

ATLANTIDE

20

Il comitato scientifico

un mondo
che fa parlare
altri mondi



Salvatore Abbruzzese
Lorenzo Albacete
Salvo Andò
Helmut K. Anheier
Luca Antonini

Augusto Barbera
Pietro Barcellona
Paolo Blasi
Massimo Borghesi
Giampio Bracchi

Luigi Campiglio
Paolo Carozza
Giorgio Chiosso

Ferruccio De Bortoli
Adriano De Maio
Pierpaolo Donati

Costantino Esposito

Giorgio Feliciani

Massimo Gaggi
Oscar Giannino
Mary Ann Glendon

Pietro Ichino
Giorgio Israel

Carlo Lauro

Pierre Manent
Giovanni Marseguerra
John Milbank

Lorenzo Ornaghi

Adrian Pabst
Vittorio Emanuele Parsi
Carlo Pelanda
Pierbattista Pizzaballa
Antonio Polito
Javier Prades

Alberto Quadrio Curzio
Antonio Quaglio

Eddo Rigotti
Fabio Roversi Monaco

Lester M. Salamon
Dominick Salvatore
Giulio Sapelli
Eugenia Scabini
Carlo Secchi
Francesco Sisci

Giorgio Vittadini

John Waters
Joseph H.H. Weiler

Stefano Zamagni



Passato, presente e futuro.



COMPETENZA DA SEMPRE, SOLIDITA' OGGI E GARANZIA DOMANI.

CDC, case da vivere in tutta sicurezza, costruite con un occhio di riguardo per la tutela ambientale e al risparmio energetico. Perché la tua casa sia una scelta di valore. Investi nel tuo futuro.



www.cdc-casadiqualita.com

Anno VI 2/2010
Numero 20

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte della rivista può essere riprodotta in qualsiasi forma o rielaborata con l'uso di sistemi elettronici, o diffusa senza l'autorizzazione scritta dell'editore. Manoscritti e foto, anche se non pubblicati, non vengono restituiti. La redazione si è curata di ottenere il copyright delle immagini pubblicate; nel caso ciò non sia stato possibile, l'editore è a disposizione degli aventi diritto per registrare eventuali spettanze. Le opinioni espresse negli articoli qui pubblicati devono essere considerate di esclusiva responsabilità di ciascun collaboratore.

LEGGERE CON ATTENZIONE
(indicazioni privacy)

Informativa e richiesta di consenso - d.lgs 196/2003. I Suoi dati saranno trattati, manualmente ed elettronicamente da Mondo Atlantide Srl a Socio Unico - titolare del trattamento - al fine di gestire il rapporto di abbonamento. Inoltre, previo Suo consenso, Mondo Atlantide Srl a Socio Unico potrà utilizzare i Suoi dati per finalità di marketing, attività promozionali, offerte commerciali, analisi statistiche e ricerche di mercato. I Suoi dati potranno, altresì, essere comunicati ad aziende terze - ivi comprese le società in rapporto di controllo e collegamento con Mondo Atlantide Srl a Socio Unico ai sensi dell'art. 2359 c.c. - (elenco disponibile a richiesta a Mondo Atlantide Srl a Socio Unico) per loro autonomi utilizzi aventi le medesime finalità. Responsabile del trattamento è: Direct Channel Srl - via Pindaro, 17 - 20128 Milano. Le categorie di soggetti incaricati del trattamento dei dati per le finalità suddette sono gli addetti all'elaborazione dati, al confezionamento e spedizione del materiale editoriale e promozionale, al servizio di call center, alla gestione amministrativa degli abbonamenti e alle transazioni e pagamenti connessi. Ai sensi dell'art. 7, d.lgs 196/2003 potrà esercitare i relativi diritti, fra cui consultare, modificare, cancellare i Suoi dati od opporsi al loro utilizzo per fini di comunicazione commerciale interattiva rivolgendosi a Direct Channel Srl - via Pindaro, 17 - 20128 Milano. Al titolare potrà rivolgersi per ottenere elenco completo e aggiornato dei responsabili.

Redazione

via Torino, 68 - 20123 Milano 02.86467235, fax 02.89093228
atlantide@sussidiarieta.net - www.sussidiarieta.net
Reg. Tribunale di Milano n. 603 - 6 settembre 2004

Direttore responsabile

Giorgio Vittadini

Comitato di redazione

Alberto Savorana (Coordinatore), Emanuela Belloni, Letizia Bardazzi

Progetto grafico e copertina

Maurizio Milani

Impaginazione

Maurizio Saporiti

Editore

Mondo Atlantide Srl a Socio Unico - via Torino 68 - 20123 Milano
Iscrizione al ROC n. 12625

Pubblicità, marketing e diffusione

Laura Bellotti - bellotti@sussidiarieta.net

Stampa

Arti Grafiche Fiorin srl

Distribuzione

Librerie: Edizioni Angelo Guerini e Associati S.p.A - viale Filippetti, 28 - 20122 Milano
attraverso Messaggerie libri S.p.A - via Verdi, 8 - 20090 Assago (MI)

Principali edicole di Milano in collaborazione con SNAG

Numero singolo: € 5 - Numero arretrato: € 10

Servizio abbonamenti

Direct Channel Srl Servizio Clienti: 02.2520 07200 - fax 02.2520 07333
da lunedì a venerdì h 9-12,30; 15-18

Abbonamento

Abbonamento ordinario (3 numeri): Italia € 15 - Estero € 30

Abbonamento sostenitore: € 50 - Abbonamento benemerito: € 100

Finito di stampare nell'agosto 2010

Le immagini che accompagnano questo numero della rivista rappresentano il pubblico e i volontari che hanno animato negli anni passati il Meeting di Rimini.

Sommario

Siamo realisti. Domandiamo l'impossibile

4

Editoriale

7

Siamo realisti. Domandiamo l'impossibile

Primo piano

Eugenio Borgna

9

Contro la riduzione di quello che è l'uomo

Andrew Davison

13

Limite e grandezza dell'uomo

Pietro Barcellona

19

Il sapere affettivo, spazio dell'incontro

Il tema

Al cuore dell'Europa:
diritti umani e ideale

25

Péter Erdő

27

Stato e Chiesa. Quale laicità in Europa

Carlo Cardia

35

Tensione etica e universalità dei diritti

Benigno Blanco

43

Recuperare la fede nella ragione

La persona tra bene comune
e cambiamento: desiderare cose grandi

49

Stefano Zamagni

51

Attualità del discorso sul bene comune

Ettore Gotti Tedeschi

59

Il problema demografico,
solo questione morale?

Sergio Marchionne

63

L'uomo, strumento del cambiamento

Giuseppe Mussari

69

La persona al centro del dinamismo sociale

Cesare Geronzi

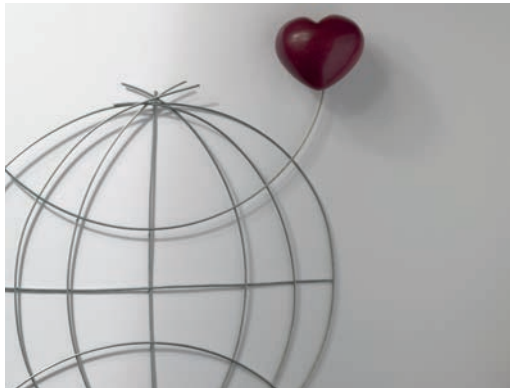
75

Una metanoia per la finanza
dopo la "tempesta perfetta"

Bernard Agré

79

La terra non tradisce l'uomo



I nuovi linguaggi e la risposta alla domanda dell'uomo	83
Guido Gili	85
Identità e riconoscimento: perché la rete è un luogo	
Andrea Moro	95
L'infinito presente. Gli universali linguistici	
Herman Van Rompuy	101
Europa: apertura verso l'altro	
Mauro Biondi e John Waters	105
Dialogando con un europeo colto dei nostri giorni	
La società americana oltre scientismo e relativismo	113
Lorenzo Albacete	115
Ciò che ci rende uomini	
Brad S. Gregory	121
Nient'altro che organismi? Le pretese dello scientismo	
Luis A. DelFra e Timothy R. Scully	127
Venite e vedrete: la proposta dell'ACE	
Peter Stockland	133
L'umanità al cuore di ciò che facciamo	

La tua opera è un bene per tutti: contributi da ilsussidiario.net	139
Julián Carrón	141
La tua opera è un bene per tutti	
Giulio Sapelli	144
Solo il sacrificio vince l'individualismo	
Carlo Pelanda	145
L'individualismo fa bene allo sviluppo	
Guido Corbetta	146
Felicità e pmi sono frutto di un'opera comune	
Oscar Giannino	147
Non c'è economia senza dono, l'egoismo è perdente	
Intervista a Gianni Riotta	148
Alle imprese serve meno individualismo e più educazione	
Alberto Quadrio Curzio	149
Un'amicizia di opere è l'antitesi all'individualismo	
Intervista a Marco Boglione	149
L'imprenditore: il futuro dell'Italia non può essere l'egoismo delle cicale	
Stefano Zamagni	151
C'è un "noi" che Stato e mercato non possono cancellare	
Rocco Buttiglione	153
L'individualismo uccide la nostra libertà	
Mauro Magatti	153
L'eccedenza della fede, antidoto alla crisi	



rimini
meeting 2010

Quella natura
che ci spinge a
desiderare
cose grandi è
il **cuore**



rsca/dv.it

22 28 AGOSTO 2010 Rimini Fiera
www.meetingrimini.org

MAIN PARTNERS

BOMBARDIER



FINMECCANICA

INTESA  SANPAOLO

INSTITUTIONAL PARTNERS



Repubblica di San Marino



Liguria



Riviera di Rimini



Comune di Rimini

OFFICIAL PARTNERS



ANIA
Fondazione per la
Sicurezza Stradale



a2a

autostrade  per l'Italia

CONSTA

coop



Enel
L'ENERGIA CHE TI ASCOLTA.



eni

FERROVIE
DELLO STATO



marco polo



SIEMENS

sky

TELECOM
ITALIA

WinforLife!

Siamo realisti. Domandiamo l'impossibile

Editoriale

Come è ormai tradizione, il numero estivo di *Atlantide* è dedicato al Meeting per l'amicizia fra i popoli. Ricchissimo è il panorama dei contributi legati al titolo della settimana riminese di fine agosto: «Quella natura che ci spinge a desiderare cose grandi è il cuore».

Tra gli autori di questo numero figurano anche alcuni dei protagonisti degli incontri del Meeting 2010, i quali anticipano qualcosa dei loro contributi. Tutti hanno accettato di rispondere – dal punto di vista della loro professione e sensibilità – alla domanda relativa alla natura dell'uomo – che la tradizione biblica chiama "cuore" –, in un'epoca che tende a ridurre la persona, identificandola coi suoi antecedenti chimico-biologici, sociologici e psicologici; e che per questo finisce col negare ciò a cui si diceva di volere sacrificare tutto: l'esperienza della libertà.

Taluni articoli si paragonano col fallimento di un modello di società alla *homo homini lupus*, per il quale l'uomo è un istinto esclusivamente egoistico e che censura il "desiderio" come motore della vita personale e sociale.

A tutti i livelli il tema di quale sia la natura dell'uomo è decisivo. Pensiamo alla domanda se esista veramente un'universalità dell'umano, se esista cioè un'esperienza elementare comune a tutti gli uomini, qualunque sia la loro razza, storia, cultura e tradizione religiosa.

C'è un universale dell'umano? C'è una oggettività nella soggettività, nella molteplicità dei soggetti e delle culture, quindi? Possiamo documentare l'esistenza di qualcosa di comune a tutti? Sono interrogativi a cui sembrerebbe ovvio rispondere di sì, secondo l'affermazione di Aristotele che non c'è niente di più inutile che domandare ragione delle cose evidenti. Oggi non è più così, tutto sembra opinabile e discutibile.

Questo spiega perché gli interrogativi – e soprattutto i tentativi di risposta – attorno a cui ruotano i contributi di *Atlantide* definiscono il fronte di una battaglia culturale di cui siamo solo all'inizio e di cui è difficile intravedere la fine: quella che riguarda la possibilità stessa di continuare a pensare all'uomo come irriducibile ai meccanismi di uno strapotere – di qualunque natura esso sia – e aperto a «cose grandi».

Su *Atlantide* protagonisti italiani e stranieri del mondo culturale, religioso, istituzionale ed economico documentano l'universalità della questione sottesa dal titolo del Meeting. E mostrano che tornare a scommettere sul cuore dell'uomo è possibile, e che è la strada più ragionevole per difendere l'uomo e per costruire il futuro.

In chiusura una raccolta di articoli comparsi negli ultimi mesi sul quotidiano online il-sussidiario.net, a commento del discorso pronunciato da Julián Carrón all'Assemblea Nazionale della Compagnia delle Opere.





Contro la riduzione di quello che è l'uomo

di **Eugenio Borgna**

È stato libero docente in Clinica delle malattie nervose e mentali, Università di Milano; è primario emerito di Psichiatria, Ospedale Maggiore di Novara

Vorrei svolgere alcune riflessioni in ordine al tema del Meeting di Rimini di quest'anno; muovendo, in una prima parte, dalle mie esperienze nel campo della psichiatria e, in una seconda parte, dalle grandi intuizioni di don Luigi Giussani che alla "riduzione" di quello che è l'uomo ha dedicato pagine straordinarie.

La psichiatria, la psichiatria come scienza umana, è sensibilissima agli sconfinati problemi della libertà e della soggettività, dell'autonomia e del rispetto, della persona: della persona che sta male, lacerata dall'angoscia e dalla disperazione, e della persona che sta bene. Lo è oggi, ma lo è sempre stata, perché la tentazione fatale del "riduzionismo", del fare di una persona un "oggetto", una "cosa", un "evento esclusivamente biologico" si è accompagnata alla nascita stessa della psichiatria avvenuta ai primi dell'Ottocento: dilagando poi nel Novecento quando il "riduzionismo" biologico ha portato a considerare i pazienti psichici come "gusci vuoti": come destini biologici non più dotati di senso. Questa tentazione mai si è presentata così radicale e così drammatica come nel momento in cui le neuroscienze – con la loro fatale tendenza a sostenere l'equivalenza fra eventi neurobiologici, cerebrali, ed eventi psichici, eventi spirituali – si sono proposte sempre di più come scienze egemoni. Certo, non tutti gli psichiatri, persino nell'Ottocento, si sono trasformati in sostenitori di questa negazione della autonomia spirituale e della libertà dell'uomo; e, a questo proposito, vorrei ricordare le parole del più grande psichiatra dell'Ottocento, e anzi il fondatore della psichiatria come scienza, Wilhelm Griesinger, che nel 1861, contestando la deriva materialistica della psichiatria allora dominante, ha scritto: «Come un processo materiale, fisico, che abbia luogo nelle fibre nervose, o nelle cellule gangliari, possa trasformarsi in una idea, in un atto di coscienza, è del tutto inspiegabile. Non abbiamo alcuna idea di come sia anche solo formulabile la questione della presenza e della natura dei processi intermedi fra le cellule nervose e la coscienza». Da queste parole, lontanissime nel tempo, ma tuttora attualissime, riemergono le radicali contestazioni a quelle che saranno le tesi delle neuroscienze.

Dalle loro premesse teoriche, che identificano, ed esauriscono, la dimensione fondamentale dell'uomo nelle sue funzioni e nelle sue prestazioni biologiche, riducendolo così alla sua esclusiva sostanza naturale, e negando contestualmente significato e valore alla persona umana, discendono radicali conseguenze pratiche nei modi concreti con cui si fa psichiatria. Cosa fa chi abbia a pensare, in psichiatria, che una emozione sia una secrezione ghiandolare, una attivazione neuronale, un dosaggio neurotrasmettitoriale modificabile e programmabile? Cosa fa chi, in psichiatria, abbia a pensare queste cose quando si trova davanti a un paziente, e

più in generale quando si trova davanti a una persona? Non incontra sguardi, non interpreta significati, non coglie mondi di vita ed esistenze a volte luminose e a volte straziate; ma "constata", nella sua ghiacciata ragione d'essere emozionale che la sua teoria non può non richiederli, la presenza di una macchina biologica. La aggiusta se è guasta, la mette a punto se è imperfetta, la abbandona se è, a suo giudizio, inutilizzabile e irrecuperabile. Una psichiatria che si riconosca e si esaurisca nei modelli teorici delle neuroscienze, non incontra più volti, e non incontra più persone, ma "oggetti" (formazioni neuronali) malati: facendosi immediatamente estranea alle umane esigenze dei pazienti che hanno bisogno sino in fondo di incontrarsi in un contesto di libertà psicologica, e spirituale, e di autonomia. Nel quadro di riferimento concettuale delle neuroscienze non c'è più posto, dunque, per la libertà e per l'autonomia degli atti spirituali e psichici; perché tutto dipende dalla funzionalità neuronale: sono i neuroni, le cellule nervose, a "pensare", sono le strutture cerebrali a essere la causa delle emozioni che sono in noi. Nel pensiero esplicito, e implicito, delle neuroscienze, la "riduzione" dell'uomo a evento biologico si compie con una durezza e con una implacabilità assolute: che non lasciano spazio alla libera determinazione delle persone e al concetto stesso di persona.

Dal piano scientifico a quello religioso

A questo punto, spostando radicalmente il mio discorso dal piano scientifico a quello religioso, a quello etico, non posso non ricordare le prodigiose intuizioni che don Luigi Giussani ha avuto nel confrontarsi, in tempi non lontani, con temi come questi che sto descrivendo: così complessi e così moderni e solo apparentemente estranei a una riflessione religiosa. Le cose, che egli ha scritto in ordine alla "riduzione" dell'uomo a evento biologico, sono di una stupefacente modernità; e in esse, del resto, si riflette la sua enorme cultura teologica e filosofica, scientifica e letteraria. Da un suo bellissimo libro – ma sono tutti splendidi e sempre nuovi i suoi libri – vorrei stralciare due suoi folgoranti pensieri che riassumono, e anticipano, con la meravigliosa capacità di sintesi che gli è propria, le cose che si discutono oggi in ordine al tema della libertà e della dignità, della dimensione personale o biologica, dell'uomo. Il libro è *La libertà di Dio*; e le sue parole sono queste: «C'è una sola cosa che è insopportabile all'uomo religioso: l'unica cosa insopportabile all'uomo religioso, è che, in nome della cosiddetta scienza, storia, biologia, psicologia, sociologia, eccetera, si riduca l'uomo, vale a dire si obliteri, si emargini o si risolva in altro quel fattore per il quale egli è libero, quel livello della natura in cui la natura diventa libera, immagine del Mistero che la fa, cosciente di sé, autodeterminantesi, libera. È contro questa riduzione che noi ci erigiamo, e basta! Diceva Ernst Bloch, agli inizi di questo secolo: «La scienza troppe volte racconta una infinità di piccole verità in funzione di una grande menzogna»; e la grande menzogna è quella che io ho chiamato «riduzione dell'uomo».

A queste straordinarie parole di don Giussani, che colgono con una sconvolgente anticipazione tutto quello che nella scienza sta oggi avvenendo, ne vorrei aggiungere altre: «Noi ci ribelliamo esclusivamente alla riduzione di quello che è l'uomo: questo frutto o fiore della gratuità e della libertà di Dio vive di questa gratuità, vive tanto più quanto più la coscienza di questa grazia di cui è immagine e segno, gli detta il sentimento del vivere». Le tesi scientifiche di una psichiatria, aperta a cogliere gli aspetti umani e spirituali della sofferenza psichica, sia in persone malate sia in persone nor-

▼
L'uomo, che si nutra delle ragioni della fede, e che si riviva nella sua libertà e nel suo destino di trascendenza, non può dimenticare il mistero del cuore che si nasconde negli orizzonti essenziali, e più alti, della nostra vita.

mali, si rispecchiano fino in fondo nelle sue parole che non possono non essere sempre tenute presenti nel loro significato, non solo teologico ed etico, ma anche filosofico, in chiunque si occupi di relazioni umane: che sono quelle della psichiatria e della psicologia, ma che sono anche quelle delle comuni relazioni di ogni vita quotidiana dotata di senso. La riduzione dell'uomo a cosa, a oggetto, a strumento tecnico di manipolazione, svuota di senso la realtà, e il mistero, della comunicazione: in ogni momento della nostra vita; e di questo egli ha avuto splendide intuizioni.

Solo sulla base di queste radicali, e vertiginose, riflessioni di don Giussani, che rivendicano la libertà e la dignità della persona, sottraendola a ogni riduzionismo, si aprono gli spazi alla riflessione sul cuore come metodo naturale di conoscenza. Le conoscenze, a cui ci portano le ragioni del cuore, non si realizzano se non nel contesto di questa radicale liberazione dai condizionamenti che sono legati alla "riduzione" di quello che è l'uomo nell'orizzonte conoscitivo delle neuroscienze. La conoscenza mediata dalle ragioni del cuore è una realtà costitutiva della condizione umana; e, in ogni caso, si intreccia con quella della fede e della speranza. Le parole di don Giussani sulla dimensione spirituale della vita, e sulle esigenze del cuore, oltrepassano davvero ogni trascorrere del tempo, e sono motivo, dovrebbero esserlo, di una nostra continua e consapevole meditazione.

Il cuore della vita è una promessa

Non c'è conoscenza se non mediata, oltre che dalla fede, dalle ragioni del cuore, che è esigenza di infinito: richiamo all'infinito che è in ciascuno di noi come una sorgente inesauribile di speranza. Queste sono alcune delle bellissime parole che egli, in un altro suo libro (*Si può vivere così?*) ha scritto sul cuore: «Il cuore è esigenza di verità, di giustizia, di felicità, e in tutto quello che l'uomo raggiunge non c'è mai questo. Perciò, ciò a cui l'uomo tende è qualcosa che è al di là, sempre al di là: è trascendente. Così la coscienza di sé percepisce l'esistenza di qualcosa d'altro, cioè di Dio, del Mistero, Dio come Mistero»; e questa è l'emblematica connotazione del cuore, come fonte di un infinito al quale non può non guardare, ogni volta, la nostra anima.

L'uomo, che si nutra delle ragioni della fede, e che si riviva nella sua libertà e nel suo destino di trascendenza, non può dimenticare il mistero del cuore che si nasconde negli orizzonti essenziali, e più alti, della nostra vita. In ciascuno di noi, sono ancora parole di don Giussani queste, il cuore è una promessa: «L'uomo nasce con questo cuore, cioè nasce con questa speranza; l'uomo nasce con un cuore in cui sta una promessa, nasce con un cuore che si può definire solo come promessa. Il cuore della vita è una promessa». La promessa di non guardare a sé, al proprio egoismo, alle proprie individuali esigenze, ma di donarsi agli altri: creando una reciproca comunità di destino.

Queste sono alcune delle riflessioni a cui sono giunto rimeditando il tema, dagli sconfinati orizzonti, del Meeting di quest'anno; ma la conclusione, e la sintesi, delle riflessioni sul cuore, come metodo naturale di conoscenza, riemergono da queste ultime indicibili parole di don Giussani: «Ciò per cui Dio ci ha fatti lo sentiamo nel cuore, corrisponde a quello che il cuore è». Nella fede, e nella speranza, che luminosamente si riflettono nel cuore, l'uomo si avvicina a Dio: ne rivive, e ne sente, la presenza; realizzandosi fino in fondo in una vita immersa nella libertà e nella donazione di sé, nella preghiera e nell'ascolto dell'infinito che non morirà mai.



**di Andrew Davison**

Tutor in Dottrina
Cristiana alla
St Stephen's House,
membro del
Dipartimento di Teologia
dell'Università di Oxford
e Cappellano coadiutore
del Merton College

Limite e grandezza dell'uomo

Ogni mito della grandezza umana che neghi i nostri limiti è senza valore e tenderà a sminuirci. Gli esseri umani sono creature finite. La grandezza umana deve emergere da ciò che noi siamo, e perciò deve essere in rapporto con la nostra limitatezza.

Per quanto ciò possa suonare ovvio, tuttavia viene spesso negato. Prendiamo per esempio un significativo dibattito sul quarto canale radio della BBC svoltosi un paio d'anni fa. Il tema era la deontologia medica. I partecipanti erano "esperti" di vari settori. Pur con tutte le loro conoscenze, la discussione non andò mai al di là di un pragmatismo reattivo. Verso la fine del programma, una partecipante esclamò con foga: «Tutto ciò che vogliamo è solo star bene; tutto ciò che vogliamo è solo star bene». La nostra "esperta" mediatica cercava la grandezza umana laddove è impossibile da trovare. Non considerava la finitezza umana e così facendo rischiava di distruggere la grandezza dove esiste più autenticamente. La scienza medica è un segno importante della grandezza umana, ma esaltata al ruolo di un falso salvatore, non fa che ridurre ciò che noi siamo e negare ciò che possiamo essere.

Sapere e pensare

Oggi siamo più che mai inclini ad associare strettamente la grandezza umana con il progresso scientifico, e forse con il solo progresso scientifico. Solo la scienza può "farci star bene", e questa è l'unica cosa che conta. Ma ciò significa fare della scienza un disservizio, giacché essa non sarà in grado di salvarci. Significa anche rendere un disservizio a coloro che esercitano la professione medica, predisponendoli a un fallimento. Come ha scritto Stanley Hauerwas, noi *possiamo* sempre aver cura ma non sempre possiamo curare.

È paradossale che uno dei maggiori segni contemporanei della grandezza umana, la crescita della conoscenza nel campo delle scienze naturali, sia tanto spesso inteso in un modo che riduce il nostro senso di grandezza. Per quanto magnifiche possano essere, queste scienze non sono tutto. Quando le fraintendiamo prendendole per la somma delle conoscenze umane, limitiamo la nostra coscienza di cosa significa sapere e pensare.

Se vediamo le scienze naturali come un sostituto della filosofia e della teologia, riduciamo il nostro orizzonte e poniamo dei limiti alla nostra comprensione. Per molti oggi, solo la materia e la forza – i soggetti della fisica – sono i veri oggetti

del pensiero. In precedenza consideravamo anche il *pensiero* come un valido oggetto del pensare, e con esso tutto ciò che è aperto al pensiero ma non necessariamente al metodo scientifico: il bello, il buono e il vero. Oggi, invece, spesso è come se la scoperta dei neurotrasmettitori avesse in qualche modo invalidato le intuizioni di Agostino, Pascal o George Herbert. La verità che noi pensiamo con il nostro cervello sembra aver cancellato ciò a cui pensiamo col nostro cervello.

La caratteristica dell'unicità umana

Quello di prolungare la vita umana è un nobile intento, ma la nostra grandezza sta più in una vita buona che in una vita lunga. Corriamo il rischio di perdere una vita buona per garantircene una (lievemente) più lunga – ma «Che giova all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima?». Ritorneremo sull'argomento più avanti.

Ci troviamo di fronte a un'impresa paradossale: per comprendere la grandezza della vita umana abbiamo bisogno di un onesto riconoscimento della morte. Vivere negando la morte è pura fantasia. Una solida immaginazione ci può sostenere nella ricerca dell'eccellenza morale, ma nella forma utopica in cui la incontriamo qui, la fantasia ci è di ostacolo.

Aristotele ha scritto che non dobbiamo «definire nessun uomo felice finché non è morto». Data la particolare definizione di "felicità" di Aristotele, la frase si può leggere in questo modo: «[non dobbiamo] definire nessun uomo *grande* finché non è morto». Chiaramente, Aristotele prende una posizione diametralmente opposta a quella del dibattito radiofonico. Per valutare se qualcosa ha fatto bene ciò che sa fare, ci serve un senso della sua forma o figura. Aristotele aveva compreso che la vita umana è modellata con il riferimento a un inizio e a una fine; la nostra vita prende forma in quanto è vissuta tra la nascita e la morte. La nostra grandezza sta nell'insieme, e la morte è necessariamente parte di questo insieme per noi.

Dire questo significa rivelare un aspetto dell'universalità umana. È una caratteristica unica e perciò determinante dell'essere umano quella di vivere nella consapevolezza della morte. È una caratteristica dell'unicità umana il fatto che noi possiamo "morire bene" – per riprendere un'idea che un tempo era assai più importante di oggi nella letteratura cristiana cattolica e anglicana.

Grandezza umana

Il programma radiofonico a cui ho accennato all'inizio era imperniato su un argomento futile. Indicava il "non morire" come il segno del successo umano. Di fronte a questo modello saremo sempre perdenti; con quell'unità di misura nessuno è grande. Vi è, infatti, una dimensione ancor più inquietante in questo approccio. La nostra grandezza deve necessariamente essere una grandezza umana: consiste nell'essere *umana*. Se perdiamo il corretto orientamento, se prendiamo come nostro bene ultimo un impossibile successo temporale sulla sofferenza e la morte, apriamo la strada al dover affrontare terribili e disumani sacrifici.

Ed è proprio così che si è sviluppata la discussione nel programma radiofonico. I

▼
I nostri caratteri
distintivi sono la
ragione e la libertà.
Noi siamo animali
razionali e siamo
liberi. La nostra
libertà sta,
misteriosamente,
nella nostra ragione.

partecipanti non volevano lasciare nulla di intentato nel loro desiderio di prolungare la vita: non si poteva escludere nessuna forma di intervento scientifico, nessuna forma di sperimentazione estrema. In particolare non vi era alcuna obiezione sul fatto di concepire dei figli solo per essere smembrati prima della nascita come scorta di pezzi di ricambio per rattopparci quando ci ammaliano. È qui che andremo a finire se viviamo secondo la logica del «ciò che vogliamo è solo stare bene». Le nazioni tecnologicamente avanzate rischiano di smarrire la grandezza più autentica dell'essere umano – cioè la grandezza morale – solo per guadagnare qualche anno in più di vita. Dovrebbero risuonarci all'orecchio le parole di Cristo: «E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna».

Ragione e libertà

Può risultare utile per le nostre discussioni su questi temi riuscire a modificare il nostro modo di intendere la grandezza umana. Noi per natura presumiamo che essa consista in *ciò che possiamo fare*. Questa è solo una parte del quadro, alla quale occorre aggiungere un altro dato: paradossalmente, la nostra grandezza consiste anche in *ciò che non facciamo*.

Un intento di questo numero di *Atlantide* è quello di indagare la natura dell'universalità umana. Per questo dobbiamo scoprire cosa è inequivocabilmente umano. Aristotele direbbe che le definizioni consistono nelle differenze. Noi abbiamo molte proprietà in comune con altri animali: si tratta di una somiglianza generica. In altri modi siamo diversi da loro, e si tratta di una differenza specifica. L'universalità dell'umano consiste nelle differenze specifiche: sono esse a contraddistinguerci come *homo sapiens*.

I nostri caratteri distintivi sono la ragione e la libertà. Noi siamo animali razionali e siamo liberi. La nostra libertà sta, misteriosamente, nella nostra ragione. La libertà secondo ragione ci consente di fare grandi cose. Ci consente anche di fare qualcosa di esclusivamente umano: possiamo disciplinare i nostri desideri per amore di un bene più grande. La nostra libertà razionale ci permette di *trattenerci dall'agire*. Una parte della grandezza umana consiste in ciò che non facciamo.

San Giovanni Damasceno affermava che ogni animale agisce secondo la propria natura, ma gli esseri umani possiedono una natura esclusiva. Fa parte della nostra natura l'essere liberi; fa parte della nostra natura non essere costretti dalla nostra natura. Dentro la nostra finitezza c'è questa infinitezza. Possiamo agire in un modo oppure in un altro. Questo è ciò che costituisce la grandezza dell'uomo. E tuttavia, senza disciplina, questa libertà non sarebbe affatto grande. Sarebbe la libertà del mostro o del tiranno – mania di grandezza accanto a una crescita morale stentata. Questo è esattamente ciò che vediamo quando non viene posta alcuna restrizione alla scienza e alla medicina nella nostra ricerca di una vita sempre più lunga.

Il comune dibattito etico

Cos'è l'uomo? La risposta sarà di carattere morale. Ciò che ci distingue dagli altri

animali è un riferimento morale alla vita. Esso definisce l'universalità umana e la grandezza umana nel suo sviluppo. Ed è proprio questo che manca oggi, ciò su cui si sorvola sistematicamente. La scrittrice inglese Rose Macaulay, nota per il suo evocativo romanzo *Le torri di Trebisonda*, lo esprime come segue: «Un tempo la gente discuteva riguardo all'essere buoni e cattivi. Ne parlavano nelle lettere agli amici, e chiacchierando liberamente [...] era molto interessante e stimolante [...] Non so con certezza quando tutto sia morto, ma è assolutamente morto».

Come scrive la Macaulay, questa visione comune della vita morale è oggi altrettanto assente quanto un tempo era presente. Ciò che ora passa per una pubblica discussione a carattere morale non è degno di tal nome. La Macaulay è nel giusto anche quando afferma che la vita morale coinvolge l'intera persona. Essa include la ragione e l'immaginazione (è «molto interessante e stimolante»). Ma, cosa ancor più importante, è anche qualcosa che riguarda tutti: è qualcosa di cui puoi scrivere agli amici.

La grandezza umana è una faccenda che riguarda tutti, e dunque lo è anche l'universale umano. Noi non ci volgiamo agli altri attraverso un terribile ed erculeo sacrificio e la negazione di ciò che siamo. Nel volgerci agli altri portiamo a compimento ciò che significa essere umani.

Chiaramente, il nostro comune dibattito etico chiede a gran voce di essere animato e ricollegato con il pensiero morale al livello più profondo, ma qui il ragionamento non è sufficiente. Una vita morale è un'opera d'immaginazione, come pensava la Macaulay, e per impegnare l'immaginazione abbiamo bisogno di esempi pratici. Lo "stato d'animo" in cui viviamo per e con gli altri, perciò, ha una grande importanza. Il concetto che la comunionalità non è un sacrificio è importante. Se dobbiamo colpire l'immaginazione degli altri, deve esserci una grazia e un'allegria nel nostro vivere assieme, anche e soprattutto quando ciò comporta gesti di servizio.

Quanto detto sottolinea il punto che l'universalità umana è una questione di comunionalità. L'universale è per definizione ciò che l'individuo condivide con gli altri. E ciò che ogni uomo condivide è precisamente *una condivisione con gli altri*. L'aveva già colto Aristotele, che definiva l'uomo un animale *politico*. Questa è una delle differenze specifiche che a suo avviso caratterizzano l'uomo. Con il termine "politico" intendeva un animale la cui natura costitutiva è vivere con altri. Sant'Antonio d'Egitto lo descrive splendidamente, quando dice: «La mia vita e la mia morte sono col mio vicino».

La grandezza umana consiste nel conoscere. Le scienze naturali sono una parte di questo, ma non il suo inizio e la sua fine. La grandezza umana sta nel vivere memori della morte, alla ricerca di una vita buona coronata da una buona morte. Ciò va ricercato in quello che noi possiamo fare, ma anche in quanto ci asterremo dal fare. La grandezza umana è una storia morale. Il che è ben lontano dal renderla una questione triste od opprimente, perché la storia è una storia di vite vissute assieme. Colui che ha compreso alla perfezione la grandezza umana non la rivendica come suo possesso esclusivo. È uno sforzo comune.



CONSTA

Valore che cresce.

INSIEME PER UN SERVIZIO INTEGRATO

Costruzioni, energia, ambiente

Il Consorzio Stabile Consta raggruppa nove imprese italiane e si contraddistingue come **player nazionale ed internazionale**.

Consta opera, come **"general contractor"**, nei settori delle **infrastrutture**, dell'**impiantistica** e dell'**energia** con la progettazione, costruzione, gestione, sviluppo e manutenzione di impianti. Inoltre si colloca come uno dei principali soggetti del settore dell'**edilizia residenziale, industriale, turistica e congressuale**.

E' una provata filiera dove gli attori sono coinvolti nel processo del costruire **"chiavi in mano"** e garantiscono un esito finale di eccellenza.

Tra le priorità strategiche del consorzio vi è la crescente vocazione internazionale. Consta opera nel Mar Mediterraneo: Malta, Turchia, Libia, Egitto e in paesi strategici in via di sviluppo come l'Etiopia. Non manca l'espansione anche negli stati del Sud America e nel Canada.



Le consorziate

Mattioli S.p.A.
S.T.E. Energy S.p.A.
Soles S.p.A.
Isoedil Costruzioni S.p.A.
V.E.COM. S.r.l.
Giotto Coop. Soc
Interedile S.r.l.
Geobasi S.r.l.
Tintoretto Soc. Coop.



CONSTA

Valore che cresce.

Consorzio Stabile Consta Soc. Cons. P.A.

Sede di Roma: Piazza Ungheria, 6 - 00198 Roma

T +39 06 85 46 480 - F +39 06 85 34 4687 - sede@consta.it

Sede di Milano: Via Achille Papa, 30 - 20149 Milano

T +39 02 36 684 650 - F +39 02 45 409 876 - sede.milano@consta.it

Sede di Padova: Via Crimea, 94 - 35141 Padova

T +39 049 29 69 490 - F +39 049 29 69 491 - info@consta.it







Il sapere affettivo, spazio dell'incontro

di **Pietro Barcellona**

Docente di Filosofia
del diritto, Università
di Catania

La ricerca della verità, probabilmente per la consapevolezza di non poterla mai raggiungere né possedere, è da sempre uno degli obiettivi del pensiero degli esseri umani. Nell'epoca attuale, sembra che la sola via per l'accesso a una qualche verità sia garantita dal sapere scientifico, in quanto sapere "efficace" e attendibile; la verità è divenuta oggetto di un sapere dichiarativo, che pronuncia statuti di corrispondenza immediati tra parola e cosa, perdendo l'antica dimensione di tensione interrogante e mistero inspiegabile. La verità appare statica nella sua immutabile persistenza, disponibile a essere posseduta dall'intelletto, fredda come una statua di marmo.

Saperi e verità

Eppure, se c'è un terreno su cui emerge drammaticamente la fragilità delle basi su cui gli esseri umani costruiscono il proprio sapere del mondo, questo è il sapere scientifico: la crisi che colpisce ogni aspetto della civiltà è una conseguenza del progetto scientifico-tecnologico del dominio illimitato su tutte le cose. Persino l'essere umano viene ridotto a un mero ricettore e trasmettitore di impulsi elettrici e chimici: il cervello come computer, il corpo umano come macchina, i cui componenti possono essere sostituiti da microchip e dispositivi bioingegneristici.

Ma è pura ideologia neonaturalistica sostenere che gli esseri umani possano essere descritti scientificamente come automi pensanti. Ogni affermazione in questo senso oscilla tra un'arbitraria riduzione della realtà e un tentativo di costruire fonti di legittimazione del potere esplicativo sottratte alla competenza dei comuni mortali; ancor più se si riconduce a un processo naturale la riduzione dell'essere umano a macchina, come tentano di fare i teorici del post-umanesimo. Un tale cieco meccanicismo lascia fuori elementi, come la felicità e il dolore, che non sono spiegabili secondo il discorso scientifico; in questa progressiva disumanizzazione, l'essere umano perde la possibilità di costituire forme di rappresentazione delle proprie pulsioni profonde e strumenti di creazione dei significati incarnati, che permettano a ciascuno di organizzare la propria vita secondo un progetto.

Come conseguenza estrema della volontà di uccidere Dio, oggi, con le teorie post-umane, neuroscientiste e cognitive, siamo di fronte a un tentativo di "uccidere l'uomo", mettendo in crisi la dimensione della "soggettività" che ne ha accompagnato la vicenda storica. L'isomorfismo tra la coscienza umana e i meccanismi computazionali che presiedono allo scambio di informazioni riduce ogni soggetti-

vità pensante a una mera macchina; ma nessun isomorfismo tra vivente umano e organismi post-umani potrà mai cancellare l'angoscia dell'interrogazione e dell'istituzione della coscienza, che ci è stata tramandata, nei secoli, da poeti e filosofi, come nelle strazianti parole di Giacomo Leopardi: «È funesto a chi nasce il dì natale». In questo irrisolto esistenziale sorge il conflitto passionale fra la rivolta dell'io e l'accettazione fiduciosa di una risposta salvifica.

Affinché gli esseri umani ritrovino il senso della propria identità spirituale e della propria vocazione storica, è necessario, come sosteneva Simone Weil, che ritorni in campo il discorso dell'amore e della verità che cerca la bellezza e il bene, al di là dei limiti dell'utile. Nella vita concreta, la verità è sempre assoluta, ma proprio per questo trascende sempre la situazione concreta; è una misteriosa sensazione di aderenza al mondo e di condivisione di affetti che si può solo provare, senza trasformarla in un concetto. La verità non fornisce rimedi contro l'angoscia della morte o contro il terrore della finitezza, è una dimensione dell'esperienza che non si lascia scomporre nei suoi elementi analitici; una relazione di corrispondenza, non terminologica ma affettiva, con ciò che si prova aprendosi verso l'esterno.

La «vita che si sa»

Maria Zambrano invitava ad abbandonare quel «castello di ragioni, muraglia chiusa del pensiero di fronte al vuoto»¹, alla ricerca di una "filosofia vivente", che consideri l'essere umano nella sua interezza e dia voce ai significati che irrompono dalle viscere. La vita senza pensiero o il pensiero senza vita porterebbero irrimediabilmente al delirio, per questo la filosofa spagnola proponeva il "realismo" come pratica di conoscenza, come sguardo sul mondo senza pretesa di ridurlo ad altro, e il "dis/velamento" come percorso in quel "magma" vitale, indeterminato e sfuggente, tra le profonde caverne delle viscere umane, in cui abita il mistero dell'origine. Nella storia del pensiero, secondo Zambrano, «la coscienza ha guadagnato in chiarezza e nitidezza, e ampliandosi si è impadronita dell'uomo intero. E quel che restava fuori non erano le cose, ma nientemeno che la realtà, la realtà oscura e molteplice. Riducendosi la conoscenza alla ragione, anche quel contatto così sacro che è il contatto iniziale dell'uomo con la realtà si è ridotto a un solo modo: quello della coscienza. [...] L'uomo si riduceva a semplice supporto della conoscenza razionale, con tutto ciò di straordinario che questo comporta, ma la realtà circostante andava restringendosi prendendo a misura l'uomo; così, mentre "il soggetto" si ampliava, [...] la realtà si rimpiccioliva»².

Il pensiero si è progressivamente disincarnato, non è più riuscito a pensare il molteplice se non come inconsistenza; questo processo, in cui l'individuo si attribuisce autosufficienza e onnipotenza, ha portato al dominio della tecnica e alla negazione dell'alterità. A partire da queste riflessioni, sono fortemente convinto che il rapporto tra individuo e realtà possa essere salvaguardato solo da un sapere che esplori quel «che scorre nelle viscere».

L'esperienza della «vita che si sa», per usare ancora le suggestive parole di María Zambrano, è immanenza che si autotrascende per necessità, inscritta nel codice degli esseri umani; ma si rischia di smarrirla se la corazza dei concetti appare più appetibile per il quieto vivere dell'individuo conformista. Solo il recupero dell'in-

tima connessione tra esperienza e pensiero può restituire dinamismo creativo a un'epoca divenuta incapace di pensare e di sentire. Non si tratta di contrapporre le ragioni dell'esistenza a quelle dell'intelletto, ma di ribadire che solo un intelletto incarnato in un corpo e una carne e un sangue capaci di pensarsi, possono generare nuovi pensieri e nuove rappresentazioni.

Se filosofi e scienziati hanno completamente dimenticato che l'interrogazione umana è radicata nell'abisso dell'insensatezza e che la creazione dei significati che ci fanno amare la vita non è il risultato di pure convenienze matematiche, la sfida è proporre un sapere altro, per tentare di cercare la comprensione dell'essere umano oltre «il limite dell'utile». Questo è possibile solo con il «sapere affettivo», un sapere che attiene alle trasformazioni soggettive e alle relazioni, attraverso cui l'individuo può aprirsi a una nuova visione, in cui la propria dimensione personale sia sottratta al calcolo delle utilità, liberando lo spazio mentale dai vincoli imposti dal conformismo sociale e dall'etica del successo.



La sfida è proporre un sapere altro, per tentare di cercare la comprensione dell'essere umano oltre «il limite dell'utile». Questo è possibile solo con il «sapere affettivo».

Disarmati all'incontro

Nelle riflessioni che mi hanno condotto al recente *Elogio del discorso inutile*³ credo di aver compreso che, se si vuole evadere dalla prigione della solitudine e dall'angoscia della morte, bisogna consegnarsi all'incontro con l'altro completamente disarmati. Offrire l'altra guancia non è un principio etico, ma una conquista "filosofica", l'abbandono della pretesa dell'io onnipotente di poter influire sulla vita degli altri in forza della propria autorità e dei propri argomenti.

Quello che mi piace definire "discorso inutile" è un discorso interattivo, in cui non è possibile distinguere chi dona da chi riceve, è un discorso che tende a trasformarsi in dialogo creativo su una nuova visione delle cose, in cui sperimentare la capacità co/creativa degli esseri umani e la loro attitudine ai processi di interiorizzazione affettiva, è un discorso con cui aprirsi alla costruzione di un nuovo spazio mentale, in cui si manifestano percezioni ed elaborazioni altrimenti impossibili e si avvertono emozioni che non si possono provare in solitudine. Perché questo sia possibile, bisogna fare un esercizio su se stessi molto forte, che mi piace definire "arte di disarmarsi": cominciare ad aprire la propria armatura caratteriale per lasciare entrare i significati dell'altro e lasciare uscire i propri.

