mill<sup>14</sup>.

Queste considerazioni consentono di comprendere perché tali teorie abbiano riservato scarsa considerazione alla tolleranza privilegiando altre nozioni quali rispetto, libertà, accettazione, giustizia ecc. e non abbiano distinto i domini dell'etica e della politica finendo per caricare di significati etici la neutralità e la priorità della giustizia che ritengo essere esclusivamente politiche.

Mi sembra, perciò, necessario un "ritorno" ai liberalismi del secolo XVII. In particolare, Larmore evidenzia come l'originalità del pensiero di Locke stia nell'aver sostenuto «due idee distinte, ma connesse»<sup>15</sup> e cioè «la convinzione pluralistica secondo la quale esistono molte concezioni diverse della vita buona ciascuna delle quali ha valore indipendentemente dalle altre e addirittura ha lo stesso valore di tutte le altre» e la «necessità di essere tolleranti giacché è probabile che persone ragionevoli non siano d'accordo su quali elementi costituiscano la vita buona»<sup>16</sup>.

Tale interpretazione comporta, però, un fraintendimento poiché Locke non riconosce eguale valore a tutti gli ideali. Egli, per esempio, è convinto della superiorità e veridicità del cristianesimo quale religione ragionevole<sup>17</sup>. È il riconoscimento del valore specifico che le concezioni speculative hanno per gli individui che si riconoscono in esse a implicare la neutralità politica rispetto alle concezioni controverse e, pertanto, la pratica della tolleranza come fondamento per l'instaurazione di un «dialogo serio e amichevole»<sup>18</sup>. Un ulteriore aspetto originale del pensiero di Locke è costituito da una concezione esclusivamente giuridico – politica della persona<sup>19</sup>, assai meno opaca di quelle a sfondo etico dei liberalismi successivi.

In breve, ritengo che la separazione metodologica fra le sfere dell'etica e della politica, rapportata con una visione dinamica, dialogica e coevolutiva dell'identità morale degli individui, distinta da quella politica attinente la cittadinanza<sup>20</sup> consenta di considerare il dominio della politica come terreno a partire dal quale riscontrare le aree di non neutralizzazione, quali esito di un processo di ampliamento, su base dialogico – argomentativa, del consenso morale. «In questo modo possiamo evitare uno dei nefasti

paradossi della teoria liberale successiva a Locke, la quale difendeva la neutralità politica appellandosi a ideali della persona essi stessi giustamente controversi»<sup>21</sup>.

### *La natura complessa della tolleranza*

La nozione di tolleranza risulta particolarmente complessa e si riferisce sia alla dimensione privata che a quella pubblica delle nostre relazioni.

Fotion ed Elfstrom<sup>22</sup>, ma anche M. Walzer<sup>23</sup>, hanno evidenziato i diversi significati di nozioni quali *toleration*, *tolerance*, *tolerating*. In considerazione del significato generico del termine tolleranza nella nostra lingua, penso che si potrebbe centrare l'attenzione sulla distinzione fra tolleranza in ambito privato e tolleranza pubblica o politica. La prima comprende la nozione di *tolerance* (tanto transitiva quanto intransitiva) e quella di *tolerating* quando l'oggetto della tolleranza non implica azioni che abbiano natura immediatamente politica. La seconda fa propria la definizione di *toleration* come pratica propria dell'ambito pubblico attuata dentro un sistema costituzionale condiviso e di *tolerating* come azione avente per oggetto il dissenso costituzionalmente compatibile. In una visione dinamica della tolleranza *tolerating* comprende forme di dialogo ragionevole atte al tentativo di ridurre o superare le ragioni della divergenza o, quanto meno, di ricercare consensualmente i termini di un *modus vivendi*. Potremmo, infine, distinguere fra forme temporanee e forme permanenti (ma non in assoluto) della tolleranza come intensità di atteggiamenti individuali o prassi sociali e giuridiche mutevoli a seconda delle situazioni e di diversi livelli di complessità della risposta in situazioni conflittuali.

Una delle principali ragioni di fraintendimento e di "emarginazione" della tolleranza nell'elaborazione filosofica è il suo carattere tricotomico a fronte di quello dicotomico dei concetti normativi<sup>24</sup>. Concetti come bene, giustizia, libertà, ecc. possono essere soltanto affermati o negati. La tolleranza ammette una terza possibilità: l'astensione (non l'indifferenza). Tollerare può implicare non sostenere determinati comportamenti, azioni, ecc. Ciò ha reso poco attraente tale concetto (considerato ai limiti dell'acquiescenza verso il male) fino a surrogarlo con altri quali accettazione e rispetto.

La tolleranza è eminentemente contestuale: ciò che ci sembra possibile tollerare in certi casi non lo appare in altri. Sulle scelte individuali possono incidere fattori quali le condizioni psicologiche nelle quali si trovano i soggetti che tollerano o che sono tollerati, sulle seconde l'evolversi dei contesti in cui si determinano le relazioni politiche.

In breve, la tolleranza richiede quell'immaginazione morale, quella capacità di distinzione fra ciò che si deve e ciò che si può in un determinato contesto non considerate dalle teorie liberali illuministe e postilluministe. Risulta, così, sufficientemente chiaro perché la tolleranza sia poco considerata o fraintesa nelle teorie liberali che spesso la confondono o la surrogano con nozioni quali rispetto e accettazione, o la integrano in quella di libertà.

*Alterità, incommensurabilità, traducibilità*

Concetti dicotomici e visioni (controverse) della persona hanno avuto un ruolo fondamentale nella produzione di un'idea chiave della modernità, quella di universalizzazione. Eppure è proprio la modernità a confrontarsi, dopo la scoperta dell'America, con il trauma dell'alterità<sup>25</sup>.

Di fronte all'aggressione dell'alterità, l'operazione è stata la rassicurante mutazione dell'altro nel diverso trasformando «l'irrelazione dell'alterità nella relazione della diversità, l'incommensurabile nel commensurabile»<sup>26</sup>.

Secondo P. Feyerabend «i linguaggi e i modelli di reazione che essi implicano, non sono semplicemente strumenti per la descrizione di eventi (fatti, situazioni), ma anche determinanti di eventi (fatti, situazioni) [...] la loro 'grammatica' contiene una cosmologia, una visione del mondo, della società, della situazione dell'uomo che influisce sul pensiero, sul comportamento, sulla percezione»<sup>27</sup>. Ciò significa che ogni universo linguistico costituisce un mondo a sé, le sue descrizioni sono un modo (il modo in quell'universo) di "vedere" il mondo, ma anche una costruzione del mondo. Inoltre, nel linguaggio possono sussistere criptotipi che originano «resistenze strutturate a punti di vista ampiamente divergenti'. Se esse si oppongono non soltanto alla verità delle alternative a cui si fa resistenza, ma anche alla supposizione che sia stata presentata un'alternativa, abbiamo un caso di incommensurabilità»<sup>28</sup>. L'incommensurabilità è riscontrabile anche nei linguaggi non verbali e nella percezione poiché, dati sistemi di classificazione fra loro altri, il nostro apparato percettuale potrebbe produrre oggetti percettuali non comparabili.

Si tratta, allora, di distinguere fra possibili alternative dentro un universo di linguaggio, che potremmo classificare come diversità, e la non sussistenza di alternative, in quanto linguaggi altri descrivono e determinano mondi altri, cioè, incommensurabili. Queste considerazioni consentono di comprendere quanto il nostro atteggiamento verso individui o culture dipenda dalla formulazione di giudizi standard entro universi di linguaggio.

Incommensurabilità non significa, però, intraducibilità. Secondo H.G. Gadamer la traduzione dei testi è una loro interpretazione implicante l'attivazione di un vero e proprio circolo ermeneutico<sup>29</sup>. Ma fino a che punto si può spingere l'interpretazione per non costituire un travisamento quando si passi dai testi alla più problematica traduzione fra culture?

Intanto «riconoscersi [...] come membri di comunità linguistiche differenti»<sup>30</sup> significa consapevolezza dell'alterità. La traduzione non concerne, perciò, le singole parole con i loro significati e neppure la logica formale intesa come linguaggio universale cui ricondurre le asserzioni dei vari universi linguistici. Essa comporta il rinvenimento della logica interna a un certo modo di pensare. Il confronto attiene a tali logiche, cioè alle strutture intrinseche dei linguaggi, e grazie a esso è possibile riformulare idee nella propria lingua. Ciò non significa che vi sia una commensurabilità, ma che le lingue «possono essere piegate in molte direzioni e che la comprensione non dipende da un qualsiasi insieme di regole particolari»<sup>31</sup>. Man mano che la traduzione procede potremmo cominciare a capire perché affermazioni, per noi, oscure, stravaganti o insensate abbiano una spiegazione all'interno dell'universo linguistico in cui sono collocate. Con qualche avvertenza: «tradurre una teoria o una concezione del mondo nel proprio linguaggio non equivale a farla propria»<sup>32</sup>, e la traduzione difficilmente potrà essere completa. Sarà, invece, possibile avviare la costruzione di un nuovo linguaggio (che avviene indipendentemente da una decisione consapevole)<sup>33</sup>. In tal caso si avrebbe una transizione linguistica, ovvero si originerebbe una vera e propria ibridazione culturale.

### *La proposta multiculturalista*

C. Taylor ha individuato come questione centrale delle società multiculturali la domanda di riconoscimento poiché «il riconoscimento non è soltanto una cortesia che dobbiamo ai nostri simili; è un bisogno umano vitale»<sup>34</sup>. Egli interpreta l'identità come ideale di autenticità e fedeltà a se stessi valido tanto per gli individui quanto per i popoli e il suo mancato riconoscimento come una forma di oppressione. Ciò fa sì che la richiesta politicamente rilevante sia quella di «un riconoscimento di status a qualcosa di non condiviso universalmente»<sup>35</sup>, cosicché la presa d'atto dell'esistenza di qualcosa di universale (tutti hanno un'identità) comporta il riconoscimento delle differenti identità<sup>36</sup>. Una politica della tolleranza dovrebbe, pertanto, avere l'obiettivo di conservare le identità esistenti<sup>37</sup>.

In realtà, Taylor finisce per proporre un superamento della tolleranza verso una particolare forma di accettazione poiché vanno valorizzate «tutte

quelle culture che hanno animato intere società per un lasso di tempo considerevole e abbiano qualcosa da dire a ogni essere umano»<sup>38</sup>. Si tratta, però, di un criterio troppo universale e, forse, un po' troppo "oggettivo" cosicché Taylor introduce l'idea di valorizzazione presuntiva<sup>39</sup>. Ma la "presunzione" non finisce, forse, per implicare un'astrazione decontestualizzante tale da contraddire l'impianto stesso della teoria? Se l'identità è esito di relazioni dialogiche con "altri significativi"<sup>40</sup> come è possibile difendere la fissità delle identità? Come non cogliere che i processi storici di costruzione dell'identità hanno a che fare con momenti di ibridazione culturale? L'idea di valorizzazione presuntiva introduce surrettiziamente un approccio comparativo tale da ridurre le alterità a diversità. In mancanza di più solidi argomenti Taylor ricorre alla postulazione dell'eguale valore presuntivo come un atto di fede. Ma da quale luogo si può pensare di possedere tale fede comune? In realtà egli finisce per irrigidire le barriere fra le comunità e per indurre una richiesta etico-politica di accettazione e rispetto "ecologico" delle comunità decontestualizzata e ideologica.

#### *Il sistema millet e i limiti della tolleranza*

Un esempio di tolleranza fra le comunità è rinvenibile, secondo alcuni teorici del multiculturalismo, nel sistema millet vigente nell'Impero Ottomano in quanto forma di autogoverno di ogni comunità secondo i suoi principi tradizionali al fine di garantirne la sopravvivenza.

