

# COLLOQUIONLINE

CHE SIGNIFICA ESSERE LAICI



MUSEOPOLIS  
servizi per la cultura  
— PRESS —

## INDICE

### Editoriale

ERNESTO PAOLOZZI, *Dogma e laicità*. 3

### AGORÀ

MIRKO BRADLEY, *Universalismo e relativismo nella filosofia politica*. 5

ERNESTO PAOLOZZI, *Intervista a Valerio Zanone*. 17

UGO PISCOPO, *Laicità: due difese risentite, ma deboli*. 19

### PERCORSI

BENEDETTO XVI, *Il messaggio per la XLII Giornata Mondiale delle Comunicazione Sociali*. 24

BENEDETTO XVI, *Il testo che Benedetto XVI avrebbe letto alla Sapienza di Roma*. 27

GIUSEPPE REALE, *Desiderio di bellezza*. 33

GIUSEPPE REALE, *Napoli, porta del Mediterraneo*. 35

GIUSEPPE REALE, *Rapporti del museo con il pubblico e con il territorio*. 37

VESCOVI CAMPANI, *Messaggio dei Vescovi della Campania*. 43

### SEGNALI ED INCROCI

PASQUALE GIUSTINIANI, *Rifiuti in Campania: No ad eccessivo allarmismo*. 48

PASQUALE GIUSTINIANI, *Siamo tutti chiamati a collaborare*. 49

PASQUALE GIUSTINIANI, *Situazione a macchia di leopardo*. 50

PASQUALE GIUSTINIANI (a cura di), *Recensione di GENNARO MATINO, Il pastore della meraviglia*. 51

ROSALIA PELUSO (a cura di), *Recensione di AMARTYA SEN, Identità e violenza*. 54

PASQUALE GIUSTINIANI, *Svegliamo le coscienze davanti a un disastro*. 56

GENNARO MATINO, *E abbiamo bisogno di seguire una stella*. 57

MARIO BIONDI, RICHARD GALLIANO E SOLIS, TOM MC RAE, *al Concerto dell'Epifania 2008*. 58

## DOGMA E LAICITÀ

ERNESTO PAOLOZZI

Sono persuaso che, per essere veramente tale, la laicità deve poter ammettere anche il confronto con il suo opposto. E' forse un'ovvietà. Ma non sempre si può tacere l'ovvietà, perché la verità, che in genere si presenta con il volto del paradosso, di tanto in tanto ama anche acquietarsi nella calma dell'ovvietà. D'altro canto sono anche convinto che lo spirito religioso e quello ispirato al più autentico cristianesimo sia sostanzialmente laico in questo, nel possedere fra i suoi principi quello dell'amore, che non può che non esercitarsi anche nei confronti del diverso, addirittura del nemico.

Ora, se anche, come è naturale, le religioni rivelate debbono riferirsi ad un dogma o ad una serie di dogmi indiscutibili, è altrettanto vero che la definizione data all'inizio di laicità si presenta anch'essa come una definizione di principio e, dunque, per certi aspetti, come un dogma.

Scegliere dunque fra atteggiamento laico e atteggiamento dogmatico in assoluto è, a mio modo di vedere, una scelta, sul terreno razionale, difficile se non impossibile. E' piuttosto compito degli uomini di buona volontà, laici e religiosi, quello di saper cogliere nella storia, ossia nel concreto comportamento in una data condizione, il valore da attribuire ai principi e alle singole azioni che si è chiamati a compiere.

Se ciò è, almeno in parte, plausibile, a me sembra che la polemica fra laici e non laici, soprattutto cattolici, sia una falsa polemica, che non ha ragion d'essere nelle condizioni reali del nostro paese e forse dell'intero Occidente.

I problemi e le questioni sono altri, e la rinascita di una disputa così aspra e dura fra due mondi mi sembra dettata più da motivi politici e giornalistici che non da motivi etici o filosofici.

Troppi presuntuosi laici danneggiano, oggi, lo spirito religioso che è insito nell'atteggiamento autenticamente laico. Troppi atei convertiti per il puro gusto della provocazione o per mero strumentalismo politico non possono che danneggiare, dall'altra parte, quella Chiesa fonte di carità di cui tanto ha bisogno la società contemporanea, per tanti aspetti smarrita se non avvilita. Danneggiano, ancora, il Cristianesimo avvilandone la missione universalistica così condannandolo ad un ruolo minoritario nella società contemporanea.

Mi è sembrato pertanto utile, accanto a queste brevi riflessioni, presentare lo scritto di un laico, Ugo Piscopo, che ha aspramente denunciato l'atteggiamento laicista assunto in occasione della mancata visita di Benedetto XVI all'Università di Roma e proporre una breve intervista a Valerio Zanone, rappresentante autorevole, da molti anni, del liberalismo italiano e non solo italiano, che affronta la questione con intelligenza ed equilibrio, in una cornice di riferimento chiara e inequivocabile.

COLLOQUIONLINE



AGORÀ

## UNIVERSALISMO E RELATIVISMO NELLA FILOSOFIA POLITICA

MIRKO BRADLEY

La teoria politica normativa ha riconquistato spazio nel dibattito filosofico-politico contemporaneo a partire dalla pubblicazione, nel 1971, di *A Theory of Justice*, di John Rawls. Da quel momento, si è sviluppato un dibattito imperniato sul tema dell'universalità o relatività dell'impianto etico-politico occidentale<sup>1</sup>. Non si comprenderebbe, però, la svolta rawlsiana senza compiere un passo indietro, delineando il contesto in cui la teoria di Rawls nasce e contro cui polemizza. Trattereggerò, pertanto, come inizio, alcuni argomenti dell'utilitarismo, al fine di mostrare, in seguito, in che modo il filosofo di Harvard se ne discosta. Tematizzerò, poi, i limiti dell'universalismo analitico di Rawls relazionandoli alle posizioni relativiste. Infine, proporrò, come soluzione dell'opposizione universalismo-relativismo, l'idea di «universalismo minimo» di Michael Walzer.

*1. L'utilitarismo*

Innanzitutto, occorrerà tentare di enucleare alcuni elementi concettuali che ricorrono nell'utilitarismo come tradizione complessiva. Questa ha inizio in Inghilterra, con Bentham e Mill, tra Sette e Ottocento, e si propone come teoria della promozione del benessere umano. Essa, che nasce come rivendicazione della maggioranza contro i privilegi della minoranza, è stata più di recente ripresa e rielaborata da autori quali Harsanyi, Griffin, Singer, Hare e Haslett<sup>2</sup>. L'assunto fondamentale dell'approccio utilitarista è la nozione di «massimizzazione dell'utilità», secondo cui un'azione è moralmente corretta quando produce il maggior numero di benessere possibile per il maggior numero di persone possibile. Per gli utilitaristi, compito della politica è promuovere tale stato di cose. Nonostante le molteplici versioni dell'utilitarismo, esse sono tutte contenute, in potenza, nel libro pionieristico di Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, del 1789. L'autore così chiarisce il concetto di «massimizzazione dell'utilità»: «Fate la somma dei valori di tutti i piaceri da un lato, e di tutti i dolori dall'altro. Se la bilancia

---

<sup>1</sup> Questo problema rimanda a due libri molto discussi, pubblicati poco dopo il crollo del Muro di Berlino, cui non è forse inutile accennare a mò di cornice. Il primo è *The End of the History and the last Man*, di Francis Fukuyama, che, presentando un'interpretazione forse un po' frettolosa delle tesi di Kojève sulla «fine della storia» in Hegel, profetizza un mondo completamente occidentalizzato, in cui l'organizzazione occidentale, soprattutto in materia di economia e diritto, destina il resto del mondo a perdere le proprie tradizioni, per adottare lo «stile di vita» occidentale. In questo senso, per Fukuyama, l'interpretazione della ragione occidentale coincide con la ragione *tout-court* [Cfr. F. Fukuyama, *The End of the History and the last man*, The Free Press Macmillan, 1992 (tr. it.: *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, 1996)]. Il secondo, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, di Samuel Huntington, è stato troppo spesso interpretato letteralmente sulla base del titolo. Il testo, viceversa, non teorizza tanto un prossimo venturo scontro tra civiltà, pone l'accento, piuttosto, su un approccio «ermeneutico». Contrariamente a Fukuyama, Huntington pensa che l'occidentalizzazione del mondo implichi un indebolimento, e non una cancellazione delle tradizioni. Le civiltà extra-occidentali, secondo questa prospettiva, innestano i contributi della tecnologia occidentale nel proprio humus culturale. Il frutto di questo innesto è, nel tempo, il trasformarsi della cultura indigena in una cultura differente. Questa sarebbe la premessa dell'eventuale scontro tra civiltà [Cfr. S. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, 1996 (tr. it.: *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, 1997)]. Il primo testo afferma l'universalità del modello occidentale, il secondo la sua relatività. Una «terza via», rispetto a quelle tracciate da Fukuyama e Huntington, è stata recentemente percorsa da G. Marramao, *Passaggio a Occidente*, Bollati Boringhieri, 2003. Qui l'autore teorizza che l'occidentalizzazione del pianeta abbia come conseguenza una profonda trasformazione, per riflusso, dell'Occidente stesso.

<sup>2</sup> Per una ricostruzione puntuale dell'utilitarismo, cfr. W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*, Feltrinelli, 2000, pp. 19-62 (tit. or.: *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, Clarendon Press, 1990).

pende dalla parte dei piaceri, la tendenza dell'atto risulterà complessivamente buona, rispetto agli interessi di quella persona individuale; se dalla parte dei dolori, la tendenza dell'atto risulterà complessivamente cattiva. Contate il numero delle persone i cui interessi sembrano in gioco, e ripetete i passaggi precedenti riguardo ad esse. Sommate i numeri che esprimono i gradi di tendenza buona dell'atto rispetto a ciascun individuo, per il quale la tendenza dell'atto è complessivamente buona. Fate questa somma per ciascun individuo per il quale la tendenza dell'atto è complessivamente buona, e poi ancora per ciascun individuo per il quale la tendenza dell'atto è complessivamente cattiva. Se la bilancia pende dalla parte dei piaceri, la tendenza generale dell'atto risulterà buona, rispetto al numero totale o comunità, degli individui interessati; se dalla parte dei dolori, la tendenza generale dell'atto risulterà cattiva rispetto alla medesima comunità»<sup>3</sup>. Ne consegue che l'utilitarismo è una teoria edonista e fa coincidere il piacere col bene.

Altri utilitaristi mitigano la priorità edonistica preferendo parlare, sullo spunto di Bentham, di desideri, preferenze, interessi. Per loro, la correttezza della morale utilitarista consiste nel porre gli interessi degli individui tutti sullo stesso piano, nel sommare e favorire quelli quantitativamente superiori. In tal modo si agisce politicamente per il bene della comunità nel suo insieme<sup>4</sup>. Elementi comuni in tutte le versioni dell'utilitarismo sono: 1) una concezione aprioristica del bene (esso consiste nella soddisfazione dei piaceri, interessi, desideri o preferenze); 2) la società è interpretata in modo olistico, ossia come organismo compatto.

Entrambi questi punti, che descrivono una concezione della collettività fondata sul paradigma dell'efficienza, saranno radicalmente criticati da Rawls. La correttezza morale della società si calcola in proporzione a quanto e come essa è efficiente nel soddisfare le aspirazioni della maggioranza. In questa prospettiva, «giusto» è ciò che massimizza, realizzandole, tali aspirazioni.

Nell'ottica utilitarista, perciò, le questioni di giustizia sono subordinate ai desideri della maggioranza<sup>5</sup>, senza che si tenga debito conto delle istanze delle fasce sociali più deboli, né dell'effettiva frammentazione del tessuto sociale.

Gli utilitaristi concepiscono l'eguaglianza sociale sulla base di un calcolo quantitativo dell'utilità globale. Essi sostengono, come si è accennato, che il punto di partenza della massimizzazione dell'utilità è conferire eguale dignità a ciascun desiderio individuale. A supporto di questa tesi, John Harsanyi escogita un esperimento mentale simile, come sarà più chiaro in seguito, a quello di Rawls. Esso si fonda sull'idea che la giustificazione di pratiche etiche e istituzionali può avvenire solo a partire da una condizione ipotetica di inconsapevolezza del ruolo sociale che si ricopre. Harsanyi afferma, in sintesi, che se nessuno dei membri di una comunità conoscesse la propria posizione sociale, tutti opterebbero per un assetto istituzionale favorevole alla volontà della media: in assenza di una conoscenza dei propri interessi, sarebbe più giusto

---

3 J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, Utet, 1998, p. 124.

4 In questa forma presentano l'utilitarismo, ad esempio, J. S. Mill, *Utilitarismo*, Cappelli, 1981, soprattutto p. 68; e filosofi più recenti come J. Harsanyi, *Essays on Ethics. Social Behavior and Scientific Explanation*, Reidel, 1976, pp. 13-14; e R. M. Hare, *Diritti, utilità e universalizzazione. Replica ai. L. M. Mackie*, in Id. *Sulla morale politica*, il Saggiatore, 1994, pp. 103-109.

5 Cfr S. Veca, *Questioni di giustizia*, Einaudi, 1991, soprattutto pp. 78-99.

favorire la media che non una minoranza. Nell'incertezza sul nostro futuro, sarebbe più opportuno affidarsi alle sue decisioni<sup>6</sup>. La scelta più razionale, insomma, per Harsanyi, è quella utilitaristica.

Il primo problema che questa impostazione pone è che l'eguaglianza è immediatamente negata dal calcolo massimizzante. I desideri non sono tutti uguali se a priori si dispone che prevarranno quelli di alcuni e non di altri. Non vi è giustizia se sin dall'inizio è congetturato che le aspirazioni delle minoranze debbano essere sacrificate per onorare quelle della maggioranza.

Inoltre, è legittimo dubitare sul fatto che ciascuno di noi, nell'incertezza sulla propria posizione sociale, deciderebbe di affidarsi alla media. Molti di noi sceglierebbero, viceversa, un assetto socio-istituzionale che garantisca la nostra eventuale debolezza. Il problema, quindi, non è tanto teorizzare una società mediamente accettabile, quanto tracciare i caratteri di un assetto politico-istituzionale decente anche per chi è al di sotto della media. Questo è l'obiettivo principale del liberalismo politico, che ora andremo ad analizzare. Tale analisi ci condurrà anche nel vivo della prospettiva universalista.

## 2. *Liberalismo come universalismo.*

Nel dibattito filosofico politico contemporaneo, il liberalismo coincide con la figura di John Rawls e, più precisamente, con il suo *Una teoria della giustizia*, che entra nella discussione teorica europea simultaneamente al declino dell'ideologia marxista. In questo paragrafo, mi propongo di delineare le strutture concettuali fondamentali del liberalismo rawlsiano e mostrare in che senso esse sono, nella loro essenza, universaliste. È stato, infatti, proprio l'aspetto universalista della teoria ad attirare le maggiori critiche. Per adempiere al mio compito, mi afferrò alla «prima parte» del testo, che contiene il nucleo teorico fondamentale. Esso verte sul concetto di *justice as fairness* (giustizia come equità), espresso già in precedenza da Rawls in alcuni articoli a partire dalla seconda metà degli anni Cinquanta.

Questa impostazione costituisce una rivoluzione rispetto a quella utilitarista, poiché la sfera della giustizia viene portata sul piano dei diritti. Il «bene» non è più predeterminato come massimizzazione dell'utilità collettiva, deriva, invece, dalla libera scelta dei singoli individui che, di volta in volta, pianificano la loro vita. Esso non consiste più in una virtù collettiva, ma individuale.

Parimenti, la giustizia non è più subordinata al bene della media o della maggioranza della società (è giusto ciò che è bene per i più), sono i criteri basilari di giustizia ad aprire la possibilità di scelta del bene per i singoli. Una teoria della giustizia è un libro, per la stessa ammissione dell'autore, «vasto e complesso», tentiamo di individuarne il centro.

La teoria della giustizia di Rawls è una ripresa delle teorie del «contratto sociale» di Locke, Rousseau e Kant. Rawls riformula tale idea usando l'espressione «accordo originario» (*original agreement*). Il senso dell'accordo originario è elaborare i principi guida per la costituzione delle regole funzionali alla struttura fondamentale della società: «Questi sono i principi che persone libere e razionali preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione»<sup>7</sup>.

---

6 Cfr. J. Harsanyi, *Moralità e teoria del comportamento razionale*, in A. K. Sen e B. A. O. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, il Saggiatore, 1984, pp. 51-80.

7 J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, 1997, p. 27 (tit. or.: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, 1971).

La «posizione originaria» (*original position*) corrisponde allo «stato di natura» delle teorie contrattualiste classiche, e va interpretata come una condizione puramente ipotetica. Nella posizione originaria, i principi di giustizia vengono razionalmente scelti sotto un «velo di ignoranza» (*veil of ignorance*): le parti contraenti non conoscono la posizione che andranno a occupare nella società, né i loro vantaggi o svantaggi naturali, il che garantisce, per Rawls, il disinteresse con cui formulare i principi fondamentali di giustizia. Inoltre, «date le circostanze della posizione originaria, e cioè la simmetria delle posizioni di ciascuno con gli altri, questa situazione iniziale è equa tra gli individui intesi come persone morali, vale a dire come esseri razionali che hanno fini propri e sono dotati, come assumerò, di un senso di giustizia»<sup>8</sup>. Poiché il punto di partenza in cui i contraenti elaborano i principi prevede una condizione reciproca di equità, la teoria di Rawls è una teoria della «giustizia come equità». La fase iniziale dell'elaborazione dei principi - che può essere fatta coincidere con l'accordo su una concezione comune della giustizia - è antecedente e funzionale a qualsiasi scelta costituzionale e legislativa. «Una delle caratteristiche della giustizia come equità è il considerare le parti nella situazione iniziale come razionali e reciprocamente disinteressate»<sup>9</sup>. Per razionale s'intende ciò che viene inteso in economia: la scelta e l'uso dei mezzi più efficaci in vista di determinati fini.

I principi fondamentali di giustizia che le parti sceglierebbero nella situazione iniziale sono essenzialmente due: 1) l'eguaglianza nella distribuzione dei diritti e dei doveri; 2) e l'accettazione di eventuali disuguaglianze solo se a vantaggio delle parti più deboli. La teoria della giustizia di Rawls va, perciò, nella direzione di correggere ciò che moralmente è arbitrario nelle doti naturali e nella posizione sociale. Pertanto, è prioritario l'accordo su determinati principi morali, che sono i principi fondamentali della giustizia sociale. La teoria della giustizia può anche essere considerata il nucleo di una «teoria della scelta razionale»<sup>10</sup>.

Rawls definisce i due principi nei termini seguenti: «Primo: ogni persona ha un eguale diritto alla più estesa libertà fondamentale compatibilmente con una simile libertà per gli altri.

Secondo: le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti»<sup>11</sup>.

Il primo principio sancisce la libertà di cittadinanza, il secondo introduce il concetto di ineguaglianza sociale ed economica. Per libertà di cittadinanza, Rawls intende: libertà politica, di pensiero, di coscienza e parola, libertà di riunione, di persona-proprietà, e libertà dall'arresto e detenzione arbitrari. Essa definisce i diritti fondamentali dei cittadini di fronte ai quali tutti sono uguali.

Il secondo principio introduce la possibilità di ineguaglianze economiche e sociali sempre che arrechino vantaggio a ciascuno e non solo ad alcuni. Nulla giustificerebbe ineguaglianze se arrecassero vantaggi anche a molti e svantaggio a pochi. L'ineguaglianza non può violare i diritti di cittadinanza (primo

---

8 Ivi, p. 28.

9 Ivi, p. 29.

10 Cfr. Ivi, p. 31.

11 Ivi, p. 66.

principio), né le pari opportunità (secondo principio)<sup>12</sup>. «L'ingiustizia, quindi, coincide semplicemente con le ineguaglianze che non vanno a beneficio di tutti»<sup>13</sup>.

La teoria di Rawls è una teoria della giustizia distributiva. Essa si pone la questione di come distribuire i «beni primari» (primary goods), ossia i beni sociali fondamentali. Essi sono: diritti e libertà (primo principio), posizioni e ricchezze (secondo principio).

I primi non sono barattabili: nulla giustificerebbe ineguaglianze di libertà in una società; i secondi sono barattabili solo se ineguaglianze socio-economiche sono preferibili a eguaglianze.

Il secondo principio di giustizia è anche detto «principio di differenza». Questo afferma, detto altrimenti, che: a) le disuguaglianze sociali sono giustificabili solo se vanno a vantaggio delle classi più povere; b) la disuguaglianza è vincolata al principio di pari opportunità. «Se assumiamo come data la struttura delle istituzioni richiesta dall'eguale libertà e dall'equa eguaglianza di opportunità, le aspettative di coloro che sono in una situazione migliore sono giuste se e solo se funzionano come parte di uno schema che migliora le aspettative dei membri meno avvantaggiati della società»<sup>14</sup>. Il principio di differenza è egualitario «nel senso che (limitandoci a un caso a due persone) è da preferirsi una distribuzione eguale a meno che non ne esista un'altra che fa stare meglio entrambi». Esso è preferibile, dunque, solo se risulta più vantaggioso per tutti a partire da chi sta peggio (*worst off*)<sup>15</sup>. La seconda parte del secondo principio, se presa a sé, costituisce ciò che Rawls chiama il principio liberale dell'equa eguaglianza di opportunità.