La "verità" dell'incontro trascende ogni norma, è l'incontro stesso, ma affinché accada bisogna spogliarsi di ogni pregiudizio: l'"arte di disarmarsi" è la trasformazione delle proprie resistenze in domande aperte all'interrogazione su se stessi e il mondo. Disarmarsi è andare "incontro all'incontro", per riuscire a percepire, ad ascoltare, a vedere, con la stessa meraviglia della prima volta. La persona di Cristo è un esempio vivente di quello che definisco il "disarmo": la forza di chi si mette a disposizione degli altri e si lascia crocifiggere per testimoniare che la vita si salva se la si perde. Come afferma Luisa Muraro, il percorso della "mediazione vivente", che apre all'incontro, può iniziare dalla radicale messa in discussione del primato della norma che ci giunge dal messaggio di Cristo: «l'impensato e l'impensabile sono la causa della nostra attività simbolica che può prendere il posto dell'ordine simbolico in vigore; al posto della regola ci siamo tu e io, qui e ora, noi che siamo coesistenza di esperienza mediata»⁴.

L'essere umano non è mai la propria autorappresentazione, non è soltanto ciò che pensa di essere né soltanto la rappresentazione che dà agli altri; ciascuno è il contenitore del proprio racconto – che dà la dimensione del tempo nell'incontro e nella relazione con l'altro – e del proprio desiderio che proietta verso il futuro. Ma l'attuale società del godimento immediato, dell'immediatezza senza svelamento che cancella ogni oltremondano, distrugge il desiderio, nella sua insaturabilità, in quel non poter essere soddisfatto che costituisce la spinta in avanti per la sua realizzazione. Nel godimento immediato è implicita la morte del desiderio, ucciso dal consumo che ne fa scomparire l'oggetto; ma distruggendo il desiderio, come possibilità di differire il momento del piacere, si eliminano la temporalità e la soggettività. La vita senza tempo, trasformata in una sequenza puntiforme di istanti uguali a se stessi, impedisce la costruzione della peculiarità dell'essere umano: la narrazione di sé, senza cui non ci si può aprire all'incontro con l'altro.

Il desiderio ha mosso poesia e sacralità, ha prodotto l'autotrascendenza e la fantasia degli esseri umani, la curiosità della scoperta e dell'interrogazione; è il prodotto del sedimentare nell'inconscio di tradizioni culturali e processi sociali. Il desiderio insaturabile, la memoria che racchiude le tonalità affettive e le esperienze concrete, la capacità di narrare, la costruzione dell'esperienza di sé, la consapevolezza del proprio essere mortale, sono peculiarità dell'essere umano: nell'ascoltarsi interrogandosi, bisogna accogliere il racconto e il desiderio.

Lo spazio dell'eccedenza

Nello scarto fra il desiderio impossibile e la realizzazione inadeguata si apre lo "spazio dell'eccedenza", che rinvia sempre a qualcosa di inafferrabile e trascendente. Anche quando si raggiunge l'obiettivo perseguito, c'è sempre qualcosa che resta fuori, che non è saturato dall'effettività della situazione realizzata. L'eccedenza può essere intuita soltanto attraverso la narrazione degli improvvisi mutamenti di sguardo sul mondo. Luisa Muraro la legge nella narrazione della conversione di Paolo di Tarso, manifestazione dell'«irrompere dell'impensato» nella vita quotidiana, esplosione interna che si proietta oltre il sé, illuminando una scena già presente eppure non percepibile prima di quel momento.

Non si potrebbe nominare l'«impensato» che irrompe nella vita, se la carica energetica, che si sprigiona all'improvviso illuminando la scena, non fosse già dentro di noi, anche se non riusciamo a definirla. L'eccedenza designa l'energia del respiro vitale che muove l'universo, come ci insegnano molti antichi saperi, che assegnavano al respiro significati fondamentali di conoscenza sottile e di atto creativo delle cose del mondo. Il respiro è l'eccedenza della vita rispetto alla vita stessa: energia che circola in forma invisibile e che va oltre la vita, pur essendo immanente alla vita stessa; l'energia del respiro è quella che circola nelle relazioni e nei discorsi non finalizzati a un'equivalenza funzionale.

Il linguaggio dell'eccedenza è il linguaggio dell'estrema concretezza particolare e, paradossalmente, proprio per questo, della massima universalità, poiché si dà insieme all'esperienza della rappresentazione mentale, della trasformazione delle forme in immagini che le rappresentino e le trascendano al tempo stesso. L'evento, come la conversione di Paolo, non può essere descritto con un discorso analitico

che individui un processo causale, effetto di un'attività intenzionale; proprio come l'incontro, è tanto misterioso quanto l'attesa, mai inerte ma laboriosamente attiva, che lo precede: il disporsi ad accoglierlo pulendo lo spazio mentale da tutte le illusorie immagini precedenti che lo ingombrano.

L'incontro è un evento, è l'improvviso sconfinamento di sé dentro l'altro che si ha di fronte, è l'immediata risposta positiva a una disponibilità, nella gratuità assoluta, è la comunicazione della psiche: riuscire a pensare i pensieri dell'altro, pensare l'altro come una parte di sé in cui ripercorrere quello che si ha dentro. Dall'esperienza dell'incontro rinasce la capacità di creare nuovi universi simbolici e nuovi orizzonti di senso, ma l'incontro rimane un evento che non può essere rappresentato, se non attraverso un racconto sempre inadeguato.

Senza incontro non può esserci nemmeno la presenza, che si costruisce soltanto in "comunione" con l'altro: è una mobilitazione affettiva, in cui le differenze si confrontano senza annullarsi, in un atto d'amore che istituisce un nuovo spazio mentale. Se si riesce a mantenere aperto il desiderio e non vivere la sua mancata realizzazione come una frustrazione, ma come una carica energetica, si vive la sensazione di essere presente, di esserci di per sé, di essere con se stessi in un modo talmente soddisfacente da potersi aprire all'altro. Essere nudi di fronte al mondo, spogliarsi di tutto ciò che si utilizza per difendersi dalla possibilità che gli altri possano entrare: questa è la presenza, indispensabile presupposto dell'incontro. Non ci si può incontrare se non si è presenti, non si può essere presenti se ci si chiude nell'isolamento del monadismo. Ma la presenza non può essere insignificante, bisogna riconquistarne il senso profondo attraverso la costruzione di significato nell'incontro: lo stare insieme acquisisce significato, come spiegava Cornelius Castoriadis, nel momento in cui si realizza l'esperienza creativa dell'incontro. Per far circolare l'affettività, bisogna pensare alla mente dell'altro e alle sue rappresentazioni; costruire un percorso relazionale in cui, dando affettività, se ne riceve altra.

Solo con questa esperienza di incontro si può sentirsi pieni e pienamente presenti, rendersi responsabili della domanda che si riceve dall'altro e accogliere la domanda. Siamo esseri fondamentalmente interroganti, perché vogliamo capire il senso dello stare al mondo, ma senza ascoltare l'altro l'interrogazione resterebbe sempre senza risposta.

¹ M. Zambrano, *Filosofia e Poesia*, Pendragon, Bologna 1998.

² M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, Edizioni Lavoro, Roma 2001.

³ P. Barcellona, *Elogio del discorso inutile, La parola gratuita*, Dedalo, Bari 2010.

⁴ L. Muraro, *Al mercato della felicità*, Mondadori, Milano 2009.



In un momento storico in cui si parla molto di laicità, l'Europa può trovare uno sviluppo interessante rispetto al rapporto Chiesa/Stato, proprio a partire dalla sua tradizione.

Il primate di Ungheria, cardinale Péter Erdő, traccia un excursus che attraversa la storia per trovare le basi della futura e creativa convivenza della società.

Quali ideali sono ancora vivi dopo l'esaltazione e il fallimento della rivoluzione sociale marxista e dopo l'apparente caduta di ogni tensione etica?

Carlo Cardia analizza lucidamente il relativismo imperante, «un modo di essere e di ragionare» che mette in dubbio l'universalità dei diritti umani, perdendo di vista il valore stesso dell'uomo. Il «chiamarsi fuori» della società e dello Stato porta a un diritto che nulla più ha a che fare con l'etica e all'impossibilità di uno Stato sociale.

25

Bisogna allora superare il pluralismo etico per combattere il relativismo riaffermando universalmente il valore della persona umana. Strumento di questa battaglia è innanzitutto la ragione – così come la descrive Benigno Blanco –, che ci dà la possibilità di riconoscere un bene comune.

Storicamente è il cristianesimo ad aver fatto "fiorire" questo concetto di ragione che sta alla base della giustizia e dell'uguaglianza, intese non in senso astratto ma protagoniste dello Stato di Diritto.

Il dramma della nostra epoca ha origine nel XIV secolo, quando la continuità si spezza e viene a mancare la fiducia nella ragione. Dobbiamo allora ritornare a guardarci come «esseri dotati di una natura che possono conoscere per realizzarsi in piena libertà», per poter rispondere alla sfida della realtà.

Al cuore dell'Europa: diritti umani e ideale



**di Péter Erdő**

Cardinale, Primate
d'Ungheria e arcivescovo
di Stringonio-Budapest;
Presidente del CCEE
(Consiglio delle
Conferenze episcopali
d'Europa) dal 2006

Stato e Chiesa. Quale laicità in Europa

Venti anni dopo il crollo del Muro di Berlino giova ripensare alla situazione della nostra religione e dei credenti in un'Europa in cui si parla molto di laicità. L'Europa è un continente complicato, dalle mille facce, con diversi popoli e diverse eredità culturali, diverse sensibilità, diverse posizioni sociali della religione in generale e della Chiesa cattolica nei singoli Paesi. Riflettendo sulla situazione attuale, tenendo presenti gli elementi culturali e sociologici, possiamo identificare alcune realtà, e forse alcune possibilità, di ulteriore sviluppo riguardo al rapporto tra Chiesa e Stati nel nostro vecchio continente.

La situazione

La parola *laicità* è molto comune nei Paesi di tradizione latina e cattolica: Italia, Francia, Spagna e Portogallo. Essa è storicamente collegata con un processo di secolarizzazione della politica avvenuto in questi Paesi durante l'epoca moderna. Come tutti sappiamo, questa storia fu contrassegnata da aspri conflitti e da fenomeni anche violenti, le cui vittime erano spesso non soltanto i portatori delle antiche strutture politiche, ma anche la gente semplice, tra cui molti credenti. Oggi comunque, in tutti questi Paesi, vige un sistema di netta separazione tra Stato e Chiesa, la cosiddetta "laicità dello Stato".

In un'altra regione del continente, precisamente nel Nord-Europa, dove la religione di Stato durante l'epoca moderna era qualche forma del protestantesimo, la separazione non si è manifestata in forma tanto violenta, ma il processo di secolarizzazione è stato comunque continuo, e ha condotto all'esaurimento delle istituzioni e dei legami religiosi. Le forme istituzionali religiose non sono state rifiutate in modo radicale, ma, con la secolarizzazione della società, pur conservando alcuni simboli religiosi, o magari, anche un ruolo istituzionale interno a qualche comunità religiosa – come nel caso della Chiesa di Inghilterra –, è stata permessa sempre di più anche la libertà delle altre religioni, e il funzionamento pienamente secolare delle istituzioni pubbliche.

La differenza tra i due sistemi si vede tra l'altro nella posizione delle facoltà di teologia nei diversi Paesi. Nei Paesi di tipo latino le università statali non hanno una facoltà di teologia confessionale, proprio per la loro forma di separazione tra Stato e Chiesa. In altri Paesi, come per esempio in Germania, il diritto costituzionale non esclude per niente l'esistenza di facoltà teologiche confessionali presso le università di Stato. Naturalmente, nessuno dei modelli può essere considerato quello

ideale, e sembra chiaro che le differenze non sono soltanto filosofiche e giuridiche, ma si radicano nelle diverse tradizioni della cultura generale.

Un terzo gruppo dei Paesi europei è rappresentato dai cosiddetti "Paesi dell'Est". In questi Paesi la lunga oppressione comunista ha separato in modo brutale la religione dallo Stato. Ufficialmente non si annunciava la neutralità dello Stato, ma piuttosto il suo collegamento istituzionale con l'ideologia marxista-leninista, chiamata visione scientifica del mondo, oppure socialismo scientifico, oppure materialismo dialettico e storico. In realtà, tale ideologia aveva pienamente il ruolo di una religione di Stato, fino al punto che in alcuni Paesi la stessa costituzione dichiarava che «la forza guida della società è il partito marxista-leninista della classe operaia». Ciò significava che quelli che non si professavano marxisti-leninisti, avevano meno diritto di partecipare alla direzione della società. Vent'anni dopo il crollo di questo sistema i popoli dei Paesi ex-comunisti hanno attraversato uno sviluppo istituzionale, sociologico e ideologico. La prima novità in questo contesto è stata la libertà di religione, espressa in diverse leggi più o meno fondamentali in questi Paesi.

L'emancipazione delle persone e delle comunità religiose ha provocato una certa rinascita istituzionale, ma anche effettiva nella religiosità della gente. Tale fenomeno si collocava nel contesto di una grande incertezza e di un crollo generale delle vecchie strutture. All'inizio degli anni Novanta non mancavano degli opportunisti che persino pensavano che la religione – quella più diffusa nel loro Paese – sarebbe stata la nuova ideologia ufficiale, come era prima il marxismo-leninismo. Ma tale imposizione non era né la volontà politica dei governanti di questi Paesi, né la vera pretesa e il vero desiderio delle Chiese cristiane.

La Chiesa cattolica, da parte sua, aveva attraversato il periodo del rinnovamento conciliare, aveva precisato, particolarmente nella dichiarazione *Dignitatis humanae*, il vero senso cattolico della libertà religiosa, e cominciava ad affrontare la sfida del secolarismo con questo atteggiamento. Da parte cattolica, quindi, malgrado alcune nostalgie storiche, provenienti generalmente non dalla Chiesa stessa, ma piuttosto da altri gruppi della società, non ci fu nemmeno un tentativo di ottenere una posizione di religione di Stato.

Nei Paesi di tradizione ortodossa, parallelamente al risveglio di queste Chiese, si poté osservare anche una notevole riservatezza da parte degli organi statali, riguardo a un collegamento completo e ufficiale tra Stato e Chiese nazionali. Occorre notare che, specialmente in Russia, la distruzione della religione e la secolarizzazione erano talmente profonde che un tale collegamento, indipendentemente dalle intenzioni, non sembrava nemmeno troppo realistico.

In questi ultimi Paesi del Centro-Est europeo, esistevano anche altri fatti culturali più o meno oppressi durante l'epoca comunista. L'elemento etnico o nazionale era uno di questi. Dopo il crollo del sistema si manifestarono più liberamente anche questi elementi di identità. Tale svolta era stata poco preparata anche dal punto di vista psicologico. Perciò scoppiarono conflitti nazionali ed etnici, come nel Caucaso, nei Paesi Baltici, nella ex-Iugoslavia, e, in una forma meno violenta, anche altrove nella regione. Tutto ciò fu confermato dalla nascita o rinascita di molti Stati nazionali che ottennero la loro sovranità dopo il crollo di Stati federali comunisti. Tale fenomeno nazionale si collegava in alcune parti con elementi religiosi, essendo

stata la religione una parte integrante della cultura specifica delle diverse nazioni. Altri elementi specifici di queste culture spesso non potevano svilupparsi sufficientemente per la pressione dell'internazionalismo comunista.

Tradizioni "imperiali" nel continente

L'Europa conosce diversi modelli di rapporti tra Stato e Chiesa. Ma conosce anche diversi tipi di Stato. Oggi il modello prevalente è ancora lo Stato nazionale, prodotto tipico dell'epoca moderna. Ma costituisce una realtà fondamentale dell'Europa di oggi la presenza dell'Unione Europea che comprende una moltitudine di Stati nazionali, e che sembra influire notevolmente sulla vita interna degli Stati membri e anche dei cittadini.

Stati grandi con la massima varietà di popoli, di regioni geograficamente ben diverse con profonde differenze economiche, linguistiche, culturali e religiose hanno contrassegnato per lunghe epoche la storia del nostro continente. Negli ultimi due-mila anni i periodi senza grandi imperi in Europa sembra che siano stati molto più brevi di quelli che stavano nel segno di tali imperi.

Cronologicamente possiamo cominciare con l'*Impero Persiano*, il quale sin dall'epoca di Dario I (522-486 a.C.) comprendeva anche Tracia e Macedonia, e quindi, quella terra che oggi si considera europea. Come ben noto, l'Impero Persiano all'epoca della sua fioritura rappresentava uno Stato governato secondo principi quasi moderni. In esso i diversi popoli avevano una notevole libertà di espressione della loro cultura e della loro religione, anzi rispetto al fatto culturale e religioso, avevano anche una cospicua autonomia giuridica per organizzare la vita secondo le proprie tradizioni. Questa situazione ha la sua precipitazione classica in diversi libri dell'Antico Testamento.

L'Impero Romano, da parte sua, era portatore di una coscienza di missione storica del popolo romano, ma incorporava nella sua struttura organizzativa elementi dell'eredità delle monarchie universali ellenistiche. Già Cicerone identifica l'*Imperium Romanum* con l'*Orbis Terrarum*¹. I tentativi di introdurre una concezione associativistica dell'Impero furono ripetutamente sconfitti.

Lo spazio notevole per l'autogoverno politico e culturale delle città nei primi due secoli dopo Cristo cedeva il suo posto gradualmente alle forme aperte della monarchia militare nel terzo secolo. Da Diocleziano in poi si verificò una tendenza al decentramento del potere che produsse la tetrarchia, ma non nel senso del riconoscimento delle proprietà culturali ed economiche dei diversi popoli e delle diverse regioni. Nella tarda antichità era così pesante la pressione tributaria che la lealtà dei sudditi cominciava a vacillare già per questo motivo. Problema che accompagnò poi anche la storia bizantina.

All'alba del Medioevo nacquero degli Stati posti sotto il potere di diversi popoli chiamati *barbari*, come il regno visigoto e quello dei franchi. In queste forme di Stato era un fenomeno fondamentale la duplicità della popolazione, cioè, il gran numero degli abitanti aventi cultura romana da una parte, e dall'altra parte, le comunità germaniche dalle quali proveniva la classe dirigente. Tale duplicità culturale condusse diversi re a promulgare varie leggi, diversi codici per le varie comunità vi-

venti nello stesso Stato. Così il re Alarico II (506) promulgò la famosa *Lex Romana Visigothorum* per gli abitanti del suo regno che vivevano secondo la legge romana, mentre per altri esisteva la *Lex Visigothorum* (Codex Euricianus). Analogamente nella Borgogna stavano uno accanto all'altro il diritto germanico e la *Lex Romana Burgundionum*. I diritti popolari o tribali seguivano il principio personale e perciò, in quei Paesi, anche le collezioni del diritto romano riguardavano soltanto un gruppo di persone, e quindi rivestivano un carattere personale. Per non parlare degli ecclesiastici, i quali erano considerati come un gruppo che – in determinate relazioni rilevanti per la vita civile – seguiva il diritto romano (*Ecclesia vivit lege romana*).

Anche nell'Impero Romano-Germanico, chiamato in certi periodi Sacro Romano Impero della nazione tedesca, sopravvisse la pluralità dei diritti popolari e tribali anche nelle raccolte di diritto consuetudinario come erano il *Sachsenspiegel* o lo *Schwabenspiegel*. Dal risveglio della conoscenza del diritto romano, dalla fine del XI e poi dal XII secolo, i testi del diritto romano giustiniano cominciarono a influenzare gli alti livelli della vita giuridica, a partire dall'insegnamento universitario. Sebbene questo diritto sia stato rispettato soprattutto come *ratio scripta*, e non tanto come diritto pienamente vigente in tutte le relazioni della vita sociale, esso ha influenzato lo sviluppo del diritto europeo, e ha avuto in molte parti del continente la funzione di diritto sussidiario che aiutava a colmare le lacune delle leggi.

Fu nel tardo Medioevo che anche il diritto canonico, sviluppato in base alle antichissime tradizioni anch'esso nel quadro dell'insegnamento universitario, cominciò a formare una certa unità culturale e teorica ma anche effettiva, per esempio nei dettagli del processo giudiziario o dei principi generali, con il diritto romano, dando origine allo *ius commune*. Tale diritto teorico ed elevato poté collegare le proprie legislazioni e le tradizioni dei singoli Paesi e dei dversi popoli dell'Occidente, non sopprimendo quello che era specifico, ma offrendo un linguaggio comune.

Altri imperi che dovettero affrontare la pluralità dei popoli e delle culture nel loro seno furono, per esempio, l'*Impero Spagnolo* e quello *Asburgico*, i quali, non sempre per la grande tolleranza teorica, ma sicuramente per la realtà dei fatti, rispettarono non di rado l'autonomia giuridica di diversi popoli e diverse entità statali o regionali. Con la crescita dell'autocoscienza nazionale nell'epoca moderna però, quel margine di autonomia che era stato rispettato, non risultava più sufficiente per soddisfare le pretese nazionali.

Un'altra logica morfologicamente più antica vigeva nell'*Impero Ottomano*, in cui i diversi popoli o le diverse comunità etnico-religiose godevano di grande autonomia anche giuridica e dove queste comunità portavano il nome di *millet*. Quanto ai cristiani, va precisato che ancora all'inizio del XX secolo, circa il 35% dell'intera popolazione era di religione cristiana. Riguardo alla funzione del Patriarca di Costantinopoli all'interno di quell'organizzazione imperiale, si ricorda la drammatica uscita solenne del Patriarca con il suo clero nel campo dell'imperatore Maometto II (Mohammed al Fatich, 1444-1446; 1451-1481), nell'anno storico 1453.

Il Sultano accettò l'atto di sottomissione del Patriarca, anzi lo riconobbe come capo dei cristiani del suo impero. Così accadeva che nel XVI e XVII secolo persino i prin-

cipi protestanti della Transilvania, che in quell'epoca dipendeva come vassallo dall'Impero Ottomano, dovessero recarsi a Costantinopoli e ottenere il consenso del Patriarca, prima di chiedere il riconoscimento dell'imperatore turco.

Un capitolo meno remoto è costituito dall'esempio dell'*Impero Sovietico*, Stato federale composto da molte repubbliche, il quale aveva però anche una serie di altri Stati un po' meno strettamente dipendenti, ma legati a sé nel quadro del COMECON (Consiglio di Mutua Assistenza Economica) e del Patto di Varsavia. La possibilità dei popoli e gruppi di conservare la propria lingua, cultura e religione fu diversa nei diversi periodi della storia sovietica, e differente nei diversi stati satelliti. Cittadini ungheresi negli anni Settanta guardavano per esempio con grande ammirazione i molti ordini religiosi esistenti legalmente in Polonia.

Se oggi il contenuto e le basi dei diritti umani cominciano a perdere i loro chiari contorni, allora è giustificata la preoccupazione per le basi comuni, a livello di visione del mondo, della comunità dei popoli europei.

Anche se la religione costituiva durante la storia un elemento determinante dell'identità etnica dei diversi popoli, nel quadro dei diversi imperi, nella storia si osserva una lunga serie di modalità di trattare questo fenomeno. Trattarlo, per esempio, in modi anche giuridicamente diversi, a seconda delle diversità dei popoli, dei Paesi, delle regioni autonome, delle tradizioni culturali, riconosciute in settori identificabili secondo criteri territoriali e personali. Nello specchio della storia, quindi, un elemento tipico e molto europeo dei rapporti tra Stato e Chiesa sembra essere proprio la diversità.

Gli elementi basilari di una comune visione del mondo

Prescindendo dalla stragrande diversità nella storia, dobbiamo osservare anche un altro fatto più o meno costante. In grandi imperi o in larghe e organizzate comunità di popoli, si dimostrava sempre necessario un denominatore comune riguardo alla visione del mondo. Tale denominatore comune poteva essere in alcuni imperi la personalità sacralizzata del sovrano, oppure, insieme con essa, il culto di alcuni dei comuni. Se un popolo, una religione, rifiutava questo elemento di culto della comunità, poteva esporsi a violente persecuzioni. Tale situazione è fin troppo conosciuta dalla storia della Chiesa.

Eppure, lo *ius gentium* era rispettato già all'epoca romana. Alcuni principi cristiani erano accettati in tutti i Paesi dell'Europa medievale fino al punto che si poteva parlare di *res publica christiana*. Il Cardinale Nicola da Cusa poteva scrivere con altri teorici della società della sua epoca che l'impero è il corpo, ma la Chiesa è lo spirito della *res publica christiana*. Non soltanto alcuni principi della fede quindi, ma la Chiesa come tale e il suo diritto erano tra questi elementi di unione della comunità medievale delle nazioni europee.

Nell'epoca moderna poi, cominciò a ricevere nuovi accenti il diritto naturale, interpretato comunque partendo dalla tradizione cristiana, per sfociare poi, all'epoca dell'illuminismo, nei diritti umani classici. Se oggi il contenuto e le basi dei diritti umani cominciano a perdere i loro chiari contorni, se assistiamo alla nascita di diritti umani di terza e quarta generazione i quali però cominciano ad avere la loro legittimazione nella sola maggioranza numerica e formale, allora è giustificata la preoccupazione per le basi comuni, a livello di visione del mondo, della comunità dei popoli europei.

Sorge la domanda tecnica della gestione della libertà e della pluralità. La pluralità non può comprendere senz'altro qualsiasi atteggiamento di violenza o di terrore, la libertà, come vediamo in questi tempi di crisi, può causare la distruzione dei più deboli, e può aprire la strada alle ingiustizie più gravi, se non viene regolata dal principio del bene comune. Ma per identificare un bene comune ci vogliono principi comuni antropologici. Ci vuole qualche visione comune su che cosa è buono per l'essere umano. E oltre a questo, ci vuole anche una autorità non sprovvista di forza che possa far valere le esigenze del bene comune. La dottrina sociale della Chiesa, arricchita recentemente dall'enciclica *Caritas in veritate*, è sempre attuale. Il dilemma del liberalismo classico dell'inizio del XX secolo è ritornato in dimensioni globali. Il mondo, il nostro vecchio continente specialmente, dovrebbe imparare dalle esperienze dell'ultimo secolo.

Una ribellione volontarista e violenta contro i problemi dell'egoismo sfrenato nell'economia può avere facilmente per effetto dittature sanguinose che risultano poi tentativi falliti di soluzione di un problema destinato a ritornare. Ma quanti milioni di vite umane sono il prezzo di questi tentativi! Non rimane dunque altra strada che quella della ricerca paziente e generosa delle forme regolate dal diritto e fedeli ai principi di sussidiarietà e di solidarietà che realizzano il bene comune, impegnandosi – come dice Benedetto XVI – «alla realizzazione di un autentico sviluppo umano integrale ispirato ai valori della carità nella verità»².

La visione del mondo e quella dell'essere umano non dev'essere opera degli Stati, né delle autorità politiche. Nel senso di una giusta sussidiarietà, la visione del mondo costituisce un fatto personale, ma anche comunitario, trasmesso e condiviso da altre persone, da diversi gruppi, o anche dall'intera società. Le comunità religiose sono portatori eminenti della visione comunitaria del mondo. *Quindi, la sana laicità dello Stato significa proprio che le autorità statali e politiche, anche quelle internazionali o continentali, non possono pretendere di definire la visione del mondo dei cittadini, ma devono fare riferimento agli elementi portatori di questi valori della società, nel quadro di una chiara sussidiarietà.*

Ma è possibile arrivare in base a questa visione del mondo a un denominatore comune che possa offrire il minimo necessario per la coesistenza e la collaborazione delle persone e dei popoli? Secondo la convinzione cristiana, tutti gli uomini possono conoscere le verità essenziali su Dio attraverso la realtà creata. Già il Libro della Sapienza domanda circa i pagani: «Se sono riusciti a conoscere tanto da poter esplorare il mondo, come mai non ne hanno trovato più facilmente il sovrano?» (Sap 13,9). San Paolo invece, scrive nella Lettera ai Romani, sulla conoscenza di Dio: «Infatti, le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo, attraverso le opere da lui compiute» (Rom 1,20).

Crediamo quindi nella forza conoscitiva umana anche riguardo ai principi fondamentali della vita. Questa è la base anche della morale rivelata. La grazia, anche in questo ambito, presuppone la natura. La condizione di una sinfonia riguardo ai principi fondamentali della moralità nei diversi Stati è quindi, la conoscenza e il riconoscimento – aperto anch'esso verso il progresso delle ricerche e del ragionamento – della piena realtà delle cose oggettivamente esistenti. La verità, quindi, ci

libera anche riguardo alla vita sociale. Così si delinea la possibilità di un equilibrio tra una "sana" laicità dello Stato, basata sulla sussidiarietà, nelle questioni della visione del mondo, e la possibilità di un consenso largo circa diversi principi fondamentali.

Conclusione

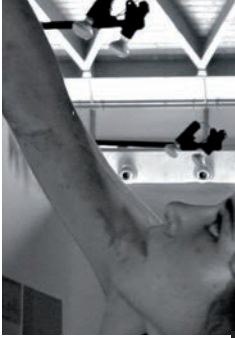
Proprio questa ricerca di equilibrio può essere un compito storico della nostra Europa multiculturale. E in questo contesto, i cristiani del continente che vent'anni or sono ha ritrovato molti valori della propria unità, sono chiamati a rendere testimonianza della piena verità di Cristo, della nostra speranza che vuol aprirsi a tutti e che invita tutti a una comune riflessione. Nuova evangelizzazione quindi, nel contesto della pluralità, del mutuo rispetto, e soprattutto, dell'apertura ecumenica, la quale deve rendere più forte la voce del Vangelo con la comune testimonianza e che deve essere una palestra del dialogo che ci prepara anche al dialogo con le altre religioni e con i non credenti nello spirito della carità e nella verità.

¹ *Cicero pro Murena* 22.

² Enciclica *Caritas in veritate*, 29 giugno 2009, n. 67.

Discorso tenuto all'Assemblea Plenaria del CCEE (Consiglio delle Conferenze episcopali d'Europa). Parigi, Maison de la Conférence des évêques de France, ottobre 2009.





Tensione etica e universalità dei diritti

di Carlo Cardia

Docente di Diritto
ecclesiastico, Università
di Roma Tre

35

Nell'epoca dell'egemonia culturale del marxismo si ripeteva un po' pedissequamente che il progresso dell'umanità, con l'estensione della giustizia sociale, doveva considerarsi il frutto di una legge scientifica, quasi un inevitabile affrancamento delle classi subalterne che avrebbero portato a una sorta di sistema sociale equo, vicino alla perfezione. Si aggiungeva che un simile risultato non sarebbe stato il frutto di un impegno etico ma, appunto, di una dialettica socio-economica obbligata. Singolarmente, una volta venuta meno la predominanza marxista, per il crollo del comunismo e perché la storia si è rivelata assai più complessa delle previsioni ottocentesche, la cultura contemporanea si è trovata vittima di un relativismo che ha colpito prima l'orizzonte etico legato alla tutela della vita e ai comportamenti individuali, poi lo stesso orizzonte di progresso sociale, fino a una deriva per la quale i diritti umani non sono più considerati universali, ma frutto di una contingenza storica, e non sono garantiti a tutti gli uomini, né da tutti sono rivendicati.

Il paradosso sta nel fatto che nello spazio di due decenni si è passati dalla inevitabilità della rivoluzione sociale in ogni parte del mondo (con l'effetto catartico conseguente) all'abbandono di ogni tensione etica per l'estensione dei diritti della persona a ogni uomo. La rivoluzione prima ha rinnegato se stessa (con gli orrori del comunismo), poi ha fagocitato anche gli ideali che più o meno direttamente propugnava.

Il terreno privilegiato del relativismo

Tutto ciò credo confermi un dato che non è ancora chiaro a tutti: che non si può essere relativisti a metà. Molti ritengono che la cultura relativista si sviluppi esclusivamente in relazione alle materie etiche, bioetiche, della famiglia e della sessualità. Naturalmente, questo è il terreno privilegiato del relativismo (anche perché i cambiamenti in materia sono immediati e forti), eppure, l'orizzonte della cultura relativista è più ampio e radicale, per sua natura si estende ad altri temi, porta a considerare relativo un po' tutto, tant'è vero che si è già riversato su quella vasta materia dei diritti umani che costituisce la novità più rilevante dell'epoca post-totalitaria e ha acceso speranze in tutto il mondo. Il relativismo è un modo di essere e di ragionare (una mentalità), che ha molteplici applicazioni, serve a seconda delle circostanze per sostenere tesi e argomentazioni che più sono utili in quel momento, senza assumere l'onere di scelte che abbiano stabilità nel tempo.

Partirei da un esempio specifico. Di recente in un lavoro scientifico si è dato atto

delle tesi relativistiche per le quali la punizione dell'omicidio presente in tutti i codici penali del mondo non ha nulla a che vedere con il principio etico e religioso del "non uccidere" (M.B. Magro). Sarebbero due cose totalmente diverse. Si comprende così con quanta tenacia si cerca di spezzare qualunque nesso tra diritto ed etica, anche quando questo è evidentissimo, profondo, esiste da sempre.

Un relativismo estremo

Il relativismo scava sui fondamenti stessi del nostro vivere civile, e di recente esso ha finito con l'incidere sulla interpretazione dei diritti umani riconosciuti come universali da tutte le carte internazionali approvate dal 1948 in poi. Proprio questa universalità viene messa in dubbio da filosofi e teorici del relativismo, con affermazioni che corrono il rischio di creare un "senso comune" dal quale è difficile liberarsi. Si afferma esplicitamente che «la tesi del fondamento filosofico e della universalità normativa dei diritti dell'uomo è un postulato dogmatico del giusnaturalismo e del razionalismo etico che manca di conferma sul piano teorico»; anche il consenso che i diritti umani ottengono «non giustifica alcuna pretesa universalistica e alcuna intrusività missionaria» (D. Zolo). Questo relativismo estremo non risparmia neppure i nostri principi costituzionali, perché per altri autori «la Carta costituzionale è stata concepita in uno scorcio politico temporale in cui l'avvertenza multiculturale si esauriva nelle preoccupazioni per alcune comunità pluriethniche di confine», mentre il pluralismo della Costituzione è «largamente insufficiente a ispirare normative a fronte dei consistenti flussi migratori di fine secolo» (M. Bouchard). Si conclude affermando che i diritti umani hanno una valenza geo-politica, non possono essere considerati universali, né si possono imporre a chi non li conosca o non intenda fruirne.

Un corollario inquietante di questa concezione lo ritroviamo nell'affermazione di un intellettuale italiano il quale, di fronte alla critica rivolta ai movimenti femminili occidentali perché non aiutano le donne immigrate a difendere e promuovere i propri diritti e restano indifferenti, ha risposto che è giusto che le donne occidentali stiano a guardare perché le immigrate devono trovare in se stesse la forza di reagire e conquistare libertà e dignità. C'è da rimanere sbigottiti di fronte a questo chiamarsi fuori, e viene da chiedersi che razza di concezione della solidarietà sia quella che dice: devi crescere e difenderti da solo, io non posso aiutarti. Così facendo non sarebbero mai nati i sindacati, le società di mutuo soccorso, ognuno si sarebbe fatto giustizia da solo, se ci riusciva, e se non ci si deve occupare dei problemi degli altri allora si cancellano i doveri di solidarietà richiamati dalle Carte internazionali sui diritti umani. Si può fare un'amara considerazione sul triste declino delle culture universaliste del Novecento se si pensa che si è passati dalla predicazione della rivoluzione in ogni angolo della terra alla incapacità di difendere i diritti degli immigrati che vivono nel nostro stesso Paese.

Le affermazioni relativistiche più spinte non hanno valenza puramente teorica, ma incidono significativamente nella negazione dei diritti umani fondamentali all'interno del fenomeno della multiculturalità. Sul tema della discriminazione femminile, e della condizione dei minori, sono ormai numerose le sentenze e le pronunce che tendono a confermare la condizione di subalternità dei soggetti più deboli dell'immigrazione con la motivazione che la cultura di appartenenza prevale sui diritti

Il relativismo scava sui fondamenti stessi del nostro vivere civile, e di recente esso ha finito con l'incidere sulla interpretazione dei diritti umani riconosciuti come universali da tutte le carte internazionali approvate dal 1948 in poi.

della persona. Si possono ricordare alcune sentenze per le quali esiste oggi quasi una di "terra di nessuno" nella quale per gli immigrati valgono altre leggi e regole di vita. Ad esempio un Tribunale ha confermato la potestà a genitori nomadi che avevano ceduto a terzi la figlia piccolissima (per poi chiederla indietro), asserendo che occorre tener presente la realtà «dei nomadi, che ignorano modi di vivere diversi da quelli loro propri, per mutare i quali dovrebbe sopprimersi la loro identità etnica», e non possono contrastarsi «i postulati esistenziali e culturali cui i membri di tali comunità conformano ogni loro comportamento, nella genuina convinzione d'essere nell'ambito della normalità e di un'ancestrale, non sindacabile tradizione». Ma se noi ammettiamo che esista «un'ancestrale, non sindacabile tradizione» dobbiamo ammettere ogni usanza e abitudine, cancellare qua e là i diritti umani, negare ogni possibile evoluzione per chi viene da altre esperienze. E dobbiamo riconoscere che è vana ogni tensione etica volta a modificare e affinare i comportamenti umani, come si sono modificati e affinati in Occidente.

Né le cose cambiano in caso di violenze fisiche, anche estreme. Abbiamo infatti sentenze giustificatrici dell'escissione in quanto i genitori, di provenienza africana, «hanno inteso sottoporre la figlia a pratiche di mutilazione genitale, pienamente accettate dalle tradizioni locali e (parrebbe dalle leggi) del loro Paese». E sentenze che mandano assolti i genitori di una ragazza chiusa in casa e picchiata per non farle avere rapporti di conoscenza con suoi coetanei italiani, o per aver imposto un matrimonio combinato a una minorenne. Ancora di recente si è declassato l'omicidio da parte del padre marocchino della figlia minorenne, uccisa a bastonate perché non rispettava le regole della tradizione, affermando che l'imputato «ha proposto [...] il suo modo di intendere e gestire la famiglia, l'onore familiare, il rispetto della parola data», e che nel codice vigente in Marocco «in tema di contratto matrimoniale si prevede ancora la figura della tutela matrimoniale della donna (Wliaya) con il padre "tutore"». La condanna per l'uccisione della figlia è di due anni, sospesa con la condizionale. Quando si percorre questa strada, non c'è più limite all'iniquità, non c'è più tensione etica verso la giustizia. Anche fuori del nostro Paese la tendenza relativista si afferma in modo inquietante.

In Germania i giudici più volte hanno legittimato le "vendette di sangue", cioè i delitti d'onore, perpetrati da turchi dell'Anatolia, perché in questa regione la pratica omicida sarebbe consueta.

In Francia è stata considerata legittima difesa l'uccisione, per tutelare l'onore della compagna, effettuata con numerose coltellate.

In Australia sono stati assolti adulti e minori che avevano abusato in gruppo di una minorenne, affermando che si trattava di indigeni i quali, per la propria cultura, non erano consapevoli del male che compivano.

Di che cosa si tratta

Dobbiamo allora chiederci cosa c'è dietro questo relativismo che ormai nega esplicitamente l'universalità dei diritti umani, così come per altro verso qualsiasi principio etico che valga (almeno come valore) per tutti gli uomini. Se scaviamo a fondo nella mentalità relativistica, scopriamo che essa si fa scudo oggi di un principio che

si ritiene (singolarmente) assoluto, per il quale il diritto non ha nulla a che vedere con l'etica, e sul suo corollario per il quale la legislazione della società moderna deve avere come unico presupposto che ciascuno di noi sia libero di fare quello che vuole purché non pretenda di imporre all'altro la propria scelta. Si afferma così la piena indifferenza dello Stato e della legge rispetto alla morale, e si richiede l'introduzione di un *politeismo etico* da affiancare al *politeismo religioso* già realizzato dall'illuminismo. Il punto teorico è preciso, perché il pluralismo etico dovrebbe seguire le orme del pluralismo religioso: «Il presupposto politeistico è inevitabile. Il politeismo della post-modernità è il riconoscimento della radicale pluralità delle visioni morali e metafisiche» (H.T. Hengelhardt).

Il pluralismo etico altro non è che un semplice corollario del pluralismo religioso «affermatosi in Occidente con la Riforma. Come ammettiamo e rispettiamo le varie confessioni religiose (anche quelle che a nostro giudizio sono "irrazionali"), così dobbiamo riconoscere le varie moralità che si affiancano o sostituiscono la fede religiosa» (M. Mori).

Per alcuni è quasi un luogo comune affermare che lo Stato non può farsi portatore di principi etici, in ambito interpersonale, nella famiglia, in ciò che concerne l'inizio e la fine della vita (e, come abbiamo visto, anche in riferimento ai diritti umani). Si pone una sorta di pregiudiziale per la quale il diritto deve registrare ciò che matura, o non matura, nella società, e non può intervenire per favorire determinati valori rispetto ad altri. A ben guardare, alla fine del rapporto tra etica e diritto fa seguito la fine di ogni tensione etica, e si afferma il predominio della scelta individuale, qualunque essa sia.

In realtà, la pretesa che il diritto sia del tutto svincolato dall'etica manca di ogni fondamento storico, ed è utilizzata soltanto come strumento per non affrontare il merito delle questioni. Ad esempio, essa non ha alcuna relazione con i padri del liberalismo e del razionalismo moderno, se non altro perché questi erano di un rigorismo (spesso di matrice protestante) sideralmente lontano dal permissivismo e dalla deriva individualistica contemporanee. Si pensi ai fondatori del giusnaturalismo inglese, o a Immanuel Kant, o più semplicemente agli esponenti liberali artefici dell'unità d'Italia, legati ai valori della famiglia, ai principi etici necessari per fare dei buoni cittadini, ai doveri di solidarietà che impediscono la disgregazione sociale. Basta confrontare con il pensiero liberale classico l'asserita non-verità dell'etica, sostenuta da un teorico relativista: «nell'etica non c'è verità».

I valori di vero e di falso convergono alle proposizioni del discorso destruttivo-esplicativo; né un'etica può dirsi vera derivabile, come da assiomi, da principi autoevidenti» (U. Scalpelli). Inoltre, l'inconsistenza della tesi che nega ogni rapporto tra etica e diritto possiamo verificarla tutti i giorni a livello di questioni cruciali e generali, o meno impegnative, quando il bisogno di una tensione etica si fa sentire in modo sorprendente. Quando si avverte il decadimento morale in alcuni ambiti di rapporti societari, allora torna forte il richiamo ai codici deontologici, all'esigenza di punire esemplarmente quanti violano principi etici elementari. In occasione dei più gravi scandali finanziari non c'è chi non si scagli contro gli egoismi dei finanziari, l'avidità delle banche, lo scarso senso etico degli operatori, chiedendo per i trasgressori pene durissime. Di fronte a uno scandalo nel mondo del calcio, si reagì-

▼
 Alla fine del rapporto tra etica e diritto fa seguito la fine di ogni tensione etica e si afferma il predominio della scelta individuale, qualunque essa sia.

sce fortemente contro gli arbitraggi infedeli, le collusioni tra arbitri e società calcistiche, gli intrecci immorali tra manager, arbitri, giornalisti e altri soggetti. In Italia si verifica perfino il caso di autorità politiche che chiedono alla Chiesa di ricordare ai fedeli che il pagamento delle tasse è un obbligo di legge, ma anche un impegno morale e religioso. In altre parole, il bisogno che la legge sostenga la società traducendo in norme valori e principi di moralità, si ripresenta continuamente, e spesso il rapporto tra legge ed etica è sostenuto dagli stessi che in ambito bioetico, o di relazioni familiari, propugnano la tesi opposta, senza accorgersi dell'insanabile contraddizione che ne deriva.

L'ordinamento, poi, subisce una forte pressione etica in vista di una umanizzazione dei comportamenti, ad esempio nei confronti della vita animale, per la quale le leggi incentivano sempre più sentimenti di benevolenza e compassione per sostituire gli istinti di sopraffazione e dominio, tipici della cultura individualista. Esistono oggi numerose leggi contro i maltrattamenti degli animali, che spingono a ingentilirli, elevarci moralmente, al punto che è possibile chiamare i vigili del fuoco per far scendere un gatto da un albero, perché è salito troppo in alto e non riesce a scendere da solo.

Di fronte a questa tensione etica, che si chiede e si auspica quando torna utile, viene meno l'altro criterio prima enunciato, per il quale la legge deve consentire al singolo di agire come vuole senza imporre alcuna scelta per non violare la sua libertà e autonomia individuale. Si tratta di un argomento usato in abbondanza, che penetra facilmente perché è insinuante e sfrutta il principio di libertà fin dove è possibile. Eppure, si tratta di un argomento di nessuna consistenza, perché se fosse veritiero dovremmo ammettere una lunga serie di comportamenti che gli stessi relativisti si rifiuterebbero di avallare.

Dovremmo poter introdurre la libertà di poligamia (io voglio essere poligamo, ma non impedisco agli altri di essere monogami), la libertà di suicidio (purché non lo si imponga), il potere di vita e di morte dei genitori sui figli disabili, il diritto dei genitori di non mandare a scuola i figli, il diritto di non assicurarsi per la pensione di vecchiaia, e altro ancora. Io potrei stipulare un contratto di schiavitù magari a tempo, in cambio di cospicui compensi da potermi poi godere nel resto della mia vita, reintroducendo così la schiavitù (sia pur "volontaria") così come era pratica nell'antichità.

Dobbiamo pensare un attimo a questi (e tanti altri) esempi perché ci dicono che il principio della assoluta libertà e autodeterminazione dell'individuo è contrario alla maggior parte dei diritti umani codificati nel XX secolo dalle relative Carte internazionali, e con la sua indiscriminata applicazione si distruggerebbero le basi di una civilizzazione etica, e di uno Stato sociale, che sono state costruite in secoli di fatica e razionalità umana.