W. Kymlicka che ha tentato una sintesi fra le istanze del multiculturalismo e i principi fondamentali del liberalismo prende nettamente le distanze sia dal sistema millet in quanto federazione di teocrazie repressive nei confronti del dissenso interno<sup>41</sup>, sia dall'idea che tutte le forme di diversità culturale possano essere accettate<sup>42</sup>. Infatti «le minoranze nazionali possono sopravvivere come società culturalmente distinte se si governano secondo i principi liberali»<sup>43</sup>. Ma un problema fondamentale delle società pluraliste è proprio quello della convivenza con comunità o gruppi che non accettano tali principi<sup>44</sup>. Coerentemente con le sue posizioni Kymlicka dovrebbe escluderli da quelle tutele esterne che sono legittime solo se promuovono la parità fra i gruppi. La concessione di diritti differenziati alle minoranze nazionali finisce, così, per risultare un compromesso non risolto (e non risolvibile) fra l'esigenza multiculturalista della tutela e dell'autogoverno delle società tradizionali e quella liberale dell'integrazione a partire dalla lealtà costituzionale, mentre i "diritti polietnici" (esenzione dalla chiusura domenicale per ebrei e musulmani, esenzione dal portare il

casco per i sikh, ecc.)<sup>45</sup>, per quanto permanenti, vengono ridotti ad aspetto specifico delle politiche di integrazione<sup>46</sup> senza considerarne la rilevanza simbolica ai fini della rivendicazione identitaria. In tal modo Kymlicka pensa che si possa affermare l'ideale liberale di autonomia in un contesto multiculturale.

Poiché i liberalismi illuministi e postilluministi hanno fondato le proprie costruzioni teoriche sul principio di autonomia, un motivo centrale di discussione è costituito dal rapporto fra quest'ultima e la tolleranza. La tolleranza dipende dall'ideale dell'autonomia<sup>47</sup>, o, come penso, è l'autonomia che va riferita a scelte contestuali effettivamente possibili solo in una società tollerante?

Una versione prudentiale del principio di tolleranza che ne sottolinei il carattere eminentemente politico consente di introdurre il principio di compatibilità per il quale sono tollerabili tutte quelle azioni che non comportino un pericolo eclatante per l'incolumità, la salute, i beni di ognuno e la pace sociale. Si tratta di valutare i limiti della tolleranza e dei suoi confini (mobili) quale condizione per lo sviluppo del dialogo ragionevole al fine della ricerca di un *modus vivendi* via, via caratterizzato da maggiori aree di consenso, fra individui le cui concezioni del bene divergono e comunità fra loro altre. Le costituzioni stesse potranno essere modificate al procedere dell'ampliamento di tali aree con la ridefinizione delle materie oggetto di neutralizzazione politica. L'autonomia si determina, perciò, non come valore etico, ma in relazione a scelte contestualizzate, esito di processi dialogici.

Il dialogo fra soggetti tolleranti non implica nemmeno l'eguale rispetto, quale condizione del dialogo<sup>48</sup>, né derivazione della tolleranza dal rispetto<sup>49</sup>, poiché la tolleranza può implicare l'astensione da interventi coercitivi senza che questo significhi rispetto per concezioni o modi di vita oggetto di tale astensione.

### *La tolleranza nella società pluralista*

Sono le difficoltà e i tempi lunghi che richiede il processo di traduzione fra culture a contribuire a far tornare di attualità la tolleranza come principio prudentiale. Prendere sul serio l'alterità e l'incommensurabilità significa riconoscere che le diverse culture hanno valore per chi vi si riconosce e che la deprivazione, anche parziale, di tale riferimento valoriale risulta traumatica e potenzialmente esplosiva a livello sociale. Ciò comporta almeno due conseguenze: la tolleranza di comportamenti o concezioni che riteniamo disdicevoli o stravaganti e il tentativo di avviare pro-



cessi di traduzione. Si tratta, per un verso, di sviluppare appieno le potenzialità insite nel carattere tricotomico della tolleranza che consente l'astensione e l'applicazione del principio di compatibilità indipendentemente dal giudizio morale, per l'altro, di intervenire attivamente (attraverso la traduzione) nei processi interattivi che caratterizzano le effettive dinamiche relazionali fra gruppi e comunità in quanto sistemi socioculturali aperti. Del resto l'intera storia dell'umanità è segnata da ibridazioni sia biologiche che culturali<sup>50</sup>.

L'interpretazione dinamica che ho tentato di dare della tolleranza consente di individuare alcune linee di sviluppo sia sul piano teorico che su quello delle decisioni operative. Se tradurre una concezione del mondo nel proprio linguaggio non equivale a farla propria e ad accettarla, il fare propria una concezione significa pensare e operare nel suo linguaggio e accettarla significa andare ben oltre la tolleranza e valorizzare per sé (o a livello sociale per la propria comunità o gruppo di appartenenza) tale concezione. In tal caso o siamo di fronte a una vera e propria "conversione" o si è innescato un processo di ibridazione culturale che non comporta la semplice accettazione, ma la costruzione di un nuovo linguaggio e di una nuova visione del mondo. È, questo, l'orizzonte di un interculturalismo che si ponga come esito di un dialogo e di un confronto tanto serrato quanto ragionevole fra le culture.

L'interpretazione della tolleranza come principio prudenziale ha come traguardo non una problematica accettazione di culture incommensurabili, né un altrettanto irrealistico rispetto fondato su nozioni controverse quali dignità, natura umana, persona, ecc., ma il lungo e per nulla scontato processo di costruzione di visioni ibridate innovative e, insieme, in grado di conservare quanto i processi di traduzione fanno dialogicamente ritenere fecondo di determinate tradizioni. Pertanto i confini della tolleranza sono mobili e non dovrebbero essere ingessati come le teorie e le politiche del multiculturalismo sembrano richiedere.

Rimane un'ultima questione: il centrare l'interpretazione e la pratica della tolleranza sul suo carattere prudenziale non rischia di depotenziarne il significato morale? Credo che quanto fin qui detto consenta, anche, una giustificazione della tolleranza come principio morale. Tale giustificazione si riferisce all'impegno a prendere sul serio le ragioni altrui come apertura verso una prospettiva effettivamente interculturale riconoscendo che le culture hanno valore per chi si identifica grazie ad esse e che sarebbe immorale non consentire tale possibilità. La tolleranza assume, perciò, una dimensione morale quando, il dialogo ragionevole, superando il terreno della politicità proprio della tolleranza prudenziale, si sostanzia come confronto su questioni eticamente significative passando dalla negoziazione di

---

regole e procedure neutrali all'argomentazione nella prospettiva di una coevoluzione morale.

*Bioetica e biopolitica come terreni privilegiati per il dialogo interculturale*

La bioetica costituisce un terreno privilegiato per lo sviluppo del dialogo interculturale e per la delimitazione dei rapporti fra lealtà morali e decisioni politiche.

La sua specificità consiste nel fatto che moltissime delle questioni di cui si occupa sono comuni a tutte le culture. I dilemmi concernenti l'ingresso nella vita, la morte, il rapporto medico-paziente, i trapianti d'organo, il rapporto con la natura e gli animali non umani, ecc., sono avvertiti da tutte le culture e richiedono, in molti casi, soluzioni politiche concordate a livello planetario. A partire da ciò la bioetica si connota effettivamente come filosofia del ragionevole<sup>51</sup>, ambito di interazioni dialogico-argomentative e di processi di traduzione nella prospettiva di coevoluzioni morali. Emerge, però, la necessità di delineare un dominio specifico della biopolitica quale luogo in cui la tolleranza orienta l'assunzione di decisioni politiche e l'identità politica del cittadino trova la possibilità di esprimersi conscia della separazione che può sussistere fra ciò si dovrebbe e ciò che si può fare. In questa prospettiva la ricerca e il perseguimento di un *modus vivendi* non resta fine a se stessa e confinata in una sorta di indifferentismo morale perché esso costituisce le condizioni per lo sviluppo dell'argomentazione e della eventuale coevoluzione morale. La bioetica non costituisce, dunque, una lingua franca per individui condannati dall'estraneità morale alla negoziazione<sup>52</sup>, ma si determina quale terreno di dialogo morale.

Per meglio definire il rapporto fra bioetica e biopolitica con le relative questioni di tolleranza è necessario tenere presente che quando si parla di bioetica si delimita un campo verso cui si hanno approcci e tentativi di soluzione variegati e divergenti sia all'interno di una stessa tradizione culturale, sia fra culture altre. Ho forti dubbi che si possa parlare di bioetica islamica o buddista ecc.. In ogni caso tutte le tradizioni culturali e religiose non possono e sempre meno potranno fare a meno di confrontarsi con i temi propri della riflessione bioetica. Tale confronto, già in corso, avviene in relazione alle culture tradizionali e alle sollecitazioni che a queste impone lo sviluppo scientifico e tecnologico. Le risposte che le bioetiche danno ai dilemmi morali del nostro tempo sono variegate il che pone l'esigenza dello sviluppo di un dialogo tollerante fra le diverse lealtà morali e religiose e di governare, a livello politico, le divergenze. L'urgenza

di certe decisioni ai fini della salvaguardia della pace sociale e di evitare abusi (quando si opera lo screening genetico di intere popolazioni o si immettono sul mercato cibi geneticamente modificati, ecc.) e nuove forme di discriminazione e sfruttamento (come nei casi del mercato degli organi, della maternità surrogata non oblativa, ecc.) richiede normative e istituzioni operanti sia a livello nazionale che sovranazionale. Nella prospettiva che ho presentato, è necessario che esse siano tolleranti e, soprattutto, che la loro giustificazione, quando intervengono su materie controverse, sia squisitamente politica, concernente, cioè, i rapporti materiali di convivenza e di governo dei conflitti. In tal senso il richiamo a principi costituzionali fondamentali per proibire determinate pratiche non può essere giustificato con l'affermare che essi, al di là delle scelte del legislatore e del contesto proprio della cultura che li esprime, sono inerenti alla natura umana in quanto tale, se non altro perché la nozione stessa di natura umana è ampiamente controversa tanto all'interno della cultura occidentale, quanto fra le varie culture. Con ciò non intendo proporre una forma di angusto riduzionismo politico scarsamente sensibile alla dimensione dell'etica, ma sottolineare come la dimensione prudenziale della tolleranza risulti quella più propria, in una società pluralistica e multietnica, a garantire il contesto nel quale il dialogo come argomentazione consente di mettere alla prova, sviluppare e rendere operante la nostra (e l'altrui) immaginazione morale.

<sup>1</sup> Cf. N. FOTION-G. ELFSTROM, *Toleration*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa and London 1992, VII-VIII; 151-152.

<sup>2</sup> Cf. G. LAFOREST, *L'esprit de 1982*, in L. BALTHASAR-G. LAFOREST-V. LEMIEUX (a cura di), *Le Québec et la restructuration du Canada*, Septentrion, Québec 1991; A.M. SCHLESINGER JR., *La disunione dell'America*, Diabasis, Reggio Emilia 1995.

<sup>3</sup> S. VECA, *Prefazione*, in A.M. SCHLESINGER JR., *La disunione dell'America*, cit., 7.

<sup>4</sup> Cf. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

<sup>5</sup> Cf. C.E. LARMORE, *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990.

<sup>6</sup> Cf. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit.

<sup>7</sup> S. VECA, *Sulla tolleranza*, in F. MANTI (a cura di), *La tolleranza e le sue ragioni*, MacroEdizioni, Cesena 1997, 213.

<sup>8</sup> Cf. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., 31, 50.

<sup>9</sup> *Ivi*, 132-134; 179.

<sup>10</sup> *Ivi*, 134.

<sup>11</sup> *Ivi*, n. 20, 314.

<sup>12</sup> Cf. C.E. LARMORE, *Le strutture della complessità morale*, cit.

<sup>13</sup> Cf. *Ivi*, 28.

<sup>14</sup> Cf. *Ivi*, 69.

<sup>15</sup> *Ivi*, 13.

<sup>16</sup> *Ivi*, 13.