Il principio di differenza si integra e completa col principio di riparazione (*redress*). Questo principio «afferma che se si vogliono trattare egualmente tutte le persone, e se si vuole assicurare a tutti un'effettiva eguaglianza di opportunità, la società deve prestare maggiore attenzione a coloro che sono nati con meno doti o in posizioni sociali meno favorevoli. L'idea è quella di riparare torti dovuti al caso, in direzione dell'eguaglianza»<sup>16</sup>. Il principio di riparazione integra il principio di differenza perché può essere inteso come il modo attraverso il quale la redistribuzione dei beni favorisce i gruppi meno avvantaggiati correggendo le arbitrarietà socio-naturali in direzione dell'eguaglianza.

Il senso dell'intera teoria della giustizia come equità può essere così riassunto:

«Coloro che sono stati favoriti dalla natura, chiunque essi siano, possono trarre vantaggio dalla loro buona sorte solo a patto che migliorino la situazione di coloro che ne sono rimasti esclusi. Coloro che sono naturalmente avvantaggiati non devono ottenere dei benefici solo perché sono più dotati, ma soltanto allo scopo di coprire i costi della loro educazione e della loro formazione professionale, e di usare il loro talento per favorire anche i meno fortunati. Nessuno merita né le sue maggiori capacità naturali né una migliore posizione di partenza nella società. Ma ciò non implica che si devono eliminare queste distinzioni. Esiste un altro modo di considerarle. La struttura fondamentale può essere modificata in modo che questi fatti contingenti operino per il bene dei meno fortunati. Siamo così portati al principio di differenza, se vogliamo

---

12 Per Rawls, vi è gerarchia tra i due principi: il secondo non può violare il primo. Allo stesso modo, la seconda parte del secondo principio vincola la prima.

13 Ivi, p.67.

14 Ivi, p.77.

15 Il termine *worst off* (chi sta peggio) è opposto a *better off* (chi sta meglio).

16 Ivi, p.97.

costruire il sistema sociale in modo che nessuno guadagni o perda dal suo ruolo arbitrario nella distribuzione delle doti naturali, o dalla sua posizione iniziale nella società, senza dare o ricevere in cambio vantaggi compensativi»<sup>17</sup>.

Rawls rifiuta l'idea che l'ingiustizia coincida con l'ineguaglianza e che, pertanto, ogni sistema di giustizia sia ingiusto in quanto incapace d'instaurare la piena eguaglianza sociale, lì dove per eguaglianza sociale si deve intendere "eguaglianza finale", ossia l'eguaglianza delle cariche e dei redditi. Per Rawls, importante è l'eguaglianza iniziale, ossia l'eguale possibilità di accesso alla competizione. Dal suo punto di vista, le teorie che auspicano una perfetta eguaglianza sociale disegnano una società con più svantaggi che vantaggi per tutti. Una società di eguali sarebbe una società in cui ciascuno starebbe peggio rispetto a una società regolata dal principio di differenza corretto da quello di riparazione. Pertanto, né le differenze di nascita, naturali e sociali, sono in sé ingiuste, né le differenze acquisite. Il problema diventa come trattare tali differenze. «La distribuzione naturale non è né giusta né ingiusta; né è ingiusto che gli uomini nascano in alcune posizioni particolari alla società. Questi sono semplicemente fatti naturali. Ciò che è giusto o ingiusto è il modo in cui le istituzioni trattano questi fatti. Le società aristocratiche o castali sono ingiuste perché fanno di questi fatti contingenti la base ascrittiva su cui assegnare l'appartenenza a una classe sociale più o meno chiusa e privilegiata. La struttura fondamentale di queste società incorpora l'arbitrarietà che troviamo in natura. Ma non è necessario che gli uomini si rassegnino a subire questi fatti contingenti. Il sistema sociale non è un ordinamento immutabile al di là del controllo umano, ma invece un modello di azione umana. Secondo la giustizia come equità gli uomini accettano di condividere i propri destini. Nel modellare le istituzioni essi decidono di avvalersi delle casualità naturali e delle circostanze sociali solo quando risulta da ciò un beneficio comune. I due principi sono un metodo equo per fronteggiare l'arbitrarietà del caso; e le istituzioni che soddisfano questi principi, anche se indubbiamente carenti per altri aspetti, sono giuste»<sup>18</sup>.

Ma come giustificare, in linea di principio, una società di ineguali? La risposta poggia sul concetto di «condizione di reciprocità». Ciascuno, infatti, può godere di qualsiasi bene sociale solo in un sistema di reciprocità. Pertanto, da un lato i gruppi meno avvantaggiati possono riconoscere e giustificare le posizioni più alte - e, dunque, fornire i loro servizi nella cooperazione sociale - solo in cambio di un margine di miglioramento; dall'altro, i più avvantaggiati possono mantenere la loro posizione solo in cambio di un sistema che dia vantaggi anche ai più sfavoriti. In questo senso, la società prospettata dalla teoria della giustizia come equità non è una società meritocratica in senso stretto, in quanto è attenta ai gruppi meno avvantaggiati sia per natura che per posizione sociale. Il merito naturale non è "meritato", esso piuttosto si calcola sulla base delle aspettative concesse dalla società intesa come sistema di cooperazione. Rispetto al paradigma utilitarista, la società come sistema di cooperazione regolata dal principio di differenza può essere paragonata alla famiglia, in cui non conta la massimizzazione della somma dei vantaggi, ma piuttosto gli interessi di tutti i membri<sup>19</sup>.

---

17 Ivi, p. 98.

18 Ivi, p. 99.

19 Cfr. Ivi, pp. 100-103. Può essere interessante, come chiave di sintesi, la rilettura di Rawls delle tre idee che stanno alla base dell'idea moderna di giustizia: libertà, fraternità ed eguaglianza. La libertà «corrisponde al primo principio, l'eguaglianza all'idea di eguaglianza del primo principio unita all'eguaglianza di equa opportunità, e la fraternità al principio di differenza» (ivi, p. 102).

Al termine di questa riproposizione delle tesi di Rawls, occorre tornare alle nozioni di «velo d'ignoranza» e «razionalità», poiché sono esse, da un punto di vista teorico, a costituire il maggior problema. Entrambe hanno a che fare con la «posizione originaria», ossia con l'ipotetica condizione di imparzialità riguardo alle scelte fondamentali. Il velo d'ignoranza, ripetiamolo, è la non conoscenza della posizione sociale e delle qualità naturali delle parti contraenti da parte dei contraenti stessi. «Dobbiamo in qualche modo azzerare gli effetti delle contingenze particolari che mettono in difficoltà gli uomini e li spingono a sfruttare a proprio vantaggio le circostanze naturali e sociali. A questo scopo, assumo che le parti sono situate dietro un velo d'ignoranza. Le parti non sanno in che modo le alternative influiranno sul loro caso particolare, e sono quindi obbligate a valutare i principi soltanto in base a considerazioni generali»<sup>20</sup>. Si assume che le parti non conoscano il proprio posto nella società, le proprie doti e capacità naturali, la propria concezione del bene relativa ai propri interessi, il proprio piano di vita, né le proprie caratteristiche psicologiche. Inoltre, i contraenti non conoscono le caratteristiche della propria società, la situazione politica, economica, il grado di civiltà, né la generazione di appartenenza.

La situazione originaria, in quanto coperta dal velo d'ignoranza, è il presupposto per un accordo unanime sui principi di giustizia. «In primo luogo è chiaro che, poiché le differenze tra le parti sono a esse sconosciute, e ognuno è egualmente razionale e nella stessa situazione, ciascuno si lascia convincere dagli stessi argomenti. Possiamo perciò vedere la scelta all'interno della posizione originaria dal punto di vista di una persona scelta a caso. Se, dopo la dovuta riflessione, essa preferisce una concezione della giustizia a un'altra, tutti faranno allo stesso modo, e verrà così raggiunto un accordo all'unanimità»<sup>21</sup>. Vediamo come sia centrale, in Rawls, la nozione di razionalità, per la quale gli uomini, sottratti alla contingenza storica, sono condotti a un accordo unanime. Inoltre, l'ignoranza dei contraenti non ci fa parlare di contratto in senso stretto, poiché essi, inconsapevoli della propria differenza, non hanno nulla di personale da contrattare. Così, il contratto di Rawls è un accordo sui principi generali che devono regolare l'assetto sociale. Ciò che le parti contrattano sono gli interessi generali di ciascuno di loro, in una situazione in cui le parti sono interscambiabili. Ciò che si contratta, insomma, è la possibilità di ciascuno di avere una vita decente, e non degli interessi particolari<sup>22</sup>.

Le parti non sono, nella posizione originaria, interessate alle vicende altrui in termini di vantaggi e svantaggi specifici, e questo per il fatto che non conoscono le posizioni sociali storicamente determinate. «Adoperando una terminologia sportiva, potremmo dire: esse [le parti] si battono per il più alto punteggio assoluto possibile. Le parti non desiderano un punteggio alto o basso per i propri avversari, né cercano di massimizzare o minimizzare le differenze tra il loro risultato e quello degli altri»<sup>23</sup>. Il disinteresse per gli altri nella posizione originaria non è un'assunzione egoistica. Basti a fugare questo dubbio il fatto che nella posizione originaria le parti sono ignare della loro posizione nella società, pertanto il punto di partenza è salvaguardare i diritti e le possibilità di chi andrà a occupare i gradini sociali più bassi. «Ora, combinando

---

20 Ivi, p. 125.

21 Ivi, p. 127.

22 In mancanza di interessi particolari da difendere, si tratta di una contrattazione *sui generis*. Ciascuna parte ricopre tutte le posizioni possibili e il contratto è il risultato dei vincoli che si accettano sui vantaggi e sugli svantaggi sociali in ordine generale.

23 Ivi, p. 131.

insieme il disinteresse reciproco e il velo di ignoranza, si ottiene lo stesso effetto determinato dalla benevolenza. Questa combinazione di condizioni, infatti, costringe ogni individuo nella posizione originaria a tenere conto del bene altrui»<sup>24</sup>.

Rawls assume il velo d'ignoranza come ambito di esercizio della razionalità da parte dei contraenti. Il velo funge da garanzia dell'efficacia della ragione. Le parti, cioè, possono essere razionali in virtù del fatto che non conoscono i loro interessi storici. La ragione di Rawls è un'altra forma della ragione pratica pura kantiana, ossia della ragione priva di condizionamenti contingenti.

Essa è il cardine di tutto il suadente edificio della teoria della giustizia come equità. La domanda, a questo punto, è la seguente: è pensabile una ragione priva di condizionamenti storici contingenti? Un rawlsiano potrebbe rispondere che l'elemento rilevante della teoria non è la dimensione kantiana della ragione, quanto il fatto che tutti gli individui, posti in condizioni storiche ottimali di scelta, opterebbero per l'assetto liberale teorizzato da Rawls. In questo senso, il suo sistema teorico è universalista. Su di un piano più generale, ciò significa che l'assetto sociale occidentale è il migliore possibile. Il liberalismo di Rawls sostiene che la struttura capitalistica è giustificata solo se accompagnata dagli interventi correttivi dello stato e che essa, in tal caso, è la migliore delle organizzazioni collettive possibili. L'obiezione principale mossa a Rawls dai comunitaristi è che la ragione pratica è sempre condizionata da tradizioni culturali specifiche e che, pertanto, le condizioni ottimali di scelta (la ragione assoluta), semplicemente, non esistono.

### 3. Comunitarismo come relativismo.

Il comunitarismo non ha una configurazione omogenea come il liberalismo, consta di autori diversi per impostazione e per il modo di rapportarsi al liberalismo. Opporre frontalmente il comunitarismo al liberalismo, come spesso accade, è una forzatura, il primo deve piuttosto essere interpretato come critica concernente i limiti del secondo e, in particolar modo, delle sue pretese universalistiche. Nessuno degli autori che si suole etichettare col termine *communitarian*<sup>25</sup> (comunitarista, comunitario) si pone fuori dall'orizzonte liberale, le idee comunitariste convergono invece verso una correzione teorica del liberalismo rawlsiano.

Una delle prime pubblicazioni rilevanti in tale direzione è *Liberalism and the Limits of Justice*, di Michael Sandel. La tesi avanzata è che l'individuo politico descritto da Rawls, responsabile delle scelte razionali, sia un soggetto astratto, alieno a ogni contesto culturale storicamente posto. La teoria della giustizia di Rawls, secondo Sandel, ambisce a una neutralità universale senza tenere in giusto conto la propria derivazione da una tradizione culturale specifica.

Essa non può essere l'esposizione filosofica delle strutture della ragione pratica pura, in quanto ciascuna formulazione della razionalità è relativa al contesto storico che la genera. Secondo Sandel, Rawls fornisce una interpretazione atomistica della relazione individuo-società, una interpretazione che, sull'eredità dell'Illuminismo, tende a prescindere dai legami storico-culturali che conferiscono unità alla comunità. La concezione della giustizia e del bene, in sintesi, è sempre radicata in un terreno storico-linguistico. La stessa pretesa di neutralità dello Stato è il prodotto della storia dell'Occidente. Allo stesso modo, la separazione di

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 134.

<sup>25</sup> Tale termine è, in realtà, controverso. Esso è, infatti, esclusivamente usato dai pensatori liberali per connotare negativamente i sostenitori di posizioni relativiste.

bene e giustizia è artificiosa. Giusto è una forma particolare di bene per sé, e ciascuno di noi incontra i propri beni qui, «fra queste persone particolari, in queste relazioni particolari. Non si incontrano mai beni se non particolarizzati in questo modo»<sup>26</sup>. Nella posizione di Sandel, si possono rilevare echi, oltre che del Romanticismo, dell'idea aristotelica di «uomo come animale politico», ossia del costituirsi dell'identità individuale a partire dalla comunità di appartenenza<sup>27</sup>.

In filosofia politica, il passaggio da una concezione astratta della società a una concezione storicamente determinata ha operato uno slittamento di contenuti della discussione. I comunitaristi sostengono che le società liberali avanzate sono costituite da molteplici comunità culturali. Il rischio che essi intravedono è che le minoranze culturali possano scomparire davanti alle strutture neutrali dello stato, le quali non sarebbero altro, però, che la maschera universalista della cultura egemone.

Da questo assunto prendono forma le cosiddette «lotte per il riconoscimento» delle culture minoritarie o subalterne. Il «multiculturalismo» è l'ambito del discorso politico in cui le istanze delle differenze culturali deboli sono prese sul serio.

Il primo a farlo in maniera significativa è stato il filosofo canadese Charles Taylor. Egli osserva che le trasformazioni che hanno condotto alla modernità hanno posto la questione centrale della «dignità» e della «identità», individuali e collettive. Il mondo moderno, corrodendo le tradizionali gerarchie sociali, ha reso elastici i principi di appartenenza, mettendo in crisi i criteri identificativi e il riconoscimento della dignità. Questa è l'origine del moderno stato di diritto. La crisi dell'identificazione tradizionale ha generato il bisogno di un'universale eguaglianza di identità e dignità<sup>28</sup>.

La caduta dei paradigmi di riferimento medioevali ha determinato uno spostamento dell'identità delle persone da un piano divino a un piano umano. Ciò significa che l'identità «la negoziò attraverso un dialogo, in parte esterno e in parte interiore, con altre persone... la mia identità dipende in modo cruciale dalle mie relazioni dialogiche con gli altri»<sup>29</sup>. Identità, dignità e riconoscimento diventano, insomma, affari sociali. Ciò permette la traslazione del campo d'interesse da una politica universalista dei diritti a una politica della differenza. La seconda nasce dalla prima e intende esserne una correzione e un approfondimento.

Chiariamo, quindi, le due posizioni: per i liberali il riconoscimento dell'identità e della dignità dei singoli e dei gruppi è implicita nel modello dell'universalità dei diritti; per i comunitaristi non esiste eguaglianza di diritti se non si ha cura particolare di quelle minoranze che rischiano di essere schiacciate dalla cultura egemone.

Sul versante universalista-liberale, Ronald Dworkin sostiene che la politica non può intervenire a favore di un gruppo piuttosto che di un altro perché ciò violerebbe proprio l'eguaglianza dei cittadini di fronte alla legge. Secondo questa prospettiva, l'aiuto agli strati socialmente deboli è già implicito nella teoria rawlsiana della giustizia come equità, poiché essa prevede che chi «sta meglio» aiuti «chi sta peggio». Da un

---

26 M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, 1994, p. 64 (tit. or.: *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, 1982).

27 L'impronta aristotelica del comunitarismo è massimamente evidente in A. MacIntyre, *Dopo la virtù*, Feltrinelli, 1998 (tit. or.: *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame Press, 1981).

28 Ch. Taylor, *La politica del riconoscimento*, in J. Habermas e Id., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, 1998, pp. 20-23 (tit. or. dello scritto di Taylor: *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992).

29 Ivi, p. 19.

punto di vista liberale, pertanto, l'intervento è diretto al singolo in quanto cittadino, e non in quanto appartenente a una comunità culturale specifica<sup>30</sup>. La controbiezione a questa tesi liberale è riassumibile nell'idea che la stessa «cittadinanza» è un prodotto storico e culturale dell'Occidente che può risultare incompatibile con culture differenti, come ad esempio quella islamica<sup>31</sup>.

In altri termini, l'eguaglianza dei diritti implica la possibilità di scegliere tra le priorità sociali da affermare<sup>32</sup>. Un esempio concreto di questo punto è la recente legge francese che nega l'uso dello *chador* nelle scuole pubbliche. Senza entrare nel merito della valutazione della legge, essa costituisce un caso specifico di istanza di riconoscimento contraddetta dalla cultura egemone. La priorità islamica al diritto dell'uso dello *chador* si oppone alle priorità giuridiche e culturali francesi.

L'opposizione universalismo-relativismo fin qui esaminata ha il suo contesto nell'ambito dell'Occidente. Il problema ha avuto un senso soltanto limitatamente alle società occidentali quando si propongono di ospitare al loro interno membri e gruppi provenienti da altri continenti. Un dibattito simile, come ha osservato anche il sociologo francese Michel Wieviorka, è destinato a sciogliersi nell'esercizio quotidiano delle istituzioni democratiche<sup>33</sup>. La scelta fra istanze particolaristiche e principi universali va compiuta di volta in volta, sulla base di casi concreti, mirando a un reciproco adattamento. Se alcuni filosofi hanno sottolineato che il multiculturalismo è la crisi stessa, il corto circuito del liberalismo<sup>34</sup>, quale altra alternativa plausibile esiste all'orizzonte liberale in cui assorbire le istanze dissonanti? Diverso è l'aspetto globale della questione, ossia: come interpretare l'universalismo occidentale in rapporto alle culture altre sul terreno extra-occidentale?

#### 4. L'universalismo minimo di Michael Walzer.

La dialettica liberalismo-comunitarismo, si è visto, può essere letta come una forma della dialettica universalismo-relativismo. Contro un'opposizione radicale, però, non è impossibile pensare a un universalismo storico, cioè ad aspetti di una cultura particolare che s'impongano universalmente. Un esempio per tutti può essere *Internet* che, nato negli Stati Uniti per interessi di *intelligence* e accademici, adesso avvolge, con la sua rete, l'intero mondo. L'universalismo di Rawls è, invece, un universalismo aprioristico, fondato sul concetto kantiano di «autonomia della ragione». Se l'assunto rawlsiano è indimostrabile, poiché smentito ogni volta dalle contingenze storiche, non è indimostrabile, viceversa, che configurazioni particolari, come ad esempio *Internet* o il cosiddetto «*Mac World*» (*McDonald, McIntosh, McLuhan*), si affermino universalmente.

30 Cfr. R. Dworkin, *Liberalism*, in S. Hampshire (a cura di), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, 1978; e J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Id. e Ch. Taylor, op. cit. (tit. or. dello scritto di Habermas: *Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp, 1996).

31 Cfr. Ch. Taylor, *The Rushdie Controversy*, in «Public Culture», 2, n° 1, Autumn 1989, pp. 118-122.

32 Questo aspetto è stato sviscerato da M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, 1983 (tit. or.: *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, 1987). Qui l'autore sostiene che la giustizia distributiva liberale ha uno stretto rapporto con i beni da distribuire. Più precisamente, la giustizia distributiva è relativa al valore che si conferisce ai beni da distribuire. Ciò significa che è essenziale, per la stessa giustizia distributiva, operare una interpretazione dei beni e, conseguentemente, una loro gerarchizzazione. I beni da distribuire sono, insomma, relativi allo spazio e al tempo in cui le persone li stimano tali.

33 Cfr. M. Wieviorka, *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Laterza, 2002 (tit. or.: *La différence*, Balland, 2001).

34 Cfr. S. Ziek, *Benvenuti nel deserto del reale*, Meltemi, 2002.

Dopodichè, non è più rilevante l'opposizione universalismo-relativismo (poiché qualche forma di relativismo può sempre diventare storicamente universale), quanto piuttosto un'altra opposizione: storicismo- assolutismo. La questione diventa se, e in che misura, è possibile universalizzare storicamente certi tratti culturali specifici.

Il mondo contemporaneo non è il primo a porsi il problema dell'incontro-scontro, o mescolanza, tra culture diverse. Basti pensare all'impero persiano, a quello egiziano o romano e, in epoca moderna, a quello asburgico. Tutti hanno adottato qualche strategia di convivenza e tolleranza a fini fiscali e di dominio, senza per questo essere democratici o liberali<sup>35</sup>.