In realtà, quanto sta accadendo riflette un processo più nascosto di crescente divaricazione tra individualismo e solidarismo, nell'ambito del quale la cortina fumogena dell'autonomia della legge dall'etica è utilizzata per contrastare orientamenti che vanno in direzione opposta. Tanto il cordone ombelicale tra etica e diritto è solido e ineliminabile, che proprio la cultura liberale classica individua in esso il fondamento vero dell'organizzazione di una società. Norberto Bobbio nega

decisamente che il diritto serva solo a evitare che uno faccia danno agli altri, e Montesquieu parla dello "spirito delle leggi" per indicare quel progetto di società che sottostava alla costruzione di un ordinamento giuridico. Ma Bobbio, insieme a Tommaso Perassi, Giuseppe Capograssi e tanti altri, sostiene che il diritto, come recepisce i cambiamenti del costume, deve anche indirizzare, orientare, le azioni degli uomini e le grandi scelte della loro vita.

Un conflitto di valori

Si può dedurre, allora, che il punto vero del conflitto antropologico apertosi nelle nostre società è un conflitto di valori, di cui però si cerca di parlare il meno possibile, perché si scoprirebbe che determinati valori hanno una valenza universale. Possiamo fare la riprova con grande semplicità. Se nessuno si sente di sostenere la libertà di poligamia (e di poliandria) sulla base della laicità dello Stato e dell'indifferenza della legge rispetto all'etica – perché è in gioco il valore dell'eguaglianza della donna e del rispetto della sua dignità – altrettanto si può esigere che si discuta nel merito dell'eutanasia, o del suicidio assistito, sulla base del valore della vita da difendere, rifiutando ogni preclusione aprioristica che si appella alla libertà individuale o alla laicità dello Stato.

Chiunque ci ragioni un po', scoprirà che dietro ogni rivendicazione dell'indifferenza etica della legge, per far approvare una riforma contestata c'è una motivazione più modesta che consiste nel fatto che non si vuole entrare nel merito della riforma (eutanasia, suicidio, adozione da parte di coppie non eterosessuali ecc.) ma la si vuole far passare per la cruna dell'ago del principio del pluralismo etico perché si sa che nel merito ci si scontra con la sensibilità profonda delle persone, di qualsiasi orientamento siano. In realtà il rapporto tra libertà individuale, valori da tutelare, da promuovere in modo diretto o indiretto, divieti da ribadire, è molto complesso e si modifica con il tempo. Ma la cultura relativista tende a negare proprio questa complessità, e preferisce affermare la signoria dell'individuo su tutto il resto con affermazioni che servono al momento, allo scopo che si vuole raggiungere, ma sono prive di fondamento perché smentite dall'evoluzione del diritto e da altri orientamenti che la stessa cultura relativista elabora per conseguire altri fini.

Soluzioni per lo sviluppo e l'implementazione di impianti idroelettrici, eolici e fotovoltaici.

Tutta Energia Rinnovabile.

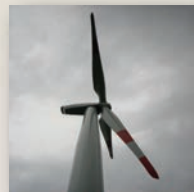
Questa è l'offerta di **Sorgent.e** per un futuro di energia verde, a dimensione umana e compatibile con l'ambiente.

Diverse aziende, in diversi continenti, ciascuna con la propria autonomia e particolarità locale, gestite da una realtà di esperienza come la **Sorgent.e Management**, offrono la possibilità di partecipare ad una esperienza unica:

"Costruire un futuro in cui lo sviluppo sia a dimensione umana, in sintonia con l'ambiente, preservando anche per i nostri figli la possibilità di usufruire delle stesse risorse oggi disponibili."

Centinaia di persone impiegate nel mondo. Decine di impianti, centinaia di MW di energia rinnovabile in funzione ed in sviluppo, e ..., l'esperienza vincente, l'affidabilità del know-how ed un solido «Asset» fanno della nostra realtà uno dei punti di riferimento del mercato. Sviluppare la domanda di energia rinnovabile, migliorando le capacità esistenti e creando ogni giorno nuove opportunità su scala internazionale, all'avanguardia nella salvaguardia dell'ambiente.

È questo il nostro obiettivo e la nostra missione.



www.sorgent-e.com

Energie Rinnovabili
per uno **Sviluppo Umano**





Recuperare la fede nella ragione

di **Benigno Blanco**

Presidente del
Forum spagnolo
della Famiglia

Siamo figli della civiltà occidentale, una cultura fondata sulla fiducia nella ragione. Questa storia è cominciata con i nostri antenati greci, in particolare con l'ateniese Socrate, il quale credeva nella ragione, nella sua capacità di potersi chiarire attraverso il ragionamento; sperava che con la parola e il dialogo, uno potesse spiegare e condividere le proprie certezze con gli altri. Intuiva che chiarirsi e possedere un criterio sulla realtà delle cose non sono funzioni solipsistiche che esauriscono la loro efficacia nell'intimità dell'io, ma che si possono condividere con gli altri per mezzo del dialogo. Socrate credeva nella ragione e che la verità accessibile mediante la ragione stessa potesse essere condivisa con gli altri attraverso la parola. Questo atteggiamento socratico fonda la nostra civiltà, la civiltà della ragione.

La ragione socratica, impiantata nella Roma del senso giuridico delle cose, illuminò la celebre definizione di giustizia che il livello intellettuale romano ci ha trasmesso con il giureconsulto Ulpiano: giustizia è dare a ognuno ciò che gli spetta. In altre parole, «ognuno ha la sua parte» che possiamo conoscere con certezza (Socrate ce lo garantisce) e che ci rende giusti se la rispettiamo e ingiusti se non la rispettiamo. Oppure, detto in altra maniera: c'è una regola oggettiva di giustizia e di bontà che non consiste nella valutazione arbitraria e nel sentimento soggettivo di ognuno di noi, bensì nel rispetto oggettivo verso ciò che di buono esiste, che possiamo conoscere e identificare come tale se ragioniamo, guardiamo, studiamo; e che possiamo condividere con gli altri attraverso il dialogo per costruire insieme una società più giusta.

Il cristianesimo e la ragione

L'efficacia umanistica dei semi della nostra civiltà ha acquisito tutto il suo potenziale quando il cristianesimo ha reso feconda la cultura greco-romana. È stato il cristianesimo a fondare su basi sicure e credibili sia la fede socratica nella ragione sia l'intuizione romana rispetto all'idea naturale di giustizia; infatti, il cristianesimo ha introdotto la ragione per la quale noi possiamo fidarci della ragione (cosa che Socrate non sapeva).

Possiamo avere fiducia nella ragione perché il mondo è ragionevole; non è frutto del caso, del destino ma dell'atto ragionevole e pensato di qualcuno di molto ragionevole e intelligente: Dio creatore che pensa al mondo e all'uomo e li rende idonei a quel pensiero, ragione per cui sia il mondo sia l'uomo sono intelligibili, hanno una loro natura e questa può essere conosciuta in modo oggettivo da un essere razio-

nale come l'uomo. Noi uomini abbiamo una natura di una fecondità storica impressionante, siamo qualcosa, ma non ci creiamo da soli. Che scoperta!

Anche il cristianesimo ha dato ragione alla verità della definizione romana di giustizia perché ha introdotto la ragione per cui esiste qualcosa di buono in noi e in ogni cosa: siamo stati creati per amore; in noi è inscritta la traccia dell'atto d'amore di Dio al momento della creazione; in noi, in ognuno di noi, c'è qualcosa non solo di buono, ma di eccelso poiché quando siamo stati creati, siamo stati amati, siamo il bene amato da un Dio creatore stupendo.

La fede greca nella ragione e il senso romano della giustizia, resi fecondi dal cristianesimo, stimolarono il fiorire della civiltà occidentale, la più umanista che sia mai esistita. Solo qui, in Occidente, abbiamo scoperto e interiorizzato l'uguaglianza radicale fra gli esseri umani, uomini e donne; solo qui abbiamo fondato il concetto di dignità umana e teorizzato i diritti umani e abbiamo creato tutta una rete istituzionale per difendere la libertà, lo Stato di Diritto; solo qui abbiamo sottomesso a criteri etici i poteri più radicali dello Stato come la pena di morte e la guerra; solo qui abbiamo sradicato la tortura e la schiavitù. Solo in Occidente è nata la scienza come sforzo collettivo per conoscere le leggi interne della natura, perché lo sforzo di fare scienza implica che il mondo sia ragionevole. Solo in Occidente è stato introdotto il concetto di laicità che presuppone l'affermazione della distinzione tra il creato e il creatore, tra la religione e la politica.

È chiaro che tutti questi progressi non sono lineari e continui, che ci sono stati dei progressi e dei disavanzi parziali, che certe volte ci è costato molto arrivare alle conclusioni logiche dei principi in cui crediamo, che a volte sia i credenti nella ragione sia i credenti in Cristo hanno commesso degli errori di analisi totalmente incompatibili con i loro postulati.

Del resto la natura umana è così: una ragione limitata che non consente di contemplare tutte le varianti di ciò che si esamina, una fede a volte limitata nella sua comprensione e coerenza, certi atteggiamenti legati all'immediatezza che perdono di vista uno sguardo globale sulle cose, una libertà che può lasciarsi sedurre dal peggio. Ciò nonostante, in generale, possiamo affermare che la cultura occidentale è stata l'unica nella storia dell'umanità a essere fondata in chiave umanista con risultati molto positivi nonostante le ombre che la nostra libertà e i nostri limiti hanno posto al suo sviluppo.

Negazione della ragione

Tuttavia, dal XIV secolo, comincia a cambiare qualcosa. Il nominalismo e il volontarismo rompono una linea continua e matura di comprensione della realtà e, in base alla sua influenza, la cosiddetta filosofia moderna incomincia a perdere fiducia nella ragione per poi negarla. E negando la ragione si finisce per negare Dio.

Cartesio ci ha fatto dubitare che con la ragione possiamo conoscere con certezza la realtà delle cose; Kant ci ha convinti che con la ragione non possiamo conoscere con certezza la realtà stessa e, a partire da lui, la deriva irrazionale del pensiero contemporaneo non ha fatto altro che diventare ancor più radicale, anche se l'ha

Non sappiamo più educare perché per educare è fondamentale avere un concetto di persona, un'idea chiara di che cosa significhi essere una buona persona.

fatto in nome della ragione stessa, ma di una ragione che non è più quella di Socrate, quella dell'apertura al reale senza pregiudizi, ma la ragione piccola e limitata di ognuno di noi che ricerca in se stesso la consistenza della propria verità invece di cercarla nella convergenza del pensiero con ciò che esiste realmente.

In seguito a queste correnti di pensiero, il mondo moderno ha perso la fede nella ragione, ha rotto con le sue radici, si è sradicato; e rimane sospeso per aria, insicuro e triste, privo di speranza, senza comprendere né le sue radici né la ragione di ciò che c'è di più prezioso della sua eredità culturale.

Siamo eredi di una bellissima eredità culturale di stampo umanista, ma – come ci ha ricordato McIntyre – non la capiamo più; godiamo di ciò che abbiamo ereditato – il concetto di dignità umana, la comprensione dei diritti umani, l'istituzione del matrimonio, la forza di una morale oggettiva, e così via – ma poiché non ne conosciamo i principi morali e intellettuali, non siamo capaci di riparare gli errori quando si fanno e questa eredità si perde sempre di più, separata dalle sue radici, dalla sua consistenza, validità e coerenza.

È il dramma della nostra epoca. Per questo parliamo di diritti umani ma non sappiamo come difendere il più fondamentale di tutti, il diritto alla vita, e così ci abuiamo all'aborto, a distruggere embrioni e all'eutanasia. Allo stesso modo, parliamo bene della famiglia senza sapere più di cosa si tratti e la confondiamo con cose ben diverse, come l'unione di persone dello stesso sesso.

Non sappiamo più educare perché per educare è fondamentale avere un concetto di persona, un'idea chiara di che cosa significhi essere una buona persona. Così rivendichiamo la libertà e lo Stato di Diritto come garante della libertà, ma non sappiamo come ricreare il sostrato morale che consente di vivere in una società libera. Questi sono i nostri problemi come uomini dell'Occidente del XXI secolo, sradicato, privo di consistenza e incapace di spiegarci ciò che c'è di più prezioso in noi e nella nostra civiltà e quindi ci ritroviamo sempre più sconcertati di fronte ai suoi chiari errori e fallimenti. Questo è il problema della nostra epoca.

Se passiamo dal livello delle civiltà a quello della persona, constatiamo lo stesso dramma. Quando l'Occidente credeva nella ragione, sapevamo che l'essere umano aveva una natura che potevamo conoscere con una certezza ragionevole, e quindi, sapevamo cosa fare per essere migliori: realizzare in piena libertà le possibilità più positive della nostra natura, compiere il bene di cui siamo capaci, che ci perfeziona e ci rende migliori.

Adesso che non conosciamo più la nostra natura e la sua esistenza, perché non ci fidiamo della ragione che ci permetterebbe di conoscerla, siamo diventati esseri condannati alla libertà, come Sartre ha evidenziato con una lucidità diabolica, a creare noi stessi prometteicamente mentre agiamo; in altre parole, abbiamo condannato noi stessi a una responsabilità divina, a creare noi stessi, una responsabilità letteralmente insopportabile perché non siamo degli dei.

Per questo il nostro mondo è triste e privo di speranza. Pensavamo che, liberandoci di Dio, saremmo stati liberi e felici senza un creatore e un padrone; e abbiamo scoperto che ciò comporta sobbarcarci di una grande responsabilità che non riusciamo

a sostenere, quella di sostituire il creatore. Inoltre, il mondo ha un senso logico con un Dio creatore e provvidente: così tutto ha un senso ed è ragionevole e coerente. Ma il mondo è potenzialmente violento e conflittuale, pieno di dèi che si scontrano tra loro, cercando ognuno di dare un valore al proprio essere e a quello del mondo. Questo è il problema della nostra epoca.

Un compito speciale

Come si può allora uscire dal circolo vizioso in cui è caduta la nostra civiltà quando ha perso le sue radici? Ritornando alla ragione umile dell'essere che sa di essere creatura in un mondo comprensibile; ricominciando a guardare noi stessi non come degli dèi che si creano da sé mentre agiscono in libertà, ma come esseri dotati di una natura che possono conoscere per realizzarsi in piena libertà.

Quelli che hanno la fortuna di vivere ancorati a ciò che c'è di più prezioso nella civiltà occidentale, la fortuna di non essere stati sradicati dalla crisi intellettuale della modernità impazzita – per esempio i cattolici che accolgono nella Chiesa quella bellissima eredità che è ricordata loro continuamente – hanno in questo nostro contesto culturale un compito speciale; costoro infatti possono essere testimoni e garanti con la loro vita e con le parole che è possibile un altro modo di vivere che libera dall'angoscia, genera speranza, dà senso alla propria vita, consente di capire e amare il mondo e dà pace.

Quelli che hanno questa fortuna devono rendere testimonianza con la loro vita che in questo modo si può essere felici e devono manifestare con le loro parole ai loro contemporanei la consistenza della loro fede nella ragione e l'oggettività della loro comprensione della natura umana e del bene di cui siamo capaci. Questa è la nostra sfida.

Dobbiamo uscire come Socrate per le strade delle nostre città a parlare ai nostri concittadini del bene e del male, della virtù, della giustizia, della libertà e dialogare, parlare bene delle cose buone per aiutare i nostri contemporanei a chiarirsi, a innamorarsi di ciò che vale e conta.

UNA SOLUZIONE PER TUTTI

Ristorazione aziendale

Siamo in grado di offrire menù diversificati per enti pubblici, piccole e grandi imprese a partire dalle esigenze specifiche di ogni quadro aziendale.

Ristorazione sanitaria

I pasti proposti in Ospedali e Case di Cura sono caratterizzati da alimenti scelti in base alle specifiche necessità dietetiche di ogni tipologia di paziente.

Ristorazione scolastica

Il nostro personale studia i menù più adatti a soddisfare le esigenze alimentari degli studenti di ogni età e dei loro insegnanti.

Ristorazione per comunità

La nostra competenza nel settore ci permette di rivolgerci anche a comunità, case di riposo, congregazioni religiose etc.



G e s t i o n e S e r v i z i I n t e g r a t i

Piazza Attilio Pecile, 45 - 00154 Roma
Tel. 06 57250045 - 06 570951 - Fax 06 57095400
www.gestioneserviziintegrati.it



La sfida che emerge dalla realtà economica odierna riguarda la concezione di mercato e la sua possibilità di tornare a essere strumento di civilizzazione. Stefano Zamagni delinea un percorso che passando dal principio di fraternità, oltre la solidarietà, arriva a definire le dimensioni fondamentali della libertà e la ragionevolezza del bene comune.

Proprio in vista di un presupposto bene comune, il mondo occidentale ha deciso a un certo punto della sua storia di sacrificare persino la vita umana. Di chi è la colpa e quali soluzioni possono oggi prospettarsi? Ettore Gotti Tedeschi ci invita a indagare innanzitutto le ragioni – «si ritorni pertanto a insegnare e apprendere il “perché” prima del “come”» – e suggerisce di rischiare sulla forza e il valore economico della famiglia nella sua accezione più profondamente cristiana.

La stessa antropologia dell'uomo viene descritta da Sergio Marchionne come “ricetta” per la riuscita di un'azienda. Nuove leadership, nuove sfide e quindi nuovo futuro nascono dal superamento dell'individualismo, oltre l'efficienza e il dovere professionale.

Ma la persona può davvero essere perno dell'azione? Il sistema azienda può essere portatore di valori? Lo auspica Giuseppe Mussari, nell'orizzonte inevitabile dell'etica, per essere di nuovo capaci di «costruire cattedrali».

Grandi sfide che «danno un significato più profondo a quello che siamo».

Anche la crisi che stiamo attraversando può insegnarci molto, è la proposta di Cesare Geronzi che delinea le cause e le caratteristiche dell'attuale “tempesta” globale.

Una sfida da affrontare è quella raccontata da Bernard Agré, vescovo della Costa d'Avorio: la fame nel mondo, che potrebbe essere sconfitta mettendo in gioco tutte le risorse e la creatività umana, ristabilendo un corretto rapporto con la terra.

La persona tra bene comune e cambiamento: desiderare cose grandi

FIRENZE 1435

A POI CHE O [...] FUI IN QUESTA SOPRA L'ALTRE ORNATISSIMA PATRIA
TUTTO, COMPRESI IN MOLTI MA PRIMA IN TE, FILIPPO, E IN QUEL NOSTRO
NICISSIMO DONATO SCULTORE E IN QUEGLI ALTRI NENCIO E LUCA E
SACCIO, ESSERE A OGNI LODATA COSA INGEGNO DA NON POSPORLI A
QUAL SIA STATO ANTIQUO E FAMOSO IN QUESTE ARTI [...]. TANTO PIÙ EL
NOSTRO NOME DEBBA ESSERE MAGGIORE, SE NOI SANZA PRECETTORI, SENZA
ESSEMPIO ALCUNO, TROVIAMO ARTI E SCIENZE NON UDITE E MAI VEDUTE

(LEON BATTISTA ALBERTI, *De Pictura*)

GUARDATE E CONSIDERATE LA BELLEZZA DI COLORI, LE FORME, LE FIGURE E
COSÌ L'ANIMA RAPITA DALLA BELLEZZA SENTE IL DESIDERIO DI VEDERE QUEL
CHE NON VEDE E NON DI MENO L'AMA

(FRA GIOVANNI DOMINICI, *Il libro della caccia*)



Attualità del discorso sul bene comune

di Stefano Zamagni

Docente di Economia politica, Università di Bologna; Presidente dell'Agenzia per le Onlus

Perché nell'ultimo quarto di secolo la prospettiva di discorso del bene comune, dopo almeno un paio di secoli durante i quali essa era di fatto uscita di scena, sta oggi riemergendo al modo di fiume carsico? Perché il passaggio dai mercati nazionali al mercato globale, consumatosi nel corso dell'ultimo quarto di secolo, va rendendo di nuovo attuale il discorso sul bene comune?

La morale utilitaristica

Per rispondere, giova osservare che a partire dalla prima metà dell'Ottocento, la visione civile del mercato e, più in generale, dell'economia scompare sia dalla ricerca scientifica sia dal dibattito politico-culturale. Parecchie e di diversa natura le ragioni di tale arresto. Ci limitiamo a indicare le due più rilevanti. Per un verso, la diffusione a macchia d'olio, negli ambienti dell'alta cultura europea, della filosofia utilitarista di Jeremy Bentham, la cui opera principale, che è del 1789, impiegherà parecchi decenni prima di entrare, in posizione egemone, nel discorso economico. È con la morale utilitaristica e non già con l'etica protestante – come taluno ritiene ancora – che prende piede dentro la scienza economica l'antropologia iper-minimalista dell'*homo oeconomicus* e con essa la metodologia dell'atomismo sociale. Notevole per chiarezza e per profondità di significato il seguente passo di Bentham: «La comunità è un corpo fittizio, composto di persone individuali che si considera come se costituissero le sue membra. L'interesse della Comunità è cosa? – la somma degli interessi dei parecchi membri che la compongono». (1789 [1823], I, IV).

Per l'altro verso, l'affermazione piena della società industriale a seguito della rivoluzione industriale. Quella industriale è una società che produce merci. La macchina predomina ovunque e i ritmi della vita sono meccanicamente cadenzati. L'energia sostituisce, in gran parte, la forza muscolare e dà conto degli enormi incrementi di produttività, che a loro volta si accompagnano alla produzione di massa. Energia e macchina trasformano la natura del lavoro: le abilità personali sono scomposte in componenti elementari. Di qui l'esigenza del coordinamento e dell'organizzazione. Si fa avanti così un mondo in cui gli uomini sono visualizzati come "cose", perché è più facile coordinare "cose" che non uomini, e nel quale la persona è separata dal ruolo che svolge. Le organizzazioni, *in primis* le imprese, si occupano dei ruoli, non tanto delle persone. E ciò avviene non solamente all'interno della fabbrica, ma nella società intera. È in ciò il senso profondo del ford-taylorismo come tentativo (riuscito) di teorizzare e di tradurre in pratica questo modello di ordine sociale. L'affermazione della "catena di montaggio" trova il suo correlato nella diffusione del consumismo; donde

la schizofrenia tipica dei "tempi moderni": da un lato, si esaspera la perdita di senso del lavoro (l'alienazione dovuta alla spersonalizzazione della figura del lavoratore); dall'altro lato, a mo' di compensazione, si rende il consumo opulento. Il pensiero marxista e le sue articolazioni politiche nel corso del Novecento si adopereranno, con alterni ma modesti successi, per offrire vie d'uscita ad un tale modello di società.

Diverse concezioni di mercato

Dal complesso intrecciarsi e scontrarsi di questi due insiemi di ragioni è derivata una conseguenza importante ai fini del nostro discorso: l'affermazione, tuttora presente nelle nostre società, di due opposte concezioni del mercato. L'una è quella che lo vede come un "male necessario", cioè come un'istituzione di cui non si può fare a meno, perché garanzia di progresso economico, ma pur sempre un "male" da cui guardarsi e pertanto da tenere sotto controllo. L'altra è quella che considera il mercato come luogo idealtipico per risolvere il problema politico, proprio come sostiene la posizione liberal-individualistica, secondo cui la "logica" del mercato deve potersi estendere, sia pure con gli adattamenti del caso, a tutti gli ambiti della vita associata – dalla famiglia, alla scuola, alla politica, alle stesse pratiche religiose.

Non è difficile cogliere gli elementi di debolezza di queste due concezioni tra loro speculari. La prima – stupendamente resa dall'aforisma: «Lo Stato non deve remare, ma stare al timone» – si appoggia sull'argomento della lotta alle ineguaglianze: solo interventi dello Stato in chiave redistributiva possono ridurre la forbice fra individui e fra gruppi sociali. Le cose però non stanno in questi termini. Le disuguaglianze nei paesi avanzati dell'Occidente, che erano diminuite dal 1945 in poi, sono tornate scandalosamente a crescere negli ultimi vent'anni e ciò nonostante i massicci interventi dello Stato in economia. (In Italia, ad esempio, lo Stato intermedia circa il 50% della ricchezza prodotta nel Paese). Conosciamo certamente le ragioni per le quali ciò avviene, ragioni che hanno a che vedere con la transizione alla società post-industriale. Si pensi a fenomeni quali l'ingresso nei processi produttivi delle nuove tecnologie infotelematiche e la creazione di mercati del lavoro e del capitale globale; ma il punto è capire perché la redistribuzione in chiave perequatrice non può essere un compito *esclusivo* dello Stato. Il fatto è che la stabilità politica è un obiettivo che, stante l'attuale modello di democrazia – quello elitistico-competitivo di Max Weber e di Joseph Schumpeter – non si raggiunge con misure di riduzione delle ineguaglianze, ma con la crescita economica. La durata e la reputazione dei governi democratici sono assai più determinate dalla loro capacità di accrescere il livello della ricchezza che non dalla loro abilità di ridistribuirla equamente tra i cittadini. E ciò per la semplice, seppure triste, ragione che i "poveri" non partecipano al gioco democratico, e dunque non costituiscono una classe di *stakeholders* capace di impensierire la ragion politica. Se dunque si vuole contrastare l'aumento endemico delle disuguaglianze, perché foriero di pericoli seri sul fronte sia della pace sia della democrazia, occorre intervenire prima di tutto sul momento della produzione della ricchezza e non solo su quello della sua redistribuzione.

Cosa c'è che non regge nell'altra concezione del mercato, oggi efficacemente veicolata dal pensiero unico della *one best way*? Che non è vero che la massima estensione possibile della logica del mercato (acivile) accresce il benessere per tutti. Non è vera, cioè, la metafora secondo cui «una marea che sale solleva tutte le barche». Il ra-

Il fatto è che la stabilità politica è un obiettivo che, stante l'attuale modello di democrazia, non si raggiunge con misure di riduzione delle ineguaglianze, ma con la crescita economica.

gionamento che sorregge la metafora è basicamente il seguente: poiché il benessere dei cittadini dipende dalla prosperità economica e poiché questa è causalmente associata alle relazioni di mercato, la vera priorità dell'azione politica deve essere quella di assicurare le condizioni per la fioritura massima possibile della cultura del mercato. Il *welfare state*, dunque, quanto più è generoso tanto più agisce come vincolo alla crescita economica e quindi è contrario alla diffusione del benessere. Dove la raccomandazione di un *welfare* selettivista che si occupi solamente di coloro che la gara di mercato lascia ai margini. Gli altri, quelli che riescono a rimanere entro il circuito virtuoso della crescita, provvederanno da sé alla propria tutela. Ebbene, è la semplice osservazione dei fatti a svelarci l'aporia che sta alla base di tale linea di pensiero: crescita economica (cioè aumenti sostenuti di ricchezza) e progresso civile (cioè allargamento degli spazi di libertà delle persone) non marcano più insieme. Come dire che all'aumento del benessere materiale (*welfare*) non si accompagna più un aumento della felicità (*well-being*): ridurre la capacità di inclusione di chi, per una ragione o l'altra, resta ai margini del mercato, mentre non aggiunge nulla a chi vi è già inserito, produce un razionamento della libertà, che è sempre deleterio per la "pubblica felicità".

Queste due concezioni del mercato, tra loro diversissime quanto a presupposti filosofici e a conseguenze politiche, hanno finito col generare, a livello in primo luogo culturale, un risultato forse inatteso: l'affermazione di un'idea di mercato antitetica a quella della tradizione di pensiero dell'economia civile – una tradizione di pensiero tipicamente italiana che inizia all'epoca dell'Umanesimo civile e si protrae fino a verso la fine del XVIII secolo quando viene surclassata dal paradigma dell'economia politica. Un'idea, cioè, che vede il mercato come istituzione fondata su una duplice norma: l'*impersonalità* delle relazioni di scambio (tanto meno conosco la mia controparte tanto maggiore sarà il mio vantaggio, perché gli affari riescono meglio con gli sconosciuti!); la motivazione *esclusivamente auto-interessata* di coloro che vi partecipano, con il che "sentimenti morali" quali la simpatia, la reciprocità, la fraternità ecc., non giocano alcun ruolo significativo nell'arena del mercato. È così accaduto che la progressiva e maestosa espansione delle relazioni di mercato nel corso dell'ultimo secolo e mezzo ha finito con il rafforzare quell'interpretazione pessimistica del carattere degli esseri umani che già era stata teorizzata da Hobbes e da Mandeville, secondo i quali solo le dure leggi del mercato riuscirebbero a domare gli impulsi perversi e le pulsioni di tipo anarchico. La visione caricaturale della natura umana che così si è imposta ha contribuito ad accreditare un duplice errore: che la sfera del mercato coincide con quella dell'egoismo, con il luogo in cui ognuno persegue, al meglio, i propri interessi individuali e, simmetricamente, che la sfera dello Stato coincide con quella della solidarietà, del perseguimento cioè degli interessi collettivi. È su tale fondamento che è stato eretto il ben noto modello dicotomico Stato-mercato: un modello in forza del quale lo Stato viene identificato con la sfera del pubblico e il mercato con la sfera del privato.

L'identità del non profit

Di una conseguenza importante dell'uscita di scena della prospettiva dell'economia civile, conviene qui fare rapido cenno. Tale uscita ha costretto quelle organizzazioni della società civile oggi note come non profit o terzo settore, a definire la propria

identità *in negativo* rispetto ai termini di quella dicotomia: come "non Stato" oppure come "non mercato", a seconda dei contesti. Non vi è chi non veda come questa concettualizzazione lasci insoddisfatti. Non solamente perché da essa discende che il terzo settore può tutt'al più aspirare a un ruolo residuale e di nicchia, ma anche perché tale ruolo sarebbe comunque transitorio. Come è stato affermato, quelle non profit sarebbero organizzazioni transitorie che nascono per soddisfare nuovi bisogni non ancora raggiunti dal mercato capitalistico, destinate, col tempo, a scomparire oppure a trasformarsi nella forma capitalistica di impresa.

Su cosa poggia una "certezza" del genere? Sulla acritica accettazione del presupposto secondo cui la forma *naturale* di fare impresa è quella capitalistica e dunque che ogni altra forma di impresa deve la propria ragione di esistere o a un "fallimento del mercato" oppure a un "fallimento dello Stato". Quanto a dire che se si potessero rimuovere le cause generatrici di quei fallimenti (le asimmetrie informative; le esternalità; l'incompletezza dei contratti; i mal funzionamenti della burocrazia e così via) si potrebbe tranquillamente fare a meno delle organizzazioni della società civile.

In definitiva, una volta supinamente accolto il principio della naturalità dell'individualismo ontologico, e in particolare dell'*homo oeconomicus*, si ha che l'unico banco di prova per il soggetto non profit è quello dell'efficienza: solamente se dimostra di essere più efficiente dell'impresa privata e/o dell'impresa pubblica esso ha titolo per meritare rispetto. (Si badi che quella di efficienza non è, in economia, una nozione assiologicamente neutrale: solo dopo che si è dichiarato il fine dell'azione economica si può definire l'efficienza).

Il principio di fraternità

Non è difficile a questo punto spiegarsi il ritorno nel dibattito culturale contemporaneo della categoria del bene comune. Dinanzi allo squallore della tendenziale riduzione dei rapporti umani allo scambio di prodotti equivalenti, lo spirito dell'uomo contemporaneo insorge e domanda un'altra storia. La parola chiave che oggi meglio di ogni altra esprime questa esigenza è quella di fraternità, parola già presente nella bandiera della Rivoluzione francese, ma che l'ordine post-rivoluzionario ha poi abbandonato – per le note ragioni – fino alla sua cancellazione dal lessico politico-economico.

È stata la scuola di pensiero francescana a dare a questo termine il significato che esso ha conservato nel corso del tempo. Che è quello di costituire, a un tempo, il complemento e il superamento del principio di solidarietà. Infatti, mentre la solidarietà è il principio di organizzazione sociale che consente ai diseguali di diventare eguali, il principio di fraternità è quel principio di organizzazione sociale che consente agli eguali di esser diversi. La fraternità consente a persone che sono eguali nella loro dignità e nei loro diritti fondamentali di esprimere diversamente il loro piano di vita, o il loro carisma. Le stagioni che abbiamo lasciato alle spalle, l'Ottocento e soprattutto il Novecento, sono state caratterizzate da grosse battaglie, sia culturali sia politiche, in nome della solidarietà e questa è stata cosa buona; si pensi alla storia del movimento sindacale e alla lotta per la conquista dei diritti civili. Il punto è che la buona società in cui vivere non può accontentarsi dell'orizzonte della solidarietà, perché una società che fosse solo solidale, e non anche fraterna, sarebbe una società dalla quale ognuno cercherebbe di allontanarsi. Il fatto è che mentre la

società fraterna è anche una società solidale, il viceversa non è necessariamente vero.

Aver dimenticato il fatto che non è sostenibile una società di umani in cui si estingue il senso di fraternità e in cui tutto si riduce, per un verso, a migliorare le transazioni basate sullo scambio di equivalenti e, per l'altro verso, ad aumentare i trasferimenti attuati da strutture assistenziali di natura pubblica, ci dà conto del perché, nonostante la qualità delle forze intellettuali in campo, non si sia ancora addivenuti a una soluzione credibile del grande trade-off tra efficienza ed equità.

Non è capace di futuro la società in cui si dissolve il principio di fraternità; non è cioè capace di progredire quella società in cui esiste solamente il "dare per avere" oppure il "dare per dovere". Ecco perché, né la visione liberal-individualista del mondo, in cui tutto (o quasi) è scambio, né la visione statocentrica della società, in cui tutto (o quasi) è doverosità, sono guide sicure per farci uscire dalle secche in cui le nostre società sono oggi impantanate.

▼
Che fare per consentire che il mercato possa tornare a essere strumento di civilizzazione e mezzo per rafforzare il vincolo sociale, è la grossa sfida che oggi è di fronte a tutti noi.

Principio democratico e principio capitalistico

Che fare per consentire che il mercato possa tornare a essere – come lo fu nella stagione dell'Umanesimo – strumento di civilizzazione e mezzo per rafforzare il vincolo sociale, è la grossa sfida che oggi è di fronte a tutti noi. Che la sfida sia di quelle di portata epocale ci viene confermato da un interrogativo su tutti: nel contesto attuale dominato da economie di mercato di tipo capitalistico, è possibile che soggetti il cui *modus operandi* è ispirato al principio di reciprocità riescano, non solamente a emergere, ma anche a espandersi?

Cosa può far pensare che il progetto tendente a restituire il principio del bene comune alla sfera pubblica – a quella economica, in particolare – non sia solo una consolatoria utopia? Due considerazioni, entrambe verificabili. La prima ha a che vedere con la presa d'atto che alla base dell'economia capitalistica è presente una seria contraddizione di tipo pragmatico – non logico, beninteso. Quella capitalistica è certamente un'economia di mercato, cioè un assetto istituzionale in cui sono presenti e operativi i due principi basilari della modernità: la libertà di agire e di fare impresa, per un verso; l'eguaglianza di tutti di fronte alla legge per l'altro verso. Al tempo stesso, però, l'istituzione principe del capitalismo – l'impresa capitalistica, appunto – è andata edificandosi nel corso degli ultimi tre secoli sul principio di gerarchia. Ha preso così corpo un sistema di produzione in cui vi è una struttura centralizzata alla quale un certo numero di individui cedono, volontariamente, in cambio di un prezzo (il salario), di lavoro, che una volta entrati nell'impresa sfuggono poi al controllo di coloro che li forniscono.

Sappiamo bene, dalla storia economica, come ciò sia avvenuto e conosciamo anche i notevoli progressi che tale assetto istituzionale ha garantito. Ma il fatto è che nell'attuale passaggio d'epoca – dalla modernità alla dopomodernità – sempre più frequenti sono le voci che si levano a indicare le difficoltà di far marciare assieme principio democratico e principio capitalistico.

Il fenomeno della cosiddetta privatizzazione del pubblico è ciò che soprattutto fa problema: le imprese dell'economia capitalistica vanno assumendo sempre più il controllo del comportamento degli individui – i quali, si badi, trascorrono ben oltre la

metà del loro tempo di vita sul luogo di lavoro – sottraendolo allo Stato o ad altre agenzie, prima fra tutte la famiglia. Nozioni come libertà di scelta, tolleranza, eguaglianza di fronte alla legge, partecipazione e altre simili, coniate e diffuse all'epoca dell'Umanesimo civile e rafforzate poi al tempo dell'Illuminismo, come antidoto al potere assoluto (o quasi) del sovrano, vengono fatte proprie, opportunamente ricalibrate, dalle imprese capitalistiche per trasformare gli individui, non più sudditi, in acquirenti di quei beni e servizi che esse stesse producono.

La discrasia di cui sopra sta in ciò che, se si hanno ragioni cogenti per considerare meritoria l'estensione massima possibile del principio democratico, allora occorre cominciare a guardare quel che avviene *dentro* l'impresa e non solamente quel che avviene nei rapporti tra imprese che interagiscono nel mercato. «Se la democrazia – scrive Robert A. Dahl (*La democrazia e i suoi critici*, Roma 1990, p. 41) – è giustificata nel governo dello Stato, allora essa è pure giustificata nel governo dell'impresa» (p. 57). Mai sarà compiutamente democratica la società nella quale il principio di democrazia trova concreta applicazione nella sola sfera politica. La buona società in cui vivere non costringe i suoi membri a imbarazzanti dissociazioni: democratici in quanto cittadini elettori; non democratici in quanto lavoratori o consumatori.

La seconda considerazione riguarda l'insoddisfazione, sempre più diffusa, circa il modo di interpretare il principio di libertà. Come è noto, tre sono le dimensioni costitutive della libertà: l'autonomia, l'immunità, la capacitazione. L'autonomia dice della libertà di scelta: non si è liberi se non si è posti nella condizione di scegliere. L'immunità dice, invece, dell'assenza di coercizione da parte di un qualche agente esterno. È, in buona sostanza, la libertà negativa (ovvero la «libertà da») di cui ha parlato I. Berlin. La capacitazione, nel senso di A. Sen, infine, dice della capacità di scelta, di conseguire cioè gli obiettivi, almeno in parte o in qualche misura, che il soggetto si pone.

Non si è liberi se mai (o almeno in parte) si riesce a realizzare il proprio piano di vita. Ebbene, mentre l'approccio liberal-liberista vale ad assicurare la prima e la seconda dimensione della libertà a scapito della terza, l'approccio stato-centrico, vuoi nella versione dell'economia mista vuoi in quella del socialismo di mercato, tende a privilegiare la seconda e la terza dimensione a scapito della prima. Il liberismo è bensì capace di far da volano del mutamento, ma non è altrettanto capace di gestirne le conseguenze negative, dovute all'elevata asimmetria temporale tra la distribuzione dei costi del mutamento e quella dei benefici.

I primi sono immediati e tendono a ricadere sui segmenti più sprovveduti della popolazione; i secondi si verificano in seguito nel tempo e vanno a beneficiare i soggetti con maggiore talento. Come Joseph Schumpeter fu tra i primi a riconoscere, è il meccanismo della distruzione creatrice il cuore del sistema capitalistico – il quale distrugge "il vecchio" per creare "il nuovo" e crea "il nuovo" per distruggere "il vecchio" – ma anche il suo tallone d'Achille. D'altro canto, il socialismo di mercato – nelle sue plurime versioni – se propone lo Stato come soggetto incaricato di far fronte alle asincronie di cui si è detto, non intacca la logica del mercato capitalistico; ma restringe solamente l'area di operatività e di incidenza. Il *proprium* del paradigma del bene comune, invece, è il tentativo di fare stare insieme tutte e tre le dimensioni della libertà. Ecco perché esso appare come una prospettiva quanto meno interessante da esplorare e per la quale è ragionevole impegnarsi con la realizzazione di opere.

L'EVOLUZIONE DEI SERVIZI. IN TRE PAROLE: CONSORZIO TEAM SERVICE

www.teamservice.it

NOI

Un Team

La Vostra Risorsa

ESPERIENZA VENTENNALE
GESTIONE FACILITY MANAGEMENT
INNOVAZIONE TECNOLOGICA
INFORMATIZZAZIONE DEI PROCESSI.
PROGETTARE, PIANIFICARE, GESTIRE E
PROFESSIONALITÀ GIOVANE E DINAMICA



VOI

Il Nostro Cliente

La Nostra Risorsa

CONOSCENZA DEL PATRIMONIO
DIMENSIONAMENTO DEI SERVIZI
RIQUALIFICAZIONE DEI SERVIZI NO-CORE
STANDARDIZZAZIONE DEI RISULTATI
INDIVIDUAZIONE DEI KPI



INSIEME

Una Partnership Reale

Una Sfida Avvincente

IMPLEMENTAZIONE SISTEMA CAFM
GESTIONE RICHIESTE D'INTERVENTO
TRACCIABILITÀ DEI SERVIZI SVOLTI
INTERFACCIA ATTRAVERSO HELP DESK
PIATTAFORMA WEB DEDICATA
CONTROLLO DI PROCESSO
CONTROLLO DI RISULTATO

BUILDING

FACILITY MANAGEMENT

Energy Management
Manutenzione Area Verde
Manutenzioni
Anagrafica Tecnica

PEOPLE

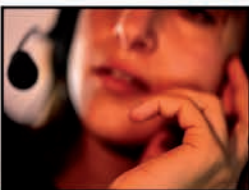
FACILITY MANAGEMENT

Pulizia e Sanificazione ambientale
Riparazione
Disinfezione Ambienti OCNI
Welcome & Hosting
Disinfezione e Sanificazione
Assistenza Infermieristica

BUSINESS

FACILITY MANAGEMENT

Trasporto e Logistica Interna
Gestione Rifiuti Ospedalieri
Portineria e Vigilanza
Trasporto Interni



SISTEMA DI QUALITÀ

ISO9001
ISO14001
SA8000
OHSAS 18000



CONSORZIO STABILE TEAM SERVICE
ROMA - 00154 - P.ZZA A. PECILE 45

Le nostre sedi in ITALIA:

MILANO - Torino - Genova - BOLOGNA - Verona - Ancona - ROMA - Perugia
Firenze - Cagliari - Pescara - Ischia - NAPOLI - Cosenza - Bari - Palermo

Le nostre sedi nel MONDO:

MADRID - (Spagna) - EVANSVILLE - (USA) - BUCAREST - (Romania)
SANTIAGO DEL CHILE (Chile)



TEAM SERVICE
CONSORZIO





Il problema demografico, solo questione morale?

di Ettore Gotti Tedeschi

Economista,
Presidente dello IOR
(Istituto per le Opere
di Religione)

59

I profeti neomalthusiani andrebbero "responsabilizzati" non solo per il sacrificio di vite umane negli ultimi decenni, ma anche per il crollo dell'economia, per la crisi attuale e per l'impovertimento del mondo occidentale. Per loro ci vorrebbe una specie di ("amoroso" e caritatevole) processo di Norimberga per aver indebolito l'uomo e rese sussidiarie le famiglie ai bisogni degli Stati.

Nulla è più razionale di un principio di morale cattolica. Il crollo della natalità, oltre all'umiliazione della dignità umana attraverso le pratiche di aborto ed eutanasia, è l'esempio più evidente di quanto negare la vita comporti il crollo dell'economia.

Trent'anni fa – grazie alle tesi malthusiane, rapidamente divulgate e altrettanto rapidamente recepite in un sistema culturale ormai relativista e pre-nichilista – il mondo occidentale decise di interrompere la natalità per il bene comune, per stare meglio e per non consumare troppo le risorse del pianeta. Riuscendo così a produrre un effetto diametralmente opposto. Infatti poche leggi economiche sono così razionalmente correlate all'andamento della natalità, il negarlo esprime solo l'irrazionalità pseudoscientifica e/o la non rettitudine di intenzioni.

Tutti i modelli di crescita economica classici – per citarne qualcuno quelli di Solow e dello stesso Keynes – sono totalmente riferiti alla crescita o decrescita della popolazione e pertanto alla offerta di mano d'opera, alla produttività, alla domanda, agli investimenti e alla creazione di risparmio. Mi viene da affermare che chi non vuole la crescita della popolazione, in realtà, non voglia la crescita economica e del benessere. Ciò è spiegato dal fatto che costoro vedono nella crescita economica un peggioramento della qualità della vita (di chi può goderne...), un incoraggiamento dei bisogni artificiali, un consumo delle risorse del pianeta ecc.

Da Caino a Malthus

In realtà, essendo la maggior parte di queste affermazioni sbagliate, emerge l'idea più forte che in realtà sia l'uomo (egoista o peggio) a non sopportare il prossimo e a pensare continuamente come sacrificarlo con mezzi "leciti" e politicamente corretti. Anche Caino non sopportava Abele, per lui era di troppo. Era migliore produttivamente e lo umiliava con il risultato dei suoi allevamenti di greggi, ma soprattutto inquinava l'atmosfera. Come? Con i sacrifici (dei migliori montoni del gregge) che offriva, bruciandoli, a Dio. Magari Caino ha pensato di togliere dai piedi Abele quale "capitalista e antiecologista". Ma anche a lui, chi lo avrà mai suggerito?

Alla fine del Settecento, un prete protestante, Thomas Robert Malthus, cercò di fare del sacrificio della crescita della popolazione, una scienza, spiegando "maticamente" che la crescita della popolazione avrebbe esaurito le risorse disponibili. Nonostante Malthus stesso non sia mai stato in grado di spiegare detta teoria, chissà perché, questa divenne una scienza e si perpetuò fino a giorni nostri, attraverso i neomalthusiani che negli anni 1968-1975 elaborarono genialmente le stesse teorie, decretando che prima del 2000 decine, centinaia di milioni di persone sarebbero morte di fame, soprattutto in Asia e India...