- <sup>17</sup> Cf. J. LOCKE, *La ragionevolezza del cristianesimo*, in *Scritti filosofici e religiosi*, Rusconi, Milano 1979, 261-442.
- <sup>18</sup> ID., *Terza lettera sulla tolleranza*, in *Scritti sulla tolleranza*, Utet, Torino 1977, 605.
- <sup>19</sup> ID., *Saggio sull'intelletto umano*, Utet, Torino 1971, 407.
- <sup>20</sup> Cf. F. MANTI, *Bioetica e tolleranza. Lealtà morali e decisione politica nella società pluralista*, Esi, Napoli 2000, 23-24.
- <sup>21</sup> C.E. LARMORE, *Le strutture della complessità morale*, cit., 14.
- <sup>22</sup> Cf. N. FOTIION-G. ELFSTROM, *Toleration*, cit., 3-30.
- <sup>23</sup> Cf. M. WALZER, *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 1998, XII.
- <sup>24</sup> Cf. N. FOTIION-G. ELFSTROM, *Toleration*, cit., 152-158.
- <sup>25</sup> Cf. N. WACTHEL, *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Einaudi, Torino 1977; T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'«altro»*, Einaudi, Torino 1984.
- <sup>26</sup> D.A. CONCI, *L'invenzione della differenza. Fenomenologia di un latente motivo ideologico e metodologico*, in F. MANTI (a cura di), *La tolleranza e le sue ragioni*, cit., 138.
- <sup>27</sup> P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, Feltrinelli, Milano 1984, 185.
- <sup>28</sup> *Ivi*, 186.
- <sup>29</sup> Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1996, 57-63.
- <sup>30</sup> T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1982, 242.
- <sup>31</sup> P.K. FEYERABEND, *Contro il metodo*, cit., 208.
- <sup>32</sup> T. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, cit., 244.
- <sup>33</sup> Cf. *Ivi*, 244.
- <sup>34</sup> C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, in J. HABERMAS-C. TAYLOR, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 1998, 10.
- <sup>35</sup> *Ivi*, 24.
- <sup>36</sup> Cf. *Ivi*, 24-25.
- <sup>37</sup> Cf. *Ivi*, 26.
- <sup>38</sup> *Ivi*, 55.
- <sup>39</sup> Cf. *Ivi*, 55.
- <sup>40</sup> Cf. G.H. MEAD, *Mente, sé e società*, Giunti-Barbera, Firenze 1972, 45, 72; C. TAYLOR, *La politica del riconoscimento*, cit., 17.
- <sup>41</sup> Cf. W. KYMLICKA, *La cittadinanza multiculturale*, Il Mulino, Bologna 1999, 272.
- <sup>42</sup> Cf. *Ivi*, 265.
- <sup>43</sup> *Ivi*, 268.
- <sup>44</sup> Cf. *Ivi*, 164, 265-300.
- <sup>45</sup> Cf. *Ivi*, 56-58.
- <sup>46</sup> Cf. *Ivi*, 133-185, 301-303.
- <sup>47</sup> Cf. *Ivi*, 265-300.
- <sup>48</sup> Cf. C.E. LARMORE, *Le strutture della complessità morale*, cit., 76-83.
- <sup>49</sup> Cf. A.E. GALEOTTI, *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Liguori, Napoli 1994, 39-40, 54-55; ID., *Multiculturalismo*, Liguori, Napoli 1999, 105, 109.
- <sup>50</sup> Cf. L.-F. CAVALLI SFORZA-A. PIAZZA, *Razza o pregiudizio?*, Einaudi Scuola, Milano 1996, 34.
- <sup>51</sup> Cf. L. BATTAGLIA, *Dimensioni della bioetica*, Name, Genova 1999, 13-41.
- <sup>52</sup> Cf. H.T. ENGELHARDT-K.W. WILDES, *Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica*, in E. AGAZZI (a cura di), *Bioetica e persona*, FrancoAngeli, Milano 1993, 22-25.

# PAROLE IN MUSICA

ALESSANDRO MUCCI

## IO SONO NIENTE

*Difendimi dall'inutile quotidianità  
di una misera vita di contraddizioni  
quando le forze misteriose della notte  
accoglieranno il mio sonno senza fine.*

*Rassicurami con le tue lunghe braccia  
e proteggi fedelmente il mio percorso  
e anche quando camminando sarò stanco  
fammi alzare lo sguardo verso il cielo.*

*Non abbandonarmi mai  
perché senza la gioia del profondo amore  
perché senza l'affetto dei sussulti del cuore  
io sono niente, niente, niente, niente.*

*Ricordami l'infelicità della tua assenza  
e costringimi a non sprecare niente del tempo  
ma non abbandonarmi mai perché senza di te  
io sono niente.*

*E cancella le paure dai miei sogni  
che catturano i miei sensi nella notte.  
Alla fonte della vita lavo l'anima  
e non vedo che in quell'acqua ci sei tu.*

*Non abbandonarmi mai  
perché senza la gioia del profondo amore  
perché senza l'affetto dei sussulti del cuore  
io sono niente, niente, niente, niente.*

## IL CIELO OLTRE IL CIELO

*Oltre il cielo cosa c'è?  
C'è qualcosa che non fa per me.  
Ma se poi fosse così,  
perché, mi chiedo ancora cosa c'è?*

*Quante volte ho cercato di capire  
cosa mai conterrà il cielo!  
Gioco di luce ed aria colorata  
che ispira sempre ogni mio pensiero.*

*E pensa se ci fosse Dio...  
cosa ne sai tu e cosa ne so io?  
Magari è lì che guarda noi...  
che ne sai?*

*Sopra le nuvole e la pioggia  
sopra il mondo ed il mistero  
è sempre cielo oltre il cielo.*

*Sopra le stelle e l'amore  
sopra la luna trovi il sole  
è lì che muore questo cuore.*

*Oltre il cielo cosa c'è?  
La speranza ma non so cos'è  
e perché sei sempre qui...  
a chiedermi ancora cosa c'è?*

*Pensa se ci fosse Dio  
cosa ne sai tu e cosa ne so io?  
Forse è lì che crede in noi... che ne sai?*

*È sempre cielo oltre il cielo  
sopra le nuvole e la pioggia  
sopra il mondo ed il mistero.  
È sempre cielo oltre il cielo  
sopra le stelle e l'amore  
sopra la luna oltre il sole.*

*Ma, oltre il cielo cosa c'è?  
È mistero... ma lo è anche per te.*

COLLOQUI



SEGNALI  
*ed* INCROCI

CANTILLO GIUSEPPE, *Introduzione a Jaspers*, Laterza (Collana «I Filosofi», 81), Roma-Bari 2001, pp. 240, Lit. 18.000.

Nella presente introduzione a Karl Jaspers, Giuseppe Cantillo – uno studioso particolarmente attento al *pensiero della vita*, originale interprete dello «storicismo etico», «personalistico» e «esistenziale» –, ci guida appassionatamente nei sentieri centrali dell'itinerario teoretico jaspersiano, mostrandosi intimamente in sintonia con un pensiero che «incontra la storia come l'orizzonte più proprio dell'individualità e riconosce la storicità come il suo costitutivo modo di essere», presentandoci, nondimeno, anche aspetti jaspersiani meno esplorati o meno conosciuti.

Tra le molteplici riflessioni svolte da Cantillo nel ricostruire l'articolato quadro della filosofia jaspersiana, dall'analisi dell'iniziale interesse di Jaspers per i temi della psicopatologia, all'esame della «psicologia delle visioni del mondo» e dei motivi centrali della filosofia dell'esistenza, all'attenzione per il nesso problematico fede filosofica-fede rivelata o per il plesso di questioni che gravitano intorno al nucleo politica-storia, è giocoforza seguire solo alcune linee-guida, che tuttavia compongono la costellazione centrale della speculazione jaspersiana.

Una pista particolarmente significativa è, *in primis*, il rilievo dell'idea di verità all'interno dell'orizzonte esistenziale, costituendo la filosofia per Jaspers «un *Besinnen* e un *Glauben*: una fede nell'essere dell'esistenza possibile, un appello ad essere se stessi, ad “attingere l'Essere”, a cercare quella verità che [...] si accende nell'atto stesso della “comunicazione” tra le esistenze e dell'aprirsi della singola esistenza alla trascendenza» (p. 62). Molto opportunamente, quindi Cantillo relaziona la verità esistenziale, una verità che «si accerta nell'azione e nella comunicazione degli uomini che si pongono come *esistenti*», alla verità di cui si “fa esperienza” nella fede: «Si può, forse, pensare al Nuovo Testamento, a Giovanni, 14, 6, laddove Gesù afferma che Egli è “la via, la verità e la vita”».

Tra i concetti-chiave della filosofia dell'esistenza, vi è una triade che merita una particolare sottolineatura: si tratta del plesso libertà-comunicazione-storicità. Per rispondere alla domanda: “chi sono”, «devo rivolgermi allo strato più profondo e originario del mio essere interiore. Questo strato profondo del mio essere è essenzialmente *libertà*, nel senso del non essere chiuso in nessuna oggettivazione, di non dipendere o derivare da altro e di essere perciò origine incondizionata: è l'esistenza come ciò che non diventa mai oggetto» (p. 66). Al di là delle libertà *oggettive psicologiche e sociologiche*, che «riguardano la sfera dell'*esserci*, vi è la *libertà originaria soggettiva*, che riguarda l'*esistenza*, l'essere più proprio dell'io», che mai è oggettivabile o conoscibile o misurabile. Il divario tra la libertà esistenziale e quella esistenziale può essere considerato anche a partire dalla circostanza che, nella prospettiva del pensiero oggettivante, necessità e libertà sono opposti, mentre nella prospettiva che Jaspers dà alla storicità, libertà e necessità coincidono, in quanto la libertà non è arbitrio, non è il poter fare qualunque cosa: l'esistenza, come coincidenza di io e



situazione, non è già un *infinito*, ma un *indefinito* campo di possibilità. Perciò appunto, il significato “concettuale” della libertà non coincide con la libertà esistenziale; o, in altri termini, ciò che può risultare come “contraddizione” dal punto di vista del pensiero discorsivo dell’intelletto, non lo è sul piano della chiarificazione esistenziale. Cionondimeno, le stesse libertà psicologiche e sociologiche non risultano, d’altra parte, del tutto “indifferenti” alla libertà originaria, ma anzi, come giustamente sottolinea Cantillo, ne sono condizioni di manifestazione nell’esperienza e nel mondo: «La fenomenologia jaspersiana della libertà esistenziale non salta, quindi, le libertà effettuali, personali, civili, politiche, rifugiandosi in una sfera di pura interiorità, ma al contrario intende fondarle, ancorandole alla loro dimensione ontologica originaria, e questa convinzione teoretica avrà conseguenze anche sul piano etico-politico, in una scelta sostanzialmente liberale e democratica» (p. 67).

D’altro canto, libertà, comunicazione e storicità sembrano assumere le caratteristiche di momenti centrali di una genuina «analitica esistenziale», così come nell’analitica heideggeriana di *Essere e tempo* venivano indicate nell’*esserci*, nell’*utilizzabilità* e nella *semplice presenza* le tre fondamentali modalità dell’essere; è poi altro discorso se comunicazione, libertà e storicità possano essere specificamente contrassegnate come modi dell’essere-scoprire dell’esserci in rapporto all’ente.

Ineludibile, nella chiarificazione dell’esistenza, è comunque il tema della comunicazione. Comunicare non è «solo un comprendere, ma ad un tempo un agire, un fare, un rapportarsi effettuale tra due singoli esistenti, tra due libertà, tra due origini che entrano in contatto»; e qui il caso-limite è indicato appunto nella *lotta amorosa*. In realtà «l’altro non è il nemico che devo affrontare nella lotta, ma, al contrario, è chi mi è più vicino, ed entrambi lottiamo contro le resistenze, gli ostacoli, le chiusure che l’esserci di ciascuno di noi oppone» ad elevarsi all’esistenza possibile. Se l’esistenza implica la coesistenza è perché solamente nel reciproco riconoscimento della «rottura» – che si è introdotta nell’esserci con l’apparire dei due esistenti – «ognuno di essi diventa se stesso. Perché vi sia comunicazione effettiva, esistenziale, ogni esistente, dev’essere *soggetto* e non oggetto per l’altro, dev’essere indipendente e autosufficiente» (p. 74).

Altro tratto caratteristico dell’esistenza è, infine, quella *storicità*, che non deve essere confusa in alcun modo con la coscienza storica, cioè con la consapevolezza del passato come presupposto della cultura, delle istituzioni o delle formazioni storiche in cui l’esistente-uomo si trova in situazione; piuttosto, la coscienza della storicità è la «consapevolezza della connessione di situazioni e circostanze irripetibili che appartengono alla singola esistenza nella sua unicità»; e perciò la storicità può essere indicata, in ultima analisi come «l’unità dell’esistenza e dell’esserci» (p. 77).