Neanche l'Occidente è liberale e democratico per virtù innata. L'affermarsi di questi caratteri nell'Occidente è il risultato di un lento processo storico contraddittorio, che ha le sue radici nella *polis* greca e nella Rivoluzione francese. Quando si compiono associazioni semplici come Occidente-libertà e Oriente-dispotismo, andrebbero ricordati anche i totalitarismi dell'Europa del XX secolo. Mentre in passato non si andava oltre una percezione della differenza tra gruppi, secondo Walzer, uno dei tratti distintivi del mondo contemporaneo è l'«io scisso», ossia l'identità individuale che si struttura nel confronto con culture diverse. Tutti (occidentali e non) siamo sottoposti a *input* aventi origini diversificate, e sulla base di questi tentiamo di organizzare la nostra identità. L'esito di questo processo sono società «in cui i pronomi plurali <noi> e <loro> (e perfino i pronomi misti <noi> e <me>) non hanno un referente stabile»<sup>36</sup>. In altre parole, secondo Walzer, il mondo contemporaneo istituisce un individuo senza gruppo, senza un'appartenenza definitiva. Il che non conduce a una de- identificazione, a una sorta di schizofrenia perpetua, ma alla «perfezione stessa della libertà individuale». Nell'interpretazione di Walzer, il contatto con culture differenti apre a una più ampia possibilità di scelta identitaria rispetto al passato. Mentre la tradizione c'impone dall'alto il modello identitario cui aderire, la sua rottura, e l'apertura alla differenza, ci consente, potenzialmente, il privilegio di scegliere. Senza una difesa attiva delle culture altre, si corre il pericolo di perdere tale opportunità<sup>37</sup>.

Riconoscimento delle differenze, per Walzer, non equivale a disconoscimento di sé, a un'ipocrita rinuncia ai propri caratteri costitutivi. Relativismo, in questo senso, non è un porre su di un medesimo piano tutte le culture, ma individuare i limiti di ciascuna. Sul versante opposto, alcune istanze fondamentali accomunano culture differenti. Da una prospettiva etico- politica, osserva il filosofo di Princeton, dopo il crollo del Muro di Berlino, si è fatta forte, anche nei Paesi dell'Est europeo, la domanda di giustizia e verità, ossia di una condizione minima di trasparenza nella gestione dello stato. Qualunque sia la causa dell'affermarsi anche a Est di quelle che erano prerogative occidentali, vuol dire che è possibile teorizzare, sulla base dell'esperienza storica, una «moralità minima» o universalismo minimo. Benché parole come giustizia e verità assumano significati diversi, ad esempio, a Praga piuttosto che in Europa occidentale o

---

35 Su questo punto, cfr. M. Wazer, *Sulla tolleranza*, Laterza, 1998, soprattutto pp. 2 1-27 (tit. or.: *On toleration*, Yale University Press, 1997).

36 Ivi, p. 122. Su questo punto, vedi anche J. Kristeva, *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, 1990.

37 Va osservato che, non a caso, quando Walzer parla di «tolleranza», lo fa esprimendosi con *toleration* e non con *tolerance*. Quest'ultimo termine indica, infatti, una tolleranza passiva. *Toleration* indica, invece, un approccio costruttivo col differente, un prendersi responsabilmente cura di esso e, nel contesto di Walzer, un intervento attivo nei confronti di chi soccombe agli interessi immediati della cultura egemonica.

America, se la società civile praghese si solleva chiedendo giustizia e verità, anche gli occidentali possono cogliere il contenuto minimo delle loro richieste<sup>38</sup>.

Il mondo contemporaneo registra una duplice tendenza: da una parte istanze, su tutto il globo, affini al modello liberai-democratico occidentale; dall'altra rivendicazioni particolaristiche.

La proposta minimalista di Walzer tenta di dare ordine, sul piano normativo, a entrambe le tendenze. Su di un piano universale, si è visto, affinché possa esserci giustizia e verità, in una qualsiasi società, occorre un minimo di trasparenza e controllo sulle procedure statali da parte dei membri della comunità. Su di un piano particolaristico, afferma Walzer, il primo principio normativo cui ispirarci è il «principio di autodeterminazione», ossia il potere di autogovernarsi delle singole comunità<sup>39</sup>. L'obiezione fondamentale a tale principio, in epoca di separatismi, è che una sua applicazione universale creerebbe il presupposto a una secessione infinita. Questo pericolo, per Walzer, è come «un piano inclinato lungo il quale non è necessario scivolare - non è necessario, preciso, anche se può essere possibile. Ci sono infatti molte possibili situazioni intermedie...»<sup>40</sup>. O Tra gli estremi del dominio di una comunità sulle altre e della secessione infinita è possibile individuare dei criteri universali minimi di applicazione del principio di autodeterminazione. Il motivo per il quale non rinunciare all'esercizio di tale principio è il medesimo, in filigrana, per il quale la teoria di Rawls resta un puro, anche se affascinante, esercizio speculativo. La rinuncia al principio di autodeterminazione e la teoria di Rawls prescindono entrambe dalla contingenza storica. Rawls congettura un sistema morale massimalista inapplicabile alla maggior parte delle culture extra-occidentali, allo stesso modo rinunciare a priori al riconoscimento delle istanze identitarie delle minoranze equivale a negare le dinamiche storiche dello stato.

Walzer propone che la richiesta di riconoscimento delle differenze sia trattata in ordine a due insiemi di distinzioni: «la prima fra minoranze territorialmente concentrate e minoranze disperse; la seconda, fra minoranze radicalmente diverse e minoranze che sono solo marginalmente diverse dalla popolazione maggioritaria»<sup>41</sup>. La vita di un sistema di comunità dipende dalla forza delle istanze delle comunità che lo costituiscono. Le minoranze territorialmente concentrate e radicalmente differenti rispetto alla popolazione maggioritaria sono potenzialmente le più destabilizzanti della maggioranza stessa. Questa è la ragione per cui esse rappresentano l'oggetto di maggior cura di una politica della differenza. E questa è la ragione per cui un progetto utilitarista-quantitativo e uno liberale neutro risultano iniqui. Nell'epoca della globalizzazione, ciascuna comunità, più che mai, in maniera differente, è sottoposta al rischio della soppressione. In un sistema fittamente interconnesso, l'idea di centro va in frantumi.

La politica della differenza di Walzer si presenta, dunque, come tentativo di salvaguardia del momento dell'*eccentricità* e di rimedio alla minaccia distruttiva del particolarismo, offrendo a chi non si riconosce pienamente nella cultura egemone di ritrovare o istituire un legame con tradizioni *differenti* dalla propria.

---

38 Cfr. M Walzer, *Geografia della morale. Democrazia, tradizioni e universalismo*, Dedalo, 1999, pp. 13-30 (tit. or.: *Thick and Thin, Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994).

39 Cfr. *ivi*, 75-77.

40 *Ivi*, p. 78.

41 *Ivi*, p. 80.

## INTERVISTA A VALERIO ZANONE

ERNESTO PAOLOZZI

Con Valerio Zanone, senatore del PD e leader dei liberali italiani, condividiamo, da anni, un lungo percorso culturale e politico, nel quale abbiamo cercato di mantenere, per così dire, uno stile, che è poi la cifra di un comportamento politico: quello di essere intransigenti nei confronti delle nostre convinzioni ma altrettanto rispettosi delle convinzioni altrui. In fondo, questo è un atteggiamento che potremmo definire laico in senso ampio.

**Oggi sembra che lo spazio per posizioni di questo genere vada restringendosi ad opera di una rinnovata polemica fra clericali, o integralisti e anticlericali o laicisti, così come si è andato rinnovando il linguaggio giornalistico negli ultimi anni.**

**Le sembra che questa polemica abbia contenuti reali o, sostanzialmente, appartenga anch'essa alla cosiddetta spettacolarizzazione della politica?**

*Non si tratta di rialzare gli storici steccati; si tratta semmai di evitare che se ne alzino di nuovi.*

*Non si tratta di evocare i fantasmi del temporalismo; si tratta di contrastare il neotemporalismo.*

*Il temporalismo non è più territoriale come era prima del 20 settembre; il neotemporalismo di oggi è non territoriale ma normativo. Consiste nella pressione esercitata dalla gerarchia ecclesiastica per tradurre i precetti della dottrina religiosa in norme di legge. Non considero accettabile che la fede si traduca in legge, il peccato divenga delitto. Sono sempre (lo ripetevo abitualmente nei dibattiti con Pietro Scoppola) per la regola di Cassiodoro. "Nemo cogitur ut credat invitus". Ma lasciamo perdere Cassiodoro e prendiamo lezioni dal papa Benedetto XVI. Il suo discorso scritto di pugno per la Sapienza si conclude con l'ammonizione che la fede deve essere offerta in libertà e non imposta per autorità.*

**Un problema specifico, certamente più cogente, è quello che riguarda il tentativo di collocare in un solo partito, il Partito democratico, l'esperienza dei riformismi di ispirazione liberale e socialista con quello democratico cristiano. Si tratta di un tentativo certamente non semplice ma che, pure, sembra trovare un certo consenso. A mio avviso può essere condotto in porto se si avrà una concezione generale laica del partito, nel senso che solo se si sarà in grado di non attribuire al partito un valore etico, nel significato, naturalmente, dello Stato etico totalitario, sarà possibile far convivere ispirazioni così diverse che trovano una sensibilità comune nell'affrontare i temi più urgenti della nuova questione sociale che attraversa l'Occidente.**

*La laicità dello Stato è un connotato di ogni democrazia liberale. Se si riconosce legittima la pluralità delle convinzioni etiche personali, ne discende come garanzia necessaria la laicità dello Stato e della legge. Non condivido la distinzione corrente fra laicità e laicismo. La laicità è la forma istituzionale del laicismo*

*inteso nella definizione liberale, come etica fondata della libertà di coscienza individuale. Se si assume come valore primario la libertà di coscienza individuale, il laicismo non equivale, come strumentalmente sostiene Marcello Pera, all'ateismo, all'anticlericalismo o comunque alla sottovalutazione delle tradizioni e dei sentimenti religiosi. La libertà di coscienza riguarda tanto i credenti quanto i non credenti.*

**Ricordo bene che lei rilanciò, nel lessico politico italiano, l'espressione di Croce: atei devoti. La utilizzò in una pubblica, affollata, assemblea a Roma per ironizzare, come aveva fatto il filosofo settant'anni prima, nei confronti di quei politici opportunisti che, privi di reale senso religioso, si affiancavano alla Chiesa solo per motivi elettoralistici. Il degrado della cultura politica attuale ha portato a confondere questa connotazione con una denotazione. Mi spiego. Sembra che l'espressione "atei devoti" semplicemente stia a definire una condizione etico-politica fra le altre. Come se dicessimo: "Esistono gli atei, esistono i devoti e poi un'altra corrente, quella degli atei devoti". Sarebbe il caso di ristabilire, anche a questo proposito, la verità, almeno quella storica?**

*Croce coniò quella definizione in riferimento alla destra francese del tardo ottocento. Penso che un credente dovrebbe sentirsi offeso da ogni manovra intesa a ridurre la religione ad instrumentum regni. Anche il tentativo di alzare il vessillo cattolico contro il fondamentalismo islamico è contrario al giusto principio del dialogo e dell'ascolto interculturale. In una società aperta c'è posto per i cristiani e per i mussulmani, per gli atei e per i devoti. Nella società aperta non c'è religione di Stato, perché lo Stato è il garante della libertà religiosa.*

**LAICITÀ: DUE DIFESE RISENTITE, MA DEBOLI****UGO PISCOPO**

In occasione della mancata visita di Benedetto XVI alla Sapienza per l'inaugurazione dell'anno accademico, si è detto e scritto molto, anzi forse troppo. Naturalmente, non si è detto tutto. Né si poteva dire tutto (anche perché molti aspetti erano e sono rimasti latenti, quale la strumentalità del discorso di più parti, a cominciare dai contestatori che si sono fatti difensori della laicità, ma che in sostanza combattevano guerre intestine per colpire persone e metodi di gestione dell'ateneo e per preconstituire situazioni di rese di conto "altre", - il che rende molto meno romantica la questione).

Concedendo, comunque, la buona fede alle parole usate e, quindi, prendendole alla lettera, soffermiamoci a riflettere su due posizioni, quelle di Alberto Asor Rosa e di Stefano Rodotà, che sono personaggi prestigiosi *in partibus infidelium*, si direbbe, se fosse consentito.

La ragione della scelta è di dover purtroppo registrare l'esemplare inadeguatezza delle risposte date ai problemi affrontati. I quali sono stati aggrediti con molta enfasi e determinazione, senza però che i protagonisti disponessero di molte ed efficaci frecce nella faretra, al contrario di quanto ordinariamente si potesse congetturare. C'è stato molto agonismo in campo, ma scarsa incisività, si commenterebbe in una cronaca sportiva.

Procediamo, dunque, a passare in rassegna i colpi mancati, allegando di volta in volta una essenziale glossa di commento e, infine, cerchiamo di renderci conto del perché i due intellettuali abbiano fallito nell'impresa.

Nell'intervista rilasciata al "Corriere della Sera" del 14 gennaio 2008, Alberto Asor Rosa giustifica la protesta sua e degli altri resistenti in nome dell'opposizione ai tentativi di espansione e di invadenza del conservatorismo e del reazionarismo della Chiesa. "Non si può prescindere", egli dichiara, "da un magistero pontificio fortemente connotato da posizioni conservatrici e reazionarie". Su questo punto già ha sollevato una forte obiezione critica Ernesto Galli Della Loggia il giorno successivo sempre sul "Corriere della Sera" (15 gennaio 2008), osservando: "Se, per caso, l'orientamento del Papa [...] fosse stato «progressista e democratico», allora la protesta non avrebbe avuto motivo d'esserci". All'obiezione, però, che condividiamo, aggiungiamo delle domande come queste: 1. se non sia una concezione religiosa (il manicheismo) a sostenere la tesi di Asor Rosa di dover sbarrare l'ingresso al Papa all'Università; 2. se, pertanto, non sia avvenuta una sovrapposizione di realtà incompatibili, con lo scambio della politica come religione; 3. se, in questo guazzabuglio ideale, non si intrecci con le indistinzioni dei piani e dei valori il pregiudizio; 4. se nella presa di posizione dell'intervistato non ci sia, oltre alla *damnatio capitis* del nemico, anche l'implicita volontà dell'autocelebrazione, con l'identificazione della propria persona con l'eroe puro e duro che lotta per il bene, il progresso, la verità. Il democratico e progressista Asor Rosa, infine, dovrebbe spiegare se basti dichiararsi di parte democratica e progressista, per essere realmente da parte del progresso e della democrazia.

Il medesimo Asor Rosa interviene di nuovo sul "Corriere della Sera" il 19 gennaio, per ribadire e chiarire la sua posizione e per dire che lui non è un grullo, ma "di grulli ce n'è parecchi in Italia", perché lui

ha capito e denunciato il tentativo della Curia di Roma di allargare e rafforzare la propria sfera d'influenza conservatrice nella "Sapienza", mentre tanti altri se la sono bevuta o se la sono voluta bere (l'impostura). A questo punto la faziosità si fa conclamata, con la delegittimazione e la ridicolizzazione di chi la pensa diversamente. Comunque, tutto sommato, bisogna apprezzare un certo grado di moderato e garbato umorismo da parte di chi "giudica e manda", in quanto si è limitato a trattare da "grulli" gli altri, mentre li avrebbe potuti sferzare con termini molto più infamanti, come usa nelle infuocate polemiche ideologiche.

Asor Rosa, ancora, per farsi intendere meglio da chi legge, spiega in termini privatistici e familiari che alle cerimonie ufficiali della comunità di appartenenza uno ha il dovere di essere presente e di ascoltare, ma che a casa propria, - "a casa mia", egli dice -, nessuno può togliergli la libertà di non ascoltare. Messa in tali termini, la questione è più che plausibile. Nella realtà, invece, le cose stanno molto diversamente. Perché l'inaugurazione dell'anno accademico non doveva avvenire né è avvenuta a casa del Prof. Alberto Asor Rosa. E neppure nella stanza dell'Università che una volta era sua. Né nell'aula dove egli un tempo teneva lezione. Ma doveva avvenire ed è avvenuta nella sede stabilita dal Rettore e dal Senato accademico. Un locale, quindi, che è di gestione non di Alberto Asor Rosa. Il quale, tra l'altro, attualmente non solo è fuori ruolo, ma ha dato le dimissioni dall'Università, per marcare una netta cesura tra lui e l'Istituto (celebrata però a conclusione di una lunga carriera). Talché, per essere presente all'inaugurazione dell'anno accademico, l'illustre intellettuale avrebbe dovuto ricevere l'invito, che pare non ci sia stato. Invece, da estraneo, si mette a far chiasso per conto di una "casa" non più sua, si impanca a dire chi debba entrarci e chi no, che cosa e come debbano fare il Rettore e il Senato accademico. Si fa severo e assoluto giudice di tutto e di tutti entro lo spazio della "Sapienza". Diventa una specie di occhio divino, che guarda implacabile dall'alto, perché i mercanti e gli impuri siano scacciati dal tempio.

Certo, è comprensibile che un intellettuale, che abbia profuso nella ricerca, nell'attività accademica e nella militanza per le battaglie civili e culturali tempo energia intelligenza, si faccia prendere dalla passione, ma questo non legittima invasioni di campo. *Est modus in rebus*. Per tutti. Anche per Asor Rosa.

Al quale, in ultimo, risparmiamo un'ultima, ma non irrilevante, osservazione che molti già si sono premurati di fare, cioè che l'università, in quanto laboratorio di ricerca e di confronto di metodi e di idee, non può essere pregiudizialmente chiusa ad alcuno. Ricordiamoci, intanto, l'etimo di "università". "Universitas" nel Medioevo e anche dopo ha significato "comunità". La quale era, è comprensiva di tutti i suoi individui, sia di orientamento progressista, sia di orientamento diverso. A meno che non si sottoscriva il progetto (totalitario) di purgare la compagine sociale delle presenze giudicate infette o inferiori.

Quanto sono vibranti di impazienza e di grintosità le parole di Asor Rosa, tanto, di contro, sono colate al filtro della sottigliezza le osservazioni di Stefano Rodotà (*La laicità dopo il caso Sapienza*, ne "La Repubblica", 22 gennaio 2008, p. 21), per colpire nei punti deboli e lasciare stecchiti gli avversari. Ma, stile e profusione di ingegno a parte, anch'esse fanno paurosamente flop.

Da persona assennata e dabbene, lo studioso si impegna a ricostruire la mappa delle vertenze e a dare un contributo di riflessione. La quale certamente sarebbe utile, se non si affidasse a uno schema che da sé si denuncia come di parte. L'autore, infatti, procede sistematicamente, vertenza per vertenza, a dare una definizione della posizione di quelli che hanno criticato gli oppositori della visita del Papa, per fare seguire - e

per dire che di qua inizia il vero discorso - un'obiezione grande come una montagna, costituita dalla dimostrazione della loro inapplicabilità al reale, perché questo risulta talmente complesso da richiedere ben altra capacità di analisi e di ricerca di compensazioni. Che sono appannaggio solo dei laici. Si serve, in breve, di un modulo di smontaggio e di svuotamento delle obiezioni critiche degli altri, per difendere puntualmente in ultimo le motivazioni dei suoi compagni di strada, assunte *tout court* e indimostratamente come le motivazioni della "laicità".

Il nostro Dottor Sottile, ad esempio, inizia l'intervento riconoscendo la piena fondatezza del canone di Voltaire: "Non condivido le tue idee, ma mi batterò perché tu possa manifestarle", che è stato chiamato in questione dai critici degli oppositori della visita del Papa. Il principio è giustissimo, egli riconosce, ma, aggiunge, - e di qua avvia lo smontaggio e lo svuotamento della tesi degli altri -, bisogna uscire dagli assunti assoluti e calare i principii nel concreto della dialettica storica. Così, egli ammonisce, quel principio non può essere invocato solo a vantaggio del Papa, ma bisogna estenderlo e renderlo praticabile anche per altri. "Non ci si può battere per il diritto di parola di Benedetto XVI e negarlo a Marcello Cini e Carlo Bernardini", egli scrive, così mettendo a nudo la parzialità e l'incongruenza dei sostenitori delle ragioni del Papa e obbligandoli ad arrossire e a fare ammenda dinanzi all'opinione pubblica.

La fioretta è senz'altro bene assestata e dimostra abilità e finezza di movimento. Ma il colpo viene inferto con un'arma finta, non d'acciaio, ma di cartone verniciato di metallo. L'osservazione, infatti, è priva del tutto di fondamento. Perché nessuno mai ha sostenuto che il diritto di parola dovesse essere riconosciuto al Papa e negato a Cini e a Bernardini. I quali, nei giorni in cui si è dibattuta mediaticamente la questione, hanno avuto ascolto e visibilità ad altezza della civiltà dell'immagine e hanno rilasciato interviste e dichiarazioni fino a stancarsi di darle, negandosi in ultimo ai tentativi di contattazioni di vari giornalisti e persone interessate al dibattito e dichiarando che quello che avevano da dire l'avevano detto e scritto.

Con analoga scaltrezza e con identico ricorso a finzioni di situazioni improbabili, Rodotà fa a pezzi altre argomentazioni di quelli che hanno criticato le critiche alla visita del Papa.

Come quella del confronto fra la "Sapienza" e la Columbia University negli Usa, che ha portato i sostenitori del Papa a dire che nelle università si possono invitare dittatori e altri personaggi scomodi, ma non il Pontefice della Chiesa di Roma. A questi egli ribatte che il presidente iraniano Ahmanidejad è stato invitato e ha parlato alla Columbia University, ma i critici di Ahmadinejad hanno potuto esprimere in totale libertà il loro punto di vista. E lascia così intendere che della medesima libertà non si dispone in Italia, se si è cercato di imbavagliare e far tacere i critici della visita del Papa. La tesi, però, è tutta da dimostrare.