Potenza previsionale degli "economisti scienziati", non solo ciò non è successo, ma detti Paesi, grazie alla popolazione, sono diventati benestanti, stanno diventando ricchi e forse ci compreranno... noi ex ricchi, ora semi poveri, ma sempre più supponenti e convinti che la crisi economica sia dovuta al fatto che siamo troppi sul pianeta.

Mi viene da ridere solo a pensarci, hanno fatto previsioni scientifiche più corrette gli scrittori di fantascienza, come Giulio Verne o H.G. Wells, rispetto a costoro. Eppure alcune fra le più prestigiose università americane hanno sostenuto queste tesi, sia pur smentite continuamente dai dati forniti dall'ONU.

La crisi in corso nasce grazie al crollo delle nascite nel mondo occidentale che ha avuto inizio intorno al 1975. Detto crollo ha provocato la flessione dello sviluppo economico e l'aumento dei costi fissi grazie all'invecchiamento della popolazione, conseguentemente l'aumento delle imposte e il crollo del tasso di crescita del risparmio prodotto.

Per compensare detti fenomeni prima si utilizzarono due modelli corretti: maggior produttività e delocalizzazione, poi, progressivamente, si stimolò la crescita consumistica a debito delle famiglie e, infine, dell'intero sistema economico, fino agli eccessi dei cosiddetti *subprime* degli ultimi anni, quando gli USA (pur con una minima crescita di popolazione immigrata) dovettero sostenere con una crescita del PIL la ripresa delle spese militari post terrorismo dei primi anni del Duemila.

Di chi la colpa e quali le soluzioni?

Chi va vituperato pertanto? Il banchiere disonesto, come si cerca di insinuare, o il politico superficiale suggestionato dall'economista che lo convince ad aumentare nel suo mandato la crescita del PIL, diminuendo la crescita della popolazione o l'intellettuale supponente che si infastidisce se c'è coda in autostrada o al supermercato e divulga tesi insostenibili? E dove erano i responsabili della tenuta morale della società che dovevano spiegare dottrina e si occupavano invece di sociopolitica?

Dove stanno ora le soluzioni? Io credo stiano anche, o soprattutto, nella soluzione educativa e nella forza della famiglia.

Anzitutto sono convinto che l'uomo sia stato creato affinché pensasse prima che lavorasse. Negli ultimi decenni questa capacità di pensare è notevolmente diminuita avendo sostituito i modelli di apprendimento che erano propri della nostra cultura, da "sapere il perché" a "sapere come".

È evidente che il modello "sapere come" è più produttivo, a breve, ma alla lunga produce schiavitù di pensiero e ritarda le capacità immaginative e reattive di progettazione di un futuro adeguato alla nostra vocazione.

Si ritorni pertanto a insegnare e apprendere il "perché" prima del "come".

La famiglia come motore economico, e non solo

La forza della famiglia non è solo nella capacità di produrre effetti sociali unici, perché dà fini e identità agli individui, responsabilizza e propone aspirazioni motivate, consapevoli e soggettive.

La forza sta anche nel suo valore economico, poiché la famiglia produce impegno, stimolo a realizzare azioni responsabili e finalizzate al sostegno e alla crescita della famiglia stessa. Stimola la produzione, il risparmio, l'investimento, la creazione di ricchezza. Produce stimoli competitivi nell'educazione, formazione, sostegno dei figli, assistenza al suo interno, creando così un valore sostenibile per la società, un motore di produzione di talenti e ricchezza qualitativa e quantitativa. Incoraggiando la ripresa a sposarsi e a fare figli – anche se l'avvenire sembrasse scoraggiante (basta confidare nella grazia e impegnarsi) – avvia immediatamente un ciclo anche economico. La famiglia non solo produce crescita reale, ma avvia quattro anime economiche che le sono tanto proprie quanto misconosciute: la famiglia quale produttore di reddito, di risparmio, di investimento (in capitale umano soprattutto), di ridistributore di reddito al suo interno. Oggi che le idee per la ripresa mancano, il progetto famiglia ritorna a essere fondamentale. I Paesi preoccupati della non crescita della natalità hanno stabilito fondi a supporto, stanno progettando in tal modo una ripresa dell'economia a medio termine. La Francia ha stanziato qualche tempo fa un 2.5% del PIL, la Germania un 3.2%, la Scandinavia un 4%. L'Italia un 1%... Se è vero che la famiglia è stata inventata dal cristianesimo, solo questo basterebbe a renderlo benemerito per i valori economici creati nei secoli.

È evidente che per credere e realizzare tutto ciò, la maggioranza dovrebbe avere una visione antropologica comune dell'uomo. Però così non è. C'è chi vede nell'uomo una creatura di Dio e chi lo vede cancro dell'universo, altri si limitano a vederlo come puro mezzo di produzione e consumo. Curiosamente i detrattori della dignità della persona vorrebbero oggi un ridimensionamento dello sviluppo che renderebbe impossibile assorbire i costi fissi della nostra struttura economica e sociale e fare investimenti tecnologici.

Decrescere oggi significherebbe produrre un sistema dove si devono pagare più tasse, inutilmente. Detti profeti sono gli stessi che scoraggiavano a fare figli. Reagiamo.





L'uomo, strumento del cambiamento

di Sergio Marchionne

Amministratore
Delegato del Gruppo
Fiat e Chrysler

63

In questi anni mi hanno chiesto molte volte come abbiamo fatto a salvare la Fiat e qual è stata la ricetta magica.

Personalmente non credo che ci sia una ricetta industriale valida per ogni azienda. Esiste però un approccio universale, che permette di risolvere anche le situazioni più difficili. Si tratta di riconoscere il ruolo centrale che hanno le persone all'interno delle organizzazioni e i leader che le gestiscono. La loro qualità è essenziale e niente la può sostituire.

Ogni impresa è il risultato delle persone che vi lavorano e dei rapporti che si instaurano tra di loro.

Per questo è così importante la qualità dei manager, la loro coesione, il fatto di condividere direzione, metodi e obiettivi, la necessità di essere uniti intorno a un sistema di valori comuni. Questo è l'unico segreto che conosco. Le organizzazioni non sono nient'altro che l'insieme della volontà collettiva e delle aspirazioni delle persone coinvolte.

Non solo teoria manageriale

Alla luce di questa consapevolezza, la realtà di oggi richiede che il concetto di leadership venga ricalibrato.

Ogni anno le business school preparano migliaia di uomini e di donne nella scienza del management, nella gestione delle organizzazioni. Quello che spesso si perde in questa preparazione è il fatto che la leadership non si può ridurre a una teoria manageriale, non è solo questione di processi o di misure.

La leadership è una vocazione nobile, è qualche cosa che arricchisce la vita delle persone, perché nasce nella nostra mente, nei nostri cuori, nella nostra capacità di vedere il futuro. La leadership è un privilegio.

Le organizzazioni create negli ultimi duecento anni sono state il frutto di due diversi modi di concepire il lavoro.

Il primo è che senza regole, politiche e procedure stringenti, le persone reagiscono in maniera irresponsabile. Il secondo è che il modo migliore di organizzare un'azienda è quello di creare semplici lavori collegati tra loro da processi complessi.

Ma gestire organizzazioni in base a questi principi non è leadership. Il primo distrugge la fiducia, il secondo sottrae alle persone coinvolte qualunque percezione di valore personale. Il vero valore di un amministratore delegato, nel mondo di oggi, si può pesare solo in termini di impatto umano che ha sulla struttura.

Il compito più importante che ha è quello di scegliere i leader giusti e metterli al posto giusto. Per "leader giusti" intendo persone che hanno il coraggio di sfidare l'ovvio, di seguire strade mai battute, di rompere vecchi schemi e chiudere con le abitudini consuete.

Sono uomini e donne che comprendono il concetto di servizio, di comunità, di rispetto per gli altri. Sono persone che agiscono con rapidità, ma hanno la capacità di ascoltare; sono affidabili, nel senso che mantengono sempre le promesse fatte e non fanno promesse se non sono in grado di mantenerle. Soprattutto, hanno la visione del loro agire in un contesto sociale.

Alla Fiat questa ripresa è stata realizzata da un gruppo di leader motivati e tenaci, che hanno fiducia in se stessi e nei propri collaboratori, persone che non esitano di fronte alle responsabilità e hanno una capacità straordinaria nel disegnare collaborazioni creative all'interno dei loro team. Questo insieme di leader è la nostra migliore garanzia per il futuro. A queste persone noi dobbiamo dare libertà di manovra e ampia autonomia.

Dobbiamo assicurare loro un sistema meritocratico, perché è l'unico modo per garantire a chiunque la possibilità di emergere e dimostrare quello che vale. Dobbiamo offrire loro la possibilità di crescere, perché è l'unica via per assicurare anche la crescita dell'azienda. Credo che questo sia il vero compito di un amministratore delegato.

È giunta l'ora di smitizzare questa figura. L'era del "grande uomo", dell'individualismo, del battitore libero che da solo risolve i problemi di un'organizzazione è morta e sepolta. I leader, quelli veri, non sono nient'altro che strumenti di cambiamento.

Chiarezza, coerenza, adesione a principi forti e tensione verso un obiettivo sono le cose che ho cercato di introdurre nel Gruppo Fiat, ma il cambiamento lo hanno fatto e lo fanno altre persone. Assisterle, consigliarle, e guidarle mentre sono impegnate in questo lavoro fa parte del mio mandato, ma la cosa che mi rende più orgoglioso è osservare il loro successo, l'impatto che ha sulla fiducia in loro stessi e sulla visione che si formano del loro futuro.

La società del futuro

Sono cresciuto con la convinzione che, alla fine di tutto, qualunque lavoro la vita ci porti a fare, il vero obiettivo sia la società.

Più di settanta anni fa, questo fu l'invito che fece Einstein: «Bisognerebbe evitare di predicare ai giovani il successo nella solita forma, come lo scopo principale della vita. Il valore di un uomo si dovrebbe giudicare da quello che egli dà e non da quello che riceve. Il motivo più importante per lavorare, a scuola e nella vita, è il piacere che si riceve dal lavoro, dai suoi risultati e la conoscenza del valore che

questi risultati hanno per la comunità». Einstein aveva ragione: concentrarsi su se stessi è una così piccola ambizione, è come dar vita a una tragedia senza eroi.

Il giudizio su quello che una persona ha fatto nel corso della carriera non dipende da quello che ha raggiunto, ma solo da quello che ha lasciato.

Senza dubbio il mondo di oggi si trova in un momento difficile da capire e da gestire, ma penso che non esistano età più facili di altre.

In ogni epoca, milioni di persone si trovano a fare i conti con quello che è stato lasciato dal passato. È la storia della vita, quando capita di venire in possesso di un'eredità enorme, che non hai fatto nulla per avere. A quel punto, puoi scegliere come gestirla e cosa lasciare a chi domani si troverà a raccogliere la tua eredità.

I giovani hanno la grande occasione di mettere loro stessi, i loro sogni e le loro qualità in questo progetto, per creare un domani esattamente come lo vogliono. La forma e il significato della società del futuro dipenderanno dai loro ideali e dal loro impegno, dipenderanno dal loro modo di pensare e di agire. Ognuno può contribuire a creare una società migliore. Qualunque sia la strada che i nostri ragazzi sceglieranno di seguire, dovunque si troveranno a vivere e a lavorare, credo sia ancora più importante il modo in cui affronteranno questo percorso e quali saranno i valori che li guideranno.

Il rispetto per gli altri e per le diversità è una condizione essenziale, è l'unica cosa che ci rende davvero persone.

Il grado di progresso che sapremo raggiungere dipende in gran parte da quanto saremo in grado di costruire una società pluralista e multiculturale.

Tutto questo richiede una grande apertura mentale.

Credo che ci siano due modi per affrontare le sfide di un'epoca globale.

Si può restare concentrati su se stessi, pensando che la propria cultura e le proprie convinzioni siano le uniche valide, arrogando a sé il diritto di insegnare agli altri. Oppure si può ascoltare, consapevoli che esistono altri valori e altre culture e che ci sono tradizioni e aspettative differenti.

Si tratta di due strade molto diverse: la prima è più semplice e più rassicurante; la seconda è senza dubbio più laboriosa, perché richiede di porsi molte domande e di farsi venire tanti dubbi.

Ma l'una non porta a nulla se non al conflitto, l'altra apre una prospettiva di crescita collettiva; l'una ti rende straniero, l'altra cittadino del mondo.

Responsabilità morale

Le prospettive che abbiamo di fronte sono quanto mai aperte.

La forza del libero mercato in un'economia globale è fuori discussione. Nessuno di noi può frenare o alterare il funzionamento dei mercati. Non credo neppure sia auspicabile perché questo campo aperto è la garanzia per tutti di combattere ad armi



Il rispetto per gli altri e per le diversità è una condizione essenziale, è l'unica cosa che ci rende davvero persone.

pari ed è l'unica strada per avere accesso a cose che non abbiamo mai avuto prima.

Ma l'efficienza non è – e non può essere – l'unico elemento che regola la vita. Ci sono problemi più grandi, ai quali il mercato non è in grado di dare soluzione e non credo riuscirà mai a farlo.

Ci sono molte parti del mondo in cui la situazione è troppo sbilanciata, in cui la povertà e la mancanza di potere economico delle classi sociali richiedono un intervento strutturale. Questi problemi chiamano in causa un aspetto più profondo, quello della responsabilità morale del nostro operato.

Nel 1999 Nelson Mandela, allora Presidente della Repubblica del Sud Africa, fu invitato a parlare al World Economic Forum di Davos sugli effetti della globalizzazione. Ho avuto la fortuna di essere tra coloro che lo hanno ascoltato.

Nel suo discorso, Mandela toccò alcuni tra i temi più spinosi con i quali tutti noi abbiamo a che fare, il senso della globalizzazione e la vera sfida dell'umanità: «È mai possibile che la globalizzazione porti benefici solo ai potenti, a chi ha in mano le sorti della finanza, della speculazione, degli investimenti, delle imprese? È possibile che non abbia nulla da offrire agli uomini, alle donne e ai bambini che vengono devastati dalla violenza della povertà?»

Le domande di Mandela sono rivolte a tutti noi. Ai giovani, che hanno in mano il futuro, ma anche a chi ha la responsabilità di gestire un'azienda globale, che deve necessariamente guardare al di là delle mura di un ufficio.

Il nostro impegno va oltre un semplice dovere professionale. C'è una realtà che non possiamo dimenticare.

Tutto ciò richiede di prendere coscienza che non potranno mai esserci mercati razionali, sviluppo e benessere, se gran parte della nostra società non ha nulla da mettere in gioco al di fuori della propria vita.

Talvolta mi chiedo se abbiamo modelli mentali così rigidi che – anche di fronte a chiari segnali di minaccia dal mercato – continuiamo a restare indifferenti nel nostro benessere e non proviamo disagio di fronte a chi non ha nulla.

Trovare una soluzione ai problemi sollevati da Mandela significa trovare una soluzione alla gestione del libero mercato.

Ognuno di noi, nel suo piccolo, ha il dovere di contribuire a colmare questo divario, ha il dovere di riparare le conseguenze che derivano dal funzionamento dei mercati.

So che è una grossa responsabilità; è forse la sfida più alta che si possa affrontare nella vita, ma sono le grandi sfide che danno un significato più profondo a quello che siamo.



La Cooperativa Sociale **SIAR** nasce l'11 marzo del 1998, al fine di fornire servizi in ambito socio-sanitario. In questi anni di attività, si è avviato un processo di studio che affronta problemi quali l'organizzazione di reparti ospedalieri, di analisi dei processi implementazione di servizi di razionalizzazione interna dei trasporti, oltre che di sviluppo di modelli organizzativi, gestionali ed assistenziali per RSA.



Mission Garantire una maggiore **qualità della vita** di tutti quegli individui e loro famiglie, che si trovano a vivere momenti e situazioni di disagio permanente o momentaneo, si realizza attraverso l'attuazione di programmi assistenziali

che rispondano a tre linee guida:

A) Prevenzione Attuare forme di tutela, assistenza e cura che intercettino il bisogno assistenziale tanto sociale quanto sanitario, prevenendo al massimo la loro degenerazione, a domicilio come presso strutture di cura e riabilitazione.

B) Integrazione Attuare forme di integrazione con il servizio sociale e sanitario pubblico e privato per concorrere agli obiettivi di appropriatezza, efficienza ed efficacia dell'assistenza.

C) Sviluppo Attuare nuovi modelli di servizi sanitari e sociali che governino il percorso assistenziale della persona sul territorio dove essa vive e che perseguano obiettivi legati al reinserimento nel proprio ambito sociale.

I Nostri Servizi



R.S.A. ALESSANDRINO - Roma 06/2312170

CENTRO ANZIANI OPERA DON GUANELLA - Bari 080/5046987

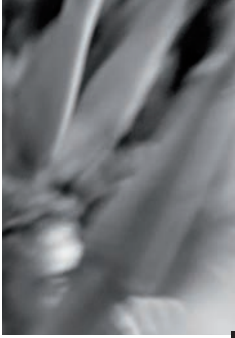
COMUNITA' TERAPEUTICA RIABILITATIVA PER PAZIENTI PSICHIATRICI – ORTE 0761 /492308

CASA DI RIPOSO VILLA CLARET - Roma 06/5828246

CASA DI RIPOSO ISTITUTO SUORE MINIME NOSTRO SIGNORE DEL SUFFRAGIO Roma 06/4957834

RSA Sacro Cuore Lanuvio (prissima apertura) 06/9376933





La persona al centro del dinamismo sociale

di **Giuseppe Mussari**

Presidente di Banca Monte dei Paschi di Siena e Presidente dell'Associazione Bancaria Italiana (ABI)

La "ragione" è analisi, determinazione, apparentemente oggettiva. Il "sentimento" è, apparentemente, istinto, impulso, irrazionalità.

A volte quello che appare essere comodamente ragionevole è, nello stesso tempo, profondamente ingiusto, in questi casi è il sentimento a correggere il senso di marcia e rendere umana la scelta razionale.

Spesso in questi frangenti si costruisce o si recupera molto più Valore, di quanto ne avrebbe distrutto una scelta semplicemente e comodamente razionale.

L'Universale del particolare dell'Uomo nasce proprio dalla collisione di questi due folgoranti momenti, dal loro incontro. Nel mondo reale le implicazioni di una scelta non sono sempre riconducibili o codificabili secondo categorie date. È la ragione stessa a suggerirci di prendere coscienza dell'ignoranza come limite oggettivo dell'uomo, dell'imponderabilità degli eventi, dell'imprevedibilità del futuro, della necessità di riferirsi continuamente a un disegno più ampio che sia in grado di trascendere la mera contingenza. Nel fare questo il sentimento lo guida, sconfiggendo la razionalità egoistica.

Una ragione forte

L'uso completo della ragione, in questo contesto, richiama un principio che, superando l'insufficiente oggettività, ci consente di mantenere le radici della ragione nel razionale dando spazio anche alla forza del sentimento, al valore dell'idea e del fine. Elementi preziosi per governare fenomeni complessi e di lungo orizzonte come, ad esempio, la realizzazione di una grande opera infrastrutturale o un'operazione di crescita e di profonda riorganizzazione aziendale. Perché la domanda e il paradigma che governa il "periodare", il Ποιεῖν, dell'Uomo è sempre unico: è la Funzione che crea lo strumento o viceversa?

La ragione, così declinata, supera l'egoismo sempre di breve termine, la visione miope secondo la quale si valutano le decisioni in base alle conseguenze di immediate: quello stesso atteggiamento che conduce alle "bolle", alle mode passeggere, ai facili entusiasmi e alle cocenti delusioni, alla distruzione di valore e di valori. C'è differenza con ciò che si vuole ottenere con il cuore? No. In questo caso la ragione è strumento. Lo è come *forma mentis*, rivolta a una visione di lungo periodo, capace di costruire e fare apprezzare la sostenibilità e la continuità dei risultati, di scegliere tenendo conto delle conseguenze su un ampio insieme di soggetti, ben

oltre quindi, se stessi, una parte politica, azionisti, manager e dipendenti. In questa accezione la ragione è la necessaria premessa per il consapevole riconoscimento del proprio ruolo nel contesto in cui si agisce, con le relative ricadute, positive o negative.

Nell'epoca in cui viviamo, il governo ragionevole delle aziende è un patrimonio tanto importante quanto raro: il ciclo economico internazionale attraversa una fase gravida di rischi, sempre più contraddistinta dalla speculazione di breve periodo. Questo porta alla necessità di una profonda riflessione sul tema dell'approccio etico all'economia reale e finanziaria.

Una domanda appassionata di fronte alla realtà

In una situazione dominata solo dalla certezza dell'incertezza, da dinamiche di sistema "caotiche" e profondamente ingiuste, da una rete di rapporti freddi, impersonali, iperdinamici e confusi, il fattore chiave per scoprire la radice di un comportamento etico e ragionevole è la centralità della persona. Come l'individuo si pone rispetto agli altri e alle cose? Come lo stesso si pone nei confronti della realtà esterna, del contesto sociale ed economico del suo tempo? La domanda ha sempre appassionato gli studiosi. Sin dall'Ottocento i filosofi si confrontano sul ruolo dell'individuo rispetto all'ambiente che lo circonda e al consorzio\contesto umano in cui è inserito e si muove. Per Hegel il principio basilare era la soggettività. Guardava, ovviamente, a Kant, ritenendo la nostra partecipazione alla creazione della realtà che ci appare (fenomeno) unendo il non conoscibile (*noumeno*) con il nostro "a priori" mentale (spazio e tempo). Ecco Kant: «Dobbiamo abbandonare l'opinione secondo cui siamo degli spettatori passivi, sui quali la natura imprime la propria regolarità, e adottare l'opinione secondo cui, nell'assimilare i dati sensibili, imprimiamo attivamente a essi l'ordine e le leggi del nostro intelletto. Il cosmo reca l'impronta della nostra mente».

«Con l'accentuare il ruolo svolto dall'osservatore, dall'investigatore e dal teorico Kant lasciò una traccia indelebile non solo nella filosofia, ma anche in tutte le scienze dell'uomo» (Karl Popper).

Abbiamo visto cambiamenti radicali, ma dal principio di soggettività non ci si è mai allontanati troppo. Anzi, è nel Novecento che si sono sviluppati gli studi su come l'uomo riesca a determinare l'esperienza del mondo che lo circonda. Di nuovo, è una questione di sentimento o di razionalità? O è possibile, meglio, necessario, mescolare l'uno all'altra?

La conoscenza motore dell'impresa

Partiamo da un'azienda: quanto, apparentemente, c'è di più lontano dalla sfera dei sentimenti.

L'impresa che voglia avere un profilo autonomo, riconoscibile nel tempo, deve saper coltivare e promuovere la generazione e la crescita della conoscenza: dei clienti, dei dipendenti e dell'intera collettività, in base al principio per cui «ottenere un successo significa aver prima ottenuto il successo degli altri». Ogni azienda, *in pri-*

mis quelle bancarie e finanziarie, giocherà la lotta per la leadership sulla relazione con i clienti e sulla condivisione responsabile e consapevole dei fini con il proprio patrimonio umano. Tali fattori – intesi come capacità, conoscenze ed esperienze accumulate e spendibili nel contesto aziendale – diventano determinanti, unici e irripetibili.

Nel nuovo rapporto che l'impresa stabilisce con il mercato, il vero bene di scambio diviene la conoscenza, ovvero l'insieme di rapporti e di capitale immateriale che ogni organizzazione e ogni individuo accumula nel corso della propria esperienza. Quello che si sa conta molto di più di quello che si ha. Al contrario di capitale e lavoro (che sono utilizzabili in quantità "finite"), la conoscenza ha un grande vantaggio: se comunicata e condivisa, rappresenta una risorsa "infinitamente" rinnovabile e "scambiabile" sul mercato. In questo quadro, la ricerca dei talenti e la formazione continua, anche e soprattutto in termini valoriali, sono elementi fondamentali nel processo strategico e nella sua valutazione economica: sono asset da considerare un investimento e non un mero costo, un'attività che genera valore e che deve misurarsi e confrontarsi con i risultati gestionali.

Perno di qualsiasi azione è quindi la persona: essere antropocentrici implica un importante cambiamento di prospettiva. Solo attraverso la condivisione degli interessi possiamo sperare di costruire un percorso evolutivo di contaminazione cognitiva e culturale che permetta a noi e a tutti i nostri stakeholder di crescere insieme e contemporaneamente. In questo modo l'azienda diventa un vero e proprio veicolo di trasmissione di qualità e sensibilità, emotiva e culturale, attraverso la riflessione e l'approfondimento di tematiche che siano espressione di valori autentici e condivisi. La prima regola dunque è ascoltare, condividere le passioni dei nostri interlocutori, al fine di accrescere sensibilmente la conoscenza reciproca per arrivare alla creazione di un reale valore aggiunto.

Nell'attuale sistema competitivo è di fondamentale importanza la capacità di "continuità nel tempo" del sistema azienda, la possibilità, cioè, di generare valore nel proprio processo di trasformazione, lungo una rete che la lega alla collettività. In questo senso la generazione di valore nel processo di trasformazione è il punto chiave della competitività strategica di ogni organizzazione e, quindi, quanto più elevata è questa capacità e, soprattutto, quanto più è stabile nel medio-lungo periodo, tanto più un'organizzazione legittima la propria continuità nel tempo e quindi è competitiva. Il senso pieno del valore non si trova allora nel risultato, magari "ottimo" ma fine a se stesso, di breve periodo, bensì nella sua continuità, in definitiva nella tenuta, nel tempo, del rapporto di fiducia che si è stati capaci di instaurare. Continuità è sinonimo di disegno, di costruzione complessa ed efficiente che guarda al tempo come parametro, all'interno del quale i valori di fondo che reggono l'impresa trovano in ogni momento il riscontro positivo della loro validità. Sulla base di queste riflessioni, appare evidente che lo specifico del ruolo manageriale nell'impresa sembra oggi essere quello di accettare che non si possono trarre "regole" o "ruoli certi" nella complessità, ma che proprio per le caratteristiche della complessità stessa ci si deve assumere il rischio etico della scelta di sintesi specifiche, con un'assunzione di responsabilità non solo per gli effetti diretti, ma anche per quelli che dalle scelte stesse derivano. Si collega a questo una diversa concezione del comportamento "manageriale", fondato sull'etica del rischio responsabile,



Quello che si sa conta molto di più di quello che si ha. Al contrario di capitale e lavoro, la conoscenza ha un grande vantaggio: se comunicata e condivisa, rappresenta una risorsa "infinitamente" rinnovabile e "scambiabile" sul mercato.

di tipo antropocentrico, che si sviluppa sulla piena consapevolezza che le nostre scelte devono essere fondate sulla convinzione della necessità di azione che tali scelte presuppongono, ed essere nel contempo legittimate dalla piena assunzione a proprio carico degli effetti, anche non desiderati ma comunque derivanti dalle scelte stesse. In altri termini, quello che appassiona è la ricerca del fine, della ragione fondante nell'agire di un'impresa, elemento che non può ridursi all'efficienza e al successo economico, anche se da questi non può prescindere. Il mezzo, allora, il tempo, le modalità, e di nuovo i fini, e l'uomo quale fine ultimo, soccorrono, evitano di smarrirsi nelle mode, nelle bolle, nel tempo breve, che, da sempre, distruggono più valore di quanto siano in grado di generarne.

Questi ragionamenti non possono prescindere da una breve riflessione relativa al significato di leadership. In una dimensione come la nostra, sempre più orientata a canoni di efficienza e performance esasperate, appare necessario richiamare valori e parametri che reinventino il ruolo del manager e del suo impatto sui processi di crescita aziendale. Il responsabile di un'azienda complessa deve esprimere ampio respiro etico e valoriale, perché tali elementi sono essenziali per il successo dell'impresa nell'accezione sopra riportata. Ne consegue che la leadership deve manifestarsi e confrontarsi con un'ampia varietà di stili gestionali apprendendo dalle esperienze fornite dalle attività di business ma, soprattutto, anticipando gli scenari possibili, senza mai accontentarsi di seguire il profilo che un certo pensiero unico vorrebbe imporre. In questo percorso è essenziale coinvolgere chi ti sta intorno, avendo una straordinaria capacità di ascolto delle esigenze e delle riflessioni fornite dai collaboratori e dipendenti.

A questo scopo è necessario lacerare il velo di una consolidata ipocrisia: quella che vede la possibilità di fare scelte economiche e finanziarie senza avere un'etica di riferimento. Senza quest'ultima, infatti, non vi può essere agire comune, e alla lunga né impresa o mercato. Il tutto senza, peraltro, nascondere il fatto che si tratta di un agire dinamico, di una ricerca dell'eccellenza senza un termine dato, e che per non smarrirsi in questo incedere, per non subire passivamente il canto di troppe sirene, occorre continuamente rifarsi alla centralità dell'essere umano, unica bussola in grado di farci evitare qualsiasi ostacolo, qualsiasi moda, e al contempo di condurci a un successo sostenibile ed equilibrato.

L'azienda vive in un mondo che cambia. Il senso, l'orientamento, l'esistenza del cambiamento ne favoriscono la crescita, le impongono un dinamismo virtuoso.

Sviluppo e qualità, realizzare senza distruggere

La stabilità del circostante costringe l'impresa nei suoi confini, tanto da imporle, in alcuni casi, la fuga dal suo contesto originario. Per non soffocare.

Rischiamo di perdere il gusto di cambiare, di costruire nuove "cattedrali", per il timore di essere in grado solo di distruggere senza saper edificare in maniera sostenibile.

L'uomo non è "al di sopra": non ha la supremazia assoluta, svincolata dalla valutazione delle conseguenze delle proprie azioni. L'uomo non è neppure "al di sotto": le sue esigenze non sono necessariamente subordinate e contrapposte a quelle della

"natura", che finisce per "devastare" ogni qualvolta tenta di modellarla a proprio beneficio.

La centralità dell'uomo presuppone invece fiducia nella sua capacità di saper interagire con il mondo, pur legittimamente finalizzando il proprio operato alla ricerca di un vantaggio per sé medesimo e i suoi simili. Coniugare sviluppo e qualità, realizzare senza distruggere: sono queste le idee che devono guidare l'uomo nel progettare il suo futuro e quello delle prossime generazioni. Avere l'ambizione di lasciare un segno a chi verrà dopo di noi. Non siamo capaci di prevedere con precisione quello che sarà l'impatto delle nostre azioni sull'ambiente e la società. Ma tale ignoranza non può condurre all'inerzia, alla filosofia del "meno si fa meno danno si cagiona".

Occorre "fare", pur impostando, con correttezza, un imprescindibile dialogo con tutti gli interlocutori, quelli che per primi percepiscono la divergenza fra le loro esigenze – e talvolta le consolidate sicurezze (spesso piccoli egoismi) – e gli interessi più generali. In questo rapporto con le parti della società occorre realizzare la partecipazione e il coinvolgimento, senza deleghe in bianco. La partecipazione deve svolgersi nell'ambito di regole e limiti definiti preventivamente, prevedendo processi che consentano di giungere inevitabilmente a una finalizzazione del processo decisionale. Si possono immaginare ruoli di proposta, controllo e verifica attribuiti alle comunità, nonché prevedere meccanismi di compensazione, ma deve esistere una attribuzione di capacità decisionale finale – rifuggendo dal "decisionismo ondivago" (cambiando idea troppo spesso) – e questa non può che essere dei soggetti che per loro natura sono investiti del compito di mediare le diverse istanze, ponderando quelle particolari e quelle generali, quelle locali, regionali e nazionali.

In questo paradigma si ritrovano a procedere nel medesimo senso di marcia il futuro dinamico dell'azienda e la crescita sostenibile di ogni comunità che non voglia rassegnarsi a un'inerzia inconcludente.





Una metanoia per la finanza dopo la "tempesta perfetta"

di **Cesare Geronzi**

Presidente di Generali

75

Gli effetti della crisi finanziaria globale e della successiva crisi innescata dalla Grecia non sono ancora superati. In Europa, la ripresa, che pure può dirsi avviata, è ancora discontinua e incerta. Ciò che è avvenuto in questi ultimi tre anni non è valutabile solo in base ai pur fondamentali dati macroeconomici, ma si avvicina a un passaggio d'epoca. È stato un triennio di fuoco.

La globalizzazione commerciale, finanziaria e degli uomini ha fatto progredire complessivamente le condizioni dei popoli; ma il modo in cui essa si è sviluppata ha aggravato, per l'assenza di istituzioni di governo della trasformazione, e per aver fatto perno sul debito, le distanze tra le aree del mondo e ha reso possibile la trasmissione immediata del contagio delle crisi economiche.

Il battito delle ali della farfalla in un continente si trasforma, a distanza, in un'alluvione in un altro continente. Se si sostituisce la farfalla con i mutui *subprime* – che, certo, farfalla non sono, ma hanno provocato negli stessi Stati Uniti, dove sono stati escogitati, una tempesta perfetta – si vede come il contagio, nella finanza, possa essere facilmente propagato, attraverso la via dell'impacchettamento dei titoli, che passano di mano in mano dei diversi sottoscrittori, fino alla costruzione di derivati di derivati diffusi in tutto il mondo. È stato il modo per trasferire i rischi e distorcere profondamente la funzione degli intermediari finanziari.

È nato, così, un sistema bancario-ombra. Hanno reso possibile ciò una politica monetaria negli USA lungamente espansiva e carenze nella regolamentazione bancaria e finanziaria, nonché nell'azione di vigilanza. Sono, queste, le spiegazioni della crisi – che trova un precedente solo in quella degli anni Trenta – largamente condivise. Su di esse è stato opportuno concentrarsi anche in ossequio all'insegnamento del mio maestro, Guido Carli, che diffidava delle spiegazioni metaeconomiche.

E tuttavia non può trascurarsi che, alla base delle cause della tempesta finanziaria ed economica, che vanno autonomamente analizzate nel modo in cui si è detto e come tali contrastate, sia una distorsione profonda dei valori ai quali guardano parti delle società in varie aree del globo, finendo con il porre in primo piano l'arricchimento facile, la prevalenza dell'avere sull'essere, ma concorre anche l'isterirsi della visione dei fini della vita, la riflessione su di essi essendo ritenuta quasi come una perdita di tempo. Non l'economia al servizio dell'uomo, ma, viceversa, l'uomo che attraverso l'economia persegue l'egoistica soddisfazione dei propri esclusivi interessi particolari, in maniera avulsa da ogni sentimento di coesione e di solidarietà.

Non è neppure l'esaltazione dello *homo oeconomicus* – che, del resto, lo stesso Pareto contestava perché asseriva che, accanto a questa figura, occorre aggiungere quella dello *homo politicus* e dell'*homo religiosus* –, ma dell'uomo egoista, per certi aspetti *homini lupus*. È la santificazione dello "enriches-vous". Dunque, c'è una esigenza del ritorno ai valori veri, della riaffermazione della coesione sociale, della valorizzazione del volontariato, del dono, della capacità di agire in una logica di sussidiarietà e di ricostituire le relazioni nelle comunità, nel territorio. Un'opera di lunga lena; forse una vera riforma intellettuale e morale. Una "metanoia" per la finanza. L'etica, di cui frequentemente si parla nei convegni, non è un "quid" che sopravviene dopo che nel mercato si sono sviluppate le transazioni, ma è, deve essere, intrinseca allo scambio. Esiste una giustizia commutativa, rispettando la quale si consegue il bene comune di coloro che sono gli agenti del mercato. Ed esiste una giustizia distributiva, a costruire la quale sono chiamati i poteri pubblici e le parti sociali.

Imparare dalla crisi

Il mercato non è un fenomeno naturale, bensì una costruzione dell'uomo che funziona adeguatamente se altrettanto adeguatamente è regolata.

Il tema della definizione delle nuove regole e delle attività economiche e finanziarie dopo la fase più virulenta della crisi è ancora all'ordine del giorno. Occorre accelerare il percorso, soprattutto in Europa, avendo gli Stati Uniti approvato una assai importante riforma, anche con il ricorso a sostanziali mediazioni. Tarda la definizione di una efficace nuova architettura della vigilanza nell'Unione. Non si può, a lungo, stare fermi in mezzo al guado.

A volte sembra che la crisi, mentre in questa fase sono sotto attacco i debiti sovrani sui quali si scarica l'onere dei salvataggi degli intermediari finanziari, non abbia insegnato granché, se il passo è lento nel necessario percorso riformatore.

Non si vuole indulgere a prospettive palingenetiche, ma l'adozione di nuove regole in materie come la supervisione degli organi di controllo, gli effetti di contagio e i rischi sistemici, i derivati, gli *hedge fund* e le agenzie di rating – insomma, l'adozione di norme innovative per i profili prudenziali e strutturali dell'ordinamento finanziario – non è più procrastinabile. Dovrebbe rappresentare il terreno di convergenza minima di tutte le posizioni al di là delle, pur possibili, differenti concezioni e finalità.

Vi sono, dunque, più stadi di interventi. Da quelli alti, perché si possano diffondere comportamenti ispirati a valori non effimeri o, peggio, a disvalori; ai compiti delle istituzioni della politica, a livello globale, per costruire una *governance* internazionale e per dettare le nuove regole della finanza, fino agli impegni dei governi dei singoli Paesi.

Il sistema finanziario deve essere, nel contesto economico, un fattore di efficienza e di sostegno dello sviluppo. Dovrà avere più capitale, meno debiti, minore esposizione di rischi, per potere svolgere la sua elettiva funzione ed essere capace di una sintesi nuova tra interessi aziendali e interessi generali.

Oggi, in Italia, da un lato, bisogna riequilibrare la finanza pubblica – come si è fatto con la recente manovra del Governo –, dall'altro, è fondamentale attivare una crescita maggiore di quella prevista, pur comparativamente da non sottovalutare, dell'1% nel 2010 e nel 2011. Soprattutto perché, come sostengono molti analisti, il maggiore apporto viene dalla domanda estera.

In questo quadro, la vecchia antitesi pubblico-privato è superata. La crisi insegna che altre forze devono scendere in campo, come quelle del cosiddetto terzo settore.

Occorre, allora, una maggiore capacità, da parte delle banche, di scrutinare il merito di credito, di selezionare le iniziative valide. L'attuazione del federalismo fiscale accentua l'esigenza di un protagonismo delle forze sociali ed economiche del territorio.

In definitiva, i mutamenti in atto e gli insegnamenti della crisi globale spingono per un ruolo nuovo del sistema finanziario: non mero giudice dell'assegnazione del credito, ma soggetto propulsivo dello sviluppo.





La terra non tradisce l'uomo

di Bernard Agré

Cardinale, Arcivescovo
Emerito di Abidjan
(Costa d'Avorio)

L'argomento che vorrei affrontare è di grande attualità: la sicurezza alimentare nel mondo. Occorre innanzitutto non darsi per vinti a priori, ma piuttosto organizzarsi al meglio e mettere in gioco tutte le possibilità umane e materiali per vincere la minaccia della fame intorno a noi e nel mondo.

79

La terra è in grado di nutrire ragionevolmente tutti i suoi abitanti

Questa convinzione contraddice le teorie di Malthus che affermano l'impossibilità che la terra possa nutrire tutti i suoi abitanti. Non c'è bisogno di impaurirsi e di cercare a tutti i costi di ridurre le nascite con qualsivoglia metodo. Giovani e adulti, singoli e collettività, nazioni si agitano ritenendosi minacciate. E siccome la paura è cattiva consigliera, qualcuno se la prende con i nascituri; altri, in nome del ben vivere, vogliono sopprimere gli handicappati, i malati ecc. I discepoli di Malthus non esitano a programmare l'eliminazione degli anziani, di quanti sono giudicati inutili ai processi produttivi, di quanti non sono più in grado di dar frutto economicamente. La povertà spirituale del mondo d'oggi tende ad assolutizzare la produttività materiale, al punto di non tenere in alcun conto la produttività mentale, morale e spirituale. Il materialismo sociale ha dato i suoi frutti nefasti; occorre cambiare.

Un'organizzazione razionale e solidale può permettere di nutrire tutti gli uomini

Coloro che lottano in maniera intelligente contro la fame utilizzando le risorse della terra nel campo dell'agricoltura sanno che per far rendere al massimo la terra praticando una buona agricoltura occorrono cinque condizioni indispensabili:

- una terra utilizzabile che si possa rendere più feconda
- la disponibilità di fonti d'acqua adoperabili
- condizioni di sole favorevole
- uomini e donne capaci e decisi a lavorare con strumenti adeguati
- disponibilità di nutrimento adeguato per le piante, vale a dire concimi utili per la terra e le piante stesse.

La terra a disposizione deve essere curata e protetta. Non è necessario aggredire e distruggere la foresta per l'agricoltura nomade tipica dei paesi del Terzo Mondo. L'utilizzo razionale del maggese unito a concimi appropriati aiuta a migliorare i rendimenti agricoli.

Il problema dei concimi biologici va affrontato molto seriamente

La ricerca e il commercio internazionale hanno imposto l'uso indiscriminato e generalizzato dei concimi chimici. Procedendo con il loro impiego, tuttavia, consumatori e ricercatori si rendono conto che i concimi chimici ad alto rendimento presentano oggi degli importanti inconvenienti. I loro caratteri nocivi colpiscono tanto la terra quanto gli alimenti ricavati dalle piante che essi fanno crescere. Nel lungo periodo colpiscono la terra, impoverendola e rendendola dura. Perciò la loro quantità erogata annualmente deve essere aumentata. Alla lunga, il consumo dei frutti e dei legumi prodotti con concimi chimici mina la salute dei consumatori. Le conseguenze sui corsi d'acqua e sulle falde acquifere sotterranee diventano pericolose. L'acqua potabile diventa più rara a causa dell'abbondanza di prodotti chimici.

Attualmente, e un po' in tutti i continenti, a poco a poco i concimi biologici cominciano a suscitare l'attenzione dei consumatori, che ne vedono i vantaggi per loro stessi e per la terra. Sono anche disposti a pagare di più per acquistare dei prodotti "bio". La ricerca a 360 gradi dei concimi biologici è al suo culmine ovunque nel mondo. Anche l'Africa è impegnata in questo processo. Gli agricoltori e i ricercatori vanno dalla realizzazione di concimi a base di rifiuti organici (piante, frutti, escrementi animali) alla fabbricazione di fertilizzanti biologici in granuli o liquidi. I risultati divengono di giorno in giorno più soddisfacenti.

Non rimane che trasferirli sul piano industriale e diffonderne la conoscenza. Una collaborazione leale ed efficace fra ricercatori sfocerebbe in uno scambio di tecnologie benefico per tutti. A cosa si potrebbe paragonare questo passaggio obbligato dai concimi chimici a quelli biologici? Penso alle macchine da scrivere con memorie sempre più capaci. Tutta questa tecnologia avanzata per arrivare all'uso quasi universale dei computer. In questa gara di fondo fra concimi chimici e concimi biologici, è sempre più evidente che saranno questi ultimi a prevalere per via di una migliore salvaguardia della terra e di maggiori garanzie per la salute di uomini e animali.

La progressiva sparizione dei concimi chimici – riconosciuti nocivi da una parte sempre maggiore dell'opinione pubblica mondiale – a favore di quelli biologici, dagli effetti più positivi sulla terra e sui consumatori, uomini e animali, è di buon auspicio per l'agricoltura e per l'allevamento di pollame e bestiame, piccolo o grosso.

Per quanto riguarda l'allevamento, prima di intraprenderlo occorre interrogarsi se si possiede il nutrimento per tutte le bestie, perché in caso contrario è certo che l'allevatore, chiunque esso sia, dovrà destinare i due terzi del proprio guadagno a quanti gli forniscono il cibo per i propri polli, il bestiame, i pesci. In altre parole, è destinato a diventare un impiegato del proprio fornitore. Parlo per esperienza. Ecco perché, ovunque nel mondo, diventa urgente moltiplicare le ricerche sulla produzione in grandi quantità.

Una buona alimentazione degli animali verrà senza dubbio da cereali e da piante ad alto tenore di proteine, vitamine e oligoelementi. È importante conoscere le molteplici virtù delle piante. Ve ne sono, per esempio, che sono più ricche di pro-

teine rispetto al latte, più ricche di vitamina A rispetto alle carote, più ricche di vitamina C rispetto alle arance. Dei mangimi prodotti con la polvere di queste piante e di certi cereali sarebbero la soluzione più opportuna per diversi tipi di allevamento. Si tratta di produrre in grande quantità queste piante e questi cereali, e fornire i macchinari adeguati per la loro trasformazione. Una collaborazione efficace e rispettosa fra nord e sud, se ricercata da tutti, creerebbe una vera rivoluzione dell'agricoltura e dell'allevamento biologico.

La trasformazione dei prodotti agricoli

Abbracciando con decisione l'opzione "bio", si conferisce un grande valore aggiunto ai frutti dell'agricoltura e dell'allevamento. Mangiare abbondantemente e sanamente in ogni stagione e in ogni parte del mondo diviene un obiettivo realizzabile e realizzato.