Senza dubbio illuminanti sono le pagine che Cantillo dedica all’idea jaspersiana di filosofia come custodia del sapere tragico, come ascolto della parola della trascendenza. In realtà, nella forma della tragedia è portata ad intuizione e rappresentazione l’originaria antinomicità dell’esserci, con il conseguente scacco che esso subisce nella sua tensione verso l’essere, e ciò appunto «anticipa in un modo incomprensibile il pensiero del “naufragio” quale “cifra” dell’essere dell’esserci». Sebbene la coscienza tragica non sia una «filosofia sistematica», tuttavia «motivi esistenziali e cifre della trascendenza sono all’opera nei pensieri, nei sentimenti, negli atti dei personaggi, degli eroi tragici e soprattutto del coro», da Eschilo, a Sofocle, a Shakespeare. Un tema centrale – su cui Cantillo si sofferma particolarmente, esaminandone gli aspetti teoretici e, insieme, i risvolti etico-politici –, è la questione del tragico come espiazione di una colpa *metafisica*. La colpa tragica è legata al pensiero della responsabilità solidale di tutti gli uomini, persistendo una misteriosa unità tanto nel delitto come nelle grandi opere della fede e della volontà. A questa idea di colpa non

ci si può, né ci si deve sottrarre. Forse, solo chi sceglie per l'esistenza come colpa, come il «peso più grande», o per l'esistenza come dono, riesce a superare la logica della contraddizione o, meglio, a penetrarla ancora più profondamente, fino a farsene il giogo più dolce e, perciò, a negarla e a superarla insieme. Proprio la dialetticità del tragico comporta per Jaspers che la negatività non sia la sola, né l'ultima parola del sapere tragico: ad esso, infatti, è legato «fin dall'inizio» «un impulso verso la redenzione». Se il tragico è jaspersianamente *il problema ultimo della filosofia*, allora tragico e catarsi del tragico rappresentano l'essenza della filosofia rispettivamente sotto l'aspetto di questione e di soluzione. L'esperienza del tragico nasce non dal soffrire la negatività in sé, ma dal soffrirla con la consapevolezza che essa è tale. In sostanza, l'esperienza del tragico, come esperienza delle situazioni-limite, è l'esistere stesso. D'altra parte, non può mai esservi meramente liberazione *dal* tragico, ma piuttosto liberazione *nel* tragico, dal momento che all'uomo, pur nella rovina, nel dolore e nella colpa, si schiude comunque un orizzonte di ulteriorità, cioè il rivelarsi della Trascendenza.

In particolare, una vera e propria redenzione *dal* tragico è possibile per Jaspers, rileva Cantillo, nella tragedia greca di Eschilo e di Sofocle, laddove «l'età tragica degli eroi viene superata nell'età del diritto e dell'ordinamento della *polis*» (p. 110). Se in Eschilo e in Sofocle domina comunque la fede nell'essere *del divino*, una fede che pone la vita *sulla via della redenzione*, in Euripide, invece, nelle cui tragedie *il senso viene dissolto* «non vi è più redenzione *dal* tragico»: «qui sembra che Jaspers non veda più possibile neppure la redenzione *nel* tragico, e restano solo la visione dei limiti dell'uomo e la percezione del suo smarrimento. L'interpretazione della tragedia euripidea anticipa la visione tragica del mondo, il *pantragismo metafisico* che Jaspers critica, ritenendolo una perdita del senso autentico della coscienza del tragico» (p. 111).

Allora – resta da chiedersi – come superare la scissione, la lacerazione? Togliendola e oltrepassandola o, piuttosto, riconciliandola senza eliminarla? Forse bisogna fare esperienza fino in fondo dell'alterità e porsi nella zona di frontiera dove la protervia del pensiero totalizzante non ha ancora spento gli echi delle ragioni della differenza; per superare la scissione occorre, forse, pensare fino in fondo l'alterità dell'altro, vivendo l'inquietudine di questa alterità che si consegna a noi e al tempo stesso ci sfugge. Tentare di esistere con l'altro e nell'altro: questa sembra la via indicata da Jaspers; ed è qui che la *pietas* del pensiero, al di qua di un'identità vincitrice di ogni differenza, si scopre piuttosto come invocazione e inno, misericordia e ascolto, appello e stupore. Un discorso a parte merita, d'altro canto, la stessa visione cristiana del mondo, che «non consentirebbe più una vera e propria tragedia, in quanto per essa la redenzione è già avvenuta e si rinnova continuamente tramite la grazia» (p. 111).

In conclusione, il volume di Cantillo, che si inquadra nel panorama degli studi «complessivi» sul pensiero jaspersiano, come le pregevoli monografie di Pareyson, di Saner, di Caracciolo, di Penzo, non manca di sottolineare, anche nella parte finale, che ragione, libertà e comunicazione «sono, ad un tempo, esperienze della vita di Jaspers e nodi del suo pensiero» (p. 164). Ed è questo un tratto peculiare della filosofia dell'esistenza, una filosofia dichiaratamente «antiaccademica», «antitradizionale», che non vuole essere solo teoria della conoscenza, epistemologia, storia della filosofia, ma coinvolge gli stessi aspetti esistenziali di colui che si interroga sul «senso dell'esistere», e in particolare quelli più personali. in cui «ne va» più direttamente di se stesso e non solo delle sue costruzioni teoriche.

*Dalla prima alla seconda Scolastica. Paradigmi e percorsi storiografici*, a cura di A. GHISALBERTI, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2000, pp. 279, Lit. 30.000.

Echi indiscutibili di quelle prospettive storiografiche che proponevano lo schema canonico della continuità o, piuttosto, della rottura tra Medioevo e pensiero moderno, sembrano insistere ancor oggi nell'orientamento di non poche ricerche sul pensiero filosofico tra XIII e XVII secolo. È peraltro vero che, in realtà, questi echi si sono spostati dal piano dell'analisi delle singole dottrine a quello di una ricostruzione storica più attenta e rigorosa ma, in ultima analisi, anche questo successivo percorso sembrerebbe confermare le due opposte linee interpretative sopra ricordate.

È questo un motivo che ci spinge a maggiormente apprezzare i saggi raccolti nel bel volume curato da Alessandro Ghisalberti che ha cura di sottolineare che, solo a partire da una «visione sinottica» di quel periodo, si può «evitare di considerare isolatamente anche quei gruppi o correnti di pensatori rinascimentali che talvolta proclamano la propria autonomia rispetto ad alcune dottrine coeve, dal momento che, a ben vedere, risultano meno impermeabili a queste ultime di quanto essi si protestassero» (p. 12).

In tale prospettiva è più agevole cogliere l'intento programmatico che salda tra loro i saggi raccolti nel volume, fin dal primo di essi in cui Andrea Robiglio si pone entro l'orizzonte di un'analisi che intende cogliere il plesso costitutivo del concetto di *velleitas* in Tommaso d'Aquino. A partire dunque da una connotazione del termine in base alle sue stesse molteplici ricorrenze, dal *Commento alle Sentenze*, alla *Summa theologica* e, infine, alle *Quaestiones de malo*, l'A., attentissimo all'aspetto antropologico della velleità, sottolinea acutamente, in rapporto alla qualificazione etica di tale tema, il concetto della singolarità dell'atto e del legame della stessa volizione con la temporalità, sostenendo che «...si tratta di un nodo tutt'altro che sciolto, se è vero che, come per il *tempo* di Agostino, anche della *volontà* possiamo dire di sapere cosa sia solo se nessuno ci interroga in proposito» (*La nozione di velleitas in Tommaso d'Aquino*, p. 75).

Antonio Petagine, attraverso una meditata lettura della complessa dialettica Tommaso d'Aquino-Sigieri di Brabante sul tema dell'intelletto (*L'intelletto e il corpo. Il confronto tra Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*), esprime il convincimento, maturato peraltro attraverso una ricca e documentata analisi della letteratura critica al riguardo, che non si possa sostenere semplicisticamente la tesi di una progressiva evoluzione della dottrina sigieriana verso le tesi tomiste; chiave di volta per l'interpretazione della gnoseologia sigieriana diventa allora, nella prospettiva dell'A., in particolare il concetto di forma espresso nel *De anima intellectiva* che ci consente di delimitare i confini di un'antropologia sostanzialmente diversa da quella tommasiana e «...svela due identità filosofiche precise, costruite su due impostazioni metafisiche dotate di soluzioni proprie, nonostante la comune ispirazione al pensiero e al linguaggio aristotelico» (p. 119).

Grazie ad una sapiente disamina e in un'ideale continuità con il saggio precedente, Alessandro Ghisalberti nel suo contributo ricostruisce con acribia e con rigore alcuni momenti particolarmente significativi dell'interpretazione proposta dagli averroisti bolognesi del nesso anima-corpo nell'antropologia aristotelica. Esponendo innanzitutto le tesi avanzate da Taddeo da Parma, Giacomo da Piacenza, Gentile da Cingoli, l'A. approda poi al peculiare impianto teorico delle *Quaestiones de anima* di Matteo da Gubbio in rapporto alla possibilità di una conoscenza intellettuale di Dio e delle sostanze separate; a tal proposito Ghisalberti affronta immediatamente l'analisi di alcuni termini-chiave proposta dal maestro bolognese nell'ottava *quaestio* del terzo libro (tra cui fondamentali *intellectus*, *intellectus noster*, *in nobis existens*), e tale disamina gli permette di misurare con rigore il grado di adesione di Mat-

teo alla dottrina del sommo bene e della somma felicità già proposta dagli aristotelici radicali e di concludere che, in tale prospettiva, «...il filosofo deve limitarsi a descrivere come l'aspirazione dell'intelletto umano a tale compimento della conoscenza sia per ora soddisfatta saltuariamente *tempore adeptionis*, quando cioè si realizza in atto la conoscenza del mondo dello spirito, di Dio e delle intelligenze separate» (*Fine ultimo e conoscenza intellettuale. Una questione della scuola averroista bolognese del sec. XIV*, p. 142).

Nel saggio successivo, *Le fallaciae in dictione in Guglielmo di Ockham*, Paola Müller ci propone un serrato confronto con un tema fondamentale della logica occamiana, proponendosi di verificare gli sviluppi della dottrina delle *fallaciae* nell'*Expositio super libros Elenchorum*, ed in alcuni luoghi della *Summa logicae* e dell'*Elementarium logicae*. Fondamentale, in tale direzione di ricerca, mi sembra l'analisi occamiana delle argomentazioni capziose relative all'equivocità, all'ambiguità ed alla polisemia semantica che, come finemente nota l'A. in conclusione, dimostra indubbiamente la capacità di Ockham «...di innestare materiale proveniente da fonti antiche, quali per esempio Prisciano, su tematiche elaborate dai moderni, siano essi modisti (cui si deve, ad esempio la dottrina della *determinatio*) o logici terministi» (p. 166).

Con *L'interpretazione "retorica" del linguaggio dei trascendentali in Lorenzo Valla*, Marco Laffranchi procede alla valutazione della forza con cui il Valla ha ripensato criticamente il linguaggio filosofico delle università ed in particolare «i giochi linguistici di certa dialettica scolastica» (p. 177); a tal proposito l'A. fa giustamente osservare che è proprio l'impostazione retorica che si configura in Valla come specialistica competenza lessicale ad esprimere l'istanza inerente ad un complessivo progetto di rifondazione del sapere e segue con puntualità lo svolgimento di tale *iter* speculativo: dalla definizione della *veritas* nella *Retractatio*, attraverso il rifiuto del primato attribuito dai dialettici al trascendentale *ens*, la problematica del Valla si risolve alla fine in una concezione fortemente unitaria sul piano della risoluzione dell'*ens* stesso, proprio per il suo valore meramente grammaticale di forma partecipiale, nel trascendentale *res*.

Richiamandosi in particolare alla concezione del diritto naturale espressa dal Vazquez e dal Suarez, Paola Negro, nel suo contributo, ricostruisce attentamente alcuni momenti particolarmente significativi del *De iure belli ac pacis* e del giovanile *De iure praedae* di Hugo Grotius in cui è dedicata un'ampia analisi all'autonoma oggettività del diritto naturale: la separazione operata tra diritto divino positivo e diritto naturale consente poi alla studiosa, lungo l'arco dell'intera produzione di Grotius, di risalire alle sue stesse fonti scolastiche nell'elaborazione del concetto di legge naturale e di opporsi dunque a quel *topos*, ereditato dall'Ottocento, di Grotius «come teorico assolutamente laico del giusnaturalismo» (*Intorno alle fonti scolastiche in Hugo Grotius*, p. 251).