O come quella riguardante la scorrettezza dei sessantasette docenti firmatari del documento anti-Benedetto XVI e della minoranza degli studenti che ha animato la contestazione della visita del Papa. Ai sostenitori di tale argomentazione, che metteva in luce il fatto che il Papa fosse stato invitato dal Rettore e dal Senato Accademico ad intervenire all'inaugurazione dell'anno accademico, e che alcuni docenti e degli studenti vi si opponessero in maniera irrispettosa dei riti e delle consuetudini e dello stesso prestigio dei rappresentanti dell'Ateneo, Rodotà fa notare che l'università "non è una organizzazione rigidamente gerarchica, né il Rettore è assistito dal privilegio dell'infallibilità". Alla quale notazione è fisiologico allegare un'altra notazione da parte nostra, che è questa: l'università, se non si costituisce su modelli né di caserma,

né di ordini ecclesiastici, non dovrebbe neppure essere una prova d'orchestra. Altrimenti, a che pro il suo mantenimento? Perché questo istituto qualcosa pure costa alla società.

Non si va oltre nella disamina del discorso, perché esso anche nel prosieguo si aggira egualmente fra spinosi e densi gineprai, senza portare da alcuna parte.

Solo ci chiediamo come mai due intelligenze, come quelle di Asor Rosa e di Rodotà, che hanno volato alto così a lungo e così suggestivamente, adesso amino volare così in basso e di sghembo, abitare le sterpaglie e, per mandare messaggi, emettere suoni sgradevoli e stonati. Delle ragioni certamente ci sono e andrebbero cercate sia nell'incadimento dei tempi, che oggi induce disincanto, malinconia e ripiegamento entro spazi angusti, sia nella fine delle grandi narrazioni e delle grandi interpretazioni del mondo. Fenomeni che colpiscono, senza sconto per alcuno, sia a sinistra, sia al centro, sia a destra, compresi i transfughi che da teorici della rivoluzione proletaria si sono precipitati a riciclarsi come yesmen all'ombra di un grande padrone appunto dalla parte opposta.

Comunque, se io fossi la Laicità e considerassi il triste paesaggio dei nostri giorni, manderei a chiamare gli Asor Rosa, i Rodotà e gli altri che tengono posizioni affini e direi loro: "Amici miei, io non so, non ricordo di avervi dato formale delega di tessere le mie apologie. Comunque, voglio essere chiara a costo di essere rude: sospendiamo da questo momento il nostro rapporto e non facciamoci oltre del male. Perché le vostre difese si ritorcono in danni per me, per la mia immagine pubblica, per l'idea stessa su cui costituisco la mia esistenza al mondo. Prendetevi una pausa di riposo, restaurate le vostre forze e poi più in là si vedrà se tornare insieme, tenendo conto anche dello spirito dei nuovi tempi e delle prospettive che si affacciano sui nuovi orizzonti di attesa, che certamente, come spero, non avranno che farsene dei cavoli fritti da riscaldare".

COLLOQUIONLINE



PERCORSI

**MESSAGGIO DI SUA SANTITÀ BENEDETTO XVI PER LA XLII GIORNATA MONDIALE DELLE COMUNICAZIONI SOCIALI**

Domenica, 4 maggio 2008

***I mezzi di comunicazione sociale: al bivio tra protagonismo e servizio.******Cercare la verità per condividerla****Cari fratelli e sorelle!*

1. Il tema della prossima Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali - *"I mezzi di comunicazione sociale: al bivio tra protagonismo e servizio. Cercare la verità per condividerla"* - pone in luce quanto importante sia il ruolo di questi strumenti nella vita delle persone e della società. Non c'è infatti ambito dell'esperienza umana, specialmente se consideriamo il vasto fenomeno della globalizzazione, in cui i *media* non siano diventati parte costitutiva delle relazioni interpersonali e dei processi sociali, economici, politici e religiosi. In proposito, scrivevo nel Messaggio per la Giornata della Pace dello scorso 1° gennaio: "I mezzi della comunicazione sociale, per le potenzialità educative di cui dispongono, hanno una speciale responsabilità nel promuovere il rispetto per la famiglia, nell'illustrarne le attese e i diritti, nel metterne in evidenza la bellezza" (n. 5).

2. Grazie ad una vorticoso evoluzione tecnologica, questi mezzi hanno acquisito potenzialità straordinarie, ponendo nello stesso tempo nuovi ed inediti interrogativi e problemi. È innegabile l'apporto che essi possono dare alla circolazione delle notizie, alla conoscenza dei fatti e alla diffusione del sapere: hanno contribuito, ad esempio, in maniera decisiva all'alfabetizzazione e alla socializzazione, come pure allo sviluppo della democrazia e del dialogo tra i popoli. Senza il loro apporto sarebbe veramente difficile favorire e migliorare la comprensione tra le nazioni, dare respiro universale ai dialoghi di pace, garantire all'uomo il bene primario dell'informazione, assicurando, nel contempo, la libera circolazione del pensiero in ordine soprattutto agli ideali di solidarietà e di giustizia sociale. Sì! I *media*, nel loro insieme, non sono soltanto mezzi per la diffusione delle idee, ma possono e devono essere anche strumenti al servizio di un mondo più giusto e solidale. Non manca, purtroppo, il rischio che essi si trasformino invece in sistemi volti a sottomettere l'uomo a logiche dettate dagli interessi dominanti del momento. E' il caso di una comunicazione usata per fini ideologici o per la collocazione di prodotti di consumo mediante una pubblicità ossessiva. Con il pretesto di rappresentare la realtà, di fatto si tende a legittimare e ad imporre modelli distorti di vita personale, familiare o sociale. Inoltre, per favorire gli ascolti, la cosiddetta *audience*, a volte non si esita a ricorrere alla trasgressione, alla volgarità e alla violenza. Vi è infine la possibilità che, attraverso i *media*, vengano proposti e sostenuti modelli di sviluppo che aumentano anziché ridurre il divario tecnologico tra i paesi ricchi e quelli poveri.

3. L'umanità si trova oggi di fronte a un bivio. Anche per i *media* vale quanto ho scritto nell'Enciclica *Spe salvi* circa l'ambiguità del progresso, che offre inedite possibilità per il bene, ma apre al tempo stesso possibilità abissali di male che prima non esistevano (cfr n. 22). Occorre pertanto chiedersi se sia saggio lasciare che gli strumenti della comunicazione sociale siano asserviti a un protagonismo indiscriminato o finiscano in balia di chi se ne avvale per manipolare le coscienze. Non sarebbe piuttosto

doveroso far sì che restino al servizio della persona e del bene comune e favoriscano “la formazione etica dell’uomo, nella crescita dell’uomo interiore” (*ibid.*)? La loro straordinaria incidenza nella vita delle persone e della società è un dato largamente riconosciuto, ma va posta oggi in evidenza la svolta, direi anzi la vera e propria mutazione di ruolo, che essi si trovano ad affrontare. Oggi, in modo sempre più marcato, la comunicazione sembra avere talora la pretesa non solo di rappresentare la realtà, ma di determinarla grazie al potere e alla forza di suggestione che possiede. Si costata, ad esempio, che su talune vicende i *media* non sono utilizzati per un corretto ruolo di informazione, ma per “creare” gli eventi stessi. Questo pericoloso mutamento della loro funzione è avvertito con preoccupazione da molti Pastori. Proprio perché si tratta di realtà che incidono profondamente su tutte le dimensioni della vita umana (morale, intellettuale, religiosa, relazionale, affettiva, culturale), ponendo in gioco il bene della persona, occorre ribadire che non tutto ciò che è tecnicamente possibile è anche eticamente praticabile. L’impatto degli strumenti della comunicazione sulla vita dell’uomo contemporaneo pone pertanto questioni non eludibili, che attendono scelte e risposte non più rinviabili.

4. Il ruolo che gli strumenti della comunicazione sociale hanno assunto nella società va ormai considerato parte integrante della questione antropologica, che emerge come sfida cruciale del terzo millennio. In maniera non dissimile da quanto accade sul fronte della vita umana, del matrimonio e della famiglia, e nell’ambito delle grandi questioni contemporanee concernenti la pace, la giustizia e la salvaguardia del creato, anche nel settore delle comunicazioni sociali sono in gioco dimensioni costitutive dell’uomo e della sua verità. Quando la comunicazione perde gli ancoraggi etici e sfugge al controllo sociale, finisce per non tenere più in conto la centralità e la dignità inviolabile dell’uomo, rischiando di incidere negativamente sulla sua coscienza, sulle sue scelte, e di condizionare in definitiva la libertà e la vita stessa delle persone. Ecco perché è indispensabile che le comunicazioni sociali difendano gelosamente la persona e ne rispettino appieno la dignità. Più di qualcuno pensa che sia oggi necessaria, in questo ambito, un’“info-etica” così come esiste la bio-etica nel campo della medicina e della ricerca scientifica legata alla vita.

5. Occorre evitare che i *media* diventino il megafono del materialismo economico e del relativismo etico, vere piaghe del nostro tempo. Essi possono e devono invece contribuire a far conoscere la verità sull’uomo, difendendola davanti a coloro che tendono a negarla o a distruggerla. Si può anzi dire che la ricerca e la presentazione della verità sull’uomo costituiscono la vocazione più alta della comunicazione sociale. Utilizzare a questo fine tutti i linguaggi, sempre più belli e raffinati di cui i *media* dispongono, è un compito esaltante affidato in primo luogo ai responsabili ed agli operatori del settore. E’ un compito che tuttavia, in qualche modo, ci riguarda tutti, perché tutti, nell’epoca della globalizzazione, siamo fruitori e operatori di comunicazioni sociali. I nuovi *media*, telefonia e internet in particolare, stanno modificando il volto stesso della comunicazione e, forse, è questa un’occasione preziosa per ridisegnarlo, per rendere meglio visibili, come ebbe a dire il mio venerato predecessore Giovanni Paolo II, i lineamenti essenziali e irrinunciabili della verità sulla persona umana (cfr Lett. ap. *Il rapido sviluppo*, 10).

6. L’uomo ha sete di verità, è alla ricerca della verità; lo dimostrano anche l’attenzione e il successo registrati da tanti prodotti editoriali, programmi o *fiction* di qualità, in cui la verità, la bellezza e la

grandezza della persona, inclusa la sua dimensione religiosa, sono riconosciute e ben rappresentate. Gesù ha detto: "Conoscerete la verità e la verità vi farà liberi" (*Gv* 8, 32). La verità che ci rende liberi è Cristo, perché solo Lui può rispondere pienamente alla sete di vita e di amore che è nel cuore dell'uomo. Chi lo ha incontrato e si appassiona al suo messaggio sperimenta il desiderio incontenibile di condividere e comunicare questa verità: "Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi - scrive san Giovanni -, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita [...], noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia perfetta" (*1Gv* 1, 1-3).

Invochiamo lo Spirito Santo, perché non manchino comunicatori coraggiosi e autentici testimoni della verità che, fedeli alla consegna di Cristo e appassionati del messaggio della fede, "sappiano farsi interpreti delle odierne istanze culturali, impegnandosi a vivere questa epoca della comunicazione non come tempo di alienazione e di smarrimento, ma come tempo prezioso per la ricerca della verità e per lo sviluppo della comunione tra le persone e i popoli" (Giovanni Paolo II, Discorso al Convegno *Parabole mediatiche*, 9 novembre 2002).

Con questo auspicio a tutti imparto con affetto la mia Benedizione.

Dal Vaticano, 24 gennaio 2008, Festa di San Francesco di Sales.

Benedictus PP. XVI

**IL TESTO CHE BENEDETTO XVI AVREBBE LETTO ALLA SAPIENZA DI ROMA**

Magnifico Rettore,  
Autorità politiche e civili,  
Illustri docenti e personale tecnico amministrativo,  
cari giovani studenti!

È per me motivo di profonda gioia incontrare la comunità della "Sapienza - Università di Roma" in occasione della inaugurazione dell'anno accademico. Da secoli ormai questa Università segna il cammino e la vita della città di Roma, facendo fruttare le migliori energie intellettuali in ogni campo del sapere. Sia nel tempo in cui, dopo la fondazione voluta dal Papa Bonifacio VIII, l'istituzione era alle dirette dipendenze dell'Autorità ecclesiastica, sia successivamente quando lo *Studium Urbis* si è sviluppato come istituzione dello Stato italiano, la vostra comunità accademica ha conservato un grande livello scientifico e culturale, che la colloca tra le più prestigiose università del mondo. Da sempre la Chiesa di Roma guarda con simpatia e ammirazione a questo centro universitario, riconoscendone l'impegno, talvolta arduo e faticoso, della ricerca e della formazione delle nuove generazioni. Non sono mancati in questi ultimi anni momenti significativi di collaborazione e di dialogo. Vorrei ricordare, in particolare, l'Incontro mondiale dei Rettori in occasione del Giubileo delle Università, che ha visto la vostra comunità farsi carico non solo dell'accoglienza e dell'organizzazione, ma soprattutto della profetica e complessa proposta della elaborazione di un "nuovo umanesimo per il terzo millennio".

Mi è caro, in questa circostanza, esprimere la mia gratitudine per l'invito che mi è stato rivolto a venire nella vostra università per tenervi una lezione. In questa prospettiva mi sono posto innanzitutto la domanda: Che cosa può e deve dire un Papa in un'occasione come questa? Nella mia lezione a Ratisbona ho parlato, sì, da Papa, ma soprattutto ho parlato nella veste del già professore di quella mia università, cercando di collegare ricordi ed attualità. Nell'università "Sapienza", l'antica università di Roma, però, sono invitato proprio come Vescovo di Roma, e perciò debbo parlare come tale. Certo, la "Sapienza" era un tempo l'università del Papa, ma oggi è un'università laica con quell'autonomia che, in base al suo stesso concetto fondativo, ha fatto sempre parte della natura di università, la quale deve essere legata esclusivamente all'autorità della verità. Nella sua libertà da autorità politiche ed ecclesiastiche l'università trova la sua funzione particolare, proprio anche per la società moderna, che ha bisogno di un'istituzione del genere.

Ritorno alla mia domanda di partenza: Che cosa può e deve dire il Papa nell'incontro con l'università della sua città? Riflettendo su questo interrogativo, mi è sembrato che esso ne includesse due altri, la cui chiarificazione dovrebbe condurre da sé alla risposta. Bisogna, infatti, chiedersi: Qual è la natura e la missione del Papato? E ancora: Qual è la natura e la missione dell'università? Non vorrei in questa sede trattenere Voi e me in lunghe disquisizioni sulla natura del Papato. Basti un breve accenno. Il Papa è anzitutto Vescovo di Roma e come tale, in virtù della successione all'Apostolo Pietro, ha una responsabilità episcopale nei riguardi dell'intera Chiesa cattolica. La parola "vescovo"-*episkopos*, che nel suo significato immediato rimanda a "sorvegliante", già nel Nuovo Testamento è stata fusa insieme con il concetto biblico di

Pastore: egli è colui che, da un punto di osservazione sopraelevato, guarda all'insieme, prendendosi cura del giusto cammino e della coesione dell'insieme. In questo senso, tale designazione del compito orienta lo sguardo anzitutto verso l'interno della comunità credente. Il Vescovo - il Pastore - è l'uomo che si prende cura di questa comunità; colui che la conserva unita mantenendola sulla via verso Dio, indicata secondo la fede cristiana da Gesù - e non soltanto indicata: Egli stesso è per noi la via. Ma questa comunità della quale il Vescovo si prende cura - grande o piccola che sia - vive nel mondo; le sue condizioni, il suo cammino, il suo esempio e la sua parola influiscono inevitabilmente su tutto il resto della comunità umana nel suo insieme. Quanto più grande essa è, tanto più le sue buone condizioni o il suo eventuale degrado si ripercuoteranno sull'insieme dell'umanità. Vediamo oggi con molta chiarezza come le condizioni delle religioni e come la situazione della Chiesa - le sue crisi e i suoi rinnovamenti - agiscano sull'insieme dell'umanità. Così il Papa, proprio come Pastore della sua comunità, è diventato sempre di più anche una voce della ragione etica dell'umanità.

Qui, però, emerge subito l'obiezione, secondo cui il Papa, di fatto, non parlerebbe veramente in base alla ragione etica, ma trarrebbe i suoi giudizi dalla fede e per questo non potrebbe pretendere una loro validità per quanti non condividono questa fede. Dovremo ancora ritornare su questo argomento, perché si pone qui la questione assolutamente fondamentale: Che cosa è la ragione? Come può un'affermazione - soprattutto una norma morale - dimostrarsi "ragionevole"? A questo punto vorrei per il momento solo brevemente rilevare che John Rawls, pur negando a dottrine religiose comprensive il carattere della ragione "pubblica", vede tuttavia nella loro ragione "non pubblica" almeno una ragione che non potrebbe, nel nome di una razionalità secolaristicamente indurita, essere semplicemente disconosciuta a coloro che la sostengono. Egli vede un criterio di questa ragionevolezza fra l'altro nel fatto che simili dottrine derivano da una tradizione responsabile e motivata, in cui nel corso di lunghi tempi sono state sviluppate argomentazioni sufficientemente buone a sostegno della relativa dottrina. In questa affermazione mi sembra importante il riconoscimento che l'esperienza e la dimostrazione nel corso di generazioni, il fondo storico dell'umana sapienza, sono anche un segno della sua ragionevolezza e del suo perdurante significato. Di fronte ad una ragione a-storica che cerca di autocostruirsi soltanto in una razionalità a-storica, la sapienza dell'umanità come tale - la sapienza delle grandi tradizioni religiose - è da valorizzare come realtà che non si può impunemente gettare nel cestino della storia delle idee.

Ritorniamo alla domanda di partenza. Il Papa parla come rappresentante di una comunità credente, nella quale durante i secoli della sua esistenza è maturata una determinata sapienza della vita; parla come rappresentante di una comunità che custodisce in sé un tesoro di conoscenza e di esperienza etiche, che risulta importante per l'intera umanità: in questo senso parla come rappresentante di una ragione etica.

Ma ora ci si deve chiedere: E che cosa è l'università? Qual è il suo compito? È una domanda gigantesca alla quale, ancora una volta, posso cercare di rispondere soltanto in stile quasi telegrafico con qualche osservazione. Penso si possa dire che la vera, intima origine dell'università stia nella brama di conoscenza che è propria dell'uomo. Egli vuol sapere che cosa sia tutto ciò che lo circonda. Vuole verità. In questo senso si può vedere l'interrogarsi di Socrate come l'impulso dal quale è nata l'università occidentale. Penso ad esempio - per menzionare soltanto un testo - alla disputa con Eutifrone, che di fronte a Socrate

difende la religione mitica e la sua devozione. A ciò Socrate contrappone la domanda: "Tu credi che fra gli dei esistano realmente una guerra vicendevole e terribili inimicizie e combattimenti ... Dobbiamo, Eutifrone, effettivamente dire che tutto ciò è vero?" (6 b - c). In questa domanda apparentemente poco devota - che, però, in Socrate derivava da una religiosità più profonda e più pura, dalla ricerca del Dio veramente divino - i cristiani dei primi secoli hanno riconosciuto se stessi e il loro cammino. Hanno accolto la loro fede non in modo positivista, o come la via d'uscita da desideri non appagati; l'hanno compresa come il dissolvimento della nebbia della religione mitologica per far posto alla scoperta di quel Dio che è Ragione creatrice e al contempo Ragione-Amore. Per questo, l'interrogarsi della ragione sul Dio più grande come anche sulla vera natura e sul vero senso dell'essere umano era per loro non una forma problematica di mancanza di religiosità, ma faceva parte dell'essenza del loro modo di essere religiosi. Non avevano bisogno, quindi, di sciogliere o accantonare l'interrogarsi socratico, ma potevano, anzi, dovevano accoglierlo e riconoscere come parte della propria identità la ricerca faticosa della ragione per raggiungere la conoscenza della verità intera. Poteva, anzi doveva così, nell'ambito della fede cristiana, nel mondo cristiano, nascere l'università.

È necessario fare un ulteriore passo. L'uomo vuole conoscere - vuole verità. Verità è innanzitutto una cosa del vedere, del comprendere, della *theoría*, come la chiama la tradizione greca. Ma la verità non è mai soltanto teorica. Agostino, nel porre una correlazione tra le Beatitudini del Discorso della Montagna e i doni dello Spirito menzionati in *Isaia* 11, ha affermato una reciprocità tra "*scientia*" e "*tristitia*": il semplice sapere, dice, rende tristi. E di fatto - chi vede e apprende soltanto tutto ciò che avviene nel mondo, finisce per diventare triste. Ma verità significa di più che sapere: la conoscenza della verità ha come scopo la conoscenza del bene. Questo è anche il senso dell'interrogarsi socratico: Qual è quel bene che ci rende veri? La verità ci rende buoni, e la bontà è vera: è questo l'ottimismo che vive nella fede cristiana, perché ad essa è stata concessa la visione del *Logos*, della Ragione creatrice che, nell'incarnazione di Dio, si è rivelata insieme come il Bene, come la Bontà stessa.