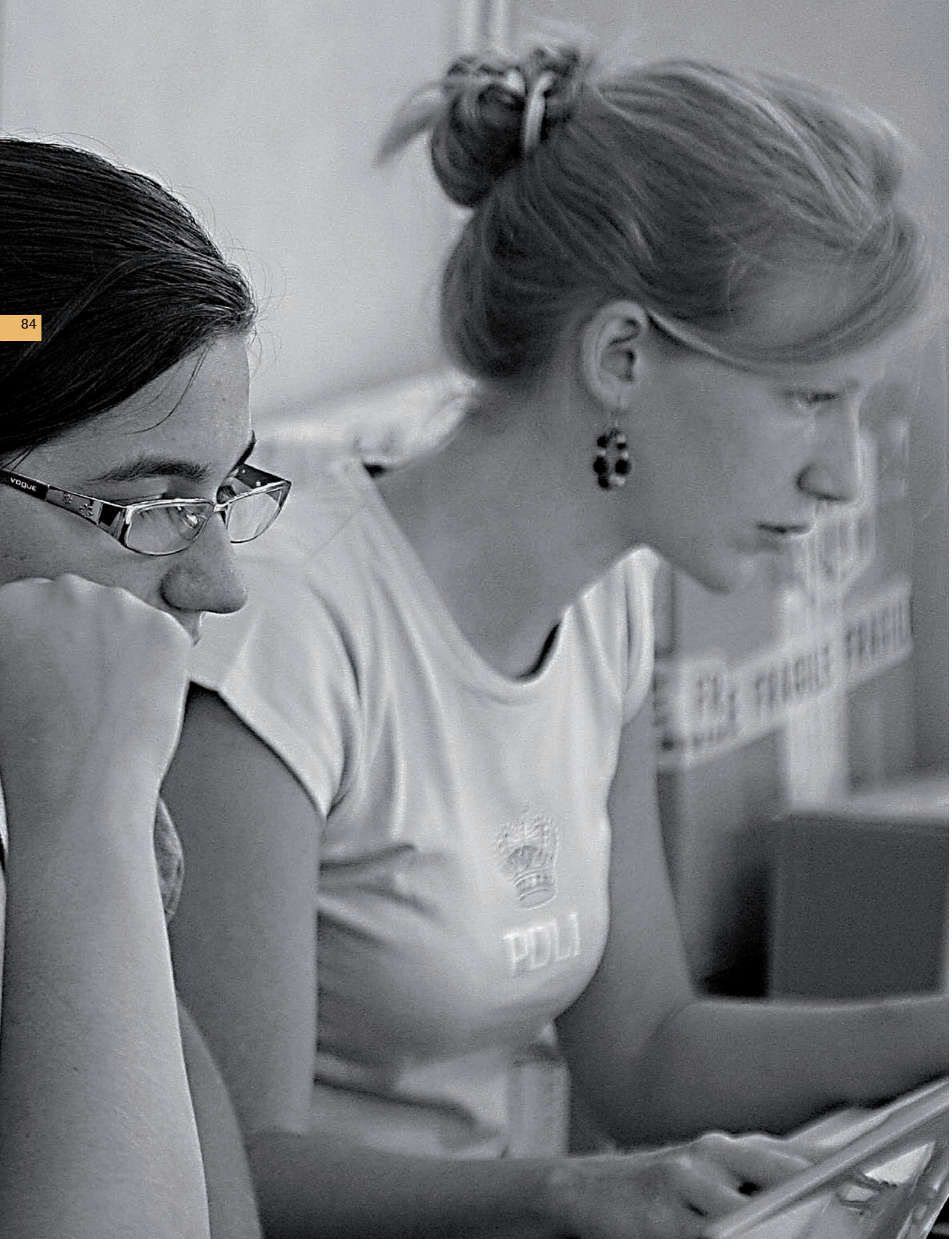
La terra, se ben lavorata e ben protetta, non tradisce mai. Le sue risorse, molte e diversificate all'infinito, possono e devono nutrire tutti gli uomini e portar loro un bene maggiore attraverso un lavoro serio e fecondo. Questo necessita di una buona dose di ottimismo, di un picco di creatività nel rispetto dell'uomo e di una solidarietà in azione. In questo mondo diventato famiglia, nessuno deve mancare del necessario, almeno nel campo dell'alimentazione.



Il desiderio di cose grandi che alimenta l'agire umano attraversa anche i nuovi luoghi di comunicazione e le relazioni sociali. Nuovi linguaggi per bisogni e domande che costituiscono la struttura dell'uomo e che non possono essere ridotti e costretti entro i confini dei social networks, come descritto da Guido Gili e come indagato da Andrea Moro nel suo itinerario che, partendo dall'universalità del linguaggio, arriva al mistero in esso contenuto.

Il richiamo ai valori positivi della persona come fondamento della civiltà europea è tratteggiato da De Rompuy e ampiamente sviluppato nella conversazione con John Waters, un «europeo dei nostri giorni» che ci racconta di uno sguardo nuovo sulla realtà che coinvolge il popolo e la persona.

I nuovi linguaggi e la risposta alla domanda dell'uomo





Identità e riconoscimento: perché la rete è un luogo

di Guido Gili

Docente di Sociologia
della comunicazione,
Università del Molise
e Università LUISS
di Roma

85

La società del nostro tempo è stata definita in molti modi – società della conoscenza, dell'informazione, post-moderna, globalizzata – ma, senza dubbio, un tratto centrale nella sua definizione è l'importanza che vi hanno assunto le nuove tecnologie della comunicazione, al punto che possiamo dire che ambiente sociale e ambiente mediale costituiscano le due facce, le due dimensioni, del "mondo" in cui viviamo.

Così espressioni come *on line*, virtuale, telematico, multimediale, sono ormai entrate pienamente a far parte dell'orizzonte di significati e del linguaggio ordinario della vita quotidiana, per quanto siano ancora ben lontane dal riscuotere un unanime consenso tra gli studiosi e vengano interpretate in modi diversi.

In ogni caso, nel considerare questi come tutti i fenomeni umani e sociali, credo debbano essere applicati due criteri di conoscenza. Il primo, più propriamente sociologico, è il rifiuto della ricorrente tentazione (riduzionismo) a ricondurre la complessità del fenomeno umano ad alcuni fattori che pretenderebbero di spiegarlo interamente, tralasciando o dichiarando irrilevanti tutti gli altri, con il risultato di fare dell'essere umano che agisce socialmente un manichino dai movimenti meccanici e una pallida figura dalla quale non traspira alcuna realtà vitale.

Uno, ad esempio, è il modello per cui l'agire individuale è essenzialmente definito dai ruoli sociali; un altro quello che riconosce nel perseguimento dell'interesse l'unico "vero" movente dell'azione. Al rifiuto di questi modelli riduttivi, frutto di schemi ideologici, occorre però affiancare un'altra intelligenza, che non appartiene a una particolare scienza dell'uomo, ma esprime, per così dire, un principio antropologico universale.

È il tentativo di cogliere e mettere in luce nelle più diverse espressioni della vita sociale le esigenze, le evidenze e le premure fondamentali (*ultimate concerns* secondo Margaret Archer) che si pongono all'origine di ogni agire e relazione umana. O, per dirla in altri termini, far emergere l'*umano* nel sociale.

Alla luce di questi criteri cercherò di considerare quattro dimensioni dell'esperienza umana/sociale che sono state variamente richiamate a proposito delle relazioni in rete e che, pur nella profonda ambivalenza che sempre contraddistingue tutte le forme sociali, lasciano intravedere quel "desiderio di cose grandi" che alimenta l'agire (inter-agire) umano.

Sull'identità

Tra le espressioni più ricorrenti per descrivere l'esperienza individuale in rete vi sono "persona on-line", "sé virtuali", "identità telematiche" ecc. Nell'interazione infatti le persone "presentano" sé stesse, dichiarano apertamente o lasciano intendere "chi sono" e come vogliono essere considerate, ad esempio attraverso le *home page personali*, i profili, i *nickname* (soprannomi e pseudonimi).

Vari autori, riprendendo una espressione di Erving Goffman, hanno osservato che questa presentazione di sé assume i caratteri di un processo di *idealizzazione*. Rispetto alla propria identità di lungo periodo relativamente stabile e costruita nel tempo, l'individuo può e cerca di esibire una "identità-in-situazione" che appare come una immagine idealizzata, una risposta di adattamento più o meno "creativo" alle caratteristiche, vincoli e opportunità della situazione e alle aspettative degli interlocutori, come accade ad esempio per l'adolescente che "rivela" nelle interazioni in rete con i coetanei aspetti e parti di sé che nasconde agli adulti.

Tale processo di idealizzazione, in realtà, avviene normalmente anche in tutte le relazioni della vita quotidiana nelle quali ognuno di noi cerca di offrire l'immagine di sé più vantaggiosa, più apprezzabile e accettabile dagli altri alla luce dei valori sociali più accreditati. Questa immagine dunque è sempre l'esito di un complesso e talvolta problematico rapporto tra l'adattamento alle aspettative degli altri nella situazione in cui si comunica e si agisce e la percezione "autentica" di sé e le sue più profonde identificazioni (ciò che io *sono* per me stesso).

Vari studiosi hanno messo anche in luce il fatto che il "disimpegno" tipico di molte relazioni in rete aumenti il rischio e la tentazione di offrire un'immagine di sé distaccata dalla realtà, una maschera dietro la quale si nasconde o si abbellisce il proprio vero volto, un'identità *fittizia*, secondo l'idea tipica di Jean Baudillard della realtà virtuale come simulacro che si sostituisce e risucchia "energia" alla vita reale. Sappiamo anche dei rischi di opportunismo e di inganno connessi all'esibizione di identità "artificiali".

Se, dunque, non mancano aspetti negativi e patologici dell'idealizzazione, non si deve ignorare però un altro aspetto che attiene in modo profondo al nostro senso dell'io. L'identità di ognuno di noi è costituita dal convergere di tre dimensioni/elementi che stanno tra loro in un equilibrio più o meno stabile e armonico: l'identità composta dal senso irriducibile del nostro io, il senso dell'*unicità* e *autenticità* del proprio sé e dei suoi vissuti; l'insieme delle interazioni con gli altri importanti con i quali ci si riconosce più profondamente, quell'identità dialogica che ci ha formato fin dalla prima educazione familiare e che si ricostruisce continuamente nelle relazioni più intime e significative; infine l'identità che deriva dallo status sociale, dalla collocazione nella struttura della società e dai ruoli collegati a tale posizione.

Nelle relazioni sociali spesso quella che vale maggiormente è l'identità dei ruoli consolidati. Ciò vale non solo nei rapporti formali o con estranei, ma anche con le persone alle quali siamo legati da una lunga storia di familiarità e consuetudine. La nostra comprensione degli altri e le relazioni con essi sono sempre guidate da un processo di "tipizzazione" per cui l'altro viene visto o come "esecutore" di compor-

tamenti di cui già conosciamo modi ed esiti o come esponente e membro di una categoria o di un tipo sociale (un inglese, uno studente, un cattolico ecc.).

In genere però queste tipizzazioni vengono sfidate e messe alla prova nella relazione personale diretta con l'altro in carne e ossa, che consente di superare la tipizzazione nella direzione della scoperta (o ri-scoperta) della sua unicità e specificità (e anche della nostra) come di un individuo *così e così* che ci può "sorprendere" nonostante tutto ciò che già sappiamo o crediamo di sapere di lui.

Analogamente, nella presentazione idealizzata di sé in rete, perfino nella produzione di identità fittizie, non emerge forse l'esigenza profonda, più o meno consapevole, di istaurare relazioni nelle quali non valga soprattutto il peso di un rapporto già dato, già scontato, già raccontato? Non si esprime un desiderio di incontro con l'altro in cui tutto possa cominciare nuovamente, senza stereotipi, incrostazioni e pregiudizi? Un bisogno di dar vita a relazioni che non siano già pre-giudicate, di un nuovo inizio nel quale il senso della propria unicità e autenticità personale possa emergere, letteralmente "rivelarsi", così come quello dell'altro?

Sul bisogno di riconoscimento

Molte espressioni dell'esperienza in rete, dai blog personali ai profili, possono essere lette come una ricerca della *visibilità*. Ciò è stato espresso da alcuni autori come un vero e proprio *bisogno di visibilità* o, in negativo, come *paura della invisibilità*.

Questo bisogno si esprime oggi spesso in forme estreme e aberranti: il protagonismo indiscriminato e ottenuto a tutti i costi, l'esibizione pubblica di ciò che è più intimo e personale, le identità spettacolarizzate vissute sulla ribalta dei media o in analogia alla ribalta dei media. Si tratta di manifestazioni, a cui i più giovani sembrano particolarmente sensibili, di una *cultura narcisistica*, per usare le parole di Christopher Lasch, sulla quale prospera tutta un'industria dell'identità, un vero e proprio marketing della *self representation*.

Ma in tutto ciò, sebbene talora in forma distorta, si intravede una esigenza fondamentale presente in tutti: il *bisogno di riconoscimento*, che gli altri ti dicano "tu", ti riconoscano come un "tu". Non è necessario ricorrere alla filosofia, alla psicologia o alla sociologia, che certo ci offrono molte conferme, per scoprire – giacché si tratta di una evidenza elementare – che l'esigenza del riconoscimento del proprio "io" da parte di un "tu" è il problema fondamentale della vita di relazione, della vita *umana*.

È il bisogno di non essere "uno qualunque", ma di essere guardato, considerato, stimato dagli altri. Un bisogno dell'uomo di ogni tempo, ma che oggi diventa forse più acuto e urgente poiché viviamo in una società di massa e burocratizzata dove facilmente si è concepiti come individui senza qualità, a una dimensione. Naturalmente, come ogni desiderio profondo, anche il desiderio di riconoscimento e di accoglienza può contenere una perversione interna cioè strutturarsi come una pretesa nei confronti dell'altro e quindi intrinsecamente violenta: non mi accogli, allora io ti ripago con la mia ostilità o il mio risentimento.

Lo psichiatra Ronald Laing, riprendendo un'idea di William James, ha osservato acutamente che non c'è condizione peggiore di quella di chi è assolutamente libero in un mondo in cui nessuno si accorge di lui. Perfettamente libero in un vuoto di relazioni.

Questo bisogno di riconoscimento ha una sua espressione "attiva" nel desiderio di essere protagonista, di un protagonismo positivo che, quando non riesce a esprimersi, si manifesta anche in forme deformate e aberranti. Un desiderio più forte, più intenso, più struggente nell'adolescenza e nella giovinezza, per cui potremmo dire che questo è il vero e proprio "ideale" della giovinezza.

Sull'amicizia e l'ospitalità

Spesso si parla delle relazioni in rete in termini di amicizia. Molte parole e concetti di Internet hanno a che fare con l'universo semantico dell'amicizia e dell'ospitalità (ospite, home page, visitatore ecc.), tanto che a vari osservatori non è sfuggita la presenza di una vera e propria retorica dell'amicizia.

Per questo forse è utile considerare brevemente che cosa caratterizza l'amicizia come relazione sociale, non come semplice atteggiamento o sentimento morale. Innanzitutto l'amicizia è una relazione basata sul *riconoscimento reciproco*. È un rapporto intersoggettivo che implica sincerità, stima, fiducia, attenzione ai bisogni, capacità di immedesimarsi nell'altro, cura e aiuto reciproco. In secondo luogo è un legame non casuale nel quale è fondamentale l'aspetto elettivo, cioè la libera scelta di instaurare un rapporto che implica prossimità e fiducia.

Questo tratto della libera scelta assume un particolare rilievo nella società moderna e trova nella "libertà della rete" una significativa espressione. Infine l'amicizia, in quanto relazione, presenta sia un aspetto di *legame sociale*, riferito alle caratteristiche concrete dei soggetti in relazione e al contesto storico-sociale del loro agire, sia un aspetto di *riferimento simbolico*, legato alla condivisione consapevole di significati e alla loro comunicazione. In tal senso il riferimento non è solo dei soggetti *tra loro*, ma anche una comune direzione, una comune tensione verso qualcosa che assume per essi un valore, verso una "concezione del desiderabile" (l'amicizia ha sempre perciò, in qualche misura, il carattere di una "comunità di ideale").

Se questi sono i caratteri costitutivi dell'amicizia, certo non possono sfuggire i limiti di molte forme di "amicizia" in rete e delle retoriche che le accompagnano. Da un lato, "amicizia" in *social networks* come *Facebook* o *MySpace* indica semplicemente la possibilità di connettere due o più profili e renderli "visibili" agli altri. Quindi la *pura connettività* o la potenzialità del rapporto è già amicizia.

Si tratta di una versione "debole" e disimpegnata della relazione amicale, che già è stata descritta efficacemente sessant'anni fa, assai prima di Internet, da David Riesman in *La folla solitaria*: «Il confine tra il familiare e l'estraneo è abbattuto e la persona *eterodiretta* è, in un certo senso, a casa dovunque e in nessun luogo, capace com'è di una intimità rapida, anche se talvolta superficiale, con e verso chiunque». In altri termini, la semplice possibilità di comunicare costituisce il terreno per

relazioni di familiarità, per cui i media diventano il tramite di un legame sociale diffuso e di una "prossimità culturale" indifferenziata.

Accanto a questa prima versione di amicizia in rete, ve n'è una seconda rappresentata dalla relazione tra persone che formano comunità *on line* basate su interessi comuni, le cosiddette "comunità di interesse". Si tratta della versione telematica della "specializzazione dell'amicizia", un tratto proprio della differenziazione sociale e della individualizzazione della società moderna.

È l'idea che non sia più possibile un rapporto amicale totalizzante ed esclusivo, ma siano possibili solo tante amicizie "segmentarie" e parziali basate sulla condivisione di interessi specifici, attività, gusti, opinioni, per cui con uno si parla di sport, con un altro di educazione dei figli, con un altro di religione, di politica ecc. Qui si profila un secondo rischio, per certi aspetti opposto al precedente: il rischio di comunità di amicizia e interesse basate solo sul riconoscimento del simile, una amicizia "endogamica" che produce un effetto di selettività sugli incontri possibili in rete.

Un terzo aspetto, messo in luce da autori come Susan Sontag, Ignatieff o Boltanski è una vera e propria "impossibilità" costitutiva dell'amicizia in rete o attraverso i media, giacché l'amicizia non è solo un reciproco riconoscimento, ma più radicalmente una *responsabilità reciproca* che è possibile solo dove l'altro è "presente", dove cioè non c'è solo un riferimento intenzionale e simbolico, ma un legame effettivo, concreto e "impegnativo" con l'altro.

Pur con questi limiti comunicativi, la rete è comunque il luogo di esperienze e relazioni profondamente significative per le persone che vi sono coinvolte e queste relazioni non sono confinate in un mondo a parte, alieno rispetto alle relazioni "reali" della vita quotidiana, ma con queste ultime sono profondamente intrecciate. Il problema dell'amicizia in rete, non diversamente dalle relazioni della vita quotidiana, riguarda dunque il fine della relazione e la qualità della conversazione, che si realizza nello scambio comunicativo.

a) La rete consente innanzitutto il mantenimento e il rafforzamento di rapporti *già esistenti* che vengono integrati, arricchiti, intensificati consentendo di superare l'*improbabilità* della distanza spaziale o temporale. Si determina in questo caso una continuità e una complementarità tra relazioni in presenza e relazioni a distanza, tra *off line* e *on line*. Il legame con un caro amico che abita in un'altra città e che alimento attraverso le relazioni mediate al telefono o tramite Internet è per me più significativo e "reale" di quello "in presenza" con il fruttivendolo o il giornalaio per i quali nutro comunque un sentimento di simpatia e che vedo tutti i giorni.

b) Ma un'amicizia, e in generale una relazione, può anche nascere, mantenersi e rafforzarsi in rete senza trasformarsi *mai* in una amicizia nel mondo della vita quotidiana, ad esempio per impossibilità materiali, pur assumendo un carattere di autenticità e vera confidenza con la condivisione di idee, passioni, entusiasmi, ansie, che possono assumere un particolare valore.

c) Infine in rete possono sorgere legami di amicizia "virtuale" così solidi e promettenti da poter essere trasferiti nel mondo reale, che si trasformano in relazioni di vita quotidiana "reale".

Esistono anche ormai numerose ricerche che mostrano come, assai concretamente, l'amicizia che si costruisce (anche) attraverso il web, può costituire un "capitale sociale", cioè un patrimonio di relazioni su cui si può contare per rispondere a bisogni e problemi della vita "reale". In secondo luogo sono anche numerose le esperienze di amicizie "operative" in rete, cioè forme di collaborazione a una azione comune, a un impegno o un'impresa comune, dalle dimensioni più immediate del *file sharing* o degli *user generated contents*, fino alla mobilitazione in situazioni di emergenza come catastrofi umanitarie dove il valore della solidarietà e della "responsabilità" comune assume caratteri non troppo diversi da quelli dell'azione diretta.

Sulla credibilità e l'autorevolezza

Nella rete digitale si affermano relazioni interattive, orizzontali, circolari che trovano la loro più evidente espressione nei cosiddetti media partecipativi o *social networks*. Con essi si è definitivamente affermata la metafora (e la retorica) della rete come "piazza", cioè di uno spazio libero e "aperto" nel quale sono possibili i più diversi incontri solo in parte predeterminati e predeterminabili. La piazza telematica è quindi il luogo in cui trovano spazio tutte le opinioni senza particolari gerarchie o priorità, senza che nessuna possa arrogare per sé un primato che non emerga dalla discussione e dal confronto.

Tutte sono poste potenzialmente sullo stesso piano. Si esprime qui anche la dimensione politica della "sfera pubblica mediata" come luogo di confronto e aggregazione democratica. In corrispondenza di ciò si afferma l'idea complementare del tramonto dei vecchi sistemi di relazioni comunicative centralizzate, uni-direzionali e a-simmetriche del passato, cioè le relazioni proprie dei tradizionali mass media, che rispondevano in primo luogo ai valori e agli interessi di chi ne deteneva la proprietà o il controllo.

L'affermarsi di queste relazioni non è ovviamente un semplice "effetto" delle tecnologie, ma risponde a un bisogno sociale diffuso legato a processi strutturali e culturali profondi quali la crescente importanza delle comunità elettive su quelle ascritte e il processo di individualizzazione e democratizzazione della società, che queste nuove tecnologie comunicative accompagnano, promuovono e a cui conferiscono una forma determinata.

In ogni caso, queste trasformazioni, che trovano in Internet e nei *social networks* un fattore propulsivo e una importante esemplificazione, hanno profonde implicazioni anche sul concetto stesso di *credibilità* e *autorevolezza* nelle relazioni sociali.

Nel passato la credibilità si basava soprattutto su rapporti verticali e asimmetrici, per cui risultava credibile chi occupava uno status, una posizione superiore in termini di quantità di risorse – cioè di autorità, di potere o di sapere – di cui disponeva e che gli venivano senz'altro riconosciute. Era una credibilità fondata sulla *differenza*. L'asimmetria, la differenza di status e di risorse generava credibilità, nel senso di un riconoscimento del giusto titolo di chi occupava il ruolo superiore a insegnare, comunicare, decidere.

Oggi le cose sono molto cambiate e in molti ambiti e relazioni sociali si è affermato

▼
Dove due uomini si incontrano e si riconoscono, anche solo su un particolare o un accento minimo della loro umanità, quello è un "luogo". È il luogo di una relazione umana.

un secondo tipo di credibilità: una credibilità potremmo dire "orizzontale", basata sull'uguaglianza, su una relazione tra pari. In moltissime decisioni e scelte le persone non si affidano alla leadership d'opinione *verticale* rappresentata da soggetti dotati di potere o status superiore o da esperti, ma si affidano a una leadership *orizzontale*, di persone appartenenti allo stesso strato sociale e ambiente di vita. In altri termini, la credibilità (e con essa l'*influenza*) tende in misura crescente a fluire lungo linee sociali definite dall'amicizia, dalla comunanza di interessi e di opinioni, per cui la fonte delle nostre decisioni e scelte personali non sono i superiori (comunque definiti in termini di potere, prestigio, conoscenza ecc.), ma più facilmente coloro che sono *vicini a noi e pari a noi*, secondo i caratteri propri di una relazione comunitaria di conoscenza e di affidamento personale.

L'affermarsi di questo secondo tipo di credibilità ha una implicazione assai importante: la credibilità e il prestigio conferiti dal ricoprire un certo ruolo non sono più sufficienti a garantire l'ascolto, che il destinatario sia disposto ad ascoltare e a confrontarsi con il contenuto di ciò che viene detto. Il politico non è più credibile in quanto politico, il funzionario pubblico in quanto funzionario, l'insegnante in quanto insegnante, il giornalista in quanto giornalista.

Non è la credibilità *del ruolo*, cioè il patrimonio consolidato di credibilità e il prestigio associati a un determinato ruolo, a garantire la credibilità di chi lo detiene, ma la credibilità *nel ruolo*, cioè il modo in cui ognuno personalmente interpreta quel ruolo, lo *rende credibile* mettendo in gioco la propria competenza, la propria passione, il proprio impegno, in una parola, la propria umanità.

Conclusione: la rete è un luogo?

C'è una assunzione implicita in molte analisi e critiche "culturali" della rete, secondo cui essa, per usare una famosa espressione di Marc Augé, è un «non luogo». È l'idea persistente di una dicotomia tra il "reale" delle relazioni della vita quotidiana e il "virtuale" della rete, dove virtuale indica una realtà di secondo ordine, dotata di uno statuto "relazionale" inferiore e di una minore dignità rispetto al mondo delle relazioni faccia a faccia, quando non del tutto fittizia e simulacrale.

Questa idea è insostenibile e sbagliata poiché *dove due uomini si incontrano e si riconoscono, anche solo su un particolare o un accento minimo della loro umanità, quello è un "luogo"*. È il luogo di una relazione umana.

La rete è un luogo perché in essa si giocano le identità personali e di ruolo, con tutta la complessità che la presentazione del sé assume nelle relazioni quotidiane come nelle relazioni *on line*. È un luogo dove si generano, si rafforzano, si riparano relazioni che si intrecciano in vario modo con le relazioni del mondo della vita quotidiana. È un luogo nel quale e attraverso il quale i soggetti individuali e collettivi coordinano la loro azione, prendono decisioni, agiscono *nella e sulla realtà*.

Il punto decisivo allora non è la semplice possibilità delle relazioni in rete, i vincoli e le potenzialità che essa offre (che certo andranno comunque considerati e analizzati dalle scienze psico-sociali), ma la *qualità della relazione* che si crea tra le persone e la *qualità della conversazione* che esse intrattengono. Il primo aspetto

riguarda il tipo di legame *tra* le persone; il secondo il suo contenuto, ciò che ci si scambia nella relazione.

Ancora una volta è questione di desideri e di scopi, o per usare il linguaggio della rete, di una ipotesi di *rotta* nella "navigazione". Infatti «nessun vento è favorevole per il marinaio che non sa a quale porto vuole approdare» (Seneca).

Riferimenti bibliografici

- G. Allan, *Friendship: Developing a Sociological Perspective*, Harvester Wheatsheaf, New York 1989.
- M. Archer, *Being Human. The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge 2000; trad. it. *Essere umani. Il problema dell'agire*, Marietti 1820, Genova-Milano 2007.
- J. Boase, J.B. Horrigan, B. Wellman, L. Rainie, *The Strength of Internet Ties*, Pew Internet and American Life, Washington 2006.
- V. Cesareo, I. Vaccarini, *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- F. Colombo, L. Fortunati (a cura di), *Generations in Broadband Society*, Peter Lang, New York-Berlin 2010 (in corso di stampa).
- V. Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma 2010.
- P. Donati, *La società dell'umano*, Marietti 1820, Genova-Milano 2009.
- G. Gili, *La credibilità. Quando e perché la comunicazione ha successo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- M. Godelier, *Au fondement des sociétés humaines*, Éditions Albin Michel, Paris 2007; trad. it. *Al fondamento delle società umane*, Jaca Book, Milano 2009.
- S. Jones (a cura di), *Virtual Culture. Identity and Communication in Cyberspace*, Sage, London 1997.
- V. Kazys (a cura di), *Networked Publics*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2008.
- A.N. Markham, *Life Online: Researching Real Experience in Virtual Space*, Altamira Press, Walnut Creek 1998.
- R. Pahl, *On Friendship*, Polity Press, Cambridge 2000.
- R. Silverstone, *Media and Morality. On the Rise of the Mediapolis*, Polity Press, London 2007; trad. it. *Mediapolis. La responsabilità dei media nella civiltà globale*, Vita e Pensiero, Milano 2009.
- C. Taylor, *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton 1992; trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Anabasi, Milano 1993.
- B. Wellman, C. Haythornthwaite (a cura di), *The Internet in Everyday Life*, Blackwell, London-Malden 2002.



TEMA

**EDILIZIA
GENERALE E
MANUTENZIONE**



**URBAN DESIGN,
CITY DESIGN**

IMPIANTISTICA

**RISTRUTTURAZIONI
E RESTAURI**

**COMPLESSI
INDUSTRIALI**

**CENTRI COMMERCIALI
E DIREZIONALI**

**EDIFICI AD USO
RESIDENZIALE**



TEMA S.r.l.

Via Mauro Macchi n.58

20124 Milano

T. +39.02.67382482

F. +39.02.66716750

e-mail: info@tema-costruzioni.eu





L'infinito presente. Gli universali linguistici

di **Andrea Moro**

Docente di Linguistica
Generale, Università
"Vita-Salute"
San Raffaele, Milano

95

Esistono due fatti alla portata osservativa praticamente di ogni persona: da una parte, il linguaggio si pone come esperienza universale, elementare, così fondamentale e costitutiva dell'essere umano da diventare definitoria: l'essere umano è l'essere capace di linguaggio; dall'altra, la disarmante constatazione della diversità delle lingue, l'irriducibile esperienza del particolare, del ristretto, del caotico.

Naturalmente, ci sono differenze anche marcate nelle capacità espressive delle persone, soprattutto nel numero delle parole conosciute, ma non sono nulla rispetto alla sostanziale condivisione dell'immensa complessità del codice linguistico da parte di tutti gli esseri umani. Pensiamo al sistema dei tempi verbali o alla difficoltà quasi insormontabile di dare significati espliciti a parole di uso comune come, per fare un esempio, nel caso semplicissimo della parola *forse*.

Non si tratta, certo, di una parola rara, eppure definirne il significato è un'impresa molto complessa che richiede calcoli e modelli formali sofisticati. Linguaggio e lingue: il tentativo di riconciliare questi due fatti è stato forse uno dei propulsori più importanti della storia della linguistica, certamente quello che oggi rappresenta la sfida più importante sulla natura della mente e, in definitiva, dell'uomo. A che punto siamo della ricerca sugli universali linguistici oggi? Facciamo un passo indietro.

L'universalità delle forme del linguaggio

Ruggero Bacone, il francescano soprannominato dai contemporanei "Doctor Mirabilis", uno dei più grandi filosofi medievali, sintetizzava l'idea dell'universalità delle forme del linguaggio in modo inequivocabile: «La grammatica è una e una sola secondo la sua sostanza in tutte le lingue, anche se possono esserci delle variazioni accidentali». Questa conclusione, dedotta letteralmente dall'ipotesi – garantita sul piano teologico – di una sostanziale simmetria tra percezione, lingua e realtà non potrebbe contrastare in modo più netto rispetto a quella di Martin Joos, linguista statunitense, che ben riassume le convinzioni imperanti alla metà del secolo scorso e ritenute inossidabili: «Le lingue possono differire le une dalle altre senza limite e in modi imprevedibili». Si trattava anche in questo caso di una deduzione per così dire "ideologica", cioè sostanzialmente basata su un pregiudizio filosofico, quello secondo il quale una lingua è in tutti i suoi aspetti una convenzione arbitraria.

Questa visione irrimediabilmente caotica delle lingue è alla fine risultata falsa, sia

sul piano formale (Greenberg 1963, Chomsky 2004, Rizzi 2009) che neuropsicologico (si veda Moro 2006 e i riferimenti ivi citati), ma, al di là delle carenze sperimentali che la rendevano plausibile, è interessante notare come fosse stata abbracciata perché, oltre alla difesa del relativismo epistemologico cui si legava, si prestava perfettamente a giustificare quella visione tecnologica della mente che oggi sembra talvolta ritornare travestita da scoperta biologica. Inoltre, lo sforzo verso la riduzione delle facoltà cognitive a meccanismi formali e prevedibili una volta definite le condizioni contestuali – quella che un tempo si chiamava "cibernetica" e che oggi resiste, anche se in calo, con l'etichetta "intelligenza artificiale" – era anche sostenuto da una mobilitazione di fondi e di uomini che di fatto costituiva un modo per riciclare le esperienze accumulate nel settore delle comunicazioni militari durante la seconda guerra mondiale.

Anche in questo caso una testimonianza diretta mi pare sia più chiara di ogni altra elucubrazione. Chi parla è un logico matematico di grande fama, e si sta riferendo al laboratorio di elettronica di uno dei più prestigiosi politecnici degli Stati Uniti, il MIT: «C'era al laboratorio la convinzione generale e irresistibile che con le nuove conoscenze di cibernetica e con le recenti tecniche della teoria dell'informazione si era arrivati all'ultimo cunicolo verso una comprensione completa della complessità della comunicazione nell'animale e nella macchina» (Bar – Hillel 1970). Fu proprio al MIT che, anche per la reazione a questo riduzionismo, a sua volta legato sul versante psicologico al comportamentismo e al costruttivismo, Noam Chomsky dimostrò, utilizzando un metodo matematico, che nessuno degli algoritmi noti poteva generare automaticamente una struttura complessa come quella di una lingua umana (Chomsky 1957).

Con questo, Chomsky riconosce da subito che il cuore delle lingue umane è costituito da una capacità di manipolare gli elementi primitivi (per semplicità: le parole) producendo strutture potenzialmente infinite (per semplicità: le frasi) secondo schemi che vanno scoperti così come si scoprono le leggi fisiche, tradizionalmente chiamati "sintassi". La manifestazione dell'infinito sulla base di mezzi finiti – la sintassi – si qualifica quindi come il tratto distintivo di tutte le lingue umane, dunque del linguaggio.

Questa scoperta ha di fatto rivoluzionato completamente non solo il panorama della linguistica ma anche quello delle neuroscienze in generale, rimettendo il linguaggio al centro dell'osservazione empirica e facendolo in molti casi diventare il modello per lo studio di altre capacità cognitive, come quelle legate alla matematica e alla musica. Esistono almeno tre conseguenze importanti che derivano da questa prima intuizione.

La prima è riconducibile direttamente a Chomsky e si coglie immediatamente in questa citazione: «Il fatto che tutti i bambini normali acquisiscano grammatiche praticamente comparabili di grande complessità con una notevole rapidità suggerisce che gli esseri umani siano in qualche modo *progettati in modo speciale* per questa attività, con una capacità di trattare con i dati e di formulare ipotesi di natura e complessità sconosciute» (Chomsky 1959, corsivo mio). La seconda conseguenza è, in un certo senso, implicita in questa: se l'uomo è "progettato in modo speciale", questo progetto deve in qualche modo essere stabilito biologicamente,

dunque deve essere possibile rintracciare gli elementi neurobiologici che si correlano a esso e questi elementi non possono che essere universali, come universali sono tutti i tratti biologici degli esseri umani. Questa intuizione, che si basava su dati osservativi di tipo comparativo, è stata corroborata in modo sostanziale nell'ultimo decennio con esperimenti radicalmente innovativi eseguiti utilizzando le tecniche di neuroimmagine. La base clinica, che da sempre costituisce la via maestra per lo studio dei fondamenti biologici del linguaggio (si veda ad esempio il lavoro classico di Lennerberg 1967), viene infatti affiancata da metodi nuovi che superano la necessità di dover procedere solo in presenza di patologie.

I confini di Babele

Gli universali linguistici, almeno quelli relativi alla sintassi diventano dunque in qualche modo riconducibili alla struttura funzionale e neuroanatomica del cervello ridando voce nuova alle intuizioni così troppo sbrigativamente abbandonate dall'interpretazione convenzionalista del linguaggio nella prima metà del secolo scorso: i confini di Babele, dunque, non solo esistono ma sono anche *tracciati* nella nostra carne prima di ogni esperienza; non sono l'effetto di una convenzione arbitraria (per una illustrazione critica, rimando ancora a Moro 2006 e i riferimenti ivi citati)¹.

Infine, la terza conseguenza consiste nella consapevolezza che questo modello linguistico, basato sulla capacità di costruire strutture infinite a partire da elementi finiti, è unico della specie umana. Tutti gli esseri viventi certamente comunicano, ma solo l'essere umano ha questa capacità di produrre strutture potenzialmente infinite. Malgrado alcune sorprendenti resistenze, che le cose stiano così si sa almeno a partire dagli anni Settanta del secolo scorso (Terrace et al. 1976) e questa convinzione, per chi si occupa di struttura dei codici di comunicazione, è diventata talmente scontata da essere stata oggetto della conferenza plenaria della società di linguistica americana (Anderson 2008), un evento che, come è facile immaginare, riveste un carattere decisamente ecumenico.

Questa caratteristica di unicità, combinata con la proprietà di produrre strutture potenzialmente infinite ha a sua volta una conseguenza fondamentale che non può essere dimenticata in nessuna speculazione sull'evoluzione del linguaggio, o meglio sulla sua filogenesi. Va infatti ribadito a chiare lettere che, essendo il carattere specifico del codice di comunicazione umana la capacità di produrre strutture potenzialmente infinite, non è nemmeno ammissibile in senso teorico che esista una gradualità di questo tratto tra le specie animali: l'infinito, infatti, o c'è tutto o non c'è. Non può essercene un pezzo. Dunque non ci possono essere linguaggi "simili" a quello umano così come nessun insieme per quanto grande può assomigliare all'infinito.

Da ultimo, una spallata anche al relativismo linguistico basata non sulle regole ma sull'inventario delle parole: negli anni Cinquanta del secolo scorso prese forma canonica un'ipotesi che in modi più o meno espliciti stava circolando da tempo, vale a dire l'idea che a lingue diverse corrispondessero visioni diverse del mondo per via del diverso vocabolario che le lingue possiedono (la cosiddetta "ipotesi Sapir-Worf").

Misurare la visione del mondo

Si noti: non semplicemente modi più o meno rapidi di agire nel mondo – questo è fin troppo ovvio come sa chiunque nel tentativo di impadronirsi di una tecnica deve contemporaneamente assumerne il glossario di base – ma vere e proprie percezioni sensoriali differenti. Non è difficile capire quanto dietro a questa forma di relativismo si nascondesse di fatto il tentativo più o meno esplicito di fornire graduatorie di merito tra le lingue, quasi alcune fossero più adatte di altre a percepire la realtà. Insisto: percepire. È chiaro, ad esempio, che in una lingua come il tedesco, dove la costruzione di composti è molto più frequente che in italiano, ci sia maggior agio nel costruire nuovi comodi termini che permettano di evitare parafrasi e perifrasi, ma da questo a dire che chi parla tedesco vede un transistor (o un tramonto) in modo diverso da chi parla italiano c'è un salto logico non ammissibile. Da quel che risulta, ad ogni modo, al di là di ogni giudizio etico, questa ipotesi semplicemente non è vera alla prova dei fatti.

Intanto, avere una misura della "visione del mondo" non è possibile: non esiste nemmeno in teoria una metrica in grado di farci capire se chi parla diciamo italiano o tagalog percepisce il mondo in modi diversi. Occorrerebbe infatti preliminarmente accordarsi su cosa si intende per percezione del mondo. Ma nei pochi casi dove è possibile condurre una sperimentazione accettabile, risulta che al variare delle lingue la percezione del mondo non cambia affatto; semmai – come si diceva – può cambiare l'interazione con esso. Il caso delle indagini sui nomi dei colori è paradigmatico. Persone chiamate a distinguere diversi colori di una tavolozza (senza dar loro un nome), non reagiscono in modo diverso: la percezione rimane identica anche al variare del dizionario (si veda ad esempio Piattelli Palmarini 2008).

Ma anche questa visione universalista ha dei rischi riduzionisti. Non dimentichiamo che lo studio scientifico della sintassi nasce nella seconda metà del secolo scorso per fornire solo la descrizione dei gradi di variabilità della classe delle lingue umane: la predizione di come e cosa un individuo possa dire in un certo momento, in un certo contesto, al di là di casi banali, non rientra nel programma di ricerca né in ambito quantitativo, né neuropsicologico né molecolare; la creatività linguistica non è per questo meno vera, esattamente come non lo è la coscienza, per il fatto di non essere misurabile in termini quantitativi.

Ma non si tratta affatto di una rinuncia nichilista, di un pensiero "debole", così come non fu una rinuncia nichilista né un pensiero debole la decisione di Newton di descrivere la gravità come azione a distanza rinunciando all'ortodossia della meccanica dei contatti di Cartesio. È una coincidenza impressionante che proprio a Cartesio si richiami Chomsky quando nel definire la capacità fondamentale del linguaggio umano – quella di cogliere e produrre un insieme infinito di frasi – riconosce che al centro del linguaggio sta il mistero.

¹ La tecnica scelta per indagare il cervello negli esperimenti qui descritti è stata la cosiddetta tecnica per neuroimmagini: in pratica, lo studio dell'attività metabolica delle regioni encefaliche tramite la misura del flusso ematico (emodinamica). Le due tecniche principali sono la risonanza magnetica funzionale (o fMRI) o la tomografia a emissione di positroni (PET). È importante mettersi al riparo da facili illusioni. La ricerca sulle reti neurali con tecniche di neuroimmagine può in un certo senso

essere paragonata all'immaginario tentativo di ricostruire la mappa delle principali città del nostro pianeta avendo come unico dato il flusso dei passeggeri negli aeroporti: si può sperare al massimo di avere un'idea approssimativa delle dimensioni dei centri abitati. Il paragone è addirittura ottimistico: il numero dei circuiti possibili costituiti dai cento miliardi di neuroni che mediamente costituiscono un cervello umano è dell'ordine di 10 seguito da un milione di zeri: una rete inimmaginabile se si pensa che il numero delle particelle di cui è composto l'universo si stima intorno a 10 seguito da 72 zeri (Edelman et al. 2000). Dunque poco si riesce a vedere: ma non niente.

Indicazioni bibliografiche

- S.R. Anderson, *The Logical Structure of Linguistic Theory*, discorso del presidente al 75th Annual Meeting of the Linguistic Society of America, Chicago, 5 gennaio 2007, in *Language*, LXXXIV, 4, 2008, pp. 795-814.
- Y. Bar-Hillel, *Aspects of Language*, The Magnes Press, Gerusalemme 1970.
- N. Chomsky, *Syntactic Structures*, Mouton, The Hague - Parigi 1957.
- N. Chomsky, *Review of Skinner* (1957), *Language*, 35, 1959, pp. 26-58.
- N. Chomsky, *Cartesian linguistics: a chapter in the history of rationalist thought*, Harper & Row, New York 1966.
- N. Chomsky, *The Generative Enterprise Revisited: Discussions with Riny Huybregts, Henk van Riemsdijk, Naoki Fukui and Mihoko Zushi*, Mouton de Gruyter, Berlino - New York 2004.
- G.M. Edelman - G. Tononi, *A Universe of Consciousness: How Matter Becomes Imagination*, Basic Books, New York 2000.
- J.H. Greenberg (a cura di), *Universals of Language*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 1963.
- M. Piattelli Palmarini, *Le scienze cognitive classiche: un panorama*, Einaudi, Torino 2008.
- E. Lenneberg, *Biological Foundations of Language*, John Wiley & Sons, New York 1967; trad. it. *I fondamenti biologici del linguaggio*, Boringhieri, Torino 1982.
- A. Moro, *I confini di Babele. Il cervello e il mistero delle lingue impossibili*, Longanesi, Milano 2006; nuova edizione in lingua inglese: *The Boundaries of Babel. The Brain and the Enigma of Impossible Languages*, The MIT Press, Cambridge (Mass.) 2008.
- L. Rizzi, *The discovery of language invariance and variation, and its relevance for the cognitive sciences*, in *Behavioral and Brain Sciences*, 32, Cambridge University Press, 2009, pp. 467-468.
- H.S. Terrace - L.A. Petitto - R.J. Sanders - T.G. Bever, *Can an Ape Create a Sentence?*, in *Science*, vol. 206, n. 4421, 1979, pp. 891 - 902.





Europa: apertura verso l'altro

di Herman Van Rompuy

Presidente del Consiglio europeo

101

Io sono nato come uomo politico. Non ho avuto una vocazione, perché una vocazione viene più tardi. Ma sono stato educato alla vita politica grazie a Pericle e Tucidide – sapevo a memoria la sua celebre orazione funebre – e anche grazie al Cardinale Newman, in particolare per il suo libro *L'idea di Università*, nel quale descrive cosa dev'essere un "gentleman", vale a dire, nella sua definizione, un uomo capace di apertura, di rispetto, di pazienza, di discrezione, di ascolto e di convinzione. L'apporto di buoni «tratti di umanità» nella vita è insostituibile.

È il luogo nel quale giovani uomini e donne ricevono la formazione per il resto della loro vita. Nella mia vita personale e politica ho cercato di avvicinarmi a poco a poco, per tentativi, a questo ideale. Mia moglie mi è stata di grande aiuto, con il suo esempio, nella ricerca del rispetto dell'altro.

Inutile dire che questa concezione è lontana da un certo populismo, dallo Stato-spettacolo, il più grande pericolo per una democrazia. Non mi riferisco solo all'estremismo. Questo populismo è l'opposto del coraggio e della responsabilità. Può portare a grandi delusioni nelle popolazioni perché suscita delle attese che non possono essere soddisfatte, e perché la vita è troppo complessa, troppo ricca, dipende da troppi fattori (economici e di bilancio) per essere ridotta a uno slogan.

Certe forme di populismo creano l'opposizione fra "noi" e "loro": «L'inferno sono gli altri». Il vero umanesimo opera per mettere insieme; parte dall'«io e te» e non dal «noi e loro». Certamente, un partito politico deve sottolineare la propria identità, far vedere la sua diversità. La politica è un combattimento, ma non può essere una guerra.

Perdono e avvenire comune

L'idea di Europa è nata proprio dalla tragedia della guerra, delle guerre, dei genocidi. L'Europa è stata creata a partire dal perdono, questa grande virtù che ci ha insegnato il cristianesimo, e che così raramente si è messa in pratica. Nemici da secoli hanno iniziato insieme, negli anni Cinquanta, a tracciare le linee di un avvenire comune. In questo clima di entusiasmo, uno studente universitario a Bruxelles ha organizzato il suo primo colloquio europeo: eravamo nel 1963. L'Europa era l'idea più generosa del XX secolo.