Marco Forlivesi nell'ultimo saggio del volume (*Materiali per una descrizione della disputa e dell'esame di laurea in età moderna*), in evidente continuità con l'ampia e recente letteratura critica sugli Statuti delle Università, ci propone la trascrizione di alcuni testi di Pedro Hurtado de Mendoza, dei *Regesta Ordinis* dei minori conventuali dal 1647 al 1662, di Baltasara Petronila Arce y Suárez, di Giovanni Franchini, e del domenicano Tommaso Maria Zigliara. Il confronto tra testi così distanti nel tempo rende possibile precisare meglio i termini dell'organizzazione didattica disciplinata dai singoli statuti anche in relazione a modelli diversi d'insegnamento, riproponendoci ulteriori spunti di riflessione sulla necessità di un equilibrato e rigoroso «esercizio di *epoché*» (p. 9) che, come avverte Alessandro Ghisalberti nella Prefazione, può fornire esso solo un senso all'attuale dibattito storiografico in relazione ai rapporti tra Medioevo e modernità.

VALERIA SORGE

FRANCHINI RAFFAELLO, *Pensieri sul "Mondo"*, a cura di R. Viti Cavaliere-C. Gily Reda-R. Melillo (presentazione di G. Cotroneo), Luciano editore, Napoli 2000, pp. 331, Lit. 40.000.

“Filosofia militante”, così Cotroneo, riprendendo una definizione felice di Norberto Bobbio a proposito del pensiero di Cattaneo, definisce l’opera di Franchini nata dalla raccolta degli scritti apparsi tra il 1950 e il 1966 su *Il Mondo* di Mario Pannunzio. Una definizione quanto mai calzante per un filosofo che ha sentito fortemente l’esigenza teoretica e politica della necessità di connessione di teoria e prassi, pensiero e azione in una visione originalmente liberale della realtà nell’ambito di un rigoroso storicismo.

La poliedricità dell’itinerario speculativo del nostro Autore, che spazia nei vari campi della cultura e della storia, balza in primo piano nel testo ora pubblicato da Luciano editore, che ci offre in filigrana nella sua ricca varietà i temi fondamentali del pensiero franchiniano nel periodo più intenso della sua carriera intellettuale e politica, proprio quando *Il Mondo* gli permise via via sempre più l’autorevole ingresso nella vita del Paese. Articoli, recensioni, note, riflessioni, lettere pubblicate su *Il Mondo* sono ora raccolte in ordine di pubblicazione nel libro curato da Renata Viti Cavaliere, Clementina Gily Reda e Rita Melillo.

La maggior parte degli scritti furono ripresi e rivisti dallo stesso Franchini e raccolti in alcune delle sue opere principali, altri sono per la prima volta ripubblicati. Si tratta di scritti nati dalla riflessione su eventi culturali contemporanei di diversa portata che va dai temi sociologici a quelli speculativi e letterari, caratterizzati da uno stile immediato, breve, con accenti spesso fortemente polemicici, prese di posizione talvolta audaci e con fermissime azioni di protesta. Non mancano articoli in cui il senso dell’umorismo pervade la trattazione degli argomenti più seri e consente di affrontare con ironia problemi importanti. Elementi questi che evidenziano l’atteggiamento attivo nella storia del suo tempo di un intellettuale che ha fatto della stampa periodica il suo strumento di battaglia per portare avanti un discorso personale, ma non isolato, il cui filo conduttore può essere ravvisato in una strenua difesa di gran parte della cultura laica e liberaldemocratica italiana.

A dieci anni dalla sua morte gli scritti per lo più di carattere “occasionale”, nati dall’*humus* etico-politico in senso stretto, vengono riproposti al lettore in una suggestiva simultaneità tipografica. L’originaria sequenza cronologica fa rivivere la storicità della stampa periodica nonché la consonanza e il continuo confronto dell’opera militante di Franchini con il progetto di liberalismo pragmatico, esemplarmente portato a termine da Pannunzio, di preservare quel patrimonio di idee, quali la laicità, la tutela del pluralismo, la tolleranza politica, l’antitotalitarismo, l’avversione al dogmatismo marxista.

Il carattere tempestivo dei molteplici interventi dell’Autore, animato da un’intensa passione politica ma sorretta costantemente dall’esercizio critico del filosofare, fa del libro un documento di alto valore storico, lo specchio di una realtà contesa dalle ideologie, che può essere ancora oggi, per studiosi e non, stimolo di riflessione su problematiche storiche e filosofiche mai totalmente sopite. D’altra parte la vera storia e la vera filosofia, come insegnava Franchini riprendendo Croce, non può pretendere di fissarsi in forme immobili e definitive.

Sebbene il carattere antiaccademico li ponga in un orizzonte diverso da quello delle grandi opere speculative del Franchini, incentrate sul tema dell’origine della dialettica, sulla teoria del progresso o della previsione sempre all’interno di un’organica e sistematica, ma indubbiamente non ipostatizzata posizione teoretica; tuttavia, nella pur disorganicità dei temi e delle questioni trattate, emerge il ritratto di una personalità ricca e poliedrica e di

un acume profondo di un filosofo inserito pienamente nella realtà culturale e politica del tempo, dominata dai forti contrasti ideologici tra marxismo e liberalismo, cattolicesimo e liberalismo.

Proprio in quella complicata temperie culturale degli anni '50/60 Franchini prese coraggiosamente e con atteggiamento decisamente originale, nonostante l'avversione di molti marxisti, le difese del liberalismo ereditato dal pensiero crociano – un liberalismo “integrale” di cui si è fatto portavoce Pannunzio con *Il Mondo* in quegli anni – considerato allora di retroguardia e identificato erroneamente col crocianesimo più retrivo che, per Franchini, era spesso il fraintendimento di Croce stesso. Da questo punto di vista il testo si presenta come un documento di storia contemporanea in cui traspaiono i conflitti ideologici i cui effetti si propagano nella cronaca contemporanea, che spingono alla riflessione sul recente passato in vista dell'azione futura. Ma è al tempo stesso una tessera che conferisce più chiarezza e completezza all'alto magistero di Franchini nell'alveo dello storicismo crociano.

Proprio negli anni tra il 1950 e il 1966 Franchini individuava nello storicismo il suo campo di battaglia, il luogo in cui pensiero e azione, teoria e prassi si incontrano affermando la loro inestricabile relazione. Formatisi in un'epoca nella quale il nostro Paese cercava di liberarsi dal conformismo del periodo fascista, e affermando con coerenza e tenacia la fede nella libertà appresa dal Croce, Franchini mantiene inalterata la sua profonda capacità critica anche nelle situazioni storiche più difficili del ventennio successivo, che hanno spesso alimentato il grigiore della stampa e la falsa scientificità di gran parte dell'editoria.

Inoltrarsi nella congerie di recensioni, note e pensieri raccolti nell'opera consente non solo di acquisire cognizioni sulla realtà storico-sociale di un tempo relativamente lontano da noi, ma contemporaneamente di cogliere il modo in cui questa è stata interiorizzata e vissuta dalle forze più attive della società di quel tempo. La varietà e l'eterogeneità dei temi contribuisce inoltre a far formare un'idea più organica ed articolata della figura e della personalità di Franchini di quanto non si riesca a ricavarla dalla lettura delle opere maggiori.

Gli argomenti sono molteplici e oscillano tra filosofia, estetica, etica, sociologia, letteratura, antropologia fino a toccare temi di rara curiosità e di costume. Il lettore ha un'ampia scelta, può individuare suggestivi itinerari ripercorrendo variamente i diversi articoli, da quelli di tono più scientifico a quelli animati da un carattere discorsivo – come accade in quelli pubblicati nella rubrica “Lettere scarlatte” – tra cui si possono leggere alcune polemiche di rilievo, come quelle con l'etnologo Ernesto De Martino (pp. 11-13, 24-25, 71) e con Renato Treves, con il quale Franchini discusse proficuamente sul metodo della sociologia che allora cominciava a vigoreggiare in Italia (pp. 177-182), nonché quelli suggeriti da eventi contemporanei di diverso rilievo. Numerosi sono, inoltre, i documenti del proficuo dialogo con gli autori milari del suo percorso teoretico: Croce *in primis* e poi Kant, Vico, Hegel, Meinecke, Toynbee.

Sono senz'altro centrali gli articoli sul Maestro dello storicismo, al quale Franchini resterà appassionatamente fedele. Un sincero apprezzamento Franchini manifesta per i lavori sull'Estetica crociana di giovani studiosi come Rinaldo Garbari, il cui volumetto sul “Croce arcaico” (p. 13) è definito «una delle cose più serie che siano state scritte nel secondo dopoguerra intorno al pensiero di Benedetto Croce», o Vittorio Sainati con il suo libro *L'estetica di B. Croce dall'intuizione visiva all'intuizione catartica* (p. 65). In altri articoli è impegnato a delineare la “crudele dialettica” crociana che «non è più l'Idea dello Spirito assoluto che gode se stessa eternamente, ma compie l'eterno ed estremo atto di coraggio: esce



da se stessa». La dialettica riapre tutte le ferite che la logica hegeliana aveva fatto rimarginare. Non mancano recensioni ad opere sul filosofo napoletano atte ad esaltarne l' indefessa attività di studioso, come l' ampia recensione al volume *Conversazioni con Benedetto Croce su alcuni volumi della sua biblioteca* di Dora Marra (p. 41), o l' attività storiografica come emerge dalla documentatissima ricostruzione dello studioso americano A. Robert Caponigri (p. 88), o ancora in modo più ampio l' attività di mediatore nella storia dei fatti e delle idee che ne fa una figura di "padre spirituale" di tre generazioni (p. 131). C' è anche spazio, nella creativa attività di Franchini, interprete crociano, per un ritratto peculiare di un Croce moralista e politico come si evince dallo scritto *Benedetto Croce tra due secoli: L'uomo, la libertà e l' azione* (p. 50). Direttamente o indirettamente il legame alla figura di Croce, al suo pensiero e al suo liberalismo è costantemente presente nei diversi scritti. Si susseguono con suggestioni diverse, ma sorretti sempre dal carattere teorico-critico, interpretazioni, chiarimenti e commenti che tratteggiano con effetto profondamente chiarificatore la figura e il pensiero del Maestro: dal tema del conoscere al problema della vitalità alla teoria della storia, ma soprattutto fanno emergere nella sua problematicità il rapporto Franchini-Croce, che da un lato si presenta come l' assiduo sodalizio di un discepolo con il suo Maestro, dall' altro indica anche il senso profondo di una rielaborazione personale avvenuta gradatamente con ricognizione storica. Per ironia della sorte proprio uno scritto su "Croce e la storia" (p. 315) chiude la silloge: Franchini tenta di disegnare un quadro coerente delle componenti culturali della concezione crociana della storia evidenziandone anche i limiti ancorché si tratti di un "filosofo *sui generis*". Da Hegel a Vico, dal Labriola al marxismo al De Sanctis, Croce seppe cogliere e unificare le sue molteplici, complesse esperienze di studioso «con un equilibrio tra rispetto e rottura della tradizione, tra dissoluzione dei miti e fede inconcussa nel pensiero, tra rifiuto della metafisica e articolazione armonica di filosofemi», ponendo la storia al centro della sua filosofia e concependo la filosofia come preparazione indeterminante dell' azione.

Fu questo il più grande insegnamento per Franchini che, pur riconoscendo in Croce la figura dominante nella sua feconda attività intellettuale, non rimane estraneo ai dibattiti sulla *Existenzphilosophie* e sulle "filosofie della crisi" che dominavano in quegli stessi anni. Di fronte alla crisi dei valori e delle verità fino ad allora ritenute intramontabili, che incuteva nell' uomo contemporaneo il senso di angoscia e il presentimento del nulla, Franchini fece levare in modo audace il significato della verità a cui egli, dopo profonde meditazioni e prese di coscienza, era pervenuto. Sarebbe stata deleteria qualsiasi posizione di scetticismo sistematico o relativismo gnoseologico ed etico, era per lui necessario commisurare la nuova dimensione storicistico-dialettica della metodologia crociana con la filosofia contemporanea. Questa anticonformistica posizione si attestò in forma introduttiva con la recensione al volume di Jean Wahl, *Les philosophies de l' Existence* (p. 71) e proseguì con vivaci e ampi interventi su Heidegger, che qui possiamo leggere nelle varie sfumature polemiche sempre accompagnate da un profondo atteggiamento teoretico e scientifico.