Nella teologia medievale c'è stata una disputa approfondita sul rapporto tra teoria e prassi, sulla giusta relazione tra conoscere ed agire - una disputa che qui non dobbiamo sviluppare. Di fatto l'università medievale con le sue quattro Facoltà presenta questa correlazione. Cominciamo con la Facoltà che, secondo la comprensione di allora, era la quarta, quella di medicina. Anche se era considerata più come "arte" che non come scienza, tuttavia, il suo inserimento nel cosmo dell'*universitas* significava chiaramente che era collocata nell'ambito della razionalità, che l'arte del guarire stava sotto la guida della ragione e veniva sottratta all'ambito della magia. Guarire è un compito che richiede sempre più della semplice ragione, ma proprio per questo ha bisogno della connessione tra sapere e potere, ha bisogno di appartenere alla sfera della *ratio*. Inevitabilmente appare la questione della relazione tra prassi e teoria, tra conoscenza ed agire nella Facoltà di giurisprudenza. Si tratta del dare giusta forma alla libertà umana che è sempre libertà nella comunione reciproca: il diritto è il presupposto della libertà, non il suo antagonista. Ma qui emerge subito la domanda: Come s'individuano i criteri di giustizia che rendono possibile una libertà vissuta insieme e servono all'essere buono dell'uomo? A questo punto s'impone un salto nel presente: è la questione del come possa essere trovata una normativa giuridica che costituisca un ordinamento della libertà, della dignità umana e dei diritti dell'uomo. È la questione che ci occupa oggi nei processi democratici di formazione dell'opinione e che

al contempo ci angustia come questione per il futuro dell'umanità. Jürgen Habermas esprime, a mio parere, un vasto consenso del pensiero attuale, quando dice che la legittimità di una carta costituzionale, quale presupposto della legalità, deriverebbe da due fonti: dalla partecipazione politica egualitaria di tutti i cittadini e dalla forma ragionevole in cui i contrasti politici vengono risolti. Riguardo a questa "forma ragionevole" egli annota che essa non può essere solo una lotta per maggioranze aritmetiche, ma che deve caratterizzarsi come un "processo di argomentazione sensibile alla verità" (wahrheitssensibles Argumentationsverfahren). È detto bene, ma è cosa molto difficile da trasformare in una prassi politica. I rappresentanti di quel pubblico "processo di argomentazione" sono - lo sappiamo - prevalentemente i partiti come responsabili della formazione della volontà politica. Di fatto, essi avranno immancabilmente di mira soprattutto il conseguimento di maggioranze e con ciò baderanno quasi inevitabilmente ad interessi che promettono di soddisfare; tali interessi però sono spesso particolari e non servono veramente all'insieme. La sensibilità per la verità sempre di nuovo viene sopraffatta dalla sensibilità per gli interessi. Io trovo significativo il fatto che Habermas parli della sensibilità per la verità come di elemento necessario nel processo di argomentazione politica, reinserendo così il concetto di verità nel dibattito filosofico ed in quello politico.

Ma allora diventa inevitabile la domanda di Pilato: Che cos'è la verità? E come la si riconosce? Se per questo si rimanda alla "ragione pubblica", come fa Rawls, segue necessariamente ancora la domanda: Che cosa è ragionevole? Come una ragione si dimostra ragione vera? In ogni caso, si rende in base a ciò evidente che, nella ricerca del diritto della libertà, della verità della giusta convivenza devono essere ascoltate istanze diverse rispetto a partiti e gruppi d'interesse, senza con ciò voler minimamente contestare la loro importanza. Torniamo così alla struttura dell'università medievale. Accanto a quella di giurisprudenza c'erano le Facoltà di filosofia e di teologia, a cui era affidata la ricerca sull'essere uomo nella sua totalità e con ciò il compito di tener desta la sensibilità per la verità. Si potrebbe dire addirittura che questo è il senso permanente e vero di ambedue le Facoltà: essere custodi della sensibilità per la verità, non permettere che l'uomo sia distolto dalla ricerca della verità. Ma come possono esse corrispondere a questo compito? Questa è una domanda per la quale bisogna sempre di nuovo affaticarsi e che non è mai posta e risolta definitivamente. Così, a questo punto, neppure io posso offrire propriamente una risposta, ma piuttosto un invito a restare in cammino con questa domanda - in cammino con i grandi che lungo tutta la storia hanno lottato e cercato, con le loro risposte e con la loro inquietudine per la verità, che rimanda continuamente al di là di ogni singola risposta.

Teologia e filosofia formano in ciò una peculiare coppia di gemelli, nella quale nessuna delle due può essere distaccata totalmente dall'altra e, tuttavia, ciascuna deve conservare il proprio compito e la propria identità. È merito storico di san Tommaso d'Aquino - di fronte alla differente risposta dei Padri a causa del loro contesto storico - di aver messo in luce l'autonomia della filosofia e con essa il diritto e la responsabilità propri della ragione che s'interroga in base alle sue forze. Differenziandosi dalle filosofie neoplatoniche, in cui religione e filosofia erano inseparabilmente intrecciate, i Padri avevano presentato la fede cristiana come la vera filosofia, sottolineando anche che questa fede corrisponde alle esigenze della ragione in ricerca della verità; che la fede è il "sì" alla verità, rispetto alle religioni mitiche diventate semplice consuetudine. Ma poi,

al momento della nascita dell'università, in Occidente non esistevano più quelle religioni, ma solo il cristianesimo, e così bisognava sottolineare in modo nuovo la responsabilità propria della ragione, che non viene assorbita dalla fede. Tommaso si trovò ad agire in un momento privilegiato: per la prima volta gli scritti filosofici di Aristotele erano accessibili nella loro integralità; erano presenti le filosofie ebraiche ed arabe, come specifiche appropriazioni e prosecuzioni della filosofia greca. Così il cristianesimo, in un nuovo dialogo con la ragione degli altri, che veniva incontrando, dovette lottare per la propria ragionevolezza. La Facoltà di filosofia che, come cosiddetta "Facoltà degli artisti", fino a quel momento era stata solo propedeutica alla teologia, divenne ora una Facoltà vera e propria, un partner autonomo della teologia e della fede in questa riflessa. Non possiamo qui soffermarci sull'avvincente confronto che ne derivò. Io direi che l'idea di san Tommaso circa il rapporto tra filosofia e teologia potrebbe essere espressa nella formula trovata dal Concilio di Calcedonia per la cristologia: filosofia e teologia devono rapportarsi tra loro "senza confusione e senza separazione". "Senza confusione" vuol dire che ognuna delle due deve conservare la propria identità. La filosofia deve rimanere veramente una ricerca della ragione nella propria libertà e nella propria responsabilità; deve vedere i suoi limiti e proprio così anche la sua grandezza e vastità. La teologia deve continuare ad attingere ad un tesoro di conoscenza che non ha inventato essa stessa, che sempre la supera e che, non essendo mai totalmente esauribile mediante la riflessione, proprio per questo avvia sempre di nuovo il pensiero. Insieme al "senza confusione" vige anche il "senza separazione": la filosofia non ricomincia ogni volta dal punto zero del soggetto pensante in modo isolato, ma sta nel grande dialogo della sapienza storica, che essa criticamente e insieme docilmente sempre di nuovo accoglie e sviluppa; ma non deve neppure chiudersi davanti a ciò che le religioni ed in particolare la fede cristiana hanno ricevuto e donato all'umanità come indicazione del cammino. Varie cose dette da teologi nel corso della storia o anche tradotte nella pratica dalle autorità ecclesiali, sono state dimostrate false dalla storia e oggi ci confondono. Ma allo stesso tempo è vero che la storia dei santi, la storia dell'umanesimo cresciuto sulla base della fede cristiana dimostra la verità di questa fede nel suo nucleo essenziale, rendendola con ciò anche un'istanza per la ragione pubblica. Certo, molto di ciò che dicono la teologia e la fede può essere fatto proprio soltanto all'interno della fede e quindi non può presentarsi come esigenza per coloro ai quali questa fede rimane inaccessibile. È vero, però, al contempo che il messaggio della fede cristiana non è mai soltanto una "*comprehensive religious doctrine*" nel senso di Rawls, ma una forza purificatrice per la ragione stessa, che aiuta ad essere più se stessa. Il messaggio cristiano, in base alla sua origine, dovrebbe essere sempre un incoraggiamento verso la verità e così una forza contro la pressione del potere e degli interessi.

Ebbene, finora ho solo parlato dell'università medievale, cercando tuttavia di lasciar trasparire la natura permanente dell'università e del suo compito. Nei tempi moderni si sono dischiuse nuove dimensioni del sapere, che nell'università sono valorizzate soprattutto in due grandi ambiti: innanzitutto nelle scienze naturali, che si sono sviluppate sulla base della connessione di sperimentazione e di presupposta razionalità della materia; in secondo luogo, nelle scienze storiche e umanistiche, in cui l'uomo, scrutando lo specchio della sua storia e chiarendo le dimensioni della sua natura, cerca di comprendere meglio se stesso. In questo sviluppo si è aperta all'umanità non solo una misura immensa di sapere e di potere; sono cresciuti anche la conoscenza e il riconoscimento dei diritti e della dignità dell'uomo, e di questo possiamo solo essere grati.

Ma il cammino dell'uomo non può mai dirsi completato e il pericolo della caduta nella disumanità non è mai semplicemente scongiurato: come lo vediamo nel panorama della storia attuale! Il pericolo del mondo occidentale - per parlare solo di questo - è oggi che l'uomo, proprio in considerazione della grandezza del suo sapere e potere, si arrenda davanti alla questione della verità. E ciò significa allo stesso tempo che la ragione, alla fine, si piega davanti alla pressione degli interessi e all'attrattiva dell'utilità, costretta a riconoscerla come criterio ultimo. Detto dal punto di vista della struttura dell'università: esiste il pericolo che la filosofia, non sentendosi più capace del suo vero compito, si degradi in positivismo; che la teologia col suo messaggio rivolto alla ragione, venga confinata nella sfera privata di un gruppo più o meno grande. Se però la ragione - sollecitata della sua presunta purezza - diventa sorda al grande messaggio che le viene dalla fede cristiana e dalla sua sapienza, inaridisce come un albero le cui radici non raggiungono più le acque che gli danno vita. Perde il coraggio per la verità e così non diventa più grande, ma più piccola. Applicato alla nostra cultura europea ciò significa: se essa vuole solo autocostruirsi in base al cerchio delle proprie argomentazioni e a ciò che al momento la convince e - preoccupata della sua laicità - si distacca dalle radici delle quali vive, allora non diventa più ragionevole e più pura, ma si scompone e si frantuma.

Con ciò ritorno al punto di partenza. Che cosa ha da fare o da dire il Papa nell'università? Sicuramente non deve cercare di imporre ad altri in modo autoritario la fede, che può essere solo donata in libertà. Al di là del suo ministero di Pastore nella Chiesa e in base alla natura intrinseca di questo ministero pastorale è suo compito mantenere desta la sensibilità per la verità; invitare sempre di nuovo la ragione a mettersi alla ricerca del vero, del bene, di Dio e, su questo cammino, sollecitarla a scorgere le utili luci sorte lungo la storia della fede cristiana e a percepire così Gesù Cristo come la Luce che illumina la storia ed aiuta a trovare la via verso il futuro.

Dal Vaticano, 17 gennaio 2008

Benedictus XVI

## DESIDERIO DI BELLEZZA

GIUSEPPE REALE

In un passato neanche troppo lontano nel tempo, non avremmo mai immaginato che, volendo celebrare la bellezza attraverso i suoi linguaggi contemporanei, ci saremmo dovuti imbattere in una città come Napoli, unica e singolare per l'intreccio di testimonianze storico-artistiche, con l'ennesima sfida di un territorio violato ed offeso. D'altra parte, come si può fare a meno di evitarne il confronto, di subirne l'oltraggio, magari rinchiudendosi nel perimetro accademico e rassicurante della propria solitudine riflessiva. Se la custodia e lo studio del patrimonio artistico implica sempre un confronto con la realtà circostante, è del tutto inevitabile che la riflessione sulle dimensioni e le forme dell'*arte contemporanea* nella pluriformità delle ricerche stilistiche e dei linguaggi espressivi si esponga al contagio della cronaca e dell'ora presente, anche laddove per disciplina ispirativa volesse divenire segno e colore universalmente *altro* rispetto al richiamo temporale; anche in tal caso saremmo dinanzi ad una reazione creativa rispetto alle sollecitazioni della temporalità che ci avvolge. Il confronto è ancor più dolente, se paragonato alla singolarità dell'impegno con cui il progetto di città voleva ritrovare la sua espressività pubblica in una cura del territorio, che proprio riconciliandosi con il suo glorioso passato sapeva trarre nuovi stimoli per una prospettiva di dialogo culturale e sociale, capace di incrociare i grandi movimenti dell'espressione artistica contemporanea. Questa progettualità che ha dato vita a tante trasformazioni del territorio urbano e - pensavamo - avesse segnato un punto di svolta e di non ritorno rispetto a pratiche amministrative di un passato neanche troppo lontano, sembra - ahimé! - ritrovarsi irrisa e soccombere sotto il peso di ciò che per antonomasia rende *immonda* una città. Eppure è proprio in questo scenario che sembra ridurre ancora una volta la speranza prossima alla fantasia dell'utopia, che il progetto iniziale dell'ARCA trova ancor più la possibilità di esprimere il senso della sua ispirazione originaria.

L'idea dell'ARCA nasce, infatti, quasi come naturale prosecuzione dello sforzo e dell'originalità con cui l'Associazione **Oltre il Chiostro** ha saputo indirizzare l'animazione culturale e didattica nella gestione più ampia del **Complesso Museale di S. Chiara** in Napoli con il suo celebre Chiostro Maiolicato. Probabilmente proprio la necessità di rendere leggibile la stratificazione storica ed artistica di un sito così singolare per le sue numerose trasformazioni e sovrapposizioni, ci ha spinto a ricercare il contrappunto tra connubio e dissonanza, tra la forza evocativa della simbologia tradizionale e la trasversalità dei linguaggi contemporanei. Ad un tratto ci è sembrato quasi doveroso esporsi anche al pericolo dell'eccesso, come in ogni nuova gestazione, pur di riproporre l'arte nella sua capacità critica e dialogica. Il confronto, infatti, con le tracce della nostra storia appare spesso rassicurante, protetti ormai dalla dovuta obiettività che nasce dalla distanza temporale; una creazione artistica è, invece, segnatamente contemporanea, poiché la percepiamo del tutto inclusa nella nostra spazialità, rivestita dallo spirito delle nostre parole, deflagrata dai medesimi conflitti, da apparire a noi troppo prossima e, quindi, fuorviante nella sua rappresentazione così poco ordinatamente classicheggiante. Eppure un'opera d'arte sarà sempre apparsa dirompente nel suo tempo, quasi un atto eversivo rispetto all'ordine costituito delle cose, proprio per la sua capacità di rappresentare e provocare, allo

stesso tempo, il caleidoscopio delle umane emozioni. In tal senso, le periodizzazioni storiografiche appaiono un orizzonte tanto necessario all'orientamento dell'analisi, quanto un perimetro talvolta inadeguato a distinguere la complessa trama del vissuto. La riflessione sull'arte contemporanea vorrebbe, quindi, rivelare in primo luogo quella dimensione di prossimità umana e sociale, che si è sedimentata nel cuore di ogni creazione artistica; quasi strappare il passato all'oblio della memoria e ritrovarlo come nostalgia di un tempo che resta, al di là delle necessarie contingenze, gravido di attese dinanzi a noi. L'arte si declina certamente come abilità della raffigurazione, ma ancor più si coniuga come stile dell'evocazione, come parola muta dell'invocazione. Questa contemporaneità celata nell'opera d'arte è, invece, il segreto narrativo e rivelativo, intrinsecamente religioso nella possibilità di tracciare relazioni e legami tra attesa e disperazione, tra passato e futuro, tra morte e vita, in un crocevia di sconfinamenti in cui la cura delle nostre emozioni si riproponga come nostalgia di compiuta libertà. Solo in tal senso, pensiamo che si possa parlare di arte anche nella sua espressività religiosa, che insieme ad altre dimensioni dell'umano intesse l'umana interiorità. E ancor più, in tal caso, vale l'avvertenza di declinare qualsiasi invito a ritenere irrimediabile la logica dei perimetri concettuali, delle barriere tematiche, quasi che si possa sezionare l'animo umano nelle sue irriducibili componenti. I percorsi artistici sono sempre rivelativi di una trasversalità di emozioni e di sguardi, sollecitati come si è dal flusso inarrestabile della vita. L'ARCA, allora, invitandoci a riflettere su ciò che è allo stesso tempo *contemporaneo e religioso* nella produzione artistica recente, non vuole perimetrare la creatività in una voluta auto reclusione, ma piuttosto sottolinea questa duplice polarità affinché se ne traggano sguardi sottratti all'ovvietà delle classificazioni e se ne possa cogliere l'invito alla conversione estetica del nostro vivere. Crediamo, infatti, che l'anelito e la ricerca della via estetica - al di là delle attuali eccessive ricadute narcisistiche ed autocontemplative - costituisca di per sé un itinerario di capovolgimento, un discepolato sapienziale, un'arte paziente di riannodare la vita a partire dalle sue umane frammentazioni. In questo senso, l'ARCA si offre, come nei testi della Genesi biblica, come una custodia rispetto al fragore dei flutti ed un segno beneaugurante di nuova alleanza, quasi a voler proteggere questo tempo - per quanto si possa - dall'infamia della disperazione e della paura.

**NAPOLI, PORTA DEL MEDITERRANEO****GIUSEPPE REALE**

**Napoli, porta del Mediterraneo:** è a questa immagine che vogliamo associare la tredicesima edizione del Concerto dell'Epifania, che con l'intreccio sinfonico tra linguaggi musicali diversi viene ancora una volta a salutare l'inizio di un nuovo anno, invitandoci ad intravedere possibilmente una luce di speranza tra le mille sollecitazioni del nostro tempo. Tale scelta nasce, innanzi tutto, dal bisogno di guardare all'itinerario sinora intrapreso, con determinazione e fatica, e che ci ha consentito in questi tredici anni di sottolineare con il linguaggio efficace e coinvolgente della musica i punti di integrazione e di conflitto di una società complessa ed in rapida mutazione.

Lo spazio mediterraneo, infatti, è certo in primo luogo il riferimento geografico a quei lembi di terra e a quelle linee di costa, che si fronteggiano con la loro antica storia intessuta di celebrate tradizioni, ma allo stesso tempo esposto alla sollecitazione di un mondo che si scopre sempre più globale rispetto alle grandi questioni del vivere. Nel tentativo di ritrovare un nuovo slancio al di là delle macerie di un muro che non poteva più dividere ed ingabbiare il cuore dell'Europa, la scoperta di uno spazio mediterraneo del pensiero e dell'azione ha rappresentato sia un viaggio della memoria alla ricerca di profondi riferimenti simbolici, ma anche il confronto, per certi aspetti muto e inerme, con inaspettate e sanguinarie tragedie di popoli contro popoli. In tal senso, il bacino mediterraneo è divenuto sia un grembo a cui riandare nella ricerca di una nuova gestazione di equilibri ed attese, sia lo scenario drammatico in cui vedere naufragare le nostre attese di giustizia e di pace. Questo crocevia di un passato che riaffiora e di un futuro resosi ancora più incerto rappresenta spesso una comune sensazione di spaesamento e di bisogno di riferimenti essenziali.

E' in questa prospettiva che ci sembra quanto mai singolare e necessaria, allora come oggi, la scelta di intraprendere un percorso, che ci aiuti ad elaborare e a declinare il linguaggio della differenza e della possibile integrazione. Rispetto ai cambiamenti in atto è forte e legittima la sollecitazione, e forse la segreta paura, a rinchiudersi in perimetri definiti ed in aree omogenee, capaci di schermarci rispetto a quanto sembra travolgerci al di là delle nostre stesse capacità di governo dei fenomeni in atto. Questa strategia di contenimento, tuttavia, è doverosa, se intende ancorare il cambiamento ad acquisiti riferimenti simbolici e normativi del vivere democratico, ma di poco respiro se immaginerà solo così di respingere al mittente le richieste di fatto poste dai bisogni di giustizia della stragrande maggioranza della popolazione mondiale. La salvaguardia ambientale, gli squilibri della crescita economica, le guerre contro popoli inermi: sono punti di una comune agenda politica e culturale, che ci interpella tutti responsabilmente nella differenza dei rispettivi ruoli. E se questo scenario sembra essere tanto planetario da sorpassare le nostre più contenute prospettive di vita, allora forse la convinzione più profonda che dovremo acquisire è che tutto ciò ci interpella proprio nel nostro ordinario cammino di popoli.

In tal senso, ci sembra un dovere etico del nostro tempo porsi dialetticamente rispetto a qualsiasi espressione culturale e religiosa, che vorrà trasformare il necessario riferimento alla propria tradizione

identitaria in un blocco monolitico ed autoreferenziale, che impedisca invece di elaborare categorie del vivere e dell'agire che sappiano interpretare e rappresentare quanto emerge dalle storie di uomini e donne alla ricerca di una legittima e dignitosa libertà. Si ha quasi la sensazione che nelle apparenti marginalità della storia di singoli individui, come anche di popoli, si possa intuire quella novità di sogno e di utopia, di bisogno di libertà della coscienza personale, che come un fiume carsico tenta di alimentare dal di dentro il cambiamento necessario.

In tale itinerario Napoli resta crocevia singolare e ricco di suggestioni, sia per la ricchezza tanto celebrata della sua storia e delle sue migliori tradizioni, come anche per riuscire a contenere in una lenta e travagliata gestazione le numerose contraddizioni a cui si è esposti. Questa città chiede di tenere insieme la moderna capacità progettuale di innovazione e cambiamento con l'attenzione alle aree del bisogno e dell'emarginazione; questa città nei suoi splendori come anche nella sua povertà resta capitale riferimento di mondi a confronto ed in conflitto; città mediterranea per eccellenza rivendica a se stessa, con la sua gioia e con le sue tragedie, il dovere di rappresentare uno spazio della mediazione e della possibile speranza.