Dobbiamo entusiasmare le nuove generazioni per questa idea, al di là dello specifico interesse. Qual è il punto decisivo per me? Qual è il valore aggiunto dell'Eu-

ropa, e secondo alcuni, del Belgio? L'Europa e il Belgio non sono delle società anonime!

Certamente l'Unione Europea è la nostra sola possibilità di sopravvivere sul piano economico e ambientale. Senza l'Europa, oggi ci troveremmo in una crisi come quella degli anni Trenta. L'Unione è il solo strumento per difendere i nostri ideali e i nostri interessi in questo mondo globalizzato. Ma l'Europa è anche apertura verso l'altro, verso i suoi 27 paesi, le sue 23 lingue, con la varietà delle sue religioni e filosofie. L'Europa è all'opposto delle forze negative che non riconoscono l'altro nella sua specificità. L'Europa è dalla parte delle forze positive caratterizzate dal rispetto, dall'entusiasmo, dalla speranza, dalla compassione, dalla solidarietà. L'Europa ha un "valore" nel senso spirituale del termine.

Responsabili di quello che siamo

Sono ben consapevole che l'idea di Europa in molti sta perdendo forza. Ma non si supererà questa tendenza soltanto parlando dell'Europa in quanto tale, ma parlando dei valori positivi, centrati sull'altro, in generale. Occorre sviluppare questa controtendenza. È un'opera di civiltà.

Questo è lo spirito che mi ha guidato lungo tutta la vita, negli ultimi anni ancor più che nei primi. Il caso mi ha portato là dove sono ora. Spesso siamo più responsabili di quello che siamo che non di quello che siamo diventati.

Tratto dal discorso di accettazione della Laurea Honoris Causa all'Università Cattolica di Louvain-la-Neuve, 2 febbraio 2010



MANAGEMENT CONTROL
PAYROLL

SVILUPPO E ASSISTENZA NELLA DIREZIONE D'AZIENDA

MASTER E CORSI DI FORMAZIONE FINANZIATA

HUMAN RESOURCES

MARKETING

professionepaghe
SERVIZI INNOVATIVI PER L'IMPRESA



Professione Paghe s.r.l.
Milano - Roma - Taranto
Centro elaborazione dati
Piazza Guglielmo Marconi, 15
00144 Roma

Tel. 099.2215383 - Fax 099.2215384
www.professionepaghe.it - mail@professionepaghe.it





Dialogando con un europeo colto dei nostri giorni

di **Mauro Biondi e John Waters**

Presidente dell'Emerald
Cultural Institute,
Dublino

Giornalista e scrittore,
Dublino

Mauro Biondi

Agli ultimi Esercizi Spirituali della Fraternità di Comunione e Liberazione¹, don Julián Carrón, citando Péguy, ha detto che noi siamo «i primi dei moderni [...] dopo Gesù, senza Gesù». Continua Carrón: «Il segno per eccellenza della emarginazione di Cristo dalla vita è una mortificazione delle dimensioni proprie dell'umano, una concezione ridotta della propria umanità, della percezione di sé, un uso ridotto della ragione, dell'affezione, della libertà, una censura della portata del desiderio... Vi è come un plagio fisiologico».

Nel tuo nuovo libro *Beyond Consolation (Soggetti smarriti)*² fai una analisi molto lucida di questo plagio fisiologico. Fa paura vedere come questa "falsa realtà", la riduzione della realtà che tu descrivi, è ampiamente dentro ciascuno di noi. Vi siamo totalmente immersi.

John Waters

È un virus; come un virus informatico. La metafora è assai reale perché è come un virus che attacca i nostri sistemi; potete vederlo più chiaramente se un virus entra nel vostro sistema: comincia ad agire dentro la memoria del computer, può impedirle di fare certe cose, comincia a forzarla a fare altre cose che voi non volete, che chi ha ideato il computer non aveva in mente. Entra in noi, in ciascuno di noi. È come se noi fossimo ricettori di questi segnali, che sono tutti attorno a noi, che sono pompati nell'atmosfera come radiazioni e noi li inspiriamo. Penetrano attraverso i pori della pelle, attraverso la mente, gli occhi, da ogni parte. Ogni simbolo che vediamo porta qualche elemento di questo messaggio ed è davvero impressionante pensare a quanto sia stata efficace questa riprogrammazione.

Così quando arriviamo a certe verità su di noi, come per esempio la mortalità che sperimentiamo nella fragile dimensione della nostra incarnazione, restiamo scioccati, prostrati dal dolore più di quanto sarebbe naturale, perché la cultura è riuscita a persuaderci di due cose contraddittorie: la prima, che questa mortalità è definitiva, la fine di ogni cosa, e la seconda, che essa non accade a noi, non riguarda noi – non riguarda me, né chi sta ascoltando –; in qualche modo io posso evitarla, anche se altri non possono, in qualche modo la mortalità non è qualcosa a cui io devo pensare in questo preciso momento, il che significa mai, finché un giorno ti rendi conto che stai per morire, o che morirai domani e allora questa diventa un'idea insopportabile. Noi non ci pensiamo; parliamo di questo problema con una certa condiscendenza, ma non andiamo a fondo. In Irlanda ora, per esempio, c'è

questo "Forum sulla fine della vita", fondato dalla Irish Hospice Foundation, in cui si parla di questi argomenti, ma il loro rapporto conclusivo parla di come dobbiamo riconsiderare le attività che sono collegate alla fine della vita!

La morte è riconosciuta come un fatto, ma solo in modo molto ridotto, limitato, non come un fatto profondo della vita. La morte è come ogni altra cosa nella realtà nella misura in cui ci rifiutiamo di guardarla negli occhi fino in fondo... come dice Giussani – e talvolta è difficile cogliere quello che voleva dire Giussani, parlando di guardare ogni cosa sino in fondo. Se guardate il bicco del latte, come potete guardarlo in profondità se non semplicemente guardandolo? Ma in senso culturale questo è un problema molto reale: puoi guardare qualcosa per un giorno intero, qualcosa come la morte, come la malattia, come la situazione oggettiva di un altro essere umano, e non vederla perché hai gli strumenti sbagliati, le parole sbagliate e le immagini sbagliate, così che sei portato continuamente fuori strada o vai in corto circuito senza afferrare ciò a cui bisogna pensare.

Biondi

Don Giussani citava spesso Cornelio Fabro, uno scrittore italiano che diceva: «Dio, se esiste, non ha nulla a che fare con noi». Il problema non è l'ammissione dell'esistenza di Dio, ma il fatto che Egli sia rilevante.

Nel tuo libro hai descritto molti risultati della riduzione dell'umanità. Per esempio hai parlato di qualcosa che è andato perduto, che è il senso dell'io, la riduzione dell'uomo ai risultati delle sue azioni o ai fattori biologici contrapposta al concetto di un unico "io". Quando eri bambino avevi la coscienza di essere unico, era una cosa che non sapevi spiegare ma era come dentro di te. Ebbene, questa consapevolezza che avevi da bambino è completamente aliena a questa cultura. Poi hai parlato del linguaggio, che è totalmente funzionale alla cultura dominante. Tutto ciò contribuisce a creare una umanità molto vulnerabile. Il risultato di tutto questo è una persona che può essere facilmente manipolata dal potere, che si tratti di un potere economico o culturale. Alla fine, dal punto di vista di chi detiene il potere, è molto meglio che noi ci troviamo in questa situazione, perché possono fare tutto ciò che vogliono di noi, esseri molto vulnerabili e facilmente manipolabili.

Waters

Ci vuole molta più energia per essere umani in una cultura del genere, è una lotta costante; mentre se accetti di rinunciare alla tua umanità la vita diventa facile, perché tutto sembra più vero, tutto ciò che "loro" dicono è più plausibile, o la maggior parte di ciò che "loro" dicono è più plausibile. Ogni tanto si incrina, perché, naturalmente, in fondo non è vero, ma se accetti le illusioni del mondo la vita diventa più semplice ed è più semplice anche svegliarsi la mattina. Hai una certa serie di ragioni per essere e per agire, e questo può durare per tutta la vita o per la maggior parte di essa. La maggior parte della gente per la maggior parte del tempo può avere un fortissimo interesse a credere nella finzione presentata dalla cultura. Solo in determinati momenti di estrema fatica, necessità, paura, disagio, ci rendiamo conto che nulla di tutto ciò è davvero reale, o solo la minima parte lo è. Ma in realtà la cultura non deve preoccuparsene, perché simili momenti sono assolutamente rari in generale, e colpiscono le persone, in larga misura, in momenti della loro vita in cui non sono più coinvolti in pieno nella cultura. Le persone anziane,

per esempio: a una certa età, quando ormai diventa impossibile evitare l'essenza fondamentale delle cose, noi ormai siamo ai margini dell'opinione pubblica. Così la cultura può effettivamente non tener conto del fatto che le persone sono pervase da un inevitabile disagio man mano che invecchiano. La nostra condizione ultima non la conosciamo realmente. Ci sono domande che non conosciamo realmente. Ma quando queste domande si sono realmente destestate in noi, al punto da diventare insopportabili, da non riuscire più a tenerle chiuse nel silenzio del nostro io, ormai siamo passati oltre, ben al di fuori del sistema. Così la nostra esperienza non è un problema per il sistema, ma è qualcosa che affligge solo noi.

Biondi

Nel tuo libro descrivi molto chiaramente la distinzione tra fede e conoscenza e come questa spaccatura sembra allargarsi nella nostra esperienza. Ma al tempo stesso, nel libro, introduci gradualmente il reale "nemico" di questa cultura, capace di resisterle e che ultimamente non può essere sconfitto – cioè la "realtà" stessa. Chesterton era solito definirla la «testardaggine delle cose»...

Waters

Tra questo libro e *Lapsed Agnostic*³ c'è un cammino, ma non è un cammino lineare, per me personalmente. Per tanto tempo ho pensato che le mie difficoltà nella fede fossero dentro di me, ma Giussani mi ha ridestato facendomi capire cosa dovevo cominciare a cercare. E questa idea di conoscenza, che è la acuta osservazione di Giussani sulla differenza della nostra concezione della fede, la parola nella sua apparenza quotidiana e ciò che essa realmente significa – è una di quelle idee cristalline che quando le hai afferrate, sorprendentemente, ti rendi conto che tutto il linguaggio che usavi per cercare di compiere questo cammino era come superfluo, perché il cammino che stavi percorrendo è in una sorta di mondo fantastico, come in uno spazio immaginario, astratto, e non nella realtà. Gira tutto attorno a questa parola, "fede" – se pensi che la fede sia qualcosa a cui tu aderisci nonostante tutto, non ci arriverai mai. Questo è molto radicato nella cultura irlandese. Noi cantiamo: «La fede dei nostri padri, che vissero tranquilli malgrado la prigionia, il fuoco e la spada». Abbiamo questa sorta di idea fissa che, nonostante tutto, persino nonostante i fatti, noi "crediamo", il che è proprio l'opposto della fede come la definisce Giussani.

Se pensate alla concezione di Giussani, non vi è alcuno sforzo di credere – una volta che avete fatto il lavoro preliminare, che avete capito il metodo, il che non è assolutamente facile. Ma una volta che avete questo metodo, dovete solo guardare alle cose, guardare alla realtà, non dovete muovere nemmeno un muscolo o esercitare l'intelletto in alcun modo, ed è ovvio. Per me questa è l'idea più difficile eppure la più semplice, forse quella che si avvicina di più a contenere o indicare la risposta. Ci offre l'inizio della spiegazione perché ci permette di cominciare a guardare la realtà in modo diverso. Facendo questo dovete ancora rientrare nella cultura, e il trucco è di essere capaci di mantenere il senso della realtà assoluta mentre ci si trova di nuovo nel cuore della cultura. Non si tratta, come dico nel mio libro, di «arroverarci la mente per credere in qualcosa». Si tratta di mantenere questo senso della realtà mentre si attraversano quelle zone costruite, prefabbricate, progettate apposta per trascinarci nuovamente nel mondo artificiale.

Non so nemmeno io con certezza dove vado a parare con questo libro. Sono molto indeciso, perché ho scoperto realmente, con Giussani e Carrón negli ultimi anni, che esiste la trappola del sentimentalismo. Appena sei riuscito a capire un pochino di qualcosa c'è la tentazione di imparare tutto il linguaggio e poi ipotecare il resto per ottenere il tutto (per possederlo senza farne prima esperienza). «Ora ho tutto, non posso permettermelo, ma ce l'ho!» Non dovrei avere tutto questo, in realtà non è mio, ma ora ce l'ho. Ho imparato che questa è una falsa pista. Così, in ogni dettaglio, mi trattengo finché non ho le parole per dire esattamente quello che penso sulle cose. E dopo aver letto il mio libro c'è chi mi ha detto: «Tu non sei un vero cattolico, tu non sei davvero questo e quello. Non sei un vero cristiano. Non dici questo e quello, eviti questo e quello». Io dico quello che posso, quello di cui sono certo. E di quello di cui non sono certo, dico che non ne sono certo. Ne abbiamo avuto abbastanza del consenso tribale, del saltare alle conclusioni ancor prima di aver mosso il primo passo. Questa è la trappola del sentimentalismo: la certezza prima dell'investigazione.

Biondi

Quello che dici mi ricorda una cosa che don Giussani diceva spesso ai suoi studenti di liceo, cioè che non voleva che loro credessero in qualcosa perché gliel'aveva detto lui, ma perché è vero, e li incoraggiava a verificare ogni cosa di persona.

Waters

Proprio così. E il percorso è diverso per ciascuno. Non credo che questo cammino si faccia una volta sola. Si continua a rifarlo, ogni volta da capo, ogni giorno, ogni momento. E si deve ricominciare, e ricominciare ancora e tornare sempre da capo. Il capitolo 10 de *Il senso religioso*⁴, quella formula, quello strumento per far ciò è straordinario: «Aprire gli occhi...». Questo è il punto di partenza, quando tutto sembra andar male o l'orizzonte si fa scuro, confuso. Bene, torniamo all'inizio dell'equazione, ricominciamo a costruirla per vedere dove si è creato il problema. E io mi chiedo: se la cultura avesse appoggiato queste cose, non sarebbe stato molto più facile per tutti? Non sarebbe stato necessario uno sforzo da parte di ciascuno per far questo, perché i termini della questione sarebbero stati tutti diversi, i presupposti sarebbero stati altri. Tutti noi potremmo iniziare senza imparare a muovere i primi passi. Forse diventerebbe come una seconda natura per noi, che trasmetteremmo ai nostri figli quasi senza pensarci. Ma forse è per questo che l'abbiamo perduta: perché abbiamo smesso di pensarci.

Biondi

Nel tuo libro hai introdotto il concetto di "punto di fuga".

Waters

Probabilmente quel punto di fuga è il punto di contatto con la realtà, un punto misterioso nelle nostre interazioni quotidiane, momentanee. Il nostro fine terreno tridimensionale e il nostro altro fine, più alto, coincidono in questo punto. Inoltre, se ci riflettete e ci meditate sopra, riuscite a vedere un vero e proprio metodo che viene da quella percezione di come vi rapportate con le cose ordinarie, quotidiane. Qual è il significato di quello che fai? Perché ti impegni a farlo? Qual è il senso nel fare le cose di tutti i giorni, come preparare il pranzo o andare a passeggio? Voglio dire, qual è il senso di qualsiasi cosa? Lo si può determinare solo grazie a una intui-



Bisogna essere costantemente coscienti di non dare nulla per scontato, e allora ogni cosa diventa straordinaria, una volta che tu cominci a dare un senso a ogni avvenimento, a ogni momento, e poi vedi cosa c'è di eccezionale lì dentro.

zione basata su questo "punto di fuga". Ci sono così tanti elementi di esso che sono andati perduti per noi, nella nostra cultura, mentre sarebbero stati ovvi per i nostri nonni, e tuttavia noi li guardiamo con condiscendenza, affermando che loro avevano una "fede semplice", un semplice senso della realtà. Ma il loro senso della realtà era estremamente più complesso del nostro, più interessante del nostro, più reale del nostro, perché loro non tenevano conto solo delle tre dimensioni visibili, ma anche di quest'altra che noi pretendiamo non esista. Ma trovo che sia davvero difficile far questo.

Così per me il cammino non è terminato, ma è solo all'inizio. È un impegno costante con la realtà. Non è mai esaurito, mai risolto.

Biondi

Il dubbio, la debolezza, la crisi può essere un punto di partenza e non un ostacolo?

Waters

Noi siamo stati condizionati a credere che la fede fosse una certezza, e non solo una certezza, ma fosse qualcosa a cui dovevi in qualche modo arrivare, e se lo facevi bene ce l'avevi per sempre, diventava tua. Ma qualunque ragionamento tu faccia, non puoi stare dentro una cultura come la nostra, almeno dal mio punto di vista, senza venire assalito da tutti i lati dall'evidenza che qualsiasi certezza che puoi aver raggiunto è falsa. Così, nel maturare della nostra cultura religiosa, abbiamo cominciato con la certezza, che ti veniva data, letteralmente come qualcosa da imparare a memoria. E questa espressione "a memoria", (in inglese "col cuore", *Ndt*) è interessante perché l'unica cosa che non considerava era il cuore umano: il desiderio, che è l'unica cosa che ho grande come la cosa che sto cercando. Era come se ti avessero dato la soluzione del problema di matematica e tu cercavi di mettere i numeri nel giusto ordine per farli tornare. E alla fine abbiamo capito e ce ne siamo stancati, perché non era convincente. E così, da che cosa comincio, come essere umano che sta acquistando coscienza? Comincio dall'evidenza, che trovo dentro di me e che mi viene dai testimoni che incontro e indicano l'orizzonte. Questo è il mio metodo. È sul metodo che devo concentrarmi. Io colgo la risposta pronunciata da qualcun altro e semplicemente la faccio mia, non c'è possibilità di una vera fede. E poiché non c'è una vera fede, i casi sono due: o mi limiterò ad andarmene, oppure resterò insistendo con veemenza sulla mia fede a dispetto dei "fatti" culturali. In un certo senso è meglio andarsene, perché in quel caso c'è una maggiore possibilità di ritornare all'inizio e ripartire. Così, quanto posso essere certo? Posso essere abbastanza certo per pronunciare la parola "Cristo" senza sentimentalismi o dubbi? Sì, nella stessa misura in cui posso essere certo dell'esistenza di qualcosa che io chiamo "il cielo". È una ipotesi che non viene contraddetta da nulla di ragionevole, ma al contrario è verificata da innumerevoli fonti, la più persuasiva delle quali batte proprio dentro il mio petto. Io sono certo quanto posso, ma ho più fiducia in questo che in qualsiasi altra cosa.

Bisogna essere costantemente coscienti di non dare nulla per scontato, e allora ogni cosa diventa straordinaria, una volta che tu cominci a dare un senso a ogni avvenimento, a ogni momento, e poi vedi cosa c'è di eccezionale lì dentro. Ogni nuovo momento, lo puoi identificare. Il paradosso di tutta questa concezione convenzionale della religione, dei miracoli e delle apparizioni e di tutto il resto, è che

di fatto sortiscono l'effetto contrario sulla realtà. La riducono a banalità perché in confronto sembra essere ordinaria, perché ci siamo totalmente abituati, e al confronto appare ordinaria. La realtà è forse imprevedibile, ma non in modo soprannaturale, e perciò noi pensiamo che nella realtà non ci sia nulla di meraviglioso. Giussani mi ha insegnato che quando riesco a filtrare quel sentimentalismo e la fame di soprannaturale dalla mia coscienza, allora posso guardare alla realtà e accorgermi che letteralmente ogni cosa è incredibile.

Biondi

Don Carrón ha detto recentemente che noi ora siamo in una posizione migliore per capire don Giussani. Nel tuo libro hai scritto: «Il genio di Luigi Giussani è legato [...] alla sua comprensione di ciò che stava accadendo al cuore della cultura della società moderna. Ormai mezzo secolo fa, lui sembrava vedere cose che stavano cominciando appena a mostrare i primi segni [...]. Osservava che la curiosità umana sembrava aver perduto la sua intrinseca capacità di una affermazione positiva, la sua simpatia per l'essere. La curiosità dell'uomo si andava staccando dal desiderio fondamentale che sta alla base degli appetiti umani, così che questi non si sentiva più spinto verso un paragone universale tra se stesso e ciò che incontrava oltre sé [...]. Giussani riconosceva questa condizione come letale per l'uomo. E... ha preparato un antidoto costituito dalla sua ri-presentazione della proposta cristiana e da un modo nuovo di spiegare l'uomo moderno a se stesso. L'antidoto era Cristo». Ma per non cadere nella trappola di cui parli così spesso, cioè la riduzione di Cristo a una parola, a una forma di consolazione, aggiungi subito dopo: «Cristo, sì, ma in un modo particolare, un modo che spalanca di nuovo il circuito del rapporto totale dell'uomo con la realtà». Così invece di chiudere la questione, l'avventura ha inizio.

Waters

Questa è la cosa strana di Giussani. È molto difficile descrivere Giussani a qualcuno che non sa niente di lui, e allora cominci dicendo che lui ha un'idea diversa; ma la sua è un'idea diversa sul cristianesimo? No, non è quello. È un modo diverso di presentarlo, in un certo senso, ma fondamentalmente è un modo diverso di guardare alla cultura. E allora, quando analizzi la cultura in modo diverso, quando vedi le cose più chiaramente, allora finisci per dover cambiare il linguaggio con cui presenti il cristianesimo e questo ti porta ad acquistare un senso di te stesso del tutto nuovo. È una totale rivelazione.

Biondi

Poi tu colleghi il cammino dell'uomo a un nuovo tipo di umanità, in cui ti sei imbattuto, che ti colpisce per una «intensità spontanea che sembra cercare solo la felicità dell'altro». Metti in relazione il metodo di Giussani con la sua nuova umanità, la cui natura più profonda riesci a descrivere a prescindere da ogni possibile frutto e conseguenza derivata dal comportamento: «Ho la sensazione che le persone che ho incontrato in Comunione e Liberazione si siano integrate nella realtà in maniera diversa, si siano allungate ancora tra le stelle e il nucleo della terra, fluttuando nell'infinità del tempo. Ogni nuovo momento arriva loro non come effimero, ma come una rivelazione, un avvenimento legato al significato potenziale totale della loro esistenza. Non hanno bisogno di catturarlo o misurarlo, i loro sguardi sono sempre diretti leggermente oltre ciò che non è ancora del tutto qui. Ogni minima cosa dà loro un senso più grande di chi siano e perché siano qui. Sono pieni di uno

stupore che è contagioso. Io non ho mai incontrato niente di simile». Ancora una volta il metodo dell'incontro...

Waters

Sì. Ancora una volta, è molto difficile da descrivere, perché siamo sempre condizionati da una certa cultura del cristianesimo a parlare pietisticamente delle cose e delle persone. Uno che non lo ha mai visto di persona né lo ha mai incontrato potrebbe pensare che questo di cui parli è qualcosa di superficiale, forse una delicatezza, simpatica, buona, ma in realtà non del tutto persuasiva, convincente. Ma qui è diverso: questa gente diventa più umana a causa di Cristo, mentre nella mia esperienza di certi tipi di persone religiose, capita che diventino meno umani. Dunque tutto ciò è reale, ed è anche un indizio. È anche la cosa stessa che ci dice che esiste un modo diverso. Ci dice come il cristianesimo è sopravvissuto, cosa è stato e perché esso è e rimane la cosa più rilevante per gli esseri umani nonostante tutto ciò che essi pensano di sapere.

¹ *Può un uomo nascere di nuovo quando è vecchio?*, Esercizi della Fraternità di Comunione e Liberazione, Rimini, 23-25 aprile 2010.

² J. Waters, *Soggetti smarriti*, Lindau, Torino 2010.

³ J. Waters, *Lapsed Agnostic*, Marietti, Milano 2010.

⁴ L. Giussani, *Il senso religioso*, BUR, Milano 2008.



Atlantide guarda sempre con interesse alla società americana e in questa sezione le voci provenienti dal panorama culturale statunitense si intrecciano nel delineare i tratti storici e sociali della ricerca che mira al cuore dell'uomo.

Albacete propone la concezione di Newman del primato della coscienza all'inizio del percorso di questa sezione, che continua con Brad Gregory, che approfondisce premesse e conseguenze dello scientismo ideologico in contrapposizione alla persona umana come valore.

All'interno della società americana vengono alla luce posizioni e proposte che interessano l'uomo in azione, al di là di ogni possibile relativismo, come ad esempio l'esperienza della Alliance for Catholic Education descritta da DelFra e Scully. O come l'incontro di Peter Stockland con la giovane passeggiatrice che lo aiuta ad arrivare all'umanità che sta al cuore del suo lavoro di giornalista. Il "cuore" come «capacità di riconoscere la direzione che definisce il vero progresso, la libertà e lo sviluppo umano».

La società americana oltre scientismo e relativismo



rimini
mee ting 2009

LA CONOSCENZA
È SEMPRE
UN AVVENIMENTO

23 - 29 AGOSTO 2009
Rimini Fiera



Ciò che ci rende uomini

di **Lorenzo Albacete**

Sacerdote, docente
di teologia
ed editorialista
del New York Times
Magazine

La prima volta che ho visto il tema del Meeting di Rimini 2010 (*Quella natura che ci spinge a desiderare cose grandi è il cuore*) stavo leggendo *On Conscience*, del cardinale Ratzinger (Ignatius Press, 2007). In particolare, ero sui suoi commenti riguardo al ruolo della coscienza nella teologia del cardinale John Henry Newman. In qualche modo mi venne in mente che il tema del Meeting di quest'anno corrisponde alla concezione che Newman ha della natura della coscienza.

Più specificamente pensai che ciò che nel tema del Meeting è definito come il "cuore" – nell'accezione che il termine ha nell'antropologia filosofica e teologica di monsignor Luigi Giussani – è equivalente, o almeno molto vicino, a ciò che il cardinale Newman definiva come "coscienza", secondo l'interpretazione che ne dà Ratzinger.

Coscienza e autorità

Il punto di partenza per un'analisi del concetto di coscienza in Newman è spesso il passo che segue, tratto dalla sua famosa lettera al duca di Norfolk del 27 dicembre 1874: «Se fossi obbligato a introdurre la religione nei brindisi dopo un pranzo – il che in verità non mi sembra proprio la cosa migliore – brinderò, se volete, al Papa; tuttavia prima alla coscienza, poi al Papa».

Questo passaggio viene interpretato da molti nel senso che Newman farebbe prevalere la coscienza sull'autorità. Una tale interpretazione è perfettamente in linea con il pensiero moderno, così come è descritto dal cardinale Ratzinger: «L'uomo moderno [...] presuppone una opposizione fra autorità e soggettività [...]. Per lui, la coscienza sta dalla parte della soggettività, ed è l'espressione della libertà del soggetto. L'autorità, al contrario, gli appare come una costrizione, una minaccia, e addirittura la negazione della libertà».

Le osservazioni di Newman, tuttavia, vanno esattamente nella direzione opposta a questo pensiero moderno. Per lui, il primato della coscienza e l'autorità del Papa non sono solo entità compatibili: una corretta comprensione di entrambe le riconoscerà inseparabili.

Per Newman, l'autorità del papato non solo è basata sul primato della coscienza, ma addirittura ne è la garanzia! Per questa ragione, insisteva sulla necessità di recuperare uno sguardo nel quale non vi fosse opposizione fra le due cose.

La chiave per una corretta interpretazione della relazione fra autorità e primato della coscienza è per Newman la comprensione della verità.

«Non esito a dire – scrive Ratzinger – che la verità è il perno intorno al quale tutto il pensiero intellettuale di Newman ruota. La coscienza è fondamentale per lui perché al centro sta la verità. Per dirla in altri termini, la centralità del concetto di coscienza per Newman è legata alla preliminare centralità del concetto di verità, e può essere compresa solo a partire da questo punto di vista».

La concezione di Newman del primato della coscienza, dunque, non può essere vista come l'accoglienza di una filosofia e teologia soggettivista in opposizione a una "realistica".

Al contrario, Newman spesso afferma che la sua vita è stata una battaglia contro il "liberalismo" nella religione – proprio l'opposto del realismo – incluso il soggettivismo dei movimenti cristiani evangelici dell'epoca (anche se erano stati quelli che avevano aiutato i suoi primi passi sulla via della conversione). Per lui il primato della coscienza non significa che il soggetto è la misura del bene e del male, del vero e del falso, in contrapposizione alla pretesa di un'autorità che limita la libertà.

Un tale soggettivismo genera un mondo condannato a vivere in continua dialettica fra le pretese del soggetto e le pretese dell'ordine sociale, un mondo sempre in cerca di un compromesso tollerabile fra due domande opposte, un mondo fondato sulla riduzione del desiderio infinito che ci rende uomini.

Invece per Newman la coscienza è la voce della verità, sempre in atteggiamento di domanda, che ci permette di essere realmente uomini. La verità è una realtà riconosciuta, non creata dal soggetto.

Se si parte da qui, una vita davvero umana è una vita vissuta nella fedeltà a questo riconoscimento, e la coscienza è ciò che misura la nostra fedeltà al riconoscimento della verità che ci rende uomini. In termini politici e culturali, possiamo dire con Ratzinger che questa priorità della verità sul bene difesa da Newman significa la priorità della verità sul consenso, sul compromesso fra i gruppi.

Ridefinire la verità

Per Ratzinger, il punto davvero critico dell'era moderna è che il concetto di verità è stato sostituito dal concetto di progresso. Tuttavia, questo concepire il progresso come verità conduce a un progresso senza una direzione, in cui non c'è modo di distinguere fra un autentico progresso che favorisce lo sviluppo dell'uomo e una distruttiva riduzione della possibilità dell'uomo di attingere a una più grande libertà.

Nel suo libro *Introduzione al Cristianesimo* Ratzinger vede questo processo regressivo come una ridefinizione della verità: siamo passati dalla «verità così com'è» (come ci è data) alla «verità così come è stata fatta» (rendendoci schiavi del passato), fino alla «verità così come può essere fatta» (aprendoci alla distruzione). Questi ultimi due passaggi sono il segno della scomparsa della coscienza.

In un mondo così – scrive il cardinale Ratzinger – non vi è nulla di simile a una

reale coscienza intesa come «conoscenza condivisa» con la verità. Ciò conduce a un puro formalismo nell'uso di parole e concetti [...] a un mero formalismo dei giudizi, a una visione di «identità per categorie» come quella che vediamo o leggiamo su chiunque tutti i giorni: così uno è conservatore, reazionario, fondamentalista, progressista, rivoluzionario... Una tale catalogazione in uno schema formale basta a rendere superfluo il confronto con ciò che l'individuo pensa davvero e perché.

Un tale mondo sancisce l'assoluto trionfo della tecnica su tutti gli altri criteri di valore. Ma il dominio delle pure capacità tecniche significa il dominio del puro potere, e la vita umana si riduce a una lotta per conquistare e difendere il potere sugli altri.

La persona umana non si distingue dagli animali per ciò che sa fare, per la sua capacità di ottenere il potere. Ciò che caratterizza l'uomo non è ciò che egli chiede riguardo al "posso", ma riguardo al "dovrei", e il fatto che egli si apre alla voce e alle domande della verità, cioè di una vera coscienza umana.

Socrate, un pagano, fu capace di percepire questo nella sua disputa con i Sofisti. Ciò significa che la capacità di comprendere la verità della nostra umanità è radicata nella nostra stessa natura, e quindi non è una possibilità limitata a coloro che sono giunti ad abbracciare la rivelazione cristiana della verità. Ecco perché Newman poteva brindare prima alla coscienza e poi al Papa.

Ma allora qual è lo scopo della Rivelazione cristiana (da cui trae origine il magistero papale)?

Ancora, è la realtà della verità che lega la coscienza all'autorità, in questo caso la coscienza cristiana che trae origine dalla fede (che riconosce la Verità di Dio) e l'autorità di coloro ai quali tale rivelazione è stata affidata.

Desiderare cose grandi

A questo punto può essere proposta la relazione fra il tema del Meeting e questa discussione su cosa significa la coscienza (comprese le sue implicazioni culturali e politiche attuali). Il tema afferma che nella nostra natura umana è inscritto qualcosa che ci spinge a «desiderare grandi cose». Questo desiderio non solo appartiene alla nostra natura: è la componente che la caratterizza. È ciò che ci rende uomini, che ci distingue da ogni altra cosa.

Nei termini della discussione sulla coscienza, potremmo dire che la nostra natura è definita dal desiderio di un autentico progresso. Questo progresso, tuttavia, non è privo di una direzione; esso è orientato verso una direzione che ci è data, che la nostra natura può riconoscere quando la incontra, se è totalmente aperta alla totalità del reale.

La capacità di riconoscere questa direzione che definisce il vero progresso, la libertà e lo sviluppo umano, è ciò che Newman chiama coscienza, mentre il tema del Meeting – seguendo Giussani – la chiama "cuore".

Credo che si possa affermare che il tema del Meeting è una squillante affermazione e difesa della coscienza, di cui oggi c'è disperato bisogno per rovesciare e prevenire

la "dittatura del relativismo" (ossia di un soggettivismo schiavizzante) che è il sintomo di un nichilismo distruttivo.

Ovviamente per noi la Verità che ci salva dalla minaccia del nulla è una persona, Gesù Cristo, colui che ha vinto il peccato e la morte. L'autorità alla quale ci lega, l'autorità che salva la nostra coscienza o il cuore dalla distruzione, è la rivelazione, attraverso la chiesa che è il Suo corpo, che il Creatore della nostra umanità ha creato ciascuno di noi per condividere, attraverso l'umanità di Cristo, l'Amore che Egli è.

Brindiamo dunque al cuore, al Papa, alla Chiesa, a don Giussani, al Meeting. In fondo, essi sono inseparabili.

DOPPIØ ZERØ CO₂



**Scegli la nuova formula di energia
che compensa l'impatto ambientale della tua attività
e ne aumenta il prestigio.**

Grazie alla formula Doppio Zero CO₂ di Utilità, oggi puoi annullare l'impatto ambientale delle emissioni CO₂ prodotte dalla tua attività imprenditoriale e utilizzare un apposito kit di comunicazione per far conoscere questa scelta distintiva a clienti e partner. Un'innovativa offerta di energia pulita, certificata, ad impatto neutro sull'ambiente che ti offre in più la possibilità di diventare "Attività Zero CO₂ - by Utilità®".

Potrai perciò misurare tutte le tue emissioni atmosferiche e compensarle grazie ai crediti di CO₂ equivalente generati da un progetto di riforestazione CDM nella Repubblica Democratica del Congo, promosso dalla fondazione onlus AVSI (www.avsi.org), cui Utilità ha aderito.

Fai una scelta responsabile. Contattaci per sottoscrivere l'offerta e diventare, come Utilità, "Attività Zero CO₂".

Numero Verde
800 94 39 39
www.utilita.com

 **UTILITÀ®**

L'energia che serve alle imprese.





Nient'altro che organismi? Le pretese dello scientismo

di **Brad S. Gregory**

Professore Associato alla
cattedra Dorothy G.
Griffin di Early Modern
European History,
Notre Dame University

Nessuno a cui preme la verità può contestare le prove schiaccianti del fatto che gli esseri umani – i membri della specie *homo sapiens* – si sono evoluti biologicamente come ogni altra specie sul nostro pianeta. Ma nessuno a cui preme la verità può altresì pensare che le scienze naturali abbiano scoperto o dimostrato che gli esseri umani non sono altro che organismi biologici. Non l'hanno scoperto né dimostrato, e non possono farlo. Questo non è un difetto delle scienze, ma una conseguenza diretta del loro statuto e dei limiti che esse stesse si pongono, se intesi correttamente.

Per definizione, le scienze si limitano a studiare le regolarità del mondo naturale, comprese quelle che si riscontrano nei corpi di maschi e femmine della specie *homo sapiens*, entro i limiti fissati dal postulato del naturalismo metafisico e dal metodo empirico basato sulle osservazioni sperimentali. Se esistono realtà trascendenti – il Dio creatore dell'ebraismo e del cristianesimo, per esempio, o le anime umane – per definizione la scienza non può individuarle con i suoi metodi, per quanto esaustivamente gli scienziati comprendano le regolarità della natura. E quelle eventuali realtà trascendenti non entrerebbero in contraddizione con alcuna spiegazione *scientifica* dell'ordinario funzionamento del mondo naturale. Di nuovo, ciò segue semplicemente dai presupposti di fondo della scienza. Fin qui, tutto bene. Gli scienziati attenti alla propria metodologia (e ce ne sono molti) comprendono la differenza tra i risultati empirici delle loro ricerche e i loro assunti filosofici.

Gli ideologi scienziati, invece, che siano scienziati oppure no, confondono e mescolano i due piani. Lo scientismo afferma che le scienze sono l'unica base delle nostre conoscenze e la nostra unica via d'accesso alla realtà, e rifiuta ogni pretesa di verità non soggetta alla verifica scientifica. (Notiamo tra parentesi che questa pretesa *a proposito* delle scienze non è, essa stessa, il risultato di un'indagine empirica.)

Oggi, molto di quanto si proclama nel nome della scienza, e in difesa dell'autorità della scienza, coincide di fatto con questo genere di scientismo ideologico. Non solo esso è perlopiù moralmente presuntuoso, nocivo e autocratico; è anche intellettualmente capzioso. Lo abbiamo visto di recente negli attacchi portati dai cosiddetti Nuovi Atei (bravissimi nel riciclare vecchie idee, argomentandole male) contro tutte le affermazioni della religione rivelata. Paradossalmente, mentre sostengono di voler tutelare la verità scientifica contro la superstizione religiosa e l'ignoranza oscurantista, i difensori dello scientismo danno prova della loro ignoranza su ciò che le scienze possono e non possono fare.

Questo breve saggio intende rimarcare due punti: che lo scientismo ideologico deriva da premesse metafisiche assolutamente opinabili e tendenziose, anziché basarsi sulle effettive scoperte scientifiche; e che la visione scienziasta della realtà genera conseguenze alquanto preoccupanti sul piano dell'etica umana, conseguenze che la maggior parte dei suoi difensori è probabilmente restia ad accettare.

Le premesse dello scientismo ideologico

Un'interpretazione diffusa della storia intellettuale dell'Occidente moderno sostiene che le scoperte scientifiche, da Copernico a Galileo, da Newton a Darwin e fino a oggi, non lascino più spazio a Dio o all'anima, poiché spiegano in modo sempre più esaustivo i fenomeni naturali. Con il progresso della scienza, si ritiene che Dio, la religione, le anime e il sacro debbano farsi da parte. Dunque ogni persona onesta, moderna, colta e aggiornata sui progressi scientifici non avrebbe altra scelta, oggi, che essere un ateo e un materialista antropologico. Alla fine, non siamo null'altro che materia-energia biologica in movimento.

Per quanto disincantata o deludente possa apparire questa (presunta) verità, siamo tuttavia costretti, pare, a concludere che gli esseri umani siano meri organismi biologici, come i delfini, gli scimpanzé, i lombrichi o i batteri, malgrado la grande adattabilità che i primi *homo sapiens* hanno dimostrato di possedere.

Ciò che questa interpretazione lascia impliciti sono gli assunti metafisici: essa immagina Dio come un ipotetico agente causale *interno* al mondo naturale, una parte dell'universo (o di universi multipli, a seconda del modello cosmologico scelto). Se Dio fosse reale, sostiene l'assunto, si rivelerebbe all'indagine scientifica, come una nuova specie di pesce d'acqua salata o magari una stella precedentemente ignota. Ma poiché "finora" Dio non ha fatto la sua comparsa fra le regolarità del mondo naturale, si ritiene che non esista ragione di credere che Dio sia reale. E se non c'è un Dio, allora naturalmente non c'è un Dio creatore, e dunque gli esseri umani non sono creati a immagine di Dio. Né c'è motivo di credere che gli esseri umani abbiano un'anima, o siano speciali, o sacri, o in alcun modo qualitativamente diversi dagli altri organismi biologici.

Lo scientismo individua giustamente un legame tra l'opinione che si ha su Dio e quella che si ha sugli esseri umani. Sbaglia però nell'identificare il Dio che crede di aver spazzato via con il Dio della Bibbia, venerato da ebrei e cristiani. Il Dio biblico non è parte dell'universo, è radicalmente trascendente. Il Dio personale della Bibbia è fuori dallo spazio e dal tempo, metafisicamente distinto dalla creazione a cui ha dato vita attraverso l'amore e che sostiene, compreso l'intero universo e tutto il suo contenuto. La scienza può dirci, e ci dice, sempre di più sull'universo – la creazione di Dio – in tutta la sua complessità straordinaria e un tempo inimmaginabile, e anche sulla complessità dell'evoluzione biologica che avviene sul nostro pianeta. Nessuno a cui preme la verità dovrebbe dubitarne, e tutti i credenti dovrebbero apprezzare ciò che la scienza ci rivela sulla creazione di Dio.

Ciò che la scienza *per principio* non può fare è negare o confutare la realtà di un Dio creatore trascendente; o che l'universo sia opera di Dio; o che Dio, essendo radicalmente altro dal mondo naturale, possa essere presente in esso e tramite esso

secondo la sua volontà (anche, per esempio, incarnandosi in un essere umano); o che gli esseri umani siano creati a immagine e somiglianza di Dio.

Il fatto che la scienza non possa offrire prove dirette di tutto ciò non significa che non vi siano buoni motivi per crederci, ma solo che quei motivi non derivano primariamente o direttamente dall'indagine empirica sulle regolarità naturali. In altri termini, un credente può (e dovrebbe) considerare tutte le scoperte scientifiche come tali – vere entro i loro limiti, vere per quanto ne sappiamo, e soggette a ulteriori conferme o smentite future – e intanto rigettare lo scientismo ideologico.



Se non c'è un Dio,
allora naturalmente
non c'è un Dio
creatore, e dunque gli
esseri umani non
sono creati a
immagine di Dio.
Né c'è motivo di
credere che gli esseri
umani abbiano
un'anima,
o siano speciali,
o sacri, o in alcun
modo
qualitativamente
diversi dagli altri
organismi biologici.

Conseguenza etiche

Le presunte conseguenze inevitabili della biologia evoluzionistica e delle altre scienze naturali – che un Dio creatore misericordioso è un'invenzione, e che gli esseri umani non sono altro che organismi biologici come tutti gli altri – si rivelano come mere asserzioni da parte di chi le propone; costoro non vedono (o non vogliono vedere) la differenza tra le scoperte scientifiche e i propri assunti metafisici e teologici. Ben lungi dall'essere intellettuali coraggiosi o pensatori rigorosi, sono le vittime involontarie della loro scarsa autoconsapevolezza intellettuale. Naturalmente, nulla impedisce loro di credere che Dio e l'anima umana siano finzioni. È solo che non esiste una relazione logica tra queste credenze e le scoperte scientifiche.

Ma le cose si mettono ancor peggio per gli ideologi scienziati. Quasi tutti coloro che rifiutano la realtà del Dio biblico e dell'anima umana continuano a credere che gli esseri umani siano persone e godano di diritti. Anzi, parecchi di loro credono che anche gli animali abbiano diritti, e che anche loro debbano essere protetti (il che è coerente con l'idea che gli esseri umani non siano qualitativamente diversi dagli animali). Una convinzione di fondo del pensiero politico liberale e delle democrazie moderne è che gli esseri umani siano persone e godano di diritti che vanno riconosciuti e rispettati. Per questo alcune azioni sono ingiuste, come l'omicidio, il genocidio, lo stupro, la tortura e la schiavitù: perché violano i diritti delle persone, a prescindere (in teoria) da ogni fede in Dio o nell'anima umana. È per questo che riteniamo immorali quei Paesi i cui governanti torturano, uccidono o maltrattano i loro cittadini. La maggior parte degli atei scienziati, si direbbe, continua a pensare che abbia senso credere *sia* che solo i metodi scientifici possano dirci alcunché di vero sulla realtà, *sia* che possano esistere l'etica, i diritti umani e distinzioni reali tra bene e male.

Ma questa è solo un'illusione. Se il naturalismo ateo è la verità sul mondo reale, e dunque l'*homo sapiens* non è qualitativamente diverso da ogni altro organismo biologico, allora le "persone" e i "diritti" sono fittizi tanto quanto Dio e l'anima. Perché? Perché le scienze naturali non offrono prove più convincenti in favore delle persone e dei loro diritti di quanto non facciano per l'anima. Cosa significherebbe esattamente trovare una prova empirica che un maschio o femmina di *homo sapiens* è una persona, anziché un mero organismo biologico? In quale parte dell'essere umano si trovano i diritti? nella milza? nel cervelletto? nei capillari? La risposta è semplice: da nessuna parte. La conclusione, nei termini dello scientismo, è inevitabile: "persone" e "diritti" sono finzioni, proprio come Dio e l'anima.

Ma ciò significa che tutti i discorsi sulla violazione dei "diritti umani" delle "persone" sono altrettanto superstiziosi e ingiustificati dei discorsi sulla realtà dell'anima. Sulla base degli assunti scienziati, non esiste un'entità che si possa chiamare *persona*, e quindi quell'entità non può avere diritti. C'è solo materia-energia in movimento, che compie le azioni che compie, anche nei corpi dei membri della specie *homo sapiens* che per caso stanno facendo quel che fanno – sia che assistano i derelitti di Calcutta, sia che riducano in schiavitù sessuale le adolescenti. Non sono *possibili* distinzioni morali; semplicemente, la materia è ciò che la materia fa. Particolarmente ridicola appare allora la crescente preoccupazione da parte degli atei scienziati per la protezione dei "diritti degli animali": come se dovessimo ritenere che altre specie possiedano entità fittizie che l'*homo sapiens* non possiede.