L' impianto critico-filosofico della maggior parte degli scritti si attenua nell' economia del testo con articoli di costume e di curiosità popolari che, offrendo al lettore uno spazio di godimento culturale, rivelano il temperamento spontaneo e vivace dell' Autore. Ne è un esempio *Biografia di Arlecchino* (p. 158), a proposito di un volume di Fausto Nicolini.

Questioni di diversa rilevanza si susseguono nei vari scritti con profondo coinvolgimento teorico e politico, mettendo in rilievo l' atteggiamento problematico della concezione filosofica franchiniana che trova il suo terreno fertile proprio nell' attività militante e gior-

nalistica, dando vita a un'opera di grande ricchezza di pensiero capace di generare idee ed azioni che hanno attraversato la storia del nostro Paese.

STELLINA SEPE

GIRARD RENE, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, Paris 1999, 2000, pp. 300, FF 128.

Il titolo del recente libro di René Girard contiene le parole a Cristo attribuite nel vangelo di Luca: «ho visto Satana cadere come un fulmine». Un messaggio oscuro nella pur lieta novella. Un messaggio al tempo stesso limpido nell'annuncio non già della fine immediata del principe delle tenebre, ma della presenza sua nient'affatto inattiva sulla terra, dove va a cadere semmai come a prova del radicale stravolgimento di quella falsa trascendenza a lui (meglio si direbbe ad esso, giacché Satana è per Girard il "soggetto" della struttura mimetica, originariamente violenta) attribuita. L'argomento centrale delle analisi di Girard è senza dubbio il tema del male, nel contesto di una riconsiderazione *antropologica* del cristianesimo, senz'alcun cimento di carattere propriamente teologico. È convinzione dell'autore, peraltro, che i vangeli sono – come disse Simone Weil – una *teoria dell'uomo* piuttosto che una teoria di Dio. Egli mette in opera anzitutto una strategia apologetica del cristianesimo, in aperto contrasto con quanti evocano l'imminenza dell'era post-cristiana nel generale clima di una crisi del fenomeno religioso. La specificità dell'indagine fine e brillante di Girard sta nella ricerca di ragioni storiche, ed anche per dir così naturali e razionali, della profonda svolta spirituale operata dal cristianesimo, al punto di non poterne predire, come spesso si tenta di fare pur con abili e talvolta impacciate incursioni nell'orizzonte dell'arcaico o del pagano, il futuro tramonto. Non si può neppure dire che Girard abbia alimentato la fede in un concetto lineare e indefinito di progresso, alla maniera dei lodatori acritici della modernità. Bisognerà piuttosto riprendere il filo di un discorso a lungo seguito da Girard nei numerosi suoi scritti precedenti, e in particolare modo ne *La violenza e il sacro* e in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*. Egli è stato un indagatore attento, colto e originale, della realtà umana nelle sue manifestazioni storiche, antiche e moderne, per le quali non ha inteso attrezzarsi né con le metodiche astratte di un superato positivismo, né con più aggiornati filosofemi esistenzialisticheggianti. L'antropologia da lui praticata ha il pregio dell'onesto equilibrio del ricercatore interessato all'umano progresso e ai principi che attraversano le umane cose. Il nascosto è qualcosa di segreto, per definizione inviolabile e misterioso, e tuttavia non c'è analisi del profondo che debba andar trascurata e che non possa essere perseguita con i dati umani che abbiamo a disposizione. Un antropologo di ciò che sta più a fondo, dunque, potrebbe definirsi Girard, che non ha inteso escludere né minimizzare la trascendenza, persuaso in primo luogo del fatto che nei significati puramente terrestri degli ideali cristiani si sia realizzata a pieno la saggezza della Croce.

Il tema della violenza originaria, istitutiva delle società per mezzo del meccanismo vittimario e della designazione di un capro espiatorio, è al centro degli studi di Girard. Il desiderio mimetico porta al conflitto con l'altro di cui si desidera possedere i medesimi oggetti, sino al superamento della lotta nella comune avversione verso il nemico da odiare, in conseguenza di una sorta di assassinio fondatore capace di armonizzare il gruppo umano sulla base della nuova e condivisa violenza. Negli antichi miti e nelle religioni sacrificali



questi elementi svelano la radicale commistione di violenza e sacro. L'analisi di Girard è rivolta sin dall'inizio allo studio del fenomeno religioso pur nel quadro più ampio della storia delle culture e delle differenti prospettive sul mondo. Che la storia abbia avuto origine dalla ribellione, dal male o dal peccato, è stato per lo più un punto di partenza segnalato dai filosofi del politico e della storia, e basterà ricordare per l'età moderna Hobbes e Kant. Senonché l'attenzione di Girard è rivolta non tanto all'organizzazione del vivere socializzato, quanto al processo, direi spirituale, della crescita della coscienza della libertà sul piano della riflessione morale. Il suo intento è allora fortemente polemico nei riguardi degli etnologi comparativisti, e di un comparativismo selvaggio, così pervaso di furore identificatorio da rendere davvero assai difficile il rispetto oggi molto sentito della pluralità delle culture. Giustificato è tuttavia sia l'entusiasmo per le somiglianze che quello per le diversità. Quel che Girard non accetta è la riduzione del cristianesimo a religione sacrificale del tipo di quelle fondate sull'arcaico mito della vittima e del sacrificio. Per far ciò occorrerebbe avere semmai una buona conoscenza della natura più propria dei miti. E qualora la si possedesse non sarebbe difficile individuare in chiave antropologica che altra cosa è il mito di morte e di resurrezione dei riti tribali rispetto al nucleo essenziale dell'ebraismo e del cristianesimo, che svela il meccanismo vittimario (nelle religioni sacrificali la vittima è sempre colpevole), e nella figura della vittima innocente apre invece ad una dimensione morale che passa attraverso la via catartica del riconoscimento della violenza come tale. Ciò vuol dire che nella storia è accaduto qualcosa di radicalmente innovativo con il gesto rivoluzionario della Croce dal quale muove la proposta di risolvere, fuori del meccanismo sacrificale, i conflitti: la storia acquista senso ma non necessariamente il senso della profezia e della scadenza del fine ultimo. La tesi di Girard è lapidaria: non c'è la dimostrazione scientifica del carattere mitico-arcaico del cristianesimo, e dunque è possibile addurre prove antropologiche, e con dati ricavati esclusivamente dall'umano, della diversità della religione ebraico-cristiana. Egli si tiene perciò ben a distanza dai temi classici del pensiero teologico, siano essi le canoniche prove dell'esistenza di Dio o la cogenza degli argomenti ontologici, epperò sottopone a dura critica le posizioni di chi come Bultmann si risolve per un cristianesimo dell'esistenzialità vissuta, spogliato appunto dei miti, vale a dire di tutto ciò che l'uomo moderno "nell'epoca dell'automobile e dell'elettricità" non potrebbe considerare credibile. Secondo Girard il racconto evangelico di passione e di resurrezione è esso stesso demitizzante, capace di demistificare assai più efficacemente che ogni progresso tecnico, ogni moda, o nuovo idolo della società scientificamente e culturalmente avanzata.

Il riferimento a Satana nelle parole di Cristo prima della crocifissione: «ho visto Satana cadere come un fulmine», è dunque annuncio di una realtà che si vuole che muti nelle coscienze e nell'esercizio della libertà individuale. Satana rappresenta il soggetto della struttura della violenza mimetica, l'insopprimibile realtà del male, la presenza non fenomenica, segreta e inviolabile del negativo. I vangeli, secondo Girard, problematizzano l'umana violenza, cioè non semplicemente l'accreditano nella soluzione del capro espiatorio e della vittima da condannare. Nei miti essa è propriamente "divina", talvolta essa è riconosciuta come tutt'uno con la natura umana, talaltra è stata riservata ai nemici in chiave ideologica, oppure considerata soltanto un elemento accidentale nell'ottimistica visione d'insieme della storia. Nel messaggio evangelico il male non giunge alla fine quasi che la redenzione abbia una volta per tutte curato un'endemica ferita. La rivelazione cristiana svela agli occhi di Girard la realtà dello "scandalo", il fatto che negli antichi riti la violenza veniva arginata in modo transitorio e palliativo, come elevata a strumento di vita, laddove è principio di distruzione e di morte. Nel vangelo invece si apre lo sguardo alla responsa-

bilità di aver partecipato alla violenza nei confronti dell'innocente. Nel concetto della libertà dell'uomo viene perciò, infine, a mostrarsi l'aspirazione di Cristo per il futuro delle umane creature: non il miracolo dell'esser risorto, neppure la trasgressione delle leggi naturali, ma il segno spettacolare – nell'immagine della resurrezione senza la quale il cristianesimo mancherebbe della parte più feconda della sua sovvertitrice proposta morale – dell'entrata in scena nel mondo della possibilità di svelare il meccanismo vittimario, pur con l'aiuto di una potenza superiore. I significati puramente terrestri, ai quali René Girard vuole restare ancorato, consentono di leggere nel Difensore da Cristo evocato nella figura dello Spirito Santo la metafora di un progetto universale che non potrebbe attuarsi senza il concorso di tutti, e nella "saggezza" ritrovata del bisogno di lottare contro ogni ordinamento umano che riproponga l'esito di morte nell'apparente fine del caos.

RENATA VITI CAVALIERE

MARZOCCHI VIRGINIO, *Per un'etica pubblica. Giustificare la democrazia*, Liguori, Napoli 2000, pp. 328, Lit. 28.000.

Il programma enunciato nel sottotitolo della raccolta di Virginio Marzocchi – *Giustificare la democrazia* – non si prefigge scopi minimali. Nella tradizione occidentale i rapporti fra il filosofo e la città appaiono notoriamente precari. E del resto come meravigliarsi se il ricercatore o testimone della verità, spesso erede di suggestioni salvifiche e variamente impegnato nel rintraccio di un ordine di realtà e valore distante dalle credenze condivise dal *demos*, mostra riluttanza a riconoscersi nei saperi o credenze che pure sorreggono l'identità della *polis*? E quale interesse, d'altro canto, possono suscitare concezioni esoteriche siffatte in chi si trova quotidianamente coinvolto nelle attività proprie dei ruoli e delle responsabilità di volta in volta assunti nella vita sociale? Va da sé che quanto detto rappresenta appena una *silhouette*, per di più assai unilaterale, della complicata storia delle relazioni fra filosofia e democrazia; si vuole solo accennare a una diffidenza non immotivata ancora avvertibile fra due delle espressioni culturali peculiari della nostra forma di vita, diffidenza che ha contribuito, da un lato, al perpetuarsi di una sorta di vocazione autoritaria della filosofia e, dall'altro, a lasciare la pratica della democrazia a lungo priva di un'autocomprensione normativa adeguata.

La ricerca svolta da Marzocchi lungo i saggi del volume non fa sconti quanto alla radicalità dell'impegno alla giustificazione filosofica della democrazia. Di fatti, come vedremo sia pur brevemente nel seguito, in questa impresa ne va dell'idea stessa di filosofia: delle forme che può legittimamente assumere dopo il *linguistic turn* del Novecento senza ricadere al di qua della soglia critica da questi segnata, della chiarificazione che può fornire riguardo alla domanda di base dell'etica (perché agire moralmente?) e infine delle implicazioni di tutto ciò per una concezione della democrazia all'altezza delle sfide contemporanee.

Filosofia, etica e democrazia rappresentano dunque le coordinate generali entro cui si articola l'opera, ma non certo secondo un'architettura estrinseca: la meticolosa ricostruzione operata da Marzocchi delle varie posizioni prese in esame (*Diskursethik*, utilitarismo, comunitarismo, le più recenti proposte centrate sulle nozioni di autenticità – Alessandro Ferrara – e riconoscimento – Axel Honneth) è tesa a sviluppare i nessi interni che da una ben precisa prospettiva filosofica generale (la trasformazione semiotica del trascen-

dentalismo kantiano propugnata da Karl-Otto Apel, di cui l'autore è tra i maggiori studiosi italiani) conduce a una visione dell'etica come, in primo luogo, etica pubblica (grosso modo l'etica del discorso di Jürgen Habermas e, di nuovo, Apel) e a una versione di democrazia deliberativa o discorsiva, preferita alle impostazioni alternative (per esempio, quella centrata sull'idea di contratto sociale di John Rawls) in quanto maggiormente capace di rendere conto di sé in un'epoca in cui, ormai screditate le pretese di democraticità "autentica", avanzate da regimi rivelatisi incorreggibilmente autocratici, le società a democrazia liberale si ritrovano ad affrontare un'inedita situazione di solitudine normativa.