**RAPPORTI DEL MUSEO CON IL PUBBLICO E CON IL TERRITORIO****GIUSEPPE REALE<sup>1</sup>**

Le possibili relazioni tra musei e realtà locali sono al centro della nostra riflessione, nel tentativo rappresentato dal confronto di diverse esperienze e punti di vista di tratteggiare la linea di sviluppo verso più elevati standard di qualità nella gestione dei servizi offerti. Si tratta di un tema molto articolato, di un vero e proprio campo di tensione tra modalità ed approcci diversi, talvolta anche contrapposti, nella configurazione non tanto della possibile varietà dei servizi gestionali, quanto dello stesso modello di interpretazione della funzione museale e, quindi, delle conseguenti possibilità di attuazione. Sarebbe, infatti, del tutto parziale e fuorviante riflettere in un'ottica meramente funzionale, senza porsi nel terreno più congeniale di una riflessione capace di intercettare le linee di tendenza e di cambiamento, che in particolar modo in questo ultimo decennio stanno progressivamente cambiando la fisionomia del mondo dei beni culturali. Mai come in questo caso è necessario partire da alcuni dati statistici, che possono aiutarci brevemente a tracciare a grandi linee i termini della questione.

**1. I numeri del cambiamento.**

Nel *Dossier Musei 2007*<sup>2</sup> pubblicato a cura del Centro Studi del Touring Club Italiano, si offrono in sintesi alcuni dati di bilancio sul turismo culturale in Italia:

- nel 2005 sono state registrati 29,5 milioni di arrivi con più di 86 milioni di presenze turistiche in ben 307 città di interesse storico e artistico, con una crescita rispettivamente del 2% e del 6% rispetto all'anno precedente e del 10% e del 9,9% rispetto al 2000;
- il 57,7% degli arrivi nelle città d'arte è costituito da stranieri, con una permanenza media di 2,9 giorni, in cui la fruizione museale è senza alcun dubbio uno degli elementi di consumo del turismo culturale;
- in un'indagine condotta nel 2006, in una scala da 1 a 10 il binomio *arte e cultura* (8,3) costituisce un evidente elemento di attrazione turistica dell'Italia per gli stranieri;
- nel 2006 i 400 musei, monumenti e siti archeologici statali sono stati visitati da 34.492.875 persone con un incremento del 4,3% rispetto al 2005, di cui 10.886.551 nei musei, 16.809.138 nei monumenti ed aree archeologiche e 6.797.186 nei circuiti museali;
- questi numeri si sono tradotti nel solo 2006 in incassi lordi totali di circa 104 milioni di euro, con un incremento di circa 10,2 milioni in più rispetto al 2005;
- sempre nel 2006, i trenta musei più frequentati hanno raggiunto i 23.798.502 visitatori, di cui i primi dieci musei hanno accolto 15.980.863 ingressi, ovvero circa il 67% del totale dei visitatori stimati;

---

<sup>1</sup> L'autore è attualmente Direttore del Complesso Museale di S. Chiara e del Museo d'Arte Religiosa Contemporanea - ARCA, siti entrambi a Napoli.

<sup>2</sup> [http://www.touringclub.it/ricerca/dossier\\_index.asp?area=dossier](http://www.touringclub.it/ricerca/dossier_index.asp?area=dossier).

- la comparazione tra i dati rilevati per il 2005 e la classifica compilata per il 2006 segna un aumento di circa un milione e 200mila unità in più per i primi trenta musei;

- infine, la maggior parte dei musei presenti nella cosiddetta Top 30 si trova nell'Italia centrale tra Lazio e Toscana, seguiti dall'Italia settentrionale con dieci musei ed il Sud con sei siti museali in Campania ed uno in Sicilia;

Solo a titolo meramente esemplificativo, il già citato Dossier non manca di indicare quali sono ad oggi i servizi aggiuntivi maggiormente presenti nelle strutture museali; in una classifica dei primi dieci musei per flusso di visitatori, i primi dieci servizi presenti sono:

- prenotazione telefonica
- prevendita on line
- audioguide
- visite guidate
- bookshop
- caffetteria
- guardaroba
- nursery
- laboratori didattici
- percorsi didattici dedicati ai bambini.

Tra questi il punto bookshop e le visite guidate come servizi aggiuntivi sono certamente i più presenti, accanto ad una vasta presenza di moderni supporti informatici.

Questi dati così enucleati possono essere indagati in direttrici diverse, così come di fatto avviene nel citato dossier; nel nostro caso, l'interesse è volto esclusivamente a documentare una realtà socio-culturale, ma anche economica e d'impresa, fortemente in crescita e, quindi, sottoposta a nuove domande rappresentate da un'utenza sempre più attenta all'offerta. Siamo dinanzi a numeri consistenti, con una crescita esponenziale che tende a riguardare buona parte del territorio nazionale, costituendo un'interessante filiera dell'industria del turismo. Nel più generale cambiamento del panorama economico occidentale, nell'immediato futuro l'Italia sarà sempre più al centro di un mercato economico rappresentato dall'offerta di servizi, rispondendo così, da una parte, alla crisi conseguente allo spostamento di baricentro geografico di alcuni tradizionali snodi produttivi, dall'altra, scoprendo sempre più un suo naturale legame al territorio in un tempo in cui è forte la domanda di cura dell'ambiente e di sperimentazione di nuovi modelli di sostenibilità. Questi fenomeni di progressivo cambiamento dovranno aiutarci a pensare all'offerta culturale non solo nella sua tradizionale capacità di cura e custodia del nostro passato, ma anche nella sua prospettiva di creare futuro in ragione di un volano economico, che fa leva su di un mondo finora solitamente organizzato in funzione di antiche e nuove forme di mecenatismo o di aiuto statale. Queste tradizionali forme gestionali conservano intatto il loro valore sia di amplificare la dimensione educativa dell'offerta culturale, che di voler proteggere un campo di delicati equilibri da logiche economiche che potrebbero entrare in collisione con le esigenze proprie della custodia e della preservazione dall'incuria. In tal senso, sono certamente benvenute analisi anche di segno contrario, nella consapevolezza che si tratti di un campo di

applicazione fortemente in evoluzione, ma soprattutto che riveste una tale singolarità da non poter escludere a priori soluzioni e modelli gestionali molteplici. E', dunque, evidente che l'ambito della nostra riflessione non vuole rispondere unicamente al bisogno di quantificare quanti e quali servizi siano oggi presenti nelle strutture museali del nostro Paese; piuttosto, si è interessati a valutare l'andamento complessivo, ad intercettare un cambiamento e delle nuove esigenze, che possono o potranno mutare alcuni concetti tradizionali di riferimento nella prassi attuale di conservazione e di promozione del patrimonio artistico. Si ha l'impressione che l'industria del turismo, con tutta la sua variegata gamma di servizi di accoglienza, non possa e non voglia più limitarsi alle sole strutture recettive, ma interviene a ripensare quegli stessi luoghi che fungono da grandi attrattori turistici. Non più solo i grandi parchi tematici, ma anche le grandi mostre e le rinnovate architetture espositive dei nostri più importanti siti museali diventano il centro di una strategia comunicativa ed imprenditoriale dell'economia del turismo. In tal senso, il concetto stesso di museo risente di un bisogno di allargamento dei suoi riferimenti simbolici, per superare una certa proverbiale dimensione di aurea solennità rispetto all'utenza e provare a sperimentare nuove forme di interazione, sollecitati come si è dalle moderne applicazioni tecnologiche. Il museo non è più solo uno strumento di mediazione culturale, ma è esso stesso attrattore di punta di una destinazione turistica. Questo aspetto risente certamente di innumerevoli sollecitazioni, talvolta concilianti, molte altre volte ci si oppone con toni allarmanti contro la commercializzazione della cultura e la riduzione al parametro economico di ogni dimensione dell'attività sociale. Probabilmente se si riuscisse a tenere insieme i contributi propri di opposte scuole di pensiero, si riuscirebbe a rendere meno parziale e preconcepita ciascuna esperienza e presa di posizione, favorendo, invece, la crescita di un modello sperimentale di gestione che ha la necessità di registrare il cambiamento senza trascurare la grande esperienza accumulata in un ambito così singolare. In tal senso, mi sembra opportuno invitare alla riflessione su almeno due considerazioni, che potrebbero costituire i termini di una duplice polarità in questione:

- Il confronto tra nuovi modelli gestionali e logiche d'impresa potrebbe rappresentare una forma di democratizzazione del mecenatismo tradizionale, attenuando un eccesso di centralismo statalista che dalle nostre parti fa sempre rima con immobilismo decisionale;

- I grandi numeri dei flussi turistici potrebbero stimolare ad allargare le modalità di declinazione della funzione educativa dei musei, consapevoli che la percezione estetica diventa sempre più nelle nostre città e metropoli una via comunicativa privilegiata.

## **2. Con gli occhi dei visitatori.**

Tra gli strumenti e le attività di ascolto delle esigenze dei visitatori, si privilegiano almeno quattro possibilità rappresentate da: e-mail dedicata, questionari per la valutazione della custode satisfaction, interviste dirette e presenza di uno sportello reclami. I dati presentati dal Dossier TCI indicano una scarsa attitudine dei musei a porsi in un atteggiamento interattivo con l'utenza, di fatto sintonizzandosi poco con un approccio strategico orientato al mercato.

In tale prospettiva, l'iniziativa promossa dalla società di gestione del Complesso Museale di S. Chiara di Napoli ed i dati che fornirà acquistano ancor maggior rilevanza rispetto alla generale linea di tendenza

riscontrata a livello nazionale. La nostra indagine, infatti, è nata sulla base di un progetto di ricerca a cavallo dell'introduzione di un nuovo sistema gestionale, che in coincidenza con l'attesa dei flussi turistici generati dalla ricorrenza giubilare e a conclusione di importanti lavori di restauro, dopo più di un ventennio, univa i vari percorsi di visita in un sistema integrato a pagamento. La rilevazione intendeva registrare il livello di gradimento di una tale radicale trasformazione gestionale di uno dei siti storico-artistici al centro degli itinerari turistici napoletani con il suo celebre Chiostro maiolicato. I periodi esaminati sono stati due: in un primo momento continuativamente **dall'aprile 2000 al dicembre 2001** e, successivamente, a campione nei periodi in cui si registrano solitamente maggiori presenze **aprile/giugno 2004 e ottobre/dicembre 2004**; in uno studio successivo più completo ed articolato non si mancherà di rendere pubblici tutti i dati rilevati in un ampio arco temporale e che sono attualmente oggetto di analisi. L'esperienza della somministrazione dei questionari ha riguardato il maggior numero possibile degli utenti, soprattutto coloro che sono venuti in visita a titolo individuale e non in grandi gruppi organizzati, quindi più direttamente motivati e disponibili a valutare i servizi offerti. Tale modalità ha anche rappresentato un'occasione motivazionale per il personale di vigilanza, nel tentativo di sostenerne il coinvolgimento in una strategia gestionale che superi la percezione di una limitata strumentalità e valorizzazione, ampliando l'area professionale dalla custodia all'accoglienza.

### **2.1 Nel periodo aprile - dicembre 2001.**

Alla luce dei dati raccolti, i visitatori del Complesso Museale possono rispondere a questo identikit:

- uomini e donne, con una discreta prevalenza di donne, il 56% dei visitatori è rappresentato, infatti, da donne, con un 14,4% in più rispetto al 41,6% degli uomini;
- turisti provenienti da varie parti del mondo, con una stima tra il 40 ed il 50% di visitatori stranieri in maggioranza europei ed una netta presenza di visitatori dal Nord Italia;
- giovani e adulti, con un'esigua presenza di adulti maturi nel segmento degli oltre sessantenni, di questi i giovani (meno di 30 anni) sono stati il 38,6%, poco meno di 8 visitatori su 20, gli adulti (dai 31 ai 60 anni) il 55,9% ovvero 11 visitatori su 20, gli over 60 sono stati 1 visitatore su 20;
- per la maggioranza si tratta di persone con cultura medio-alta, in gran parte impegnati nel mondo del lavoro e con una discreta presenza di studenti, ovvero il 48,7% dei visitatori (quasi 5 su 10 intervistati) è in possesso di un livello medio alto di istruzione, il 39% (quasi 4 su 10) è in possesso di una licenza media superiore;
- in gran parte, si tratta di appartenenti alla religione cattolica con una debole vita di fede (33,9%) ed una saltuaria pratica religiosa (30,3%);
- presentano in prevalenza un interesse culturale nei confronti della struttura, tra questi il 93% è venuto in visita per tale motivo, mentre solo il 3,2% è stato sollecitato da motivi di ordine religioso;
- sul totale degli intervistati il 75,9% ha visitato il Complesso Museale di S. Chiara per la prima volta, mentre il 24,1% vi è ritornato in visita a testimonianza dell'interesse culturale ed artistico rappresentato dalla struttura;

- visitano il Complesso Museale perché attratti, in primo luogo, dalla Basilica (66,6%) e dal Chiostro maiolicato (29,7%), ma poi apprezzano anche il Museo dell'Opera di S. Chiara con le sue diverse aree;

- molti sono venuti a conoscenza del Complesso Museale grazie al passa-parola, la conoscenza attraverso la carta stampata (depliant, giornali e manifesti) avviene, invece, per il 16,2 % dei visitatori ed il 7,4% grazie alla televisione;

- compiono la visita in compagnia di amici e parenti, in un tempo medio di un'ora, il 18% dei visitatori vi ha trascorso meno di un'ora, il 54% circa un'ora, il 24% circa due ore a riprova della singolare capacità della struttura di rappresentare un luogo di permanenza oltre che di visita;

- a conclusione dei percorsi nelle aree espositive, i visitatori si dichiarano molto (57,3%) o abbastanza soddisfatti (30,5%) della visita, gli insoddisfatti sono appena il 5%;

- la maggioranza è d'accordo con l'introduzione del biglietto d'ingresso (79,3%) e pensa che la manutenzione e la valorizzazione della struttura vada finanziata con i ricavi provenienti dai ticket e con i contributi dello Stato, il 51,7% è favorevole all'integrazione del biglietto di ingresso al fine di migliorare i servizi offerti, mentre è contrario il 42,8%;

- molti sono contenti ed entusiasti della visita e manifestano il desiderio di ritornare per approfondire la conoscenza della struttura (42,7%), rivedere ciò che è piaciuto (26,6%), far conoscere la struttura ad altri (18,9%);

- sono favorevoli alla presenza di privati come gestori e promotori di servizi, anche utilizzando i beni ecclesiastici per finalità sociali, culturali e turistiche.

- infine, il 65,7% è favorevole ad affidare la gestione dei beni culturali a privati al fine di migliorare ed ampliare i servizi offerti, il 30,6% è invece contrario;

I servizi che avrebbero voluto trovare sono:

- guida 34,2%
- libreria 17,3
- guardaroba 7,7
- ristorazione 5,1%
- souvenir 4,3%
- spazio attrezzato per bambini 3,4%
- nursery 2,6%

Nel periodo successivo a questa prima rilevazione, la nostra politica gestionale si è evidentemente indirizzata ad accogliere le richieste dell'utenza, soprattutto incentivando l'area di sussidi multimediali con il potenziamento dei siti dedicati alla consultazione, ai rapporti con la gestione museale e la presenza di una fast area internet.

## **2.2 Nel periodo aprile/giugno - ottobre/dicembre 2004.**

Abbiamo ripetuto a campione la nostra rilevazione in alcuni mesi in cui si registrano solitamente maggiori presenze, da cui sono emerse alcune conferme della precedente analisi:

- un'alta percentuale di visitatori è di età superiore ai 40 anni;

- i visitatori al di sotto dei 30 anni sono per la maggior parte studenti o in cerca di occupazione;
- la maggioranza dei visitatori è di sesso femminile;
- nel periodo rilevato, una percentuale abbastanza elevata di visitatori europei proviene dall'Inghilterra, dalla Francia e dalla Germania, il 9% dal Nord e Sud America;
- i visitatori del Nord Italia provengono maggiormente dalla Lombardia e dalla Liguria, dal Centro Italia provengono prevalentemente dalla Toscana e dall'Umbria, dal Sud Italia, invece, prevalentemente dalla Sicilia.

Quest'azione di identificazione della tipologia dei nostri visitatori, come anche delle loro richieste di servizi, ha rappresentato una valida occasione di confronto e anche di verifica delle scelte sinora operate, ben comprendendo che non necessariamente l'allargamento dell'utenza debba significare una riduzione della proposta educativa. Talvolta, questa contrapposizione è più frutto di un'inespressa volontà di rinchiudere in senso accademico quanto potrebbe invece essere proposto attraverso linguaggi e forme accessibili anche ai fruitori non abituali. In generale, da una lettura attenta e sinottica dei vari dati di analisi emerge l'impressione di un momento di crescita dell'industria culturale, che potrebbe rappresentare una fase di grande stimolo e creatività per gli operatori del settore. Il confronto con le richieste del mercato dei fruitori non impone unicamente le logiche proprie del profitto e della commercializzazione, ma può aiutare ad avvicinare la funzione educativa dei siti museali alle esigenze proprie di un'utenza molto attenta alla capacità di interazione e di coinvolgimento. Questa sfida già in atto richiede grande duttilità e capacità di mediazione tra esigenze diversamente rappresentate, nella consapevolezza che qui si gioca in buona parte la comprensione stessa della *mission* singolare delle strutture museali. Negli anni '90 era in voga un'espressione che aiutava a collocare e comprendere la particolarità del patrimonio storico-artistico partenopeo, quando si parlava a tal proposito di museo diffuso sul territorio; si faceva riferimento alla ricchezza semantica del riferimento museale, ma la si adattava alla singolarità del caso Napoli. Questa scelta fu a suo modo portatrice di diverse iniziative e di semplici ma efficaci soluzioni gestionali, che hanno consentito in quel periodo almeno l'impressione di un coordinamento più radicato nel territorio. Quando si fa leva su una maggiore attenzione alle esigenze gestionali e al confronto con le richieste dell'utenza non necessariamente si richiedono misure straordinarie, ma più radicalmente un'attenzione costante a bilanciare le proposte in gioco con la capacità di comunicare un'idea di fondo a cui corrisponde un modello gestionale.

Sono persuaso che gli indicatori proposti delineino un campo di opportunità - e non solo un'area problematica - che ci aiuti a scoprire la dimensione trasversale e totalmente coinvolgente della proposta culturale, capace di liberare le migliori energie creative che un tale confronto potrà sollecitare.

» **Rapporto dati statistici - vedi Allegato 1**

## **MESSAGGIO DEI VESCOVI DELLA CAMPANIA AI PROPRI FEDELI E AGLI UOMINI DI BUONA VOLONTÀ IN DIFESA DELL'AMBIENTE**

Conferenza Episcopale Campana

Sorelle e fratelli carissimi,

1. Il messaggio di Sua Santità Benedetto XVI in occasione della celebrazione della Giornata mondiale per la pace ci ha ricordato, all'inizio del nuovo anno, che siamo membri di un'unica famiglia umana, chiamati ad instaurare tra noi intensi e veraci rapporti di solidarietà e di collaborazione e, soprattutto, ad apprendere dalla famiglia naturale il suo vocabolario tipico di amore, di giustizia e di pace. Anche le persone che vivono ed operano nella nostra terra campana, particolarmente in questi momenti drammatici e preoccupanti per l'acuirsi della crisi dei rifiuti, si sentono sorelle e fratelli, membri dell'unica famiglia chiamata ad abitare, nella giustizia e nella pace, la casa comune che è il nostro diletto territorio regionale. In questo sentimento fraterno, siamo portati a meglio riconoscere il nostro vincolo interpersonale e a riscoprire quel peculiare rapporto, quasi parentale, che coltiviamo con la terra, l'acqua, il fuoco e l'aria e con tutto ciò che ci fu donato dal Padre, fu redento dal Figlio e viene portato a nuova vita dallo Spirito. Se davvero ci sentiamo "uno" nel dolore e nella gioia, nelle ansie e nelle speranze, non possiamo non agire in maniera fraterna e concorde, anche in questi momenti, definiti allarmanti e tragici anche dal nostro Presidente della Repubblica. Mai dobbiamo perdere la speranza; anzi dobbiamo reciprocamente incoraggiarci a nutrirla perché fondata nel «Dio vivente che è il Salvatore di tutti gli uomini» (1Tm 4, 10).

2. Quando, come accade in questi giorni, certe emergenze si mostrano in tutta la loro drammaticità non soltanto come effetti di mancate o errate scelte, o di precise responsabilità, ma anche come il frutto dei nostri stili di vita iperconsumistici; quando emerge tragicamente il risultato non soltanto di determinate pratiche sociali inadeguate o di omissioni colpevoli, ma anche di peccati da noi commessi; quando i nostri occhi e i nostri sensi sono costretti a vedere e percepire tutto questo, noi non possiamo, comunque, perdere la speranza e la fiducia. Ma non possiamo neppure fingere di non vedere e interpretare quelli che appaiono dei segnali concreti ed evidenti, non soltanto di un inquinamento ambientale, bensì di un più profondo inquinamento interiore e, forse, di un possibile e deprecabile degrado morale. Sentiamo, perciò, ancora più vivo e forte, il legame al nostro territorio, alla nostre coste ed ai nostri mari, alle nostre terre ed alle nostre falde acquifere, alle nostre città ed alle nostre case, alla nostra geologia profonda ed alle nostre bellezze di superficie, di cui il Creatore ci ha arricchito sia in senso spirituale che materiale. Ma, nello stesso tempo, non possiamo non riconoscere di aver offeso, a volte, la verità, la retta ragione, l'amore; di aver commesso peccato, dal momento che ogni peccato «è una mancanza contro la ragione, la verità, la retta coscienza; è una trasgressione in ordine all'amore vero, verso Dio e verso il prossimo, a causa di un perverso attaccamento a certi beni. Esso ferisce la natura dell'uomo e attenta alla solidarietà umana» (*Catechismo Chiesa Cattolica*, 1849). I tanti errori individuali stanno purtroppo diventando delle vere e proprie strutture di peccato, di cui siamo singolarmente

responsabili, allorché prendiamo drammaticamente atto: di aver cooperato agli errori degli altri, prendendovi parte direttamente e volontariamente; di non averli denunciati o non impediti, quando invece saremmo stati tenuti a farlo; o infine, addirittura quando abbiamo protetto coloro che commettono il male. Solo se riconosciamo l'errore consapevolmente commesso, ci viene riaperta la strada della conversione e del cambiamento, la via che farà ri-emergere in noi e tra noi quelle genuine parole dell'unica famiglia umana, ricordateci il primo dell'anno dal Papa: amore, giustizia, funzione dell'autorità, servizio ai più deboli, accoglienza vicendevole, aiuto agli altri, perdono.