Niente, in questa argomentazione, implica che non esistano diritti, o che chi abbraccia lo scientismo agirà necessariamente come se fossero finzioni. Il punto è semplicemente che, se l'ateismo scienziato è vero, allora non c'è *ragione* di continuare ad agire in base alla moralità tradizionale, non c'è alcuna *base* razionale per condannare qualsiasi azione come immorale o malvagia, non c'è alcuna base per ritenere che esistano persone o diritti. In breve, è puro irrazionalismo affermare al contempo lo scientismo e la realtà di persone e diritti.

Ritenere che Dio sia una finzione e gli esseri umani solo organismi biologici, sulla presunta base delle scoperte scientifiche, significa trarre il peggio da entrambe le posizioni: è una cecità intellettuale a riguardo dei propri postulati metafisici e, coerentemente con l'eliminazione dell'idea di anima, elimina le persone umane, i diritti umani, e ogni base per la condanna di qualsiasi azione dell'uomo.

La Pasticceria

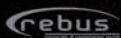
del Carcere di Padova

Vienici a trovare
sul nuovo sito
www.idolcidigiotto.it
on line da ottobre.



Un saluto dagli amici
del **Carcere di Padova**.

Acquistando i prodotti della Pasticceria
de "I Dolci di Giotto"
potrai sostenere il nostro lavoro.



2329082009
VALE VERAMENTE LA PENA!?





Venite e vedrete: la proposta dell'ACE

di **Luis A. DelFra e Timothy R. Scully**

Direttore del Biblical Studies for Campus Ministry, Notre Dame University;
Direttore della Pastoral Life for the Alliance for Catholic Education (ACE) and the ACE Fellowship

Docente di Political Science; Direttore dell'Institute for Educational Initiatives, Notre Dame University

Noi dell'ACE (Alliance for Catholic Education) amiamo raccontare i nostri esordi: quando un programma didattico ancora inesistente, senza un ufficio, senza corpo docente e senza un budget invitò un gruppo di studenti sconosciuti e inconsapevoli a condividere un progetto ancora rudimentale, ma stimolante, per trasformare l'istruzione cattolica seguendo l'esempio di Cristo maestro. Come hanno raccontato loro stessi, Sean McGraw e Tim Scully appesero alcuni manifesti per invitare gli studenti dell'ultimo anno di Notre Dame a un incontro di orientamento, un martedì sera. Con l'avvicinarsi della data della riunione, Scully e McGraw si arrovellavano: se qualcuno fosse venuto davvero, cosa gli avrebbero detto, di preciso?

Forse il segno più certo che lo Spirito abbia guidato i primi passi dell'ACE è che, benché formalmente non esistesse ancora nulla, Scully e McGraw trovarono una serie di risposte a quella domanda: dovevano spronare quegli studenti a diventare insegnanti; invitarli a trasferirsi nei territori caldi ed esotici delle "missioni" cattoliche al Sud; chiedere loro di vivere insieme in una comunità intenzionale di fede, di sviluppare la propria vita di preghiera, di fare qualcosa di profondamente significativo con le loro vite.

Certamente, i diversi risvolti di questo invito suscitarono l'attenzione delle varie persone presenti. Anzi, forse, ancor più straordinario del fatto che duecento studenti dell'ultimo anno parteciparono alla prima riunione, è il fatto che oltre cento di loro decisero di iscriversi all'ACE – senza neppure sapere con precisione cosa fosse. Quaranta di questi iscritti divennero i primi insegnanti dell'ACE. Da allora, centinaia di altri hanno seguito il loro esempio.

Questo invito misterioso e la relativa risposta si sono ripetuti molte volte nella storia della nostra Chiesa. Il Vangelo di Giovanni racconta come si svolse il primo di questi inviti: «Il giorno dopo Giovanni stava ancora là con due dei suoi discepoli e, fissando lo sguardo su Gesù che passava, disse: "Ecco l'agnello di Dio!". E i suoi due discepoli, sentendolo parlare così, seguirono Gesù. Gesù allora si voltò e, osservando che essi lo seguivano, disse loro: "Che cosa cercate?". Gli risposero: "Rabbi – che, tradotto, significa Maestro –, dove dimori?". Disse loro: "Venite e vedrete". Andarono dunque e videro dove egli dimorava e quel giorno rimasero con lui; erano circa le quattro del pomeriggio». (Gv 1,35-39)

All'inizio, quegli uomini non avevano idea di chi o cosa seguissero. Esitanti, cauti, camminano dietro quella figura enigmatica, finché egli si ferma e pone loro la domanda che brucia, ancora inarticolata, nei loro cuori: «Che cosa cercate?». In realtà è la loro domanda, non la domanda di Gesù, quindi non sorprende che essi non abbiano

una risposta pronta da dargli. Dunque si limitano a chiamarlo "maestro" – come a dire: «Spiegaci tu cosa stiamo cercando». Gli chiedono: «Dove abiti?» – cioè: «Possiamo venire a vedere cos'è che batte tanto forte nei nostri cuori?». Naturalmente la risposta di Gesù, come sempre, è: «Sì! Venite e vedrete».

Possiamo essere così audaci da paragonare i nostri miseri sforzi nel programma ACE al racconto di Giovanni sulla chiamata di Gesù ai primi discepoli? Sì! Perché se questo programma ACE significa qualcosa, da un punto di vista spirituale, se l'ACE possiede fondamenta spirituali, possono risiedere solo in questo: *Noi dell'ACE crediamo di essere chiamati a un incontro con Cristo maestro, ed è lo Spirito Santo a convocare le persone a questo incontro, come lo Spirito chiamò i primi discepoli.*

Sono molte le motivazioni che animano il programma ACE e i suoi insegnanti e collaboratori: uno spirito di servizio, la volontà di aiutare i bambini bisognosi a crescere e imparare, una formazione universitaria di prim'ordine per i docenti, la vita comunitaria in uno dei gruppi di giovani discepoli più dinamici, talentuosi, impegnati e divertenti che mai si siano visti. Abbiamo scoperto che è facile consentire a ciascuna di queste forze potenti e benevole di guidare la nostra vita nell'ACE. Ma la spiritualità è il pilastro centrale del programma ACE, e dobbiamo sforzarci di comprenderne sempre meglio il significato: ovvero che la forza motrice più profonda nell'ACE, e nelle vite di ciascun nostro insegnante, quella che dona a tutte le altre forze il loro significato e la loro energia, è la chiamata di Cristo maestro a «venire e vedere», e il conseguente incontro dei nostri insegnanti e della nostra comunità con Cristo.

L'insegnante ACE

Chi sono questi insegnanti ACE? Cosa li motiva? È un gruppo alquanto eterogeneo, ma vengono subito in mente alcune caratteristiche fondamentali. In primo luogo, quando si entra in una stanza piena di membri dell'ACE, si è inevitabilmente colpiti dal loro *entusiasmo*. Prendiamo Steve Camilleri, per esempio. In quel primo semestre primaverile, quando non esisteva ancora un programma strutturato, Steve è stato uno dei quaranta studenti dell'ultimo anno a ricevere una lettera di accettazione dall'ACE. La lettera ammetteva che ben poco era già stato organizzato in termini di corpo docente, cattedre assegnate al Sud, impegno di tempo eccetera. Se avessero accettato l'offerta dell'ACE quelle persone sarebbero diventate insegnanti, in qualche modo; ma non erano tenute a firmare il contratto allegato prima di un altro mese circa, quando sarebbero stati comunicati ulteriori dettagli. La sera dopo l'invio delle lettere di accettazione, McGraw e Scully parteciparono a un incontro con gli studenti nel campus; d'un tratto entrò Steve, attraversò la sala a lunghi passi sventolando un contratto firmato, e gridò: «Mi hanno detto che vi avrei trovati qui! Voglio essere il vostro primo insegnante!».

I membri dell'ACE hanno ottenuto grandi successi nella vita, con punte di eccellenza a scuola, nel lavoro, nello sport, nell'arte, nella musica e in molte altre attività. Ora sono decisi e determinati ad avere successo come insegnanti cattolici. Arrivano da noi dotati di grande determinazione, generosità di spirito e volontà di aiutare il prossimo. La loro speranza e il loro idealismo sul compito che li aspetta sono contagiosi.

È una dinamica che può presentare dei problemi, perché sappiamo con certezza quasi

▼
In primo luogo, quando si entra in una stanza piena di membri dell'ACE, si è inevitabilmente colpiti dal loro entusiasmo.

assoluta che almeno una cosa accadrà a questi nuovi discepoli e maestri nei loro primi mesi di lavoro: falliranno, e falliranno spesso. Molti di loro non hanno mai assaggiato il sapore della sconfitta prima d'ora. Quindi, la spiritualità ACE deve sia sfruttare questa incredibile energia e impegno, sia, allo stesso tempo, preparare i nuovi insegnanti per le inevitabili difficoltà e insuccessi che dovranno affrontare nei primi tempi.

Conoscendo più a fondo questi insegnanti ACE, emerge un secondo insieme di caratteristiche, che potremmo intitolare genericamente *leadership*. Jen Ehren, portavoce della classe del 2000 di Notre Dame, proveniente dalla facoltà di Scienze, sta per diventare insegnante di chimica e fisica a Biloxi, in Mississippi. Dave Hungeling, unanimemente considerato uno dei più carismatici rappresentanti del corpo studente che Notre Dame abbia mai avuto, diventerà professore di educazione civica all'ultimo anno della St. Joseph High School di Jackson, in Mississippi. Pete Miller, co-capitano della squadra di basket di Notre Dame, si prepara a insegnare storia e a diventare allenatore di basket alla St. Jude's High School di Montgomery, in Alabama. Michael Downs, vincitore del *Distinguished Student Leader Award* per la classe del 2000 a Notre Dame, insegnerà religione alle scuole medie ad Austin, in Texas.

Sono questi i laureandi che scelgono di rischiare e diventano leader. La maggior parte di loro, negli anni dell'università, è stata assistente di dormitorio, ha studiato all'estero, ha fatto parte della squadra di atletica dell'ateneo, ha scritto per il giornale degli studenti. Anche questo fa sorgere delle domande. Chi detiene l'autorità, in una comunità composta da leader? C'è abbastanza spazio per una cooperazione vera ed efficace? Le persone sono capaci di ascoltare gli altri con empatia? Sappiamo riconoscere chi nella nostra comunità soffre o è in qualche modo emarginato? Questi leader sono disposti a imparare come condurre altri a Cristo? Di nuovo, la spiritualità ACE deve alimentare la propensione alla leadership già presente in questo gruppo di giovani insegnanti, per trasformarli nei futuri leader della nostra chiesa e dell'istruzione cattolica. Allo stesso tempo, la nostra spiritualità deve anche trasformare la leadership in servizio: «Se uno vuole essere il primo, sia l'ultimo di tutti e il servitore di tutti» (Marco 9,35).

Un'ultima caratteristica, ampia ma peculiare, di questo gruppo di insegnanti ACE è che essi sono chiamati, in modo profondo, a una *vita di servizio*. Ogni insegnante del nostro programma ha un curriculum accademico che include il servizio in una pluralità di forme. Il *New York Times* ha scritto di Erin Lillis, dell'ACE VII, che ha contribuito al grande successo di un programma di lettura *Great Books* per i senzatetto di South Bend. Maria Freiburger dell'ACE IV, mentre studiava per la laurea in antropologia, ha avviato un progetto annuale di apprendimento-servizio a Nairobi, in Kenya, che continua a inviare in Africa Orientale i laureati in antropologia di Notre Dame. Sean Byrne, Max Engle e Steve Dotsch hanno coordinato il programma PULSE nel centro di Boston per collocare oltre 300 studenti del college in posizioni di servizio in oltre 45 agenzie di servizio nei quartieri poveri.

Dal primo all'ultimo, gli studenti ACE includono tra le motivazioni che li spingono a partecipare a questo programma il desiderio di restituire i doni ricevuti. La maggior parte di loro vede gli anni di servizio non solo come un impiego o un'attività, ma come una vocazione. Quindi, la spiritualità ACE deve fornire opportunità sempre più

ricche a questi insegnanti, affinché possano sperimentare e articolare la propria identità e il proprio servizio entro la storia del Vangelo, la sacramentalità eucaristica della Chiesa e le tradizioni profonde della fede cattolica.

Allo stesso tempo, la maggior parte di questi insegnanti non ha la vocazione alla vita religiosa (benché ogni anno parecchi di loro abbiano deciso di entrare nella formazione religiosa). Molte delle attuali strutture e formulazioni della Chiesa sono, in modo esplicito o implicito, orientate in vista della vita religiosa. Questa situazione sta cambiando, ma c'è ancora molto lavoro da fare. La spiritualità ACE deve chiamare i partecipanti a una vita di preghiera più intensa, a un più profondo senso di vocazione, relazione e comunità, a una vita di servizio più centrata sul Vangelo, sull'Eucaristia e su Cristo. Deve farlo, però, in una forma e con un vocabolario che si adattino all'esperienza di vita e alla vocazione laica di questi insegnanti ACE. Queste sono alcune delle sfide e opportunità che abbiamo di fronte nel consolidare la spiritualità ACE.

La seconda caratteristica di Cristo maestro che viene in luce nel nostro programma è che *Gesù insegnava con una passione chiara e inequivocabile*. Gesù si rivolse ai suoi discepoli con tale forza che essi non solo decisero di trascorrere con lui il resto di quel primo giorno, ma finirono per dedicargli il resto delle loro vite, e la loro morte, come suoi discepoli. Inoltre, la primissima cosa che fecero questi discepoli dopo aver passato la giornata con Gesù – come annota Giovanni – fu andare a chiamare i loro amici e portarli da lui. «Uno dei due che avevano udito le parole di Giovanni e lo avevano seguito, era Andrea, fratello di Simon Pietro. Egli incontrò per primo suo fratello Simone e gli disse: "Abbiamo trovato il Messia".» (Gv 1,40-41). L'insegnamento di Gesù era così irresistibile perché non differiva dalle sue azioni. Se insegnava l'importanza della preghiera, poi pregava. Se insisteva sul valore della condivisione, poi condivideva. Insegnava che l'amore più grande era donare la vita, e fu crocifisso. Cristo maestro conquistò i suoi discepoli insegnando, e vivendo, in modo stimolante e avvincente. Insegnava con autorità.

Allo stesso modo, noi sollecitiamo i membri della comunità ACE a condurre vite stimolanti, a comprendere e condividere i doni ricevuti, a emanciparsi dall'egocentrismo, a lavorare, pregare e divertirsi con lo stesso impegno, e a dedicare le loro vite l'uno all'altro e ai loro studenti. Chiediamo ai nostri docenti e collaboratori di insegnare questi valori e di metterli in pratica.

La maggioranza delle persone che fanno domanda per entrare nell'ACE ha conosciuto il programma grazie a un membro già attivo. Hanno sentito dire che verranno presi sul serio: che docenti e collaboratori si interesseranno personalmente alle loro vite professionali e spirituali; che i doni che hanno ricevuto saranno offerti ad altri che ne hanno bisogno; che saranno spronati a insegnare e, soprattutto, a vivere come Gesù, in una comunità di loro pari e in una comunità di studenti affamati di un amore genuino, stimolante e centrato su Cristo. Seguiamo il suggerimento di Frank O'Malley, autorevole ex docente di inglese a Notre Dame, che disse: «L'insegnante deve entrare nella vita del suo studente, e pretendere di esservi coinvolto».

In terzo luogo, *il ministero educativo di Gesù non è centrato in primo luogo sulla trasmissione di informazioni, ma sulla trasformazione delle vite*. Quando Gesù fu pronto per delegare a Pietro il suo ministero terreno, prima dell'Ascensione, gli apparve sulla sponda del lago. Durante questo incontro, Gesù pose a Pietro una sola domanda, e la

ripeté tre volte. Non gli chiese di dimostrare di aver compreso il suo insegnamento e il suo ministero, ma semplicemente domandò: «Mi ami?». Il cuore della missione di Gesù, e dunque il cuore della nostra missione, è trasformare le vite dei nostri studenti in vite improntate all'amore per Dio e per il prossimo.

La quarta caratteristica riflessa nel programma ACE è che *Gesù come Maestro ebbe grande successo e perseverò nel suo ministero educativo nonostante le sconfitte*. Toccò così profondamente alcuni ascoltatori da spingerli a trascorrere il resto della vita al suo fianco. Altri cercarono più volte di farlo uccidere! Una cosa rimane chiara in tutti i Vangeli: comunque venisse accolto il suo insegnamento, Gesù non smise mai di insegnare.

È difficile sopravvalutare l'importanza del fatto che i partecipanti all'ACE giungano a conoscere Cristo maestro in questa quarta caratteristica, e imparino da lui. Nel giro di un mese, spesso anche meno, dal loro ingresso nelle classi, ogni insegnante ACE sperimenterà sia la gioia assoluta di aver raggiunto in qualche modo la mente e il cuore di uno studente, sia lo shock paralizzante di uno sputo che atterra sopra la loro testa durante una lezione. Nel corso del primo semestre, man mano che questi giovani insegnanti imparano a gestire un'intera classe da soli, traducendo ciò che hanno imparato all'università in termini comprensibili a persone molto più giovani, e perdendo quasi ogni momento di libertà personale per preparare lezioni e correggere compiti, i fallimenti sembrano più gravosi dei successi. La spiritualità di Cristo maestro – la consolazione della preghiera e dell'amicizia, e una risoluta perseveranza nella sua missione attraverso successi e insuccessi – è in profonda, essenziale armonia con la nostra comunità ACE.

La quinta caratteristica che emerge nel programma ACE è che *Gesù pregava costantemente*. Poiché insegniamo con un obiettivo soprannaturale – trasformare le vite dei nostri studenti in vite d'amore – e poiché abbiamo bisogno della grazia consolatrice di Dio per perseguire questo obiettivo, possiamo identificarci facilmente con questa quinta caratteristica di Cristo maestro. Egli pregava in continuazione. Pregava da solo, pregava con gli amici, pregava con i discepoli. Pregava per domandare, per comprendere, per chiedere conforto nella desolazione, per rendere grazie. E come sempre, insegnava agli altri a fare lo stesso. Questa quinta caratteristica di Cristo maestro getta una luce rivelatrice sulla natura dell'ACE, perché il nostro bisogno di pregare manifesta sia l'obiettivo soprannaturale del nostro lavoro sia la nostra assoluta dipendenza da Dio per conseguire quell'obiettivo.

Nei due anni che trascorrono nell'ACE, cerchiamo di dare a questi nuovi discepoli l'opportunità di incontrare Cristo in modo più profondo e pieno. Vogliamo *che giungano a conoscere Cristo* – nell'Eucaristia, nei Vangeli, l'uno nell'altro, nei loro studenti e nei desideri più profondi dei loro cuori – e così facendo, *che diventino Cristo*, come insegnanti. Vogliamo che sappiano che Cristo desidera, anzi ha bisogno del loro entusiasmo, della loro leadership, della loro volontà di servizio, dei loro innumerevoli doni, e anche dei loro limiti, per trasformarli in rivelazioni del suo amore per loro e per i loro studenti. Questa è la trasformazione a cui è chiamato ciascun insegnante ACE.

UNA LUCE DI CERTEZZA

132





L'umanità al cuore di ciò che facciamo

di Peter Stockland

Giornalista, Direttore
del Cardus Centre
for Cultural Renewal
di Ottawa (Canada)

133

Agli inizi della carriera, quando ero un giovane reporter di cronaca, mi mandarono in un quartiere malfamato della città dove lavoravo per intervistare le prostitute su una serie di brutali assalti contro quelle che oggi sono chiamate lavoratrici dell'industria del sesso.

Davanti a un caffè, in una tavola calda nei dintorni, ascoltai una giovane passeggiatrice che mi raccontava di non aver paura che uno dei suoi "appuntamenti" potesse rivelarsi come il brutale responsabile degli assalti. Mi mostrò le grandi forbici argentate che teneva in uno stivale per protezione. Mi raccontò, vantandosi un po', dei severi centri di detenzione giovanile a cui era sopravvissuta. Era chiaro che si considerava una combattente, non una vittima.

Quando l'intervista arrivò a toccare le ragioni per cui lei continuava a sottoporsi a questi rischi, sebbene confidasse molto nelle sue capacità di difendersi da sola, il guscio cominciò a incrinarsi. La dipendenza dagli stupefacenti era il motivo che la costringeva a continuare a vendere il suo corpo – mi disse – nonostante ogni suo sforzo per uscirne. Avrebbe continuato a fare quella vita finché non ne sarebbe più stata in grado, o finché fosse morta. Questa era la sua vita, e la accettava così.

Per il resto della mia esistenza non dimenticherò mai il modo in cui scostò una ciocca di capelli neri dal suo viso di teenager vissuta, per guardarmi, oltre il tavolo scheggiato e sgangherato, con uno sguardo fiero e risoluto, quando le chiesi cosa avrebbe fatto se anche la sua sorellina minore avesse cominciato a battere per strada.

«La rimanderei a casa a calci nel sedere immediatamente», rispose.

«Perché?», le chiesi «Se hai accettato questa vita per te, perché per lei no?»

Le forbici nel suo stivale non potevano proteggerla dalle conseguenze di quella domanda, perché qui si trattava di amore, non del sesso fatto per soldi.

«Non credi», mi disse piano, «che io mi vergogni di ciò che faccio?»

Dall'istante in cui sentii quelle parole, incastonate come una domanda retorica nel cuore e nella mente di una ragazza sofferente, ebbi la risposta di cui avevo bisogno pensando a coloro che rifiutano la centralità del cuore nell'esistenza umana. Perché qui si trattava di un essere umano non ancora del tutto formato, la cui vita era già – in gran parte dei suoi dettagli – limitata ai semplici elementi della teoria evolu-

zionistica: la pura sopravvivenza, la protezione animale, la ricerca riduttiva del piacere, il valore dello scambio in natura. Eppure, toccata da una immagine di amore, ciò che usciva dalle sue labbra equivaleva al grido dell'umana impotenza, a una confessione di un desiderio morale struggente, percepito tanto profondamente che né la semplice fiducia nella biologia, né una descrizione puramente economica dell'uomo potrebbero mai spiegarlo. *Non credere; io mi vergogno; quello che faccio.* Poche e semplici parole che superavano la distanza tra l'Io e l'Altro, esprimevano la profonda ferita di un'anima e collocavano quel momento non in un vago malessere esistenziale, ma nelle sue azioni concrete, personali. Quale rigida teoria di sviluppo psicologico o neurologico potrebbe penetrare gli intricati tessuti connettivi di queste semplici parole? Quale teoria strettamente materialistica potrebbe contenere ciò che era evidente nel cuore di questa giovane prostituta?

Un anelito esistenziale

Naturalmente si potrebbe obiettare, e probabilmente un razionalista dall'abile retorica obietterebbe, che un cuore del genere rappresentava un caso isolato. Obietterebbero che qualunque fosse l'intenzione, il significato o anche l'origine ultima della sua confessione, era applicabile sicuramente solo a lei e perciò non può essere estrapolato a uso di vari gruppi sociali, e ancor meno può essere considerato come rappresentativo della natura umana, qualunque essa sia. Sarebbe un'acuta argomentazione, ma risulterebbe falsa se considerata su base esclusivamente numerica. Il campione di popolazione, dopo tutto, non era di un esemplare, ma di due. Poiché c'ero anch'io lì, e non semplicemente come testimone, nonostante la mia posizione di giornalista professionista, obiettivo, alla ricerca solo di un nuovo *scoop*. Ero lì per farmi commuovere, totalmente impreparato, nella profondità del mio cuore. Ero lì, con il mio taccuino, la penna e le mie domande, e il pezzo da scrivere con la relativa scadenza, per confrontarmi.

Per confrontarmi, molto profondamente, con questa domanda: perché questa estranea avrebbe dovuto dirmi qualcosa, incontrandomi per caso una sera di tanto tempo fa, e tanto più qualcosa di così significativo da restarmi impresso vividamente nella memoria dopo tanti anni?

Qual è la possibile giustificazione puramente evoluzionistica per un ricordo così durevole? Se io sono solo un animale razionale, materiale, alla ricerca del piacere, teso a evitare il dolore, a soddisfare gli impulsi e le pulsioni generati dal mio sistema nervoso, perché avrei dovuto ricordarmi le parole di quella ragazza per più di cinque minuti, una volta che avevano assolto la loro funzione di servire al mio nuovo articolo per il giornale?

«Quel gattino che a Varigotti quarant'anni fa, cadendo dal secondo piano, incespionato in un filo della biancheria, si è spiacciato per terra», racconta don Giussani in *Si può vivere così*, «lì a due palmi c'era l'altro gattino nato con lui: sta lì un istante a fissarlo e poi se ne va via lentamente...». L'altro gattino non se ne andò via per colpa della difficoltà del suo apparato percettivo nel registrare ciò che era appena accaduto. Non è stato colpito improvvisamente da una sindrome di deficit dell'attenzione felina. E non ha reagito in quel modo semplicemente perché era un gattino. Don Giussani osserva che l'uomo, agendo come uomo, potrebbe

Qualcosa ci ha toccato, costituito, creato come esseri con un cuore capace di vincere la naturale estraneità degli altri animali, persino di quegli altri "animali" che chiamiamo esseri umani.

verosimilmente fare la stessa cosa. Quanti uomini, dopo tutto, si erano semplicemente allontanati dalla giovane prostituta dopo averla spremuta, spiritualmente se non fisicamente, con i loro corpi e i loro soldi per il sesso?

Questo è il modo in cui funziona il mondo materiale, ma è non quello del mondo che conosciamo noi. Noi conosciamo un mondo con un'altra dimensione. Noi sappiamo, dalla più piccola delle nostre esperienze quotidiane, e dai ricordi di una vita, che c'è palesemente di più nel nostro mondo che la sofferenza, il dolore, la morte, la dimenticanza. Esiste la tragedia, ma anche la misericordia. Esiste il torto, ma anche la giustizia. Esiste la vergogna, che può nascere solo da un rapporto con la redenzione, cioè, con l'amore, con la carità.

I gatti, possiamo starne certi, non hanno la capacità di desiderare o cercare la redenzione. ma gli esseri umani sì. La mia giovane prostituta, che viveva ogni giorno il tormento di essere abusata, cercando di attutirlo con qualsiasi droga riuscisse a procurarsi, portava dentro di sé il suo anelito esistenziale per la redenzione, espresso nella carità di proteggere l'Altro dalla fonte della vergogna che affliggeva lei.

Perché? Perché dovrebbe essere così? Quale fatto materiale, evolucionistico, spiega la misura in cui noi siamo mossi dal bisogno di essere redenti? Oppure, per metterla al negativo, cosa spiega il fatto che noi *non sempre* ce ne andiamo semplicemente via come il secondo gattino citato da don Giussani? Degli animali privi di un cuore spirituale non dovrebbero sempre comportarsi come tali?

L'unica risposta che ha un senso per me, dopo una vita trascorsa a osservare il comportamento umano con gli occhi di un giornalista, è la stessa che si era fatta strada con tanta forza quella sera alla tavola calda: qualcosa nel nostro cuore ci differenzia dagli altri esseri con cui condividiamo il pianeta. Qualcosa ci ha toccato, costituito, creato come esseri con un cuore capace di vincere la naturale estraneità degli altri animali, persino di quegli altri "animali" che chiamiamo esseri umani.

La legge di ferro della gratuità

«È solo Dio che sfonda questa estraneità e dà se stesso alla sua creatura, tirandola fuori dal niente per pietà e ricostituendola continuamente in una innocenza piena di aurora lieta, per commozione», dice don Giussani.

Questo non è semplicemente il "Dio dei vuoti" dei filosofi, una divinità contrabbandata per servire come spiegazione di un fenomeno inesplicabile, in mancanza di meglio – vale a dire finché non si trova una spiegazione più materiale ed empirica –. È il riconoscimento del fatto che gli eventi che ci muovono verso questa ricostituzione «in una innocenza piena di aurora lieta» sono così costanti e incidentali al tempo stesso da non poter essere classificati contandoli, pesandoli, misurandoli o verificandone la sistematicità. Non corrispondono al famoso "principio di indeterminazione" di Heisenberg. Essi obbediscono se mai a quella che potremmo chiamare la "legge di ferro della gratuità", in virtù della quale la nostra capacità di ricevere doni è determinata interamente dalla nostra capacità di riconoscere la loro origine come dono.

Più volte nella mia vita di giornalista mi sono imbattuto in momenti, avvenimenti,

persone, da cui sono venuto via non solo commosso, ma anche consapevole di essere stato spinto da ciascun incontro a una apertura, una ricettività e soprattutto alla carità. L'elemento critico non è solo il movimento del fenomeno osservabile verso di me. È l'invisibile e, senza Dio, inspiegabile movimento suscitato nel profondo del mio cuore. Chi altro se non un Dio d'Amore, capace di tirarmi fuori dal niente per pietà e ricostituirmi nella «innocenza piena di aurora lieta», mi potrebbe dare un mondo di tragedia, misericordia, torto, giustizia, vergogna e redenzione e poi, in cima a tutto questo, i momenti in cui sperimentarla con un cuore aperto alla consapevolezza della carità?

Uno dei miei primi servizi realizzati quando ero giovane cronista di un quotidiano era la copertura di un terribile incidente occorso a uno scuolabus in una cittadina. Cinque bambini erano rimasti uccisi mentre si avviavano al loro primo giorno di scuola, schiacciati tra le lamiere contorte nello scontro con un camion. Quando giungemmo sulla scena, il fotografo che mi accompagnava, con anni di mestiere sulle spalle, mi posò la mano sul braccio mentre scendevamo dall'auto e mi disse: «Vacci piano quando parli con la gente, ragazzo, qui si conoscono tutti».

Era qualcosa di più di un buon consiglio professionale da un canuto veterano a un moccioso pivello. Era un sincero e profondo ricordo dell'umanità che stava al cuore di ciò che facevamo.

Qui non si trattava semplicemente di gattini spiacciati per la caduta. Erano bambini, adorati dalle loro famiglie, già parte di una comunità. Non eravamo là solo per guardare e andarcene. Eravamo là per testimoniare, con carità.

Sono stato capace, da quel momento, di vivere fino in fondo quell'impegno di testimonianza? No, non lo sono stato: lo confesso con vergogna. Questa è la dimostrazione. Nelle parole di don Giussani, nei miei rapporti con tutti gli altri esseri umani io sono solo un altro uomo. Ma nella coscienza dell'apertura alla carità, del riconoscimento dei doni nella loro origine di doni, io sono costantemente richiamato a quel momento del mio cuore per il quale sono stato creato. Solo Dio sfonda l'estraneità. Solo Dio spiega perché io sono cosciente, perché ricordo, che esiste.

Uomo Moda/ Logotipo
Presentazione stilisti italiani
New York



Industriali Treviso Marchio
Confindustria



Ospedale Niguarda Ca' Granda
Progetto di segnaletica interna ed esterna
Milano



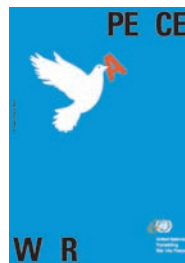
Aiap
Poster culturale
Milano



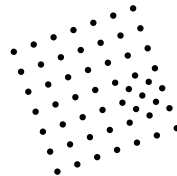
Ospedale Maggiore di Milano
IRCCS Policlinico
Segnaletica esterna



Nazioni Unite 60° anniversario
Poster
New York



UK101 Antitumorale
Sicor
Milano



Mother Earth Project
Marchio
Londra



Cineclub Brera
Poster
Milano



Gruppo Magneti Marelli
Logotipo
Milano



Priscilla Rattazzi
Fotolibro di famiglia
New York



Pietro Mezzaroma e Figli
Immagine coordinata
Roma



Gruppo Eni
Monografia istituzionale
Roma



Anthilia sgr
Capital Partners
Milano



Armando e Maurizio
Milani
Graphic design

Milano

via Vivaio 21
20122 Milano, Italia
tel 0276022468 0236533357
fax 0276005664
info@milanidesign.it
www.milanidesign.it

New York



Atlantide raccoglie in questa sezione gli articoli comparsi nei mesi scorsi su ilsussidiario.net, il quotidiano online della Fondazione per la Sussidiarietà, a commento del discorso di don Julián Carrón all'Assemblea Nazionale della Compagnia delle Opere.

L'uomo che si sostiene in una positività coinvolgendo con sé altri; la gratuità come estrema convenienza; una nuova moralità per il nostro Paese: sono questi alcuni temi rispetto ai quali si sviluppa la discussione.

**La tua opera è un bene
per tutti: contributi
da ilsussidiario.net**



La tua opera è un bene per tutti

Assemblea Nazionale della Compagnia delle Opere, 22 novembre 2009

di Julián Carrón

Presidente della
Fraternità di Comunione
e Liberazione

1. Forse mai come in questi tempi di crisi ci rendiamo conto della verità del motto che avete scelto come tema del vostro incontro annuale: «La tua opera è un bene per tutti». E meglio di tutti lo possono capire coloro che sono più colpiti dalla crisi, le loro famiglie, i loro figli. Ma cercare di tenere in piedi un'opera in questi tempi è veramente una cosa ardua. Voi lo sapete bene, voi che vi dibattete tra continuare a costruire questo bene o gettare la spugna, chiudendo i battenti. La tentazione dell'individualismo è sempre in agguato. L'insidia del si-salvi-chi-può è più forte che mai.

Per tanti di voi sarebbe più comodo. Vi risparmiereste non poche preoccupazioni. Eppure non vi siete chiusi in voi stessi, dimenticando gli altri. In questo modo avete vinto l'individualismo di cui parlava Bernhard Scholz. Ma siccome la tentazione permane, per potere resistere occorre avere delle ragioni che ce lo consentano. Questo vuole essere lo scopo del mio contributo. Paradossalmente, la crisi può diventare un'occasione per mettere delle fondamenta più salde all'opera che state costruendo, guadagnando più consapevolezza delle ragioni sottese.

2. L'individualismo è un tentativo di risolvere i problemi vecchio come l'uomo, implicando il rapporto tra il proprio bene e il bene altrui, la tensione tra io e comunità. Il fatto di non vivere da soli, bensì di essere sempre all'interno di una comunità, ci costringe a decidere in continuazione il modo di affrontare questo paradosso.

Noi siamo chiamati a vivere questa sfida in un contesto culturale in cui la risposta a questa tensione sembra palese: l'individualismo. Detto con una frase: io raggiungo meglio il mio bene se prescindendo dagli altri. Di più: l'individualista vede nell'altro una minaccia per raggiungere lo scopo della propria felicità. È quanto si può riassumere nello slogan che definisce l'atteggiamento proprio di questa mentalità: *homo homini lupus*.

Ma dicendo così la modernità si mostra incapace di dare una risposta esauriente, vale a dire che contempi tutti i fattori in gioco. Infatti la concezione individualista risolve

il problema cancellando uno dei poli della tensione. E una soluzione che deve eliminare uno dei fattori in gioco, semplicemente, non è una vera soluzione.

Fino a quale punto questa impostazione è sbagliata si vede dal fatto, emerso clamorosamente, della sempre più urgentemente sentita richiesta di regole. Quanto più l'altro è concepito come un potenziale nemico, tanto più viene a galla la necessità d'un intervento dall'esterno per gestire i conflitti. Questo è il paradosso della modernità: più incoraggia l'individualismo, più è costretta a moltiplicare le regole per mettere sotto controllo il "lupo" che ognuno di noi si rivela potenzialmente essere. Il clamoroso fallimento di questa impostazione è oggi davanti a tutti, malgrado i tentativi di nascondere. Non ci saranno mai abbastanza regole per ammaestrare i lupi. Questo è l'esito tremendo quando si punta tutto sull'etica invece che sull'educazione, cioè su un adeguato rapporto tra l'io e gli altri.

Ma non è tanto l'incapacità delle regole a costituire il problema. La vera questione è che l'individualismo è fondato su un errore madornale: pensare che la felicità corrisponda all'accumulo. In questo la modernità dimostra ancora una volta la mancanza di conoscenza dell'autentica natura dell'uomo, di quella sproporzione strutturale di leopardiana memoria. Per questo l'individualismo, ancor più che sbagliato, è inutile per risolvere il dramma dell'uomo.

Inoltre occorrerebbe aggiungere anche un ulteriore inganno, proclamato dal potere dominante: che si possa essere felici a prescindere dagli altri.

3. Per rispondere adeguatamente al nostro problema, il punto di partenza è l'esperienza elementare, che ciascuno di noi può lealmente rintracciare in sé: «Ogni uomo di buona volontà, di fronte al dolore e al bisogno, immediatamente si mette in azione, si mostra capace di generosità» (L. Giussani, *L'avvenimento cristiano*, Bur, Milano 2003, p. 81).

Ma questo naturale sentimento di generosità non ha pos-

sibilità di durata senza ragioni adeguate: «La solidarietà è una caratteristica istintiva della natura dell'uomo (poco o tanto); essa tuttavia non fa storia, non crea opera fin tanto che rimane un'emozione o una risposta reattiva a un'emozione; e un'emozione non costruisce» (*Ibidem*, pp. 82-83).

Come sostenere questa esperienza elementare davanti al bisogno? È la domanda che si faceva anni fa don Luigi Giussani in un'assemblea come quella di oggi: «Come è possibile che l'uomo sostenga questo "cuore" di fronte al cosmo e, soprattutto, di fronte alla società? Come può fare l'uomo a sostenersi in una positività e in un ultimo ottimismo (perché senza ottimismo non si può agire)? La risposta è: non da solo, ma coinvolgendo con sé altri. Stabilendo un'amicizia operativa (convivenza o compagnia o movimento): cioè una più copiosa associazione di energie basata su un riconoscimento reciproco. Questa compagnia è tanto più consistente quanto più il motivo per cui nasce è permanente e stabile.

Un'amicizia che nasca da un cointeresse economico ha la durata del giudizio circa la sua utilità. Invece una compagnia, un movimento, che sorga dall'intuizione che lo scopo di un'impresa eccede i termini dell'impresa stessa, e che essa è tentativo di rispondere a qualche cosa di molto più grande; insomma, un movimento che nasca dalla percezione di quel cuore che abbiamo in comune e che ci definisce come uomini, stabilisce una "appartenenza"» (*Ibidem*, pp. 88-89).

Questa esperienza elementare mostra che l'altro è percepito come un bene, tanto è vero che si mette in moto la solidarietà, fino al punto di generare un popolo che risponda al bisogno. Per questo sentiamo il bisogno di metterci insieme per essere sostenuti nel nostro impeto iniziale. Questa posizione ha permesso a molti di tenere, più di tanti proclami vuoti.

L'appartenenza nell'aiuto all'esperienza elementare è anche metodo per correggere l'inevitabile e continua riduzione della stessa esperienza elementare nel vivere e nell'azione. Non siamo ingenui o utopisticamente ottimisti alla Rousseau. Conosciamo bene il nostro limite, il peccato personale e sociale, per questo – come dice don Giussani nel discorso di Assago del 1987 (in *L'io, il potere, le opere*, Marietti, Genova 2000, pp. 165-170) – l'appartenenza a movimenti corregge continuamente chi vi partecipa da questa caduta educando continuamente al bello, al vero, al giusto. Invece dello stato di polizia, l'educazione in un'appartenenza.

Ma in tempo di crisi neanche questa tensione ideale e amicizia operativa possono resistere alla tentazione dell'individualismo, se non trovano una ragione adeguata. Dobbiamo, infatti, avere sempre chiaro l'equivoco nel

quale troppo spesso incorriamo: quello di sostituire un'amicizia, nata per sostenere il cammino dell'io, con un progetto di successo egemonico che passa attraverso il potere politico-sociale. Questo non è in grado di tenere davanti alle bufere della vita.

Perciò la situazione attuale si trasforma in una occasione privilegiata per maturare la coscienza del perché stare insieme. Per chiarire la ragione che possa resistere a qualsiasi tsunami.

4. Senza ragione adeguata, non c'è possibilità di resistere e, quindi, di costruire qualcosa con prospettiva di durata. Solo qualcosa che è più consistente di qualsiasi eventualità può essere fondamento adeguato per costruire. Quale?

Per rispondere a questa domanda, permettetemi una confidenza personale. Ogni anno devo parlare con coloro che, dopo anni di noviziato, chiedono l'ammissione definitiva alla associazione *Memores Domini*. In quest'occasione, mi viene da domandarmi: tra tanti particolari di cui è fatta la vita, che cosa devo guardare per aiutarli a capire se è ragionevole o meno fare questo passo così decisivo nella loro vita? Siccome non so come il Mistero li porterà al destino, per quali situazioni o circostanze il Signore li farà passare, l'unica garanzia che consentirà loro di affrontare qualsiasi eventualità è che ciascuno abbia fatto un'esperienza che, capiti quel che capiti, non possano togliersela di dosso. Un'esperienza che possa sostenere la vita tutta, appunto. E mi viene alla mente una frase di san Tommaso, familiare a tanti di voi, che esprime sinteticamente la chiave della questione: «La vita dell'uomo consiste nell'affetto che principalmente lo sostiene e nel quale trova la sua più grande soddisfazione» (*Summa Theologiae*, II-II, q. 179, a. 1).

Soltanto un affetto in cui uno abbia trovato la più grande soddisfazione può sostenere la vita tutta. Può esistere un affetto così? C'è un affetto che corrisponda così tanto alla nostra attesa da potere diventare fondamento in grado di resistere in qualsiasi battaglia? O, espresso con altre parole più puntuali per questa occasione di oggi: c'è un affetto più soddisfacente di qualsiasi individualismo? Siccome l'uomo è esigenza di totalità, soltanto qualcosa di totale può corrispondere a tale esigenza. Solo un uomo nella storia ha avuto tale pretesa: Gesù di Nazareth, il Mistero diventato carne. Solo chi ha avuto la grazia d'incontrare un dono così, può capire cos'è quella soddisfazione che consente di sostenere tutta la vita. Diventa possibile non cedere all'individualismo, soltanto se abbiamo ricevuto un bene così incommensurabile.

Questo è il realismo cristiano: «Se Dio, infatti, non fosse diventato uomo, nessuno avrebbe potuto impostare la

propria vita secondo questa gratuità, nessuno di noi avrebbe osato guardare la propria vita secondo questa generosità» (L. Giussani, *L'io, il potere, le opere...* cit., p. 132).

Così si capisce bene l'inizio della recente enciclica del Papa: «La carità nella verità, di cui Gesù Cristo s'è fatto testimone con la sua vita terrena e, soprattutto, con la sua morte e risurrezione, è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera» (Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, 1). Perché? Perché «dalla carità di Dio tutto proviene, per essa tutto prende forma, a essa tutto tende. La carità è il dono più grande che Dio abbia dato agli uomini, è sua promessa e nostra speranza» (*Ibidem*, 2).

È questa carità sterminata di Dio nei nostri confronti, più soddisfacente che nessuna ipotesi di individualismo, che ci rende a nostra volta soggetti di carità: «Destinatari dell'amore di Dio, gli uomini sono costituiti soggetti di carità, chiamati a farsi essi stessi strumenti della grazia, per effondere la carità di Dio e per tessere reti di carità» (*Ibidem*, 5). Dalla sovrabbondanza della carità, dalla pienezza dell'amore di cui siamo stati oggetto, può scaturire la gratuità. Non da una mancanza, bensì da una sovrabbondanza!

«È la verità originaria dell'amore di Dio, grazia a noi donata, che apre la nostra vita al dono e rende possibile sperare in uno "sviluppo di tutto l'uomo e di tutti gli uomini", in un passaggio "da condizioni meno umane a condizioni più umane", ottenuto vincendo le difficoltà che inevitabilmente si incontrano lungo il cammino» (*Ibidem*, 8).

Senza questo non possiamo continuare a costruire a lungo. Don Giussani, venticinque anni fa, a un gruppo di universitari diceva che «noi non possiamo continuare a essere così attivi e produrre quello che abbiamo prodotto in questi anni feroci senza la comunione, ma la comunione senza Cristo non sta in piedi, la ragione della comunione è Cristo, e infatti è solo il pensiero di Cristo, il rapporto con Cristo che genera quella condizione per la quale posso rimanere nella compagnia senza sentirmi alienato, cioè l'amore a me stesso, l'amore agli altri come riverbero dell'amore a me stesso. Così dico che non si può rimanere nell'amore a se stessi senza che Cristo sia una presenza come è una presenza una madre per il bambino [...], se Lui non è presenza, se non ha vinto la morte, cioè se non è risorto, e perciò se non è il dominatore della storia – per cui il tempo non lo ferma, lo spazio e il tempo non lo delimitano –, se non ha in mano la storia, se non è il Signore del tempo e dello spazio, se non è il Signore della storia, se non è mio come lo fu di Giovanni duemila anni fa, se Tu non sei presenza reale a me, o Cristo, io torno a essere niente. Perciò, il riconoscimento della Tua

presenza, il riconoscimento continuo della Tua presenza, questo è il cambiamento che mi occorre.

La conversione è come uno che va, come se io stessi andando con tanti bei pensieri dedotti da Lui e a un certo punto mi voltassi (*conversio*) e Lo vedessi presente. È tutto diverso, il cammino diventa tutto diverso. La giustizia è questa fede e la fede è riconoscimento di questa Presenza. Cristo è risorto, cioè Cristo è contemporaneo al tempo, è contemporaneo alla storia. Ora, il cambiamento profondo che implica il nuovo soggetto, la creatura nuova, è questo: è la fede in Cristo crocifisso e risorto, dove il "crocifisso" è la condizione per essere risorto. Perciò io non potrò scandalizzarmi se la condizione per vivere la gioia che Lui mi ha promesso è la croce, anzi, qui sarà la dimostrazione affascinante che perfino il dolore e la croce e la morte diventano gioia. Come dice san Paolo, "io sono pieno di gioia, sovrabbondo di gioia nella mia tribolazione": è inconcepibile umanamente, cioè è un altro essere, è un altro mondo che è presente e che dobbiamo, nella nostra povertà, riconoscere, riconoscere sempre più fortemente, così che diventi sempre più abituale, familiare, perché la nostra presenza nel mondo sia sempre più redentiva, cioè sia sempre più umanizzante noi stessi e gli altri» (L. Giussani, *Qui e ora (1984-1985)*, Bur, Milano 2009, pp. 76-78).