In una sintesi che non rende giustizia alla ricchezza delle analisi consegnate dall'autore nei diversi saggi, direi che il punto nodale della svolta linguistica in filosofia viene visto da Marzocchi (e Apel) in una particolare interpretazione dell'argomento del linguaggio privato del secondo Wittgenstein, inteso come propedeutico al riconoscimento del ruolo costitutivo della comunità di condivisione, linguistica e non, fin dall'incontro cognitivo fra soggetto e mondo. Si rinnoverebbe così, in un paesaggio filosofico e culturale profondamente mutato, il primato già kantiano della ragion pratica, nella misura in cui «ogni conoscenza [viene ad essere illuminata] in quanto mediata da un linguaggio pubblico, come un agire anzi un agire-con-altri costitutivamente intrecciato con ulteriori tipi di agire e [...] la possibile convalida del conoscere [viene tendenzialmente collocata] entro una comunità che condivide comuni finalità e prevede determinati rapporti tra i suoi membri». Ma questa centralità della filosofia pratica si tiene ben lontana, sulla scia di Apel, dagli esiti contestualisti di tanta parte della filosofia contemporanea: se è vero che uno non può avere ragione da solo, il rinvio alla comunità di condivisione data non suggella un destino di confinamento nel particolarismo delle tradizioni culturali di partenza. Soccorre qui l'appello a una concezione del linguaggio sensibile alle dimensioni illocutive degli atti linguistici (espressioni come "Io con ciò dichiaro che *p*" o "Io con ciò comando che *p*") in cui si palesa come l'accettazione dell'asserzione o comando venga a dipendere dal riconoscimento da parte del destinatario delle potenziali ragioni a sostegno di quanto affermato o prescritto e, dunque, dalla disponibilità dell'interlocutore a entrare, se richiesto, nel gioco dello scambio critico dell'argomentazione. L'idea di validità viene ora intesa nel senso di migliore resistenza alle obiezioni, e dunque garanzia della rivedibilità delle conclusioni di volta in volta raggiunte, sullo sfondo di una comunità di comunicazione ideale «in linea di principio illimitata, in cui tutti abbiano pari diritti/doveri di problematizzazione/ascolto/pa-rola» (p. 21).

Questo elemento di criticità interno al linguaggio, nonché la tematizzazione delle sue condizioni di possibilità, formano la base e il compito di una filosofia non tanto protesa ad assicurarsi un accesso privilegiato alla verità come certezza inconcussa (la cui eco talvolta pare risuonare nel motivo apeliano della "fondazione ultima"), ma concepita piuttosto come chiarificazione, da chiunque riflessivamente riconseguibile, delle regole che presiedono allo spazio della critica, uno spazio in cui la composizione dei conflitti è vincolata alla conformità ad un processo di scambio argomentativo ove il punto di vista di ciascuno trovi appropriata rappresentazione (p. 59).

Non sorprende a questo punto che l'impostazione in chiave discorsiva della «domanda pratica fondamentale» riconosca come dovere fondamentale l'«obbligo al confronto, argomentato e paritariamente partecipato, ovvero alla costruzione di quelle condizioni che assicurino lo svolgimento di discorsi pratici e il rispetto delle loro, in linea di principio, fallibili e quindi sempre ridiscutibili conclusioni» (p. 23). Pubblica è allora l'etica del discorso, in primo luogo, in quanto la sua scena primaria è data non dal conflitto interno alla volontà del singolo agente (per esempio, fra interesse personale e altruismo), ma dalla situa-

zione di «disaccordo fra almeno due parlanti/agenti a riguardo della regolazione della loro interazione». Obiettivo dell'etica del discorso non è di stabilire cosa è dovuto agli altri, considerati come passivi destinatari dell'azione del singolo individuo, «bensì di sapere come sanare pretese o esigenze divergenti nella direzione di un rispetto e di una cooperazione reciproci» (pp. 23-24). In secondo luogo, la pubblicità intrinseca all'etica del discorso si estende al carattere pubblico delle norme sostantive da essa favorite, e ciò sotto il duplice profilo dell'essere tali norme esito di procedure discorsive aperte a tutti i soggetti coinvolti in una posizione di simmetria, e dell'essere la loro osservanza, da parte del singolo, vincolata alla generale osservanza altrui, pena l'inefficacia della norma stessa e il fallimento degli scopi collettivi cui è designata.

Infine, il carattere pubblico dell'etica discorsiva si mostra nell'esigenza, che in essa trova espressione, di promuovere la creazione e lo sviluppo di tutte quelle istituzioni che rendono possibile l'effettiva partecipazione su basi di parità ai discorsi pratici da cui devono scaturire le norme sostantive come anche l'osservanza delle stesse. Di qui l'ulteriore passaggio alla questione del diritto e della democrazia – lo stato democratico di diritto di Habermas – viene a completare il quadro tematico dell'opera di Marzocchi.

La discussione dell'ideale democratico favorito dall'autore mira a riformulare, e mettere alla prova su questioni quali il ruolo dei diritti umani in un mondo globalizzato, la tesi di fondo della democrazia deliberativa che afferma la co-originarietà (non subordinazione) fra i diritti liberali, a presidio dell'autonomia privata degli individui, e i diritti politici di partecipazione, a tutela dell'autonomia pubblica dei cittadini. L'immagine della democrazia che ne scaturisce è quella di un ordinamento socio-politico caratterizzato da una marcata inclusività, decisamente proiettato al di là della dimensione dello stato nazione e alla ricerca di uno schema istituzionale in grado di tradurre in diritto positivo un diritto cosmopolitico, davvero capace di garantire che ciascuno possa far sentire la sua voce, al riparo di discriminazioni o deferenza tradizionali moralmente non legittime.

GIAMPAOLO FERRANTI

PACOT SIMONE, *L'evangelizzazione del profondo*, Editrice Queriniana (Spiritualità 87), Brescia 1999, pp. 288, Lit. 35.000.

«Gesù è risorto con delle stigmate (Gv 20,27), e anche noi risorgeremo con le nostre cicatrici. Tutto questo fa parte dei limiti dell'essere umano» (p. 279). Questa citazione che traggio dalla parte conclusiva del libro di Simone Pacot è forse tra le più emblematiche, per richiamare brevemente la ricerca che motiva tale incontro tra spiritualità e psicologia. L'A., scrittrice ed avvocato alla Corte d'Appello di Parigi, raccoglie in questa pubblicazione il frutto di molti anni di esperienza quale animatrice delle sessioni sull'evangelizzazione del profondo tenute dall'équipe dell'Associazione Bethasda. Questa dimensione narrativa, a partire da una reale esperienza di vita, è presente come registro letterario di fondo di tutta la riflessione, la quale ripercorre nella forma leggera ed incisiva della testimonianza la possibilità di coniugare cammino spirituale e moderne acquisizioni in campo psicanalitico. Si tratta, dunque, di un libro che non può e non vuole rispondere ad attese metodologiche o teoretiche sul senso del rapporto oggi tra teologia e psicologia, ma che aiuta a cogliere alcune suggestioni e domande che si pongono al credente a partire da un approccio così peculiare come quello psicologico.

Attraverso infatti quattro grandi tappe (*Aprirsi allo Spirito – Ferite – Dio, come ci restaura? – Il perdono*) si traccia un ideale percorso, dove l'ascolto della Paola di Dio viene vissuto non solo nella sua capacità rivelativa del mistero di Dio, ma anche per la sua intrinseca ed ineliminabile capacità rivelativa del cuore umano. Si potrebbe trovare così un'eco della dichiarazione conciliare della *Gaudium et Spes*, ove si legge al n. 22 che «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione». È evidente che in virtù del suo approccio letterario il testo non entra in questioni esegetiche, né affronta particolari aspetti del dibattito odierno nel campo delle ricerche psicologiche. Ciò, tuttavia, non toglie interesse alla lettura del testo, che rappresenta un utile strumento esemplificativo sulla possibilità di convergenze non conflittuali, anche se problematiche, tra ricerca spirituale e terapia psicologica.

In realtà, assistiamo alla larga diffusione nella cultura laica occidentale di una sensibilità alla lettura psicologica del proprio vissuto in forme non sempre elaborate, ma che, in ogni caso, sta ad indicare un diffuso bisogno o quanto meno la familiarità linguistica, che si nutre nei riguardi di un simile approccio, agli aspetti propri dell'esperienza umana. Si potrebbe di sicuro sostenere che attualmente il registro *psicologico* ha in parte sostituito quello rappresentato dal precedente richiamo all'uniformità dei comportamenti morali. Certamente questo cambiamento è anche indice di una ricerca della libertà umana non sottoposta al giudizio critico della propria responsabilità, in cui l'individuazione di aspetti psicografici attenuerebbe il margine della responsabilità soggettiva.

Premessi questi aspetti che devono essere discussi in una prospettiva più ampia, in ogni caso la vita cristiana e la riflessione teologica vengono costantemente interpellate sul senso da dare oggi alla tecniche di terapia psicologica. Nel bisogno di sperimentare tale possibile e necessario incontro, il testo aiuta a decifrare ed esprimere quell'appello di salvezza rivolto all'uomo d'oggi, che è il cuore stesso della speranza evangelica. In tal senso, mi sembra opportuno richiamare due aspetti, che in parte rispondono alle questioni già in breve sollevate, ovvero al rapporto tra evangelizzazione del profondo e tecniche psicologiche, nonché alla differenza tra i concetti di ferita, trasgressione e peccato. L'A. individua la distinzione tra le tecniche psicologiche ed il cammino di evangelizzazione del profondo nella particolare azione salvifica di ristrutturazione del cuore dell'uomo compiuta dalla Parola di Dio, la quale «rifà il tessuto della nostra psiche e del nostro fisico malmenati, li ricostruisce, li rigenera, li ricrea» (p. 198).

Al tema della responsabilità soggettiva è dedicata l'ultima parte del libro, dove si evidenzia la necessaria distinzione tra ferita e trasgressione, basata sulla possibilità di scegliere volontariamente comportamenti che ampliano la sfera delle tendenze distruttive presenti nel nostro cuore. Entrambi questi aspetti rappresentano due nodi fondamentali su cui intessere qualsiasi approfondito dialogo tra teologia e psicologia.

GIUSEPPE REALE

SALMAN ELMAR, *La teologia è un romanzo. Un approccio dialettico a questioni cruciali*, Edizioni Paoline (I sabati dello spirito 6), Cinisello Balsamo (Milano) 2000, pp. 103, Lit. 14.000.

Il testo di Elmar Salman, docente di Teologia Sistemica all'Università Gregoriana, è

frutto delle conferenze tenute dall'Autore presso il Centro San Fedele di Milano. È un tentativo di porre ancora una volta l'accento, nell'odierna crisi della teologia sistematica di stampo metafisico e scolastico, sulla necessità di dire con parole nuove verità antiche, dire oggi il Vangelo di sempre. Un modello di teologia narrativa, che tenta un approccio al cristianesimo attraverso la cifra ermeneutica del racconto.

Il volume, breve ma intenso, si apre con una riflessione introduttiva sul romanzo, in specie quello moderno, che è visto come una singolare possibilità di comprendere l'uomo ed i suoi misteri, come rappresentazione totale del cosmo. La prospettiva teologica del romanzo, o la prospettiva romantica della teologia, è data dalla constatazione che sussiste una dialettica irrinunciabile ed invincibile tra Rivelazione divina e storia umana. L'apertura a molteplici possibilità di comprensione del Mistero cristiano e l'ironia sono le tracce del romanzo come modello per la teologia. A partire da tali presupposti, l'Autore affronta poi, nei tre capitoli successivi, questioni che rappresentano punti nodali del riflettere teologico: *Per una visione dialettica del cristianesimo, La pedagogia divina, Il dialogo tra ebrei e cristiani*.

Il primo capitolo propone delle riflessioni aperte sulla fede cristiana, una fede che è dialetticamente posta tra l'umano desiderio di felicità dell'uomo ed il profondo bisogno di salvezza dell'anima umana. La fede come atto dell'uomo, un uomo dibattuto tra l'aspirazione alla realizzazione personale, attraverso la ricerca del benessere proprio, e la fedeltà alla Croce.