3. «Rallegratevi con quelli che sono nella gioia, piangete con quelli che sono nel pianto» (Rm 12, 15). Le forme di amara ed acuta sofferenza delle nostre popolazioni che, a motivo di rifiuti non degradabili seppelliti sotto terra e di montagne di rifiuti davanti ai loro occhi, non vedono futuro per la propria salute e per il proprio territorio; il rammarico e l'afflizione di coloro che, pur volendolo, non sanno cosa fare di fronte alle tante emergenze; l'exasperazione dei cittadini di fronte ai cronici ritardi nelle soluzioni tecniche e politiche, pur possibili: queste lacrime vogliamo oggi condividere con voi, sorelle e fratelli, rivolgendo grida e suppliche, nella preghiera individuale e in quella liturgica che, da ogni parte ed in ogni momento, si stanno elevando, per Cristo, alla Trinità santissima nelle nostre rispettive Diocesi. Quello che si va facendo per assumere giuste soluzioni, le decise prese di distanza della popolazione sana da atti di violenza o di sopraffazione, l'isolamento netto nei confronti di delinquenti singoli ed organizzati, che non mancano di soffiare sul fuoco dell'odio per loschi fini, tutto questo ravviva la nostra speranza di recuperare rapidamente dignitose condizioni di vivibilità, rispettose sia degli interessi generali della comunità, sia dei diritti di ogni singolo cittadino. Sappiamo che la nostra gente possiede le capacità per trasformare anche questa emergenza in strategie creative e risolutive dei problemi, purché si realizzi un dialogo costante e informato tra istituzioni, esperti e cittadini sulle buone pratiche da incentivare ed imitare. Percepriamo con forza, anzi lo vediamo oggi come una risorsa, il fatto di sentirci e di essere, come ci ha ricordato il Papa, parte integrante di una sola comunità ai livelli locale, regionale e nazionale. Una comunità sempre più "una" sa davvero ascoltare il grido di coloro che subiscono ingiustizia; sa effettivamente riconoscere la funzione indispensabile di chi ha autorità; impara coralmente a non chiudersi in sterili localismi e particolarismi irrazionali; predilige in ogni circostanza coloro che sono più deboli e in affanno, isolando decisamente il male, pur perdonando e cercando di recuperare i malvagi. L'affetto vicendevole tra noi e la sollecitudine per i più deboli chiedono, tuttavia, di rappresentare anche le legittime esigenze di giustizia. Alcuni territori sono stati ancora una volta umiliati, oltraggiati e offesi nel paesaggio e nella loro immagine, e lo stesso capoluogo regionale è oggi sommerso da spaventosi cumuli di rifiuti non raccolti, che fanno da sfregio non soltanto all'ambiente, ma prima di tutto alla dignità delle persone. Non possiamo non ricordare qui anche altre situazioni di disagio e di emergenza che hanno colpito queste nostre amate terre, come quelle della scorsa estate, durante la quale furono messe in ginocchio intere aree della nostra regione, un tempo chiamata "Campania felix". Le gravi devastazioni, i danni non sempre riparabili arrecati irreversibilmente al territorio, le profonde ferite economiche inferte alle attività agricole, turistiche, commerciali ed industriali e, in alcuni casi, la distruzione di tanti animali e di specie vegetali,

nonché le lesioni e la morte tragica di esseri umani innocenti, provocarono in tutti noi, nel corso di quei mesi, una reazione allarmata e dolorosa.

4. L'anno appena cominciato ci pone adesso di fronte a questa nuova tragedia, peraltro temuta e annunciata a più riprese anche in contesti ecclesiali e parrocchiali. Con dolore constatiamo un decadimento del senso dell'identità umana e della dignità personale; il deterioramento delle relazioni interpersonali e, soprattutto, il travisamento dei compiti di custodia e di cura del giardino, che è la terra, lasciataci in dono dal Creatore. La crisi in atto sta raggiungendo picchi drammatici e si aggiunge ad altre pericolose situazioni, quali ad esempio quelle relative agli effetti nocivi provocati dalle alluvioni, in un territorio già degradato nei suoi assetti geologici e paesaggistici a motivo di dissennate scelte pregresse; oppure quelle riguardanti l'auspicata fruizione equa e condivisa dei beni essenziali come l'acqua. Come Pastori, siamo preoccupati che i valori della pace, della giustizia e del rispetto per il creato – temi fondanti della dottrina sociale cristiana – sono a volte ridotti a dei riferimenti a stento presenti, se non del tutto assenti, anche nell'ordinarietà della vita dei credenti. Dinanzi ai grandi interrogativi posti alle nostre coscienze in questi mesi da tali, e simili, situazioni di crisi ambientale e territoriale, urge una ri-centratura profonda, da parte dei singoli soggetti, delle famiglie e degli organismi sociali, sul senso e la ragione del nostro stare insieme come comunità di destini e di intenti, nonché del nostro stare al mondo come creature che interagiscono con l'ambiente e le altre forme di vita di cui è ricca la terra. A questo urgente sforzo di solidarietà e condivisione, ma anche di formazione civica e informazione, intende collaborare attivamente la comunità dei credenti, alla luce della dottrina sociale della Chiesa, che tutti ci invita a lavorare per un nuovo slancio nell'edificazione del *bene comune*. In questi giorni di emergenza-rifiuti, avvertiamo la necessità di non interrompere un dialogo con la popolazione la quale va ascoltata attentamente, anche nelle sue paure, prima di soluzioni di volta in volta individuate da chi ha la responsabilità delle scelte. Ma, nella prospettiva dell'ordinarietà, che tutti ci auguriamo a breve termine, la gente implora coinvolgimento e sana educazione circa il modo più idoneo di progettare i consumi e la sostenibilità alimentare, la corretta fruizione dei beni paesaggistici e culturali, la differenziazione, lo smaltimento, il trattamento, il ri-uso, la riqualificazione e le possibili, e più avanzate e sicure, soluzioni tecniche per il ciclo dei rifiuti. In tale prospettiva bisogna anche tener conto che la gente aspira alla sicurezza e alla salute propria, degli animali, dei vegetali e dell'ambiente, anche in riferimento alle generazioni future che saranno chiamate ad abitare la terra; domanda legalità e sicurezza nella gestione del territorio, delle coste e dei beni essenziali; respinge qualunque infiltrazione malavitosa o camorristica negli affari connessi alle esigenze del vivere associato e dello stare al mondo.

5. In questo compito le nostre comunità si sentono particolarmente coinvolte. La stessa Commissione episcopale regionale "Giustizia Pace e Salvaguardia del Creato" non mancherà di predisporre, in collaborazione con la Facoltà di Teologia dell'Italia Meridionale e gli Istituti Superiori di Scienze religiose campani, opportuni contenuti e metodi per specifici itinerari formativi e catechetici, affinché tutti siano messi in grado di dare un informato apporto agli attuali temi della cosiddetta "agenda sociale" e, in particolare, in questi giorni, alla cura dell'ambiente e alla salvaguardia del creato. Le analoghe Commissioni

diocesane aiuteranno le nostre comunità a essere maggiormente attente a quelle situazioni socialmente ed eticamente "sensibili", offrendo a tutti l'opportunità di anticipare, in qualche modo, i cambiamenti positivi, soprattutto di suggerire di volta in volta le soluzioni che sembreranno più idonee alla luce del Vangelo e della dottrina sociale della Chiesa.

6. Gesù Cristo è la chiave di volta dell'intera rivelazione biblica, che ci sollecita all'incontro personale con Lui in ogni circostanza. Se da Lui ci lasceremo incontrare, troveremo la forza e il coraggio di spenderci in prima persona, attraverso l'esercizio delle nostre diverse competenze, per la rinascita ambientale, civile, sociale, umana e cristiana dei nostri territori. Non è questo il tempo di disertare l'impegno di giustizia, pace e salvaguardia del creato, ma semmai di prepararlo e di orientarlo, con la preghiera, la celebrazione, l'annuncio e la solidarietà concreta.

Vi benediciamo nel nome della Santissima Trinità, invocando su tutti noi e sulle nostre terre l'intercessione di Maria, "Madre del Salvatore" e "Madre del Creatore".

10 gennaio 2008

**I Vescovi della Campania**

COLLOQUIONLINE



SEGNALI  
*ed* INCROCI

**RIFIUTI IN CAMPANIA: GIUSTINIANI (CEC), "NO AD ECCESSIVO ALLARMISMO"**

da Agenzia SIR del 03.01.2008

"È grave che il presidente della Repubblica, Giorgio Napolitano, sia stato costretto a richiamare nel discorso di fine anno il problema dei rifiuti in Campania: ciò significa che la situazione non riguarda solo l'ordinaria vita di una regione arretrata, ma ci sono forti implicazioni istituzionali". A dichiararlo al Sir è Pasquale Giustiniani, membro della Commissione giustizia, pace e salvaguardia del creato della Conferenza episcopale campana. "Si tratta di un problema annoso che ormai - prosegue l'esperto - travalica i confini regionali essendo impegnati nella sua risoluzione commissari straordinari del Governo". Napolitano ha parlato di "paure irragionevoli e di particolarismi, politici o localistici, che impediscono la soluzione del problema": "Le paure irragionevoli - osserva Giustiniani - sono legate anche a una sensibilità 'ambientalista' non sempre matura. Non si deve dare per scontato che la gente, infatti, sia informata correttamente su qual è il ciclo dei rifiuti, sulla differenza tra inceneritore e termovalorizzatore, sui diversi livelli di inquinamento". Queste paure irragionevoli, inoltre, "sono fomentate, talvolta, a livello locale da qualche gruppuscolo che si colora di ambientalismo, ma che potrebbe avere collusioni con la delinquenza organizzata".

Di qui la necessità, a giudizio dell'esperto, di "una capillare informazione della popolazione". Altro problema per Giustiniani è il ruolo che stanno avendo nell'emergenza rifiuti i mezzi di comunicazione: "Sembra che tutti si aspettino il tracollo con la conseguenza di disastri gravi a livello ambientale e per la salute. Questo genera ulteriori paure". A ciò si aggiungono i localismi che giocano un ruolo altrettanto negativo. "La regione - ricorda Giustiniani - si è data a marzo 2007 una legge sui rifiuti, che è basata sul buon funzionamento degli 'Ato' (Ambiti territoriali ottimali). Se nella prossima Finanziaria gli Ato non fossero più previsti, la legge regionale campana sui rifiuti sarebbe vanificata". Stesso dicasi per la scelta di "prolungamento da parte del Governo fino al 30 novembre 2008 dello stato di emergenza". "Nella gente - sottolinea Giustiniani - non c'è voglia di fare rivoluzioni per protestare contro la situazione. Anzi, quando ci sono i roghi si dovrebbe indagare se sono causati da persone esasperate o sono opera di piromani". Per l'esperto, poi, "la nostra regione dovrebbe verificare la attuabilità della legge che si è data a marzo 2007. Ribadisco, infine, la necessità di puntare di più sulla formazione circa il ciclo dei rifiuti per organizzare in maniera decente la raccolta, lo smaltimento e il riuso dei rifiuti".

**RIFIUTI IN CAMPANIA: GIUSTINIANI (CEC), "SIAMO TUTTI CHIAMATI A COLLABORARE"**

da Agenzia SIR del 22.01.2008

"Sentiamo la vicinanza dei vescovi italiani per il problema dei rifiuti grazie al riferimento alla "vicenda delle immondizie che da troppo tempo sta affliggendo Napoli e la Campania" che ieri il Card. Angelo Bagnasco ha fatto nella prolusione al Consiglio episcopale permanente. Già quando era presidente della Cei il card. Camillo Ruini più volte ha avuto parole sulla questione. C'è, quindi, una costante preoccupazione dei vescovi italiani per la situazione rifiuti in Campania". Ad affermarlo al Sir è Pasquale Giustiniani, membro della Commissione giustizia, pace e salvaguardia del creato della Conferenza episcopale campana (Cec). Riprendendo le parole del card. Bagnasco che ha evidenziato come "affidabilità e credibilità" siano "vistosamente in gioco" nella questione rifiuti, Giustiniani evidenzia: "Affidabilità e credibilità non delle popolazioni campane, ma del ceto politico che sta gestendo la situazione. Una gestione straordinaria da oltre 14 anni che non riesce a fare neanche l'ordinario". Per il membro della Commissione della Cec, "è un fallimento che non tocca solo la politica regionale o locale, ma anche i livelli nazionali. Infatti, a risolvere il problema sono stati chiamati commissari straordinari del Governo".

"Finora - prosegue Giustiniani - l'impegno del Governo attraverso il commissario straordinario ai rifiuti non ha prodotto risultati: tutto ciò fa nascere l'idea di istituzioni inaffidabili. Il problema è che il diffondersi di un simile sentire è un boomerang per il vivere civile e sociale". Occorre stare in guardia, insomma: "Le associazioni delinquenziali - avverte Giustiniani - pescano nel torbido per perseguire i loro fini e approfittano di queste situazioni di disagio". Perciò, prosegue, "la Chiesa, attraverso un lavoro capillare, invita i fedeli a non lasciarsi strumentalizzare in manifestazioni di proteste, pretestuosamente indotte da chi ha solo vantaggi dalla mancata soluzione del problema". Adesso, secondo Giustiniani, "assisteremo certamente a levate di scudi e occupazioni di siti e strade per la decisione del commissario straordinario De Gennaro di aprire siti provvisori", che possono migliorare la situazione. In questo senso "è importante far capire alla gente comune che i rifiuti devono essere depositati da qualche parte e tutti sono chiamati a collaborare".

A giudizio di Giustiniani, in sintonia con quanto riflettono i vescovi campani nel messaggio "in difesa dell'ambiente" del 10 gennaio scorso, "la situazione esterna di degrado ambientale è purtroppo riflesso di un degrado morale che fa molta paura". Insomma, "il problema è che i grandi valori morali non guidano più le nostre vite e le domande di senso non sono prese in considerazione. Si vive nello stile del 'mordi e fuggi', pensando che gli altri si occuperanno di risolvere i problemi per noi". "Questa mancanza di preoccupazione per stili di vita sostenibili e di interesse per la gestione della cosa pubblica, già di per sé grave - osserva il membro della Commissione giustizia, pace e salvaguardia del creato della Cec -, s'inserisce in un momento di crisi anche del Governo centrale, che temo possa avere anche contraccolpi sul grado di autorità del commissario straordinario ai rifiuti, Gianni De Gennaro, che è stato voluto da questo Governo".

**RIFIUTI IN CAMPANIA: GIUSTINIANI (CEC), "SITUAZIONE A MACCHIA DI LEOPARDO"**

da Agenzia SIR del 05.02.2008

"L'effetto del piano De Gennaro sullo smaltimento dei rifiuti non si vede dappertutto: alcune zone della città di Napoli sono senza rifiuti, mentre in altri, come la zona di Pozzuoli la situazione è come quella di Natale": a denunciare la situazione a "macchia di leopardo" in Regione Campania per quanto riguarda i rifiuti per le strade è Pasquale Giustiniani, membro della Commissione Giustizia, pace e salvaguardia del creato della Conferenza episcopale campana. Per Giustiniani, "era prevedibile che il piano ancorché straordinario non riuscisse a risolvere tutto in breve tempo: in cento giorni non si può risolvere una situazione di 'straordinarietà' di quindici anni". L'esperto auspica, comunque, che "scaduti i cento giorni di mandato a De Gennaro, si attivino le procedure ordinarie di smaltimento dei rifiuti, come la legge approvata un anno fa dal Consiglio regionale. È bene iniziare, insomma, a prevedere l'attivazione ordinaria del sistema: il rischio è, altrimenti, di veder continuare l'emergenza ancora per molti anni". D'altra parte, un passo avanti si registra su un fronte: "Le popolazioni - afferma Giustiniani - ormai si sono convinte che devono smaltire, in qualche modo, almeno i propri rifiuti".

**DAGLI ANGELI DEL PARADISO AGLI ANGELI DEL PRESEPE NAPOLETANO**

Un nuovo romanzo di Gennaro Matino

**PASQUALE GIUSTINIANI**

Se con l'Autore - come già avviene nel precedente romanzo *Angelo per un giorno*<sup>1</sup> - vuoi diventare anche tu viaggiatore; uno che è ancora in terra, ma non ne calpesta i lembi coi piedi e le scarpe, uno che tocca le cose con calzari recuperati in una bottega speciale, quella degli angeli riparatori; uno che incede volando perché possiede ali di angeli custodi che, come aquiloni, sanno colorare l'esistenza di adulti purché sappiano farsi di nuovo bambini... se hai voglia di tutto questo, sei pronto ad entrare nella casa di zio Peppe, per "aprire il Natale" con lui, la moglie e il nipotino - non di sangue, ma acquisito per "vicinato" -, nipote che anche nel nome, Gennarino, ripete l'Autore da piccolo.

Sei pronto a dialogare, a trasferire notizie da una generazione all'altra portare a consapevolezza tutte le ansie e tutte le speranze, tutti i fallimenti e tutti i sospiri, tutte le violenze e tutte le paci, a condensarle tutte nei suoni degli zampognari, esseri che suonano dal basso della grotta, a cui rispondono da sopra, dall'alto, quegli zampognari celesti, che sopra la grotta cantano gioia e pace: «E questo cantano gli angeli sulla grotta! È come se rispondessero alla speranza di chi sta sotto e annunciano che, grazie al bambino, che è nato, un giorno non ci sarà più guerra ma solo pace sulla terra e nel cuore degli uomini» (100-101).

Il racconto ti fa, per partito preso, indugiare, ti chiede di non essere frettoloso, di fermarti, «e tu devi fermarti davanti alla storia. Per questo qualcuno ha pensato di fare un presepe, per farci fermare dinanzi all'incanto» (19). Ti domanda d'imitare zio Peppe, che apre il Natale già dall'ultima domenica di novembre per vivere piano piano, senza fughe in avanti, fino alla sua "chiusura", come il sipario di una scena teatrale e come la linea della vita; di conoscere uno a uno i suoi pezzi del presepe, agitato di fronte alla latitanza del pastore "unico", che non appare dopo il primo scartoccia mento (43) e che è indispensabile perché rappresenta il punto di osservazione più corretto per guardare l'intero presepe (69). Questo libro è insieme il romanzo del presepe, come dichiara il sottotitolo<sup>2</sup>, ma anche il romanzo di Napoli, perché «per poter leggere il presepe devi conoscere bene tutte e due le storie, quella di Gesù e quella di Napoli, altrimenti non capisci niente. Se malauguratamente non si facesse più il presepe, pure una parte della storia della nostra città verrebbe cancellata» (54-55). I riferimenti a Greccio e san Francesco, a sant'Alfonso e a tutti i luoghi originari della rappresentazione della natività di Cristo, pur presenti, cedono di fronte a questa città delle numerose - troppe rispetto alle persone -, chiese ed edicole votive, città delle folle di santi e di beati, con Gennaro caporione (cf 150), cedono di fronte a questa città del presepe. Città dove, come ricorda il romanzo - che raccoglie memorie sia storicamente documentate sia appartenenti alle tradizioni comuni (quasi poste alla pari ed al servizio del comune scopo di raccontare la fede creduta e quella vissuta) -, «si dà

---

1 G. Matino, *Angelo per un giorno*, Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2006.

2 Id., *Il pastore della meraviglia. Il romanzo del presepe*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.

notizia che, prima ancora di Greccio, pochi anni dopo il mille, a Napoli già c'era una chiesa intitolata a santa Maria del Presepe» (50). Martino ha in mente la Napoli insieme globale e localistica, cosmopolita e rispettosa delle altre tradizioni religiose ma che non sa rinunciare al mistero del bambinello (cf 11) ed alla delizia dolciaria degli struffoli (74); città aperta e chiusa nel calore del focolare, ricca e povera, diversa e capace di sintesi, perfino di capovolgimento di classe e di rivoluzione sociale, come ricordano i cacciatori del presepe, che pensano di stare al di sopra dei pescatori ma, alla fine, non riescono a centrare l'obiettivo di guardare in faccia il bambinello (cf 144). Una Napoli che non è mai uscita dalla sensibilità di luogo che attende un monarca, uno che la occupi e la renda propaggine di un regno. Questo non soltanto dal punto di vista socio-politico (che, peraltro, è un giudizio severissimo sul luogo), ma soprattutto dal punto di vista religioso: l'attesa di un re che occupi è evidente allusione al Dio bambino, che regna nell'amore e viene invocato nelle canzoncine che i personaggi del romanzo intonano ogni tanto con le proprie indecise voci, in quei passaggi in cui il libro sembra farsi canovaccio teatrale o, meglio ancora, un appunto per una sceneggiata o per la cantata dei pastori, quella di Razzullo e Sarchiapone, evocata nelle sue coordinate storiche e letterarie alle pp. 106-108.