Detto in altro modo, «per potere amare se stessi, per potere operare tanto, bisogna essere insieme; per potere essere insieme bisogna riconoscere un amore a sé che permetta di amare anche gli altri, e quindi che operi il cambiamento grande che è l'amore alla gente e a se stessi considerati come rapporto al destino; ma questo non è possibile se non per una Presenza, non è possibile se Cristo [...] non è risorto, cioè non è contemporaneo. Allora, riconoscere questo contemporaneo, questa presenza al mio gesto, questa compagnia al mio cammino, è il primo fondamentale gesto di libertà che permette tutti gli altri, anzi, che permette e incita tutti gli altri» (*Ibidem*, pp. 82-83). Un'esperienza così può superare definitivamente l'individualismo: il noi entra nella definizione dell'io. È per questo che, allora, possiamo imitare Dio. Non perché siamo bravi, ma perché siamo da Lui preferiti: «Nei nostri propositi e nei nostri progetti noi teniamo conto di tutto quello che occorre per realizzarli, realisticamente. Ma, oltre questo, noi dobbiamo realizzare, o cercare di realizzare, a imitazione del Signore, una emozione che non rientra nei calcoli per sistemare le cose, ma che direttamente nasce e si rivolge al compagno uomo, in amicizia, gratuitamente. Si chiama carità.

Gratuitamente aiutare il proprio vicino, un uomo, a risolvere e a rispondere al bisogno che ha, di qualunque natura esso sia: da quello del pane fino a quello dell'anima.

Risolvere, o aiutare a risolvere, il bisogno per il quale un uomo piange e soffre. Tener presente questa carità è giudicato una follia da chi ci sta attorno nel mondo di oggi. Dicono: «Sì, questo è idealismo», il che è uguale, nel loro linguaggio, a dire: «È una pazzia. Sei fuori di te. Guarda piuttosto quello che devi fare! Lascia stare questa sovrabbondanza che può alterare l'esito del tuo operato». Se siete qui, è perché nel vostro impegno di lavoro, nel vostro impegno organizzativo, nella vostra realtà di conoscenza e nella vostra compagnia avete trovato motivo d'azione, al di là di quello che dovette fare e realizzare, in una gratuità che non può essere calcolata e non dà luogo a calcolo. Solo Dio è al di là di ogni possibilità di calcolo. Perciò, il vostro lavoro è e deve tendere a essere imitazione di Dio o, meglio, imitazione di Cristo» (L. Giussani, *L'avvenimento cristiano...* cit., p. 120).

Questa imitazione di Dio non è qualcosa che possiamo fare con le nostre energie. C'è la possibilità di imitare Dio perché Lui stesso ci dona quella carità con cui possiamo imitarLo. Per questo «la carità è un fattore che contesta e penetra tutti gli altri fattori, la carità è più grande di tutto. Essa genera un popolo che non può sorgere se non da qualcosa di gratuito. Calcoli ben fatti non possono erigere il fenomeno più alto dell'espressione umana che è la realtà di un popolo. [...] Tra di noi è nato un popolo per

una gratuità che imita, che cerca di imitare la sovrabbondanza e la grazia con cui Cristo è venuto ed è rimasto tra di noi. L'estrema convenienza della vita, infatti, è la gratuità fatta penetrare negli interstizi dei nostri calcoli» (*Ibidem*, p. 121).

Che la gratuità penetri negli interstizi dei nostri calcoli deve essere sempre davanti a noi come ideale, come tensione da avere. Perché noi, essendo tutti peccatori, non siamo per niente esenti dal decadere della gratuità e finire nel puro calcolo, pensando che siamo preservati solo perché apparteniamo a una amicizia come la nostra. Il rischio, e non solo, di arroccarsi in una difesa corporativa di ciò che facciamo, magari con dentro un progetto di egemonia politica, è sempre in agguato. Che la gratuità sia l'estrema convenienza significa una gara nel cercare il bene che passa per il rispetto delle leggi, ma che fa di questa gratuità affezione, costruzione per il bene comune, correzione senza reticenze di fronte alla continua caduta.

Allora si richiama ancora una volta il nostro autentico scopo: non crescere in dimensione e potere, bensì che le vostre opere siano esempi di una diversità che la gente vede e da cui è colpita, perché questa diversità testimonia Qualcun altro. Questa è la risposta al degenerare continuo della vita pubblica. Questa è la moralità di cui il nostro Paese ha bisogno.

I commenti da ilsussidiario.net

Solo il sacrificio vince l'individualismo

di **Giulio Sapelli**, Docente di Storia economica all'Università degli Studi di Milano

Come si può affrontare la perdita di senso che caratterizza l'esserci nel mondo in questi tempi, senza sforzarsi ogni giorno, a partire dal lavoro, dalla professione, di ritrovare un cammino di verità che illumini la vita? Le parole di don Julián Carrón mi invitano a rendere manifesto questo progetto che è e diviene sempre più motivo di resistenza, e motivo di resilienza dinanzi al torcersi della vita umana associata nel, e contro, il nulla della reificazione. La crisi economica mondiale non ha avvicinato l'umano all'essenza dell'essere. Ne era di già troppo lontano, dimentico del *logos* che lo aveva fondato alla luce nei primordi.

La chiave di volta del mutamento è planetaria e risiede nell'avvento dispiagato della reificazione, non tanto del

mercato quanto della sua assolutizzazione e della sua presenza totalitaria su tutto l'essere. È il paradigma filosofico neoclassico (irriflessivo e misconosciuto nella follia ideologica riduzionistica dagli stessi predicatori matematicizzanti del nulla) a trionfare in ogni dove.

La razionalità, per i predicatori del nulla glorificati dal successo economico e mediatico di una società pornografico-mercantile, è e deve essere la sola caratteristica dell'umana vita ed essa, per costoro, se non si dispiega nel paradigma costo-beneficio, non val la pena né di essere vissuta, né di essere venduta. Sì, perché anche la vendita della vita è assunta come valore positivo nella reificazione. Si pensi all'acquisto della vita a ore dei giovani e dei lavoratori in genere e al disastro che ciò determina: come si può procreare nell'amore se l'incertezza non solo è frutto del dominio, ma deve essere accettata dai dominati come condizione migliore in assoluto dell'esserci nel mondo? Se la natalità scende non solo si è dinanzi a un valore positivo, per i dominatori, nell'igno-

ranza delle tendenze di lungo periodo della crescita, ma s'instaura in tal modo su scala di massa un paradigma egoistico che dovrebbe regolare e divenire prototipo della vita buona nella reificazione. Vita buona perché efficiente, vita buona perché economicamente produttiva e generatrice di successo individualistico.

I disastri dell'individualismo metodologico son divenuti disastri morali e cataclismi esistenziali. Per questo bisogna avere il coraggio di affermare, senza "rispetto umano", che la verità, oggi più di ieri, non può essere relativismo, ma solo obbligazione morale all'ente che è Dio e che per il cristiano è il sacrificio salvifico di Gesù. Il sacrificio che abbatte tutte le reificazioni, che pone con i piedi per terra tutte le superfetazioni economicistiche e le arrovescia, che fonda il paradigma del dono senza obbligazione a rendere, ma invece con la morale obbligazione a credere.

La sintesi paolina tra ebraismo ed ellenismo trova nell'unità di fede e ragione il nuovo paradigma comunitario di una resistenza al dilagare del nichilismo. E questo perché il soggetto è irriducibile al mercato dispiegato e all'assenza di Dio. Il Dio nascosto il soggetto lo ricerca continuamente, spasmodicamente e senza tregua ed è questa ricerca che colpisce, che ci sottrae alla resa a cui troppo spesso vogliamo rassegnarci. La parola evangelica per cui occorre tutto lasciare per rispondere alla chiamata non rifugge solo per la scelta sacerdotale, ma anche per la chiamata associativa, comunitaria, che è esercizio di affermazione del sé nella libertà, riattualizzando la tradizione della fede.

Il dono è l'essenza del vivere associato; non lo è il paradigma economicistico. L'economico che irroria l'umano ne realizza l'utopia ed è, invece, sempre sostenuto dal dono, dall'affermazione dell'umano in ogni sua manifestazione, nel trionfo dell'altruismo e dell'attenzione che fonda la reciprocità, e nell'affermazione del rispetto con cui si costruisce lo stare insieme. Sono le virtù penultime che danno agli ultimi la dignità, oggi sempre conculcata laddove la verità non fonda la carità. Sono le virtù penultime per gli ultimi e per tutti noi, che ci donano la speranza di cui sempre abbiamo bisogno.

L'individualismo fa bene allo sviluppo

di Carlo Pelanda, Docente di Politica ed Economia internazionale nell'Università della Georgia, Athens, USA

Julián Carrón propone la solidarietà come modello di comportamento per far funzionare meglio le organizza-

zioni, in particolare economiche. Ma lo fa con enfasi sulla contrapposizione tra autotrascendenza e individualismo come se fossero incompatibili. Lo criticherò da un punto di vista derivato dall'utilitarismo che, invece, tende a vederli compatibili.

Da decenni la ricerca di scienza sociale tenta di capire cosa inneschi i comportamenti cooperativi ed egoistici/competitivi perché nell'osservazione dei fatti umani si rilevano ambedue e nella stessa persona, in diversi momenti. L'Uomo non è sempre prigioniero del modello *homo homini lupus* su cui Hobbes ha fondato l'argomentazione che l'ordine richieda l'imposizione di un potere superiore. Così come non è sempre buono e cooperativo come tentò di convincerci Rousseau. Cosa lo rende in certe situazioni egoista e conflittuale e in altre cooperativo e autotrascendente? La biologia, le situazioni, il codice culturale dominante?

La ricerca avverte che dovremmo sapere tante cose che ancora non sappiamo. Ma ci indirizza su una strada dove è consigliabile vedere egoismo e autotrascendenza come varianti di comportamento in relazione a date situazioni.

L'egoismo eccessivo comporta un danno al sistema che poi diviene svantaggio anche per il singolo. Ce lo mostra con chiarezza l'analisi ecologica. In un processo di desertificazione gli alberi aumentano la raccolta d'acqua individuale così riducendone la quantità per il bosco e, per questo, alla fine danneggiando se stessi. L'albero non vede il sistema. Ma il cervello umano lo vede. E tende a fare calcoli di utilità per decidere quale relazione avere con esso, volta per volta.

In alcuni casi è considerato utile l'egoismo, in altri la cooperazione. La psicologia ci avverte che tali calcoli sono influenzati da emozioni che impediscono di rilevare un criterio di razionalità costante, ma comunque possiamo assumere che l'utilità sia il fattore centrale. Andiamo al punto. Se devo proporre un modello organizzativo che massimizzi la cooperazione tra gli attori per migliorare l'efficienza del sistema, e penso che gli attori facciano calcoli di utilità individuale, allora dovrò, evidentemente, incentivare l'autotrascendenza. Più sei solidale con i colleghi e più ti premio. Meno lo sei, più ti punisco. In sintesi, l'analisi della realtà deve farci sospettare che sia più produttivo ottenere cooperazione e autotrascendenza stimolando l'egoismo competitivo delle persone e la loro tendenza a fare calcoli di utilità. Pertanto il riconoscimento dell'egoismo individuale mi offre uno strumento per ottenere più cooperazione nel sistema che mi interessa.

In tal senso critico il linguaggio che contrappone egoismo e cooperazione. Devo agganciare l'uno all'altro per

far emergere la seconda e non contrapporli. L'applicazione della dottrina cristiana della solidarietà può certamente alimentare una teoria dell'organizzazione, perché individua la condizione di buon funzionamento del sistema a costi minimizzati, cioè la cooperazione prevalente. Ma non è tecnicamente adeguata per costruire la cooperazione stessa nella realtà, perché stimola i valori e non gli interessi pratici. Ovviamente una organizzazione fatta di persone omogenee per cultura dell'autotrascendenza su base religiosa avrà il vantaggio competitivo (fortunati voi, amici) di ridurre i costi per mantenere funzionante il sistema. E ciò rende razionali le enfasi di Carrón. Ma tale configurazione è un fenomeno raro in una società secolarizzata, in maggioranza sensibile ai calcoli di utilità che giustificano l'adozione di visione utilitaristiche per gestirla.

Felicità e pmi sono frutto di un'opera comune

di **Guido Corbetta**, Docente di Strategia aziendale e prorettore dell'Università Bocconi di Milano

Uno tra gli studiosi di management più famosi al mondo, il canadese Danny Miller, ha scritto un libro per spiegare il successo prolungato nei decenni di alcuni grandi gruppi aziendali come Cargill, Bombardier, Ikea, Michelin. Secondo Miller, in queste imprese «i figli dei proprietari hanno passato decenni accanto ai genitori assorbendo costantemente la passione per la missione e per la società, in condizioni emotivamente affascinanti e non sentono che l'azienda appartiene a loro, ma che loro appartengono all'azienda, e che devono esserne all'altezza». In queste imprese i dipendenti si affezionano alla società perché la identificano con una famiglia e la famiglia proprietaria, dal canto suo, si impegna a scegliere, far socializzare, formare e seguire i propri dipendenti perché sono loro che hanno il compito di badare all'impresa, il loro bene più prezioso. Nei contatti con i partner commerciali le relazioni «eccedono di gran lunga il periodo, lo scopo e il potenziale delle episodiche transazioni di mercato o contrattuali» per fondarsi invece sulla convenienza di lungo termine.

In buona sostanza, per usare le parole di Julián Carrón, in queste imprese i proprietari, i dipendenti, i clienti e i fornitori sono convinti che «la loro opera è un bene per tutti».

È difficile uscire culturalmente dal paradigma della massimizzazione del profitto e della massimizzazione del valore azionario che ha dominato almeno gli ultimi

trent'anni della teoria e della prassi economica. Paradossalmente la crisi che ha investito le economie di tutto il mondo potrebbe avere un risultato positivo: aiutarci a prendere sul serio un altro paradigma secondo il quale la felicità non è la conseguenza dell'accumulo personale («la massimizzazione del valore azionario»), ma della capacità di partecipare alla costruzione di una realtà bella e utile per tutti («la massimizzazione del valore dell'impresa»). L'imprenditore, secondo questo paradigma, ricerca la propria soddisfazione preoccupandosi anche della soddisfazione dei propri dipendenti e dei propri clienti. Non solo per una buona disposizione d'animo (che pur non guasta), ma perché è consapevole che senza la soddisfazione dei collaboratori e dei clienti il valore della propria impresa, prima o poi, è destinato a scomparire. La mia utilità, in definitiva, coincide con l'utilità degli altri che lavorano con e per me.

La crisi che ha investito il mondo ha anche, forse soprattutto, una spiegazione antropologica. Se il modello che si afferma è quello della ricerca della felicità fondata sull'accumulo e a prescindere dagli altri, è destino che prima o poi esplodano sempre nuove bolle speculative o, peggio, conflitti sociali difficili da contenere. Perché limitarsi nella propria smania di accumulare ricchezza, potere, consenso?

Gli imprenditori delle imprese studiate da Miller e le centinaia di imprenditori italiani di imprese di ogni dimensione che si comportano secondo un paradigma diverso, che rappresentano un "altro tipo d'uomo" non possono essere trattati come una eccezione al comportamento (supposto) prevalente che prevede che ognuno sia impegnato solo a massimizzare il proprio tornaconto personale. Sono un dato di realtà, un fattore che deve essere tenuto in considerazione. Anzi, sono un modello sul quale varrebbe la pena di costruire cercando di impegnarsi per diffondere una concezione della vita economica che ne faciliti la sua diffusione.

Un modo per ridurre la "forza culturale" di questo modello è confinarlo all'interno della cerchia dei comportamenti dettati da un determinato credo religioso. Niente di più sbagliato. È ragionevole per tutti cercare di costruire una impresa e una società dove gli interessi di ognuno siano ordinati a un bene comune.

Risponde all'interesse pratico di tutti perché non è ragionevole desiderare di vivere in una società dove non ci si possa fidare degli altri, dove si debbano costruire regole sempre più dettagliate (e inefficienti?), dove ogni tanto scoppia una nuova crisi sempre più devastante.

Non c'è economia senza dono, l'egoismo è perdente

di Oscar Giannino, Giornalista economico

Don Carrón ha sviluppato l'argomento toccato al capitolo 3 della *Caritas in Veritate*. È il tema che più ho trattato nei tanti incontri pubblici dedicati all'enciclica ai quali, in questi mesi, ho partecipato in giro per l'Italia. L'ultimo a Milano, al Teatro Nazionale, tre sere fa. Proprio con Giulio Sapelli, tra gli altri, che su questo ha scritto prima di me. Il capitolo 3 è dedicato, come sapete, all'economia del dono, all'incontro e alla crescita con l'altro come categoria fondante di ogni scelta economica. Per il cristiano avvezzo alla dottrina non è una scoperta, anche se fa bene rinfrescarsi le idee. Ma, nel mondo dell'economia che bazzico io, bisogna affrontare due critiche entrambe taglienti. E bisogna provare a confutarle con argomenti concreti, non solo con la fede e l'adesione alla dottrina. La prima critica, sin banale nella sua compunta e malcelata malizia ma in realtà pressoché eterna in quanto atemporale, è quella per la quale il dono è in realtà una scelta antieconomica per definizione. Riservata al no profit, al terzo settore, alla solidarietà verso chi non ha nulla o quasi. Certo, un dovere morale per chi lo persegue, un'edificazione del cuore e della coscienza. Ma non certo un atto economico. Esempio classico, Martino che divide il mantello col povero.

Seconda obiezione. Più puntuta, assolutamente e pervicacemente abbracciata a una certa interpretazione del pensiero *soi disant* liberista, in quanto non solo fondato sull'individuo, ma sul mero calcolo utilitaristico. Una versione spintissima del "birraio" di Adam Smith e della sua "mano invisibile", innestata sulla teoria del valore di David Ricardo, del marginalismo di Wicksell, che poi diventa di Bohm-Bawerk e degli austriaci, fino alla scuola delle aspettative razionali di Bob Lucas e Thomas Sargent, e alla Efficient Market Hypothesis di Eugene Fama. Per me, che aderisco a tale scuola, è l'obiezione più seria. Ma sono entrambe sbagliate. La dottrina cristiana ha posto nell'Uomo e nella sua centralità il fondamento morale dell'economia, ricordando in ogni diversa fase dello sviluppo storico come quel valore fosse un valore morale capace insieme di diventare valore aggiunto, non pura ma improduttiva testimonianza etica. Dividere il mantello con il povero crea valore aggiunto quando si affronta un'economia ancora sotto la linea di sussistenza, e il valore aggiunto non è solo quello della vita ma della precondizione dell'accesso alla dignità e al benessere. Potremmo ancor oggi scoprirlo eccome se riusciamo a strappare alla fame chi ancora ci muore in Africa, facen-

doli gradualmente entrare nel mercato.

Usciti dalla mera sussistenza ed entrati nel mercato – che non esiste in natura ma si fonda su fiducia tra uomini e regole poste da uomini – vi rinvio ai puntuali esempi che trovate al capitolo 3 dell'enciclica, quanto alla dimensione morale delle scelte alle quali è chiamato il banchiere e il finanziere che sconta capitale scarso per il suo impiego nel tempo, o dell'imprenditore chiamato a investire. In questi casi è più evidente, che mettere l'uomo al centro comporta logiche di ritorno economico. Non asintotico come la pura rendita finanziaria, ma agganciato all'economia reale centrata sull'uomo, sulla sua crescita, sul suo capitale umano come precondizione per estendere e accrescere quello di chi verrà dopo di lui, interagisce e coopera oggi con lui.

La seconda obiezione nasce da quella che per me è per tanti versi la vittoria degli antiliberali sui liberali veri. È la caricatura di Adam Smith, quella che dimentica che prima della Ricchezza delle Nazioni – in cui per altro l'espressione "mano invisibile" compare una sola volta – insegnava teoria dei sentimenti morali, come tutti gli altri illuministi scozzesi con lui e prima di lui, per altro. Non ha mai letto Hayek e Mises, chi sostiene che gli individui le cui scelte "dal basso" sono da essi indicati come forze vere e uniche del mercato al posto di quelle di chiunque "illuminato dall'alto", non siano "persone" i cui valori, la cui morale e la cui tradizione contino nulla, di fronte al mero calcolo felicifico. Esattamente come Lucas e Barro non hanno mai affermato che gli individui sono perfettamente razionali, né Fama ha mai scritto che i mercati in sé e per sé sono perfettamente efficienti: hanno mostrato che individui, imprese e mercati tendono a incorporare nelle loro scelte le informazioni di cui dispongono, e dunque hanno ammonito sul fatto che dando loro informazioni asimmetriche ci si espone a dei guai. Esattamente come è successo con l'attuale crisi.

Non sono solo i liberisti in caricatura ma molti cattolici per primi, a cadere nella facile trappola di indicare il liberalismo come irriducibilmente avverso e addirittura nemico all'economia del dono. Sbagliano. La dottrina cattolica, personalista e sussidiarista, diffida dello statalismo e della presunzione tecnocratica: esattamente come i veri liberali. Per il semplice fatto che non sarebbe esistito liberalismo, senza cristianesimo in Europa e nel mondo.

Immaginare e perseguire il ritorno economico di medio e lungo periodo fondato sulla crescita umana, esclude semplicemente teorie e prassi del rendimento economico a breve massimizzate perché non-umane, puramente algoritmiche, sospese a metà tra Faust e Nietzsche. Come capita, purtroppo, a tanti giovani – ormai non più – bankers che ho conosciuto negli ultimi 20 anni.

Alle imprese serve meno individualismo e più educazione

Intervista a **Gianni Riotta**, Direttore de *Il Sole 24 Ore*

La tua opera
è un bene per tutti

«Siamo davanti a due strade possibili: o il ritorno alla persona, ciascuna con la sua singolarità e dignità, oppure avanzare ognuno per conto nostro. È la deriva dell'individualismo, che solo un'educazione può sconfiggere».

Gianni Riotta, direttore del *Sole 24 Ore*, interviene nel dibattito sulla lezione *La tua opera è un bene per tutti* di Julián Carrón. La crisi? «Siamo un Paese più coeso di quello che ci immaginiamo».

Agli imprenditori convenuti per l'assemblea nazionale della Compagnia delle Opere, Julián Carrón ha detto che viviamo in un contesto culturale nel quale la risposta alla sfida del rapporto tra l'io e la comunità è l'individualismo. Condivide?

Sì. Il Novecento dal quale siamo appena usciti è stato per eccellenza il secolo della massa: è stato così nel lavoro, nella società, nella comunicazione, nella produzione della cultura, nella politica. Siamo invece entrati in un secolo in cui conta il "personal", l'individuo. Abbiamo davanti due strade possibili: quella che mi pare indichi Carrón, cioè il ritorno alla persona, ricordandosi che anche quando le persone sono aggregate in una massa sono singolari, restano ciascuna con una sua autonomia e dignità. E quella dell'individualismo, che rappresenta una deriva della prima: cioè io avanzo per conto mio, conto solo io e basta.

C'è un paradosso: da un lato la modernità incoraggia l'individualismo, dall'altro è costretta a moltiplicare le regole per imbrigliare il nemico – secondo il principio homo homini lupus – che ognuno di noi si rivela potenzialmente essere.

Viviamo in un tempo segnato dalla contraddizione. Pensiamo al paradosso della privacy: mai come oggi la privacy è nominata, ambita. Oggi rivendichiamo la privacy, ogni nostro gesto è controllato, riprodotto, timbrato, autorizzato. Per la nostra sicurezza abbiamo accettato tutto questo, ma il risultato è che nessuno di noi ha più alcuna privacy. Lo stesso accade nella politica: la controparte della riservatezza è lo scandalo. La modernità assume un valore e lo contraddice subito in pratica.

In questa situazione che cosa bisogna fare?

Agire in questo tipo di contesto è difficile. I legislatori si chiedono solo cosa convenga loro dire oggi, i banchieri e i finanziari in cosa convenga loro investire oggi. Abbiamo tutti perso l'ambizione a uno sguardo più ampio, a guardare le cose in un periodo più lungo. È il male della fine del

secolo scorso e di questo all'inizio: il nichilismo, l'idea che vero e falso, bene e male non si distinguono, che tutto è la stessa cosa e non cambierà mai nulla. Mai come oggi occorre dare la priorità all'educazione, a una riforma della società, dei costumi. Vale anche per la politica.

Il nostro Paese sembra meno colpito di altri dalla crisi, ma prevale lo spaesamento, gli imprenditori denunciano di essere lasciati soli, non riescono a mettersi insieme, a pensare oltre il proprio particolare.

Come vede la situazione?

Mi ha molto colpito il sondaggio che pubblichiamo oggi sul *Sole 24 Ore*. Si chiede: secondo voi il nostro Paese è in crisi? E la risposta è: sì, profondamente. Al che si replica: ma lo siete anche voi? E la risposta è sorprendente: no, noi no. Siamo soddisfatti. Ecco, l'italiano vede che il sistema è in crisi, però si rifugia nel suo privato e si sente soddisfatto.

Ma questo perché? Cosa offre il privato, un'illusione o qualcosa di reale?

La famiglia rimane un punto fermo. Così il lavoro e la comunità di riferimento. La nostra azienda si è mostrata molto meno propensa a sbaraccare di quanto si poteva pensare all'inizio. È in sofferenza ma non ha licenziato, non ha messo subito tutti in cassa integrazione ma si è mostrata aperta al dialogo, alla ricerca di soluzioni comuni e condivise. Questo lo si vede soprattutto nelle piccole imprese, dove ci sono perfino legami familiari tra datore di lavoro e dipendente. Siamo un Paese più coeso di quello che ci immaginiamo.

Fanno discutere le tesi di Alberto Alesina e Andrea Ichino. Secondo loro la famiglia italiana è una delle cause del mancato sviluppo del Paese in termini di welfare, competitività e ricchezza. Che ne pensa?

Credo che osservare questo tipo di fenomeni sia sempre straordinariamente delicato. Occorrerebbe farlo guardando da vicino e da lontano al tempo stesso. Pensiamo però al successo della comunità asiatica negli Stati Uniti nel secondo dopoguerra. Sarebbe stata impensabile senza un welfare familiare forte. Come familiare era, ed è, la conduzione delle loro attività commerciali, dei loro spacci, delle loro imprese, che non si sono mai sparpagliate, ma hanno fatto corpo, restando collegate le une alle altre sulla base di legami personali e non soltanto economici.

Dunque Alesina e Ichino hanno torto?

No: condivido la loro preoccupazione liberista quando ammoniscono sul pericolo che la coesione freni la dina-

mica sociale: quella per cui il figlio del presidente diventa presidente anch'egli, e chi è figlio di un amministratore delegato prende il suo posto. Questo è un disvalore.

Quello che ha detto dei legami familiari vale anche per il nostro sistema di pmi?
Certamente.

Un'amicizia di opere è l'antitesi all'individualismo

di **Alberto Quadrio Curzio**, Preside della facoltà di Scienze politiche dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

L'intervento di Julián Carrón all'Assemblea generale della Compagnia delle Opere porta un titolo, *La tua opera è un bene per tutti*, che già spiega una storia e delinea un programma. Pur nella consapevolezza dell'ispirazione valoriale, collocata nel credo religioso, che marca questo intervento, l'economista politico, quale sono, può leggerlo situandolo dentro un perimetro di concretezza delle opere orientate al bene comune. Così farò anche per spiegare a chi non sia cattolico come nel mondo cattolico vi è un universalismo umanitario che si rivolge a tutte le persone di buona volontà, per far sì che esse trovino nel loro vivere quotidiano un orientamento, a un tempo ideale e concreto, di valorizzazione personale nelle opere comunitarie.

In questa prospettiva desidero evidenziare due tesi, nell'intervento di Carrón, che interpreto con un certo grado di libertà per commentarlo con la mia metodologia. La prima è che l'impostazione individualista in economia non può essere adeguatamente corretta e finalizzata dalle regole. La reiterata richiesta di regole come antidoto alla crisi è un rimedio insufficiente se il fondamento individualista rimane prevalente.

Qui si incardina a nostro avviso, implicitamente, una critica ai teorici che intendono il mercato come il momento conclusivo del comportamento individualista massimizzante dei soggetti: i consumatori dell'utilità, le imprese del sovrappiù, i lavoratori dei salari, i risparmiatori delle plusvalenze.

Fermo restando che il mercato è indispensabile, bisogna anche rilevare che le imprese che offrono prodotti sono spesso degli operatori portatori di un nome, di un marchio, di un impegno che valorizza la creatività del lavoro e che garantisce qualità e affidabilità alla quale i consumatori rivolgono la loro preferenza. E ancora, in misura crescente, si chiede alle imprese il rispetto di canoni sociali e ambientali che contribuiscono al buon vivere civile.

Il profitto reale (e non quello spurio da sovrappiù) è così pienamente giustificato, anche dai consumatori. Non siamo perciò più nell'individualismo.

La seconda tesi è che i movimenti e le forme associative, quando sono autentiche espressioni di solidarietà, hanno un carattere dinamico e formativo per i partecipanti che li spinge oltre l'individualismo ma non alla ricerca del potere economico, bensì alla costruzione del bene comune nella libertà e nella responsabilità. Citando don Giussani, Carrón dice che si devono conoscere i propri limiti, nei confronti dei quali l'appartenenza a movimenti ben orientati serve a correggere chi vi partecipa educando nei comportamenti dell'agire insieme, attenti al bello, al vero, al giusto. È l'educazione dell'appartenenza che non è chiusura ma apertura agli altri, dialogo basato sull'et-et e non confronto basato sull'aut-aut.

Qui si incardina a nostro avviso l'enfasi sul ruolo della società e dei suoi attori associativi, che rappresentano un pilastro di una vera democrazia. Qui si spiega perché lo Stato e più in generale le istituzioni non bastano, in uno con il mercato, a darci una democrazia completa. Noi da tempo sosteniamo, in linea con la dottrina sociale cattolica, che una vera democrazia (rappresentativa, partecipativa, economica) trova l'orizzonte a cui tendere nella complementarità tra istituzioni, società e mercato e nella applicazione della solidarietà e della sussidiarietà per lo sviluppo. Perché qui vi è molto di più del liberismo libertario delimitato dalle regole che adesso vengono invocate come ricette risolutive dai molti individualisti meritocratici, che hanno massimizzato i loro bonus magari riempiendo i mercati internazionali di titoli tossici.

Nei movimenti sociali cattolici più dinamici vi è invece l'impronta del liberalismo socioeconomico, che richiede il massimo impegno delle persone e che valorizza l'intrapresa dei singoli partecipanti all'attività economica dentro un ambito di socialità che non mortifica i più deboli nel nome di una meritocrazia individualista. Pur chiedendo a tutti il dovere del ben fare che crea sviluppo durevole, secondo le proprie capacità potenziate proprio delle forme associative.

L'imprenditore: il futuro dell'Italia non può essere l'egoismo delle cicale

Intervista a **Marco Bogleione**,
Fondatore e presidente di BasicNet Spa

«Concepriamo il bene comune come l'aggregazione "matematica" di tanti interessi individuali fatti coincidere con regole uguali per tutti. Ma questo fa saltare tutto». E an-

cora: «Come imprenditore più mi accorgo di essere al centro, più mi sento alla mercé di avvenimenti e cose verso le quali non posso nulla». A dirlo è Marco Boglione, fondatore e presidente di BasicNet Spa, gruppo leader mondiale nel settore dell'abbigliamento sportivo che sviluppa il valore di marchi come Kappa, Robe di Kappa, Jesus Jeans, Lanzeria, K-Way e Superga e ne diffonde i prodotti. Boglione ha le idee chiare: lo si potrà leggere nel suo dialogo con Carlo De Matteo contenuto nel libro, di prossima uscita, *Contro l'azienda etica. Per il bene comune*, autore lo stesso De Matteo. Oggi la rete di BasicNet coinvolge circa 150 imprenditori e più di 15mila persone nel mondo. Dopo Sapelli, Pelanda, Corbetta, Riotta e Quadrio Curzio, è un imprenditore a misurarsi con la lezione di Julián Carrón all'Assemblea generale della Cdo del novembre scorso.

Da figli del nostro tempo, vediamo nell'altro qualcuno che minaccia il raggiungimento della nostra felicità. Cosa ne pensa?

È vero. Lo si vede dal modo di concepire il bene comune. Esso viene visto oggi più come una conseguenza che non come una causa del bene di ognuno. In altri termini: concepiamo il bene comune come l'aggregazione "matematica" di tanti interessi individuali fatti coincidere con regole uguali per tutti. Ma questo fa saltare tutto per aria. Per un qualche strano motivo, anziché diventare più consapevoli che il nostro bene personale è la miglior conseguenza del bene di tutti, perché è provato dai fatti, stiamo esasperando il nostro bene singolo.

Provato dai fatti, dice? Ne è sicuro?

Ma certo. Pensi a cosa sarebbe stato il nostro bene individuale se non ci fossero state grandi conquiste sotto il punto di vista del bene comune: il mercato, l'educazione e l'istruzione, per esempio. Invece ci siamo messi in testa che la somma di tanti io individualmente soddisfatti sia un bene per tutti. Ma è sbagliato. E non è una questione di buonismo: se c'è una persona, sul mio pianerottolo, con la quale litigo dalla mattina alla sera alla fine sto male anch'io. Posso aver ragione in linea di principio, ma non sono soddisfatto.

Il paradosso è che tentiamo di rimediare alle relazioni ostili con delle regole, ma senza riuscirci. Non crede?

Sì, ma non è tanto questione di regole e basta, ma di regole buone. Io faccio sempre questo esempio: in rete si possono scrivere una marea di dabbenaggini, però questo non vincola i pc che continuano a scambiarsi le informazioni in modo omogeneo e affidabile e quindi a costruire conoscenze. Il mio bene, come in questo caso, dipende

dalla bontà di un minimo di regole condivise da tutti.

L'uomo – continua Carrón – da solo non è capace di reggere di fronte all'urto della crisi. L'unica chance di «sostenersi in una positività e in un ultimo ottimismo», e quindi di costruire, è quella di mettersi insieme ad altri. Che ne pensa?

Vede, io ho un modo di vivere la mia vita personale e professionale in cui l'approccio, crisi o non crisi, non cambia. Ho le mie convinzioni e le sto portando avanti. Ho una *vision* nella quale calo la mia realtà personale e professionale, posso dire che stiamo costruendo la stessa azienda che abbiamo pensato vent'anni fa, quando ci siamo detti: proviamoci. È lo stesso impeto e la stessa logica. Non posso però nascondermi che siamo al tempo stesso soggetti a qualcosa che non dipende da noi in nulla, e che saremmo degli sciocchi se pensassimo ultimamente di poter cambiare.

A cosa si riferisce esattamente?

All'andamento dell'economia mondiale per esempio. In realtà non so risponderle con esattezza. Mi accorgo di essere al centro di due fenomeni contrastanti. Da imprenditore posso dire che più è reale la sensazione di essere perno di tutto quello che mi sta intorno, più mi sento imbarcato, alla mercé di avvenimenti e cose verso le quali non posso nulla.

Secondo lei che cosa prevale nell'agire economico? Le regole individualistiche, oppure, come è stato notato sul sussidiario.net a proposito del nostro Paese, l'esistenza di opere imprenditoriali che vanno al di là dell'interesse dei singoli?

Devono prevalere entrambi i punti di vista. Non si può pensare che il padrone dell'Ikea o il maggior azionista di Bombardier non abbia pensato di massimizzare il proprio interesse personale, cercando di fare l'azienda più grande del mondo con quel *core business*. Facendola non ha fatto però solo quello: gli effetti sono sempre molteplici. È vero che chi fa impresa in modo individualistico rimane una cicala. Ci sono le attitudini e le storie personali, chi per fare l'azienda piccola, chi l'azienda grande. Dopotutto fare impresa è frutto di libertà e ognuno vi mette quello che è. Ma ci vogliono buone leggi.

Lei insiste molto sul tema delle regole. Perché?

Senza buone regole, la libertà e la creatività imprenditoriale non creano più nessuna ricchezza ma precipitano nell'individualismo e nel sopruso. Penso che dobbiamo stare lontani da un sistema a paradigmi fissi, che non porta da nessuna parte. Le leggi sono fatte per aumentare

la libertà, e non per restringerla. Vietare il trust, vietare la posizione dominante, è nell'interesse di tutti, anche di quelli che dominano.

Se Ikea non avesse avuto concorrenti non avrebbe potuto diventare il primo, con benefici non solo per la proprietà, ma anche per gli azionisti, per i lavoratori e per chi compra. Vede che una scelta apparente contro l'interesse personale alla fine riporta più di qualunque altra all'interesse personale.

BasicNet è leader di mercato. È merito suo?

Non può essere solo merito mio. BasicNet è un'azienda a rete che coinvolge un grande numero di figure professionali a livello mondiale, imprenditori di grande autodeterminazione, che agiscono con forte delega di visione e non solo dell'operato meccanico. Ho sempre lavorato per fare un'azienda in cui regole chiare e uguali per tutti favoriscono la libertà e la creatività.

Questo in pratica cos'ha voluto dire?

I due fattori critici di successo che noi ci attribuiamo di più sono la creatività e il metodo, perché è solo dalla creatività, dentro un sistema che la consolida e la mette a sistema, che viene la competitività dell'impresa. Se non è tutta l'impresa a essere più brava più bella e più piacente, ti resta soltanto la tua "singola" prova di forza. Che può degenerare e ricorrere a tutti i mezzi disponibili per affermarsi.

Per ottenere un primato a qualsiasi costo, dunque?

Sì, ma a quale prezzo. È l'economia degli ultimi vent'anni, che si è sviluppata non in forza della creatività e della vera competitività, ma della massa critica finanziaria che veniva messa su certi comparti di attività. Si pompavano soldi e l'azienda cresceva del 30 per cento l'anno, ma con che idee? Con quale novità, e con quale "trasgressività", vien da dire?

Molte inchieste raccontano di piccoli imprenditori in crisi non solo economica, ma di rappresentanza, di peso e di vision. Lei cosa vede? La solita Italia cui si rimprovera di non saper pensare in grande, oppure che ce la fa nonostante tutto?

Vedo un'Italia che si accorge tardivamente di avere un problema, che è la mancanza di un tessuto imprenditoriale autonomo, e di non riuscire a capirne le ragioni. Quello che lei ha detto del sentire dei piccoli imprenditori è verissimo. Il sistema Paese, la politica, le istituzioni principali se ne sono altamente fregati di assecondare, rischiando, le esperienze imprenditoriali più solide, o anche solo i virgulti di impresa. Risultato: la grande impresa ha i

piedi d'argilla, mentre il piccolo tessuto imprenditoriale nessuno lo ha "filato" per vent'anni, adesso di colpo ci si accorge che manca e si dà la colpa ai piccoli che restano nani.

Una diversa cultura del lavoro potrebbe aiutare?

Il sistema dovrebbe assecondare le persone che hanno la "deviazione genetica" a essere imprenditori, ma lei sa benissimo che negli ultimi vent'anni questo non è accaduto. Se va a prendere le indagini sulle aspettative di lavoro di chi è sotto i diciotto anni l'imprenditore non esiste come figura professionale. Par di vedere ancora oggi la forte componente ideologica e intellettuale sul capitale e sull'imprenditore che c'era quando ho iniziato io, negli anni Settanta: sempre meglio un professore, un attore o un regista, o un dipendente o un sindacalista di un imprenditore. Con la differenza che all'epoca c'era un sogno non ancora disilluso di cambiare le cose, e fare impresa era un modo per farlo, ora quel sogno è disilluso.

Ma il Pil non è tutto.

Già Kennedy diceva che il Pil non è tutto e forse aveva ragione, ma alla fine è quello che conta. E nel caso dell'Italia, dimenticarsi degli imprenditori è come essere l'impero romano e trattar male i soldati.

Cosa serve di più oggi? Più etica o più educazione?

Più educazione, non c'è dubbio.

(intervista di Federico Ferraù)

C'è un "noi" che Stato e mercato non possono cancellare

di **Stefano Zamagni**, Presidente dell'Agenzia per le Onlus

L'intervento di Julián Carrón ad Assago colpisce nel segno e ci invita a scavare in profondità se si vuole giungere al cuore della crisi economico-finanziaria tuttora in atto. Tra le tante questioni aperte che la modernità ci ha lasciato in eredità, v'è quella che riguarda il dissidio irrisolto tra quelle linee di pensiero che, per portare alla luce importanti dinamiche delle nostre società, hanno finito col risolvere la soggettività nel collettivo (si pensi al neo-marxismo o al neo-strutturalismo) e quelle linee di pensiero che hanno bensì esaltato la soggettività, ma al prezzo di ridurre il sociale a mera aggregazione di preferenze individuali. È questo l'esito cui giunge l'individualismo – come sottolinea con insistenza Carrón – perché confonde la socialità, che è anche degli animali, con la socievolezza, che invece è tipica degli uomini.

Il problema allora è quello di operare una saldatura fra queste due polarità. Come? Nel suo intervento, Carrón mostra, in modo convincente, come, nelle condizioni storiche di oggi, sia falso vedere i termini che descrivono le coppie indipendenza-appartenenza, libertà-giustizia, efficienza-equità, autointeresse-solidarietà, come alternativi. È falso cioè pensare che ogni rafforzamento del senso di appartenenza debba essere visto come una riduzione dell'indipendenza della persona; ogni avanzamento sul fronte dell'efficienza come una minaccia all'equità; ogni miglioramento dell'interesse individuale come un affievolimento della solidarietà. Che non si tratti di un'operazione culturale scontata o di poco conto ci è rivelato dalla circostanza che la pratica del dono come gratuità è oggi sotto attacco da un duplice fronte, quello di neoliberalisti e quello dei neostatalisti, sebbene con intenti affatto diversi.

I primi si appellano all'estensione massima possibile delle pratiche della filantropia per portare acqua al mulino del "conservatorismo compassionevole" al fine di assicurare quei livelli minimi di servizi sociali ai segmenti deboli della popolazione che lo smantellamento del welfare state, da essi invocato, lascerebbe altrimenti senza copertura alcuna. Ma che non sia questo il senso dell'agire donativo, ci viene dalla considerazione che l'attenzione ai portatori di bisogni non è oggettuale, ma personale. L'umiliazione di essere considerati "oggetti" sia pure di filantropia o di attenzione compassionevole è il limite grave della concezione neo-liberista.

Basicamente non diverso è l'attacco che viene dalla concezione neostatalista. Presupponendo una forte solidarietà da parte dei cittadini per la realizzazione dei cosiddetti diritti di cittadinanza, lo Stato rende obbligatori certi comportamenti. In tal modo, però, esso spiazza il principio di sussidiarietà, negando in pratica, a livello di discorso *pubblico*, ogni spazio a principi che siano diversi da quello di solidarietà. Ma una società che elogia a parole l'azione gratuita e poi non ne riconosce il valore nei luoghi più disparati del bisogno, entra, prima o poi, in contraddizione con se stessa.

Se si ammette che il dono svolge una funzione profetica o – come è stato detto – porta con sé una «benedizione nascosta» e poi non si consente che questa funzione diventi manifesta nella sfera pubblica, perché a tutto e a tutti pensa lo Stato, è chiaro che quella virtù civile per eccellenza che è bene resa dall'affermazione «la tua opera è un bene per tutti» non potrà che registrare una lenta atrofia. L'assistenza per via esclusivamente statale tende a produrre soggetti bensì assistiti ma non rispettati, perché essa non riesce a evitare la trappola della "dipendenza riprodotta". È veramente singolare che non si riesca a com-

prendere come la posizione neostatalista sia vicina a quella neoliberista per quanto attiene l'identificazione dello spazio entro il quale collocare la gratuità. Entrambe le matrici di pensiero, infatti, relegano la gratuità nella sfera *privata*, espellendola da quella pubblica. La matrice neoliberista perché ritiene che al fine del benessere, bastino i contratti, gli incentivi e ben definite regole del gioco. L'altra matrice, invece, perché sostiene che per realizzare nella pratica la solidarietà basti lo Stato sociale, il quale può bensì appellarsi alla giustizia, ma non certo alla gratuità.

Qual è la funzione propria del dono? Quella di far comprendere che accanto ai beni di giustizia ci sono i beni di gratuità e quindi che non è autenticamente umana quella società nella quale ci si accontenta dei soli beni di giustizia. Qual è la differenza? I beni di giustizia sono quelli che nascono da un dovere; i beni di gratuità sono quelli che nascono da una *obligatio*. Sono beni cioè che nascono dal riconoscimento che io sono legato a un altro, che, in un certo senso, è parte costitutiva di me. Ecco perché la logica della gratuità non può essere semplicisticamente ridotta a una dimensione puramente etica; la gratuità infatti non è una virtù etica. La giustizia, come già Platone insegnava, è una virtù etica, e siamo tutti d'accordo sull'importanza della giustizia, ma la gratuità riguarda piuttosto la dimensione sovra-etica dell'agire umano perché la sua logica è la sovrabbondanza, mentre la logica della giustizia è la logica dell'equivalenza. Ebbene, Carrón ci dice che una società per ben funzionare e per progredire ha bisogno che all'interno della prassi economica ci siano soggetti che capiscano nel concreto cosa sono i beni di gratuità.

La sfida che Carrón invita a raccogliere è quella di