Il secondo capitolo mette a tema il concetto, cruciale in tutta la storia teologica della cristianità, della paternità divina. Il rapporto tra Dio-Padre e Dio-Figlio diventa fonte e modello dei rapporti interpersonali umani. La storia è tutta intessuta e costruita sul rapporto Padre-Figlio e padri-figli, anche quando tali relazioni sono negate o distrutte. Il Dio cristiano è un Mistero di paternità e figliolanza, Mistero di relazione.

Il terzo capitolo affronta, con efficacia, il delicato problema del rapporto tra ebrei e cristiani, un rapporto che resta conflittuale, al di là di facili irenismi, che nasce dalla divisione e dall'opposizione di due mondi, ma pure rapporto visceralmente complementare, se è vero che ebraismo e cristianesimo stanno tra loro come il Primo e il Secondo Testamento, come padre e figlio.

In conclusione, il testo si presenta articolato, vivace ed interessante. È certamente inserito nel solco di una soluzione teologica alternativa, una provocazione alla ragione teologica classica, un tentativo di ripensamento a partire dal vissuto esperienziale. Qui la sua forza e pure il suo limite, come tutte le letture storiche del Vangelo, come tutti i tentativi di dire il Mistero nelle parole umane, sempre insufficienti ed inadeguate rispetto alla Verità unica, che tutto e tutti trascende. Senza dimenticare che l'Eterno si è fatto carne e si è fatto così conoscere in Gesù Cristo, bisogna avere tuttavia sempre il coraggio e l'umiltà di affermare che mai nessuna prospettiva di umana comprensione teologica del Divino Mistero, potrà esaurirlo. Il Mistero è tale perché impenetrabile, perché è assoluto Silenzio sulle parole umane.

Con questi presupposti la teologia è romanzo, è racconto della divina condiscendenza e dell'umana ricerca del Vero, racconto dell'Uno e dell'Altro per eccellenza, del Tutto e del Molto, racconto di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio.

LUIGI DE STEFANO

TAMARO SUSANNA, *Rispondimi*, Rizzoli, Milano 2001, pp. 229, Lit. 24.000.

Immergersi nella lettura dell'ultimo lavoro letterario di Susanna Tamaro lascia continuamente rivivere la sensazione di una perenne attesa, costantemente immersi nel senso di vuoto di una domanda di vita spezzata eppure inaspettatamente protesa verso una possibile risposta. Le tre storie in cui si sviluppa il romanzo assumono i contorni di tre frammenti di vita, in cui è possibile ritrovare in ciascuna vicenda le tante tragiche violazioni che affollano le cronache del nostro tempo. Un romanzo, dunque, segnato dal naufragio della postmodernità senza approdo, ma proprio per questo, al fondo di ogni possibilità, capace di dare forma ad una richiesta di salvezza. "Rispondimi!": è non solo il titolo del romanzo, ma una sorta di laica e nostalgica invocazione, che emerge proprio sul fondo della vita umana violentata dalle spettrali forme del male. È questa complessità che il lettore si trova a rivivere, lasciandosi coinvolgere nei labirinti in cui si avvolgono le vite dei tre protagonisti, persi in tenebrosi meandri di disperazione dove la luce della vita sembra essere irraggiungibile. Pur trattandosi di una costruzione letteraria, non si finisce mai di ricordare l'attualità di tanti aspetti narrati in queste pagine, protese tra romanzo e cronaca dei nostri giorni.

La storia della piccola Rosa nel primo racconto *Rispondimi* (pp. 9-106) dà non solo il titolo all'intero romanzo, ma introduce la domanda di fondo che riannoda le pagine del libro: «*Esisteva davvero l'amore? E in che forma si manifestava?*» (p. 13). Era questa la domanda che nella notte di un Natale qualsiasi, festa del Dio cristiano che fa sua la nostra vita, introduce subito nella vicenda di una piccola bimba orfana, che scoprirà la vuota compassione degli uomini e la loro violenza di cui porta un'inconscia memoria, nata da una casuale relazione di una madre prostituta. Il suo passato si trasforma ben presto in un destino apparentemente inesorabile, proprio quando la sua vita sembrava trovare una risposta di speranza. E sola, dinanzi alla gravidanza per un acerbo amore che da paterno si trasforma ben presto in complice violenza, si rinnova il dolore e la domanda: «*Mi ero sempre chiesta che cos'è l'amore, ma mai che cos'è la vita. Veniamo al mondo e siamo l'inno stesso della precarietà. [...] Siamo un inno alla precarietà e un invito al male, a compierlo vicendevolmente gli uni sugli altri*» (p. 104). Eppure è proprio questa precaria e misteriosa condizione del vivere, in cui risulta impossibile creare la vita, che la risposta alla domanda sull'amore è proponibile solo se diventa essa stessa domanda d'amore: «*L'amore è darsi in pasto all'altro senza possibilità di difendersi*» (p. 78).

Nel secondo racconto, dal titolo *L'inferno non esiste* (pp. 107-176), una madre rievoca la sua vita, che coincide con una storia di immenso dolore. Con il ritorno alla casa dei suoi genitori si addentra nei meandri della sua memoria, quasi esprimendo il bisogno di ritrovare un senso agli avvenimenti succedutisi senza alcuna evidente spiegazione. La sua è una famiglia come tante, senza nessun risvolto tale da lasciar prevedere quei drammi nascosti nell'apparenza di un clima sereno. Eppure è proprio in questa aurea normalità, che un uomo, un marito, un padre, non riesce a prendere coscienza del mondo che gli sta attorno con i suoi limiti e la sua inevitabile diversità. Michele, quel figlio nato lottando tra la vita e la morte, è così diverso da quel mondo di sicurezza e di forza in cui si muove il padre-manager, fino a dover essere da lui *fatalmente* schiacciato dall'auto lanciata a folle velocità. Il piccolo e fragile Michele è quasi il segno di un mondo di umanità mai integrabile, esclusa dalla corsa della vita destinata solo ai più forti; la sua ricerca di fede è così imbarazzante, così simile all'inconsapevole bisogno di occultare il confronto con l'umana fragilità. Dinanzi a questa triste realtà è possibile invocare una giustizia più grande, capace in qualche modo di dare senso a questo cumulo di ingiusto dolore? È



questa la domanda di senso sulla vita che la madre ritrova tra le pieghe dei suoi ricordi: «Speravo che l'essere tornata nella casa dei miei genitori avrebbe reso la mia pena meno grave, ma non avevo fatto i conti con il silenzio, e con la memoria dei morti» (pp. 165-166). Il confronto con la vita è immersione nella pericolosa memoria dei nostri pensieri e delle nostre scelte, che ci offre essa stessa la sensazione che non sia possibile azzerrare niente di ciò che ha segnato la nostra vita. Ecco perché l'inferno non può che esistere, così come scrive al teologo ascoltato in un programma televisivo, che ne negava l'esistenza; la sua polemica difesa non è resa e consegna al potere del male, ma estrema e disperata invocazione della luce della fede: «Mi piacerebbe avere la fede, appianare ogni cosa prima di andarmene, ma non ci riesco. Ho visto il male spandersi a piene mani. Ha invaso la mia vita e quelle di chi mi stava accanto come una macchia d'inchiostro. L'ingiustizia, la disuguaglianza, la violenza. Queste e non altre sono le leggi che dominano il mondo. Così dico: ci lasci almeno la gioia dell'inferno. Un inferno affollato e rumoroso come una spiaggia d'agosto. Non vedo l'ora di sprofondarci dentro e soffrire per sempre. Perché nella mia vita, ho provocato solo dolore ed è giusto, che, nel dolore, io viva per sempre» (p. 175). È dinanzi a questa domanda di verità e di giustizia, che emerge anche qui la possibile risposta di speranza con i segni della leggera ed inaspettata gratuità. Condotta dalla semplice confessione di fede lasciata alla madre da quel figlio morto acerbamente, proprio quando si è spenta anche la tenue candela in una notte buia, «una scia-bolata di luce ha attraversato la stanza» e con il piccolo Michele impara a ripetere: «Signore, quant'è grande il Tuo mistero! Per darci la luce, hai creato le tenebre. Per darci la vita, hai creato la morte» (p. 176).

Infine, l'ultimo racconto, *Il bosco in fiamme* (pp. 177-229), lascia incamminare il lettore in un altro percorso della memoria, in un altro sentiero interrotto del cammino della vita. Anche in questo caso si ripercorrono le vicende di una famiglia, luogo per eccellenza della vita generata e accolta in un Natale perenne come la storia degli uomini, dove la venuta al mondo sembra essere posta subito sul crinale di una possibile esclusione. Una gravidanza e un parto con qualche difficoltà scatenano nel cuore di una donna il continuo sommovimento dell'ansia inafferrabile e senza senso e perciò stesso senza freno. Un lungo calvario da cui Anna sembra venir fuori, ritrovando la gioia della vita. Eppure questa uscita dal tunnel sarà per il suo compagno l'inizio di un continuo sprofondamento nelle sabbie della gelosia e della difficoltà a ritrovare un suo ruolo in una mutata situazione. Appena un gesto, forse anche troppo banale ed involontario nella sua brutalità, basterà a stendere a terra non soltanto il corpo esanime di Anna, ma anche le esistenze della piccola Giulia e del marito e padre divenuto in un colpo uxoricida e assassino. La speranza si ripresenterà come possibilità di vita nel lento e paziente lavoro di recupero degli unici frammenti di vita ancora isolabili nel bosco ormai in fiamme. Il monaco, sapiente solo del suo abituale silenzio nell'ascolto del cuore degli uomini, gli ridà la possibilità per ricominciare. «Molti, a questo punto, scriverebbero la parola "fine". A me, al contrario, piace pensare che ogni fine sia in realtà un nuovo inizio. Certo, qualcosa è finito, ma il "qualcosa" non è mai il tutto. Quello che noi chiamiamo fine, spesso è solo una fase di trasformazione» (p. 222).

Susanna Tamaro ci consegna, dunque, tre storie di vita e di morte, di dolore e di speranza; tre immagini della vita offesa e rifiutata, ma anche della risposta che è sempre possibile a chi sa ricominciare dal nulla della sua fragile umanità, in una narrazione che insegna a rimettere nel circolo della vita proprio quella sofferenza che inchioda il nostro bisogno di salvezza.

GIUSEPPE REALE



## COMITATO SCIENTIFICO DI COLLOQUI\*

Barcaro prof.ssa Rosangela  
Battaglia prof.ssa Luisella  
Bellino prof. Francesco  
Bonetti prof. Paolo  
Brondino prof. Michele  
Cantillo prof. Giuseppe  
Cofrancesco prof. Dino  
Colonnello prof. Pio  
Coltorti prof. Mario  
De Caprio prof. Lorenzo  
Di Grazia prof. Ottavio  
Ianniello prof. Antonio  
Lauretano prof. Bruno  
Lissa prof. Giuseppe  
Maldonato prof. Mauro  
Manti prof. Franco  
Marra prof.ssa Ornella  
Martelli prof. Stefano  
Matarazzo prof. Carmine  
Matassino prof. Donato  
Mazzarella prof. Eugenio  
Miano prof. Francesco  
Nave prof. Alberto  
Nieddu prof.ssa Anna Maria  
Punzo dott.ssa Clotilde  
Savignano prof. Armando  
Sorge prof.ssa Valeria  
Spinsanti prof. Sandro  
Vattimo prof. Gianni

*\* Coloro che intendano aderire al Comitato Scientifico, sono invitati ad inoltrare le proprie adesioni al Consiglio di Direzione c/o Segreteria Generale di Oltre il Chiostro, p.zza S. Maria La Nova 44, 80134 Napoli. Tel.-Fax: 081-5523298/5521597*

*Sito internet: <http://www.oltreilchiostro.org>*

*E-mail: [olchios@mbox.netway.it](mailto:olchios@mbox.netway.it) - [info@oltreilchiostro.org](mailto:info@oltreilchiostro.org)*

Per il Progetto Editoriale di COLLOQUI si rinvia alla pubblicazione del num. 0 della rivista, *Invito ai COLLOQUI - Ragioni di in progetto culturale*, ESI, Napoli 2001.