Il teologo pastoralista rimane costante nelle corde del narratore. Il presepe, come già la *Biblia picta* medievale e come le prime sacre rappresentazioni della Natività, è un mistero da leggere, anzi «è un vangelo senza libro, lo possono leggere tutti e se uno impara a entrarci dentro capisce tutti i significati» (109). Martino è costantemente alla ricerca, ad ogni pagina e ad ogni occasione - offerta dall'indagine commissionata dalla scuola al ragazzo e, soprattutto, dalla straordinaria capacità affabulativa del vecchio -, di strategie e di stratagemmi pastorali per rendere popolare e meno clericale la comunicazione della fede. Anche il presepe è, a ben vedere, un espediente di questo tipo: «in fondo, il presepe napoletano è un'interpretazione laica dell'avvenimento sacro [...]; diciamo che è uno stratagemma per far uscire la natività dalla chiesa e calarsi nell'ammuina dei fatti semplici della vita» (52). Non manca, come in tutti i processi ermeneutici, un po' di filosofia, quella che la signora Luisella chiama «filosofia della vita» (101), che le piace sentir raccontare, ma di cui ha paura a motivo delle inevitabili lungaggini a cui costringe l'ascoltatore. Sì, perché la filosofia della vita, quando viene raccontata, non finisce più di essere descritta (cf 101). Stavolta, in questo romanzo, il filosofo è Zio Peppe, napoletano semplice ma filosofo e teologo, ed anche fine se sa, come sa, non fermarsi mai alla prima impressione, ma scendere nel profondo delle cose e degli eventi; se sa, come sa, destreggiarsi tra vangeli canonici dell'infanzia, canovacci teatrali e vangelo apocrifo di Giacomo. A lui viene assegnato dall'Autore il ruolo, forse un po' eccessivo, di "esperto semplice" di filosofia e di teologia. Soprattutto, però, egli appare un vecchio convinto che «il presepe è una filosofia, che niente è improvvisato o messo a caso» (61), che lo scartoccamento dei pastori per l'apertura del Natale, in questo piccolo "Natale in casa Cupiello", è da proporre ancora alle giovani generazioni, come un vero e proprio rito e, insieme, come un momento di catechesi domestica, il cui catechista-mistagogo è appunto l'anziano padrone di casa. Ai suoi occhi ancora incantati nonostante gli anni e, soprattutto, capaci d'incantare la moglie ed il piccolo vicino di casa, il presepe è un microcosmo dell'esistenza vita ed umana: «Sul presepe è rappresentata tutta la vita, e anche se viene giocata al tavolo del destino, grazie al bambinello appena nato, c'è la speranza che ci possa essere rinascita e risurrezione per tutte le età e per tutte le stagioni» (98). Il

dolore stesso, che accompagna stabilmente la vita, non può, filosoficamente, essere evitato né negato, ma utilizzato come veicolo di sapienza: «Mai zio Peppe avrebbe negato la vita per il dolore ma sapeva che le sofferenze e le precarietà leggono la vita. Sapeva che solo la speranza poteva dare una risposta esaltante alla domanda sul perché del dolore» (132). Di Peppe la moglie è la controfigura dialettica, però alla maniera socratica, l'antitesi al femminile, la controdomanda e la perplessità, che consente un nuovo giro di riflessioni. Fredda e razionale, poco incline all'emozionalità, legata alla spiegazione apparentemente più ordinaria e plausibile, si scioglie soltanto a p. 110, allorché, quasi re-innamorandosi di lui a tarda età, riconosce al marito la capacità di far venire la voglia di fare il presepe, di emozionare, di commuovere, di far comprendere, ovvero di passare da quello che è guardato quotidianamente e attende tuttavia di essere visto (110).

Del resto, non è forse la meraviglia l'atteggiamento prevalente indotto dal romanzo fin dal titolo? E non è forse vero che bisogna aggiustare non soltanto la statuina del bambino, la cui testa si è staccata dal tronco (cf 148), ma il nostro stesso modo non più in grado di stupirsi, di guardare con occhi nuovi, di restaurare presso bravi maestri artigiani la prospettiva corretta? Il pastore della meraviglia, ci ricorda Martino, è una statuina che cerca di far cose con il gesto. Così fa anche Benino, il pastore dormiente, ma non per stanchezza ed inedia, bensì per poter sognare, come ricorda il capitolo "L'uomo dei sogni", scritto a metà tra la ripresa di saghe popolari sull'addormentarsi e sulle speculazioni psicanalitiche. La meraviglia, però, scoppia all'improvviso negli occhi e nei cuori di si lascia stupire. La meraviglia, oltre che generare la filosofia, riesce a paralizzare, se viene, uomini, animali e cose, come nei racconti popolari della Natività. Meraviglia condensata nel pastore più importante del presepe, quello che si mette al centro di esso, «quello attraverso il quale passa tutto il fantastico mondo del presepe» (23). È il pastore dalla bocca aperta, che resta davvero incantato, come recita la filastrocca natalizia alfonsiana, che si lascia sfuggire quello "oh", proprio dei bambini e di chi è disponibile ad essere «colto di sorpresa da quello che ha visto, o forse ha sentito, qualcosa d'inaspettato, prodigioso» (24).

Questo pastore, senza abiti particolari, è la metafora di ognuno di noi, che «rappresenta l'uomo qualunque, di qualsiasi epoca della storia, spettatore del grande evento prodigioso» (25) Del resto, come osserva lo stesso Zio Peppe, se è il pastore più importante del presepe, e se la meraviglia chiede, come l'itinerario filosofico, di passare dai sogni alla realtà dei fatti e alla verità delle cose, anche il sognare di Benino è soltanto preludio all'essere svegliati, come avviene nella Cantata dei pastori, quindi è «un sentiero per arrivare al mistero» (126). Sognare come i bambini, lasciarsi affascinare dalle luci, dalle leggende, dalle storie (17), dunque? Ecco perché si può, si deve, anche sognare la neve a Napoli per il giorno di Natale. Solo così si può riuscire a vederla cadere, non soltanto fuori, dal cielo in terra, ma nel cuore. Come la costruzione artigianale del presepe è un'azione esterna che attende una trasformazione interna, infatti, così la neve di Natale: «è nevicata del cuore» (34.155), un sentimento, non un fatto. Come questo romanzo teologico: un sentimento, non un racconto, un'esperienza non una storia.

**RECENSIONE: AMARTYA SEN, *IDENTITÀ E VIOLENZA*,  
LATERZA, ROMA-BARI 2006, pp. 7-219**

**ROSALIA PELUSO**

È ragionevole ammettere che la mente umana abbia funzioni comuni e che le nostre risposte mentali dipendano spesso da problemi posti dall'ambiente. Non dovrebbe quindi risultare difficile immaginare che a chiunque, sorpreso nell'imbarazzante situazione di non vedersi riconosciuto, come effetto di una fama, di una popolarità, di una posizione sociale, o anche di mera arroganza o realistico narcisismo, qualcosa che si ritiene parte integrante del proprio vero o millantato lustro, venga voglia di esclamare "lei non sa chi sono io". Esclamazione lapalissiana perché l'altro non ha effettivamente idea di chi io sia o almeno non vede quello che io vorrei fosse chiaramente visibile e che reputo la nota distintiva della mia identità. Credo che Amartya Sen sia persona dotata di grande *sense of humour*, oltre che di riconosciuta intelligenza, per aver ricavato da una spiacevole situazione di non-riconoscimento un quesito filosofico-politico. Il suo nuovo libro, *Identità e violenza*, comincia con il breve racconto di un equivoco: lui che viene creduto un altro da un operatore aeroportuale, perfino un bugiardo, uno che sta agendo sotto falsa identità. La situazione è incresciosa ma sintetizzata con grande ironia e mentre altri avrebbe sbuffato e irato avrebbe rivendicato quel "lei non sa chi sono io!", Sen dimostra di aver tratto da un'intuizione sensibile un concetto filosofico: la dispersione dell'intero in frammenti. In quella circostanza egli non era il premio Nobel né uno studioso di fama internazionale ma soltanto un'identità anagrafica e razziale e come tale valutata. Il testo di Sen è una risposta ragionata alla tesi identitaria "solitarista" che gode oggi di equivoca popolarità, sia presso la mentalità comune sia presso le alte sfere intellettuali (anche se molte di queste sfere diventano "alte" e "intellettuali" convalidando in sede teorica percezioni confuse e poco ragionate). Propria di questa tesi è l'idea che si possa parlare di un'identità unica, spesso comunitaria, fondata su radici etniche e/o religiose.

Pirandello è stato un maestro indiscusso della tesi dell'identità plurale degli individui e ha spesso ironizzato sulla impossibilità a convenire su una verità unica. La verità è un programma rivoluzionario risolto nella conclusione che "così è se vi pare", nulla è vero se non che ogni cosa è vera a suo modo. La tesi è lontana dalla prospettiva definita con troppa leggerezza relativista perché non attribuisce, come logica conseguenza, la verità a qualunque cosa; dice al contrario che perfino i concetti filosofici, solitamente creduti eterni e immutabili, hanno una vita e sono aperti a rivisitazioni, a intrusioni e, perché no, a imbastardimenti. Da queste contaminazioni è affetto anche l'algido concetto di identità, regola fondamentale per l'igiene del pensiero, che esprime l'impossibilità di essere in contraddizione con se stesso e ne fa il suo principio assoluto. Nei densi nove saggi che compongono il testo Sen ritorna spesso sul tema di quanto sia banale riconoscere che le identità degli individui hanno una conformazione plurale. La tesi gode di un'evidenza indiscutibile, facilmente sperimentabile: chiunque provi a compilare un elenco delle sue plurali affiliazioni e scoprirà che, accettando la tesi solitarista, dovrà sacrificare molte parti di sé. Il pensiero sarà pure semplice, chiaro e evidente ma, dal momento che poggia su una pluralità ontologicamente fondata, diventa faccenda terribilmente complessa. Quando Aristotele nella *Metafisica* discute dell'essere che si declina in più modi non

sta nominando altro che la semplicità dell'identico essere e delle sue molteplici affiliazioni. Basta uno sguardo furtivo sulla tradizione filosofica per avvedersi del fatto che il lucido pensiero pluralista di Aristotele sia stato spesso tradito: quasi come se il pensatore avesse violato l'integrità della non-contraddizione e avesse osato parlare di quattro esseri distinti, i suoi interpreti si sono a lungo accaniti a individuare tra le definizioni quella che godeva del predominio sulle altre. Il riduzionismo non è solo il pensiero banale dei più, perché si trova ad abitare stanze in cui dovrebbero risuonare parole ben più intonate al senso delle cose.

Dichiararsi sostenitori del pluralismo - anche questo sostegno è da interpretarsi come una componente identitaria - non equivale a essere relativisti, né di conseguenza a rinunciare all'esercizio della ragione, ad appellarsi alla vera identità da tutti condivisa, che è l'appartenenza all'umanità, e nemmeno a disattendere il realismo che impone il corso degli eventi. Ho trovato perciò molto convincenti gli argomenti utilizzati da Sen per discutere la sua tesi muovendo obiezioni all'occidentalismo essenzialista così come agli antioccidentali, i quali dimostrano spesso di perseverare negli errori causati dalla "mentalità del colonizzato", propria di chi si ostina a ridurre la sua esistenza ad un ruolo di emarginazione e di perenne alterità. Non meno realista è l'obiezione di Sen alle politiche di dialogo e amicizia tra i popoli, che spesso convalidano la tesi solitarista cui invece vorrebbero opporsi. È inutile nascondere che in discussione ci sono le relazioni con l'Islam: se si legittimano le comunità religiose a trattare interessi di collettività transnazionali e multireligiose, non si sta forse sottoscrivendo tacitamente la tesi che le identità di certuni individui sono esclusivamente fondate sull'etnia e sulla fede? Questa "confusione concettuale" ha effetti devastanti nel momento in cui si traduce in azioni politiche perché porta ad una "miniaturizzazione degli individui", nelle alte sfere non meno che nella mente dell'agente aeroportuale che, scrutando il passaporto del direttore del Trinity College di Cambridge, chiedeva all'indiano che si trovava di fronte a lui che rapporti avesse col suddetto direttore. Quando gli individui sono ridotti ai minimi termini le differenze sono soltanto elementi di disturbo facilmente eliminabili mediante il ricorso alla violenza, come agì la Germania nazista dinanzi alla presenza simultanea della doppia affiliazione dell'ebreo tedesco.

In un sagace film sui luoghi comuni più triviali, compreso quello che l'attuale presidente degli Stati Uniti sia persona di intelligenza non particolarmente raffinata, viene descritta questa scena. All'indomani delle elezioni che lo hanno riconfermato alla Casa Bianca, il Presidente vuole concedersi il piacere mai prima provato - si suppone - di leggere il giornale a letto. Passano le settimane e di lui non c'è traccia né ai *breafing* né agli incontri ufficiali. La telecamera ci porta nella sua camera da letto e ce lo presenta intento a leggere riviste e monografie mentre confessa al suo segretario di aver scoperto che gli "irachistani" si dividono in tre etnie e candidamente, infine, che le cose che prima gli apparivano bianche o nere adesso invece sembrano, come effetto di una contaminazione in atto, "un pò grigette" (per inciso, il film è *American Dreamz*). È il caso di convenire sul buon senso delle parole di Oscar Wilde ricordate da Sen, secondo le quali "la maggior parte della gente è altra gente", insospettabili compresi.

l'intervista

ROSANNA BORZILLO

IL DOLORE e la speranza: la Chiesa campana «soffre con la sua gente per l'emergenza in cui siamo perché ne vive le preoccupazioni, ma come ogni madre, in silenzio, non può non dare quella speranza che nasce da Gesù». Pasquale Giustiniani,

docente di Bioetica alla Facoltà di Giurisprudenza della Federico II e alla Pontificia Facoltà teologica dell'Italia meridionale, legge il messaggio della Cec.

**L'analisi**  
I presuli campani condannano i gravi ritardi e chiedono legalità e sicurezza

**drammaticità sono anche il frutto dei nostri stili di vita.**

«Il compito della Chiesa non è di dare bandierine o premi ai migliori. Quando ci sono segni così nefasti certo la Chiesa non può dire soltanto "amiamoci e riconciliamoci". Ma non spetta alla Chiesa trovare i colpevoli: per questo c'è la

**I vescovi dicono che quando certe emergenze si mostrano in tutta la loro**

## «Svegliamo le coscienze davanti a un disastro»

Parla Giustiniani, docente di Bioetica alla Federico II  
«Chi non ha fatto la propria parte è corresponsabile»

magistratura. La Chiesa guarda alle coscienze».

**L'errore è collettivo dicono i Pastori?**  
«La teologia ci insegna che il bene del singolo è bene per la collettività, così gli errori individuali diventano errori di tutti nel momento in cui non li abbiamo denunciati, impediti».

**Il vero peccato, dunque, resta l'omissione?**

«Chi non ha fatto la sua parte è corresponsabile dello stato in cui siamo».

**Tuttavia si parla di condanna di «delinquenti singoli ed organizzati che non mancano di soffiare sul fuoco per loschi fini».**

«C'è consapevolezza da parte dei vescovi che esiste la delinquenza organizzata. I pastori chiedono legalità e sicurezza, condannano i ritardi nelle soluzioni, ma



ricordano che per chi riconosce l'errore è aperta la strada del cambiamento e del perdono».

**Nel messaggio ci sono anche indicazioni concrete...**

«L'emergenza è solo l'anello ultimo al quale siamo arrivati. Prima del "rifiuto" che diventa tonnellata da smaltire c'è tutto un materialismo eccessivo, uno stile di vita che va rivisto. Perciò l'invito dei nostri pastori alla differenziata, al trattamento, alla riqualificazione».

**Perché, secondo lei, i Vescovi scendono in campo con un messaggio unitario?**

«Il documento nasce dal monitoraggio che i vescovi, nell'ambito della Commissione regionale "Giustizia pace e salvaguardia del creato", da tempo stanno facendo sui temi legati al disagio e al disastro ambientale della nostra terra. Gli incendi boschivi che questa estate hanno devastato la Campania, le profonde ferite subite dall'agricoltura, dal turismo, dal commercio, la distruzione degli animali, la morte di tanti esseri umani hanno spinto i nostri Pastori ad intervenire per parlare a tutta la gente per dire, ad una voce, che serve uno slancio per edificare il "bene comune", che non significa aggiungere il bene dei singoli ma promuovere partecipazione e dialogo».

**I**o sono uno dei magi, anch'io ho preso di mira una stella, anch'io sto sognando una meta. Sognare di seguire una stella, poterlo fare, oggi come allora, quando il cielo chiamò a raccolta gli uomini e un angelo invitò la terra ad accogliere il dono che dall'alto arrivava, è desiderare di vivere. Veniva la luce a trafiggere l'oscuro manto del nulla e a dare significato ai giorni della storia, veniva il Santo a coprire di consolazione le piaghe aperte del dolore del mondo.

Io sono uno dei pastori, uno dei tanti rannicciati a cercare tepore in una notte fredda dopo una giornata faticosa. Sono uno di loro, sbigottito e sorpreso dall'insolito invito del messaggero di Dio a lasciare il sicuro bivacco e cercare tra i sassi della storia e tra le rocce degli eventi una grotta, quell'unica culla che, accolto un bambino, accoglie la nascita del nuovo mondo.

Seguire la luce per non lasciarsi vincere dalla notte, correre dietro una luce che sfonda il cielo nero. Notte nel mondo, prigionieri gli uomini che aspettano da sempre, che da sempre scrutano l'orizzonte sognando risposte. Finalmente l'alba nuova è pronta a mostrare i colori della festa mentre la sentinella, profeta dell'avvenire, quell'unica voce che non ha vegliato invano, tenta di acchiapparli tutti, tenta di conservarli tutti i colori del nuovo giorno. Spera di non perderne nessuno, spera di trattenerli negli occhi. Vuole conservarli lì, proprio lì dove il pensiero vede le parole, negli occhi.

Li ha raccolti per proteggerli nella sua memoria e per poterli poi passare ai fratelli in attesa di svegliarli con il suo grido di gioia e ridestare coloro che erano morti. Preparate la via al Signore, la luce sta per bussare alla vostra porta,

**Un sogno ha  
portato pastori  
e Magi alla grotta  
Così seguiranno  
la rotta anche  
i nuovi cercatori  
di senso**

la luce sta per consegnarvi un'altra vita. Raddrizzate le vie scoscese, rendete piano il terreno sdrucchiole, alzatevi, la notte è finita.

L'alba nuova è pronta a ristrutturare il cielo, a renderlo percorribile alla speranza umana. La notte sta per passare. Inseguire la stella è seguire le rotte del sogno e anche quando la paura sembra volerti rubare le ore quella stella ti conforta, ti prende con tenerezza e ti protegge dall'assalto del nemico.



*Parola e parole*

di *Gennaro Matino*



## verso Natale

### E abbiamo bisogno di seguire una stella

Sognare non è rubare tempo all'utile, non è sciupare lo spazio concesso alla costruzione della storia. L'uomo adulto è capace di raccontare i propri sogni, di confessare l'innocente tenerezza di aver seguito la rotta di una stella per cercare approdi di speranza.

Il sogno ha reso padre Giuseppe il falegname e ha reso nobile il suo omonimo nella casa del faraone benché venduto dai suoi fratelli. Il sogno ha dato potere a Daniele e ha permesso all'apostolo di oltrepassare il confine del passato. Il sogno consente agli uomini, quelli di allora e quelli di oggi, di essere vivi e combattere con il futuro nel sangue la tentazione di sentirsi appagati del solo passato.

I magi e i pastori hanno raggiunto la loro meta e hanno abbracciato il bimbo divino, perché hanno seguito il percorso di un sogno. Hanno rischiato di essere inghiottiti dalla voce sottesa che ritiene folle chi segue il miraggio del nuovo e reputa fuori ogni logica aspettarsi dal cielo risposte capaci di dare senso alla vita, la nostra. I magi e i pastori hanno scoperto quanta solitudine si prova a rimanere nella notte mentre si aspetta l'alba. Ma hanno seguito la stella, l'hanno cercata, l'hanno fissata per molto tempo, per tutto il tempo che serviva per non perderla. Avevano bisogno di quella luce per potersi orientare, per essere sicuri di poter ritornare. L'hanno fissata a lungo e così hanno trovato il bambino, era Natale.

Un sogno li aveva portati alla grotta. Ed è accaduto che benché la stella ormai avesse fatto il suo lavoro, per averla fissata così a lungo rimase nei loro occhi stampata, tanto che i nuovi cercatori di senso, quelli che ancora attendevano risposte, poterono inseguire la rotta acchiappando dai loro occhi la luce ormai fissata.

**CONCERTO DELL'EPIFANIA 2008 - XIII edizione**

Con il Patrocinio del Pontificio Consiglio della Cultura ed in collaborazione con Europe Direct, Regione Campania, Provincia di Napoli, Comune di Napoli, Rai Uno, Rai Trade, Rai International, Fondazione Mediterraneo, Accademia del Mediterraneo e Radio Kiss Kiss Italia, venerdì 4 gennaio 2008 si è svolta presso l'Auditorium della RAI di Napoli la *XIII edizione del Concerto dell'Epifania*.

Sul palco tra i vari Artisti si sono esibiti:

- **Esibizione di Mario BIONDI** - <http://it.youtube.com/watch?v=sMKtZ-9Oe4Y>
- **Esibizione di Richard GALLIANO e SOLIS** - <http://it.youtube.com/watch?v=Yy4y6n9gFaM>
- **Esibizione di Tom Mc RAE** - <http://it.youtube.com/watch?v=21csk-EZF1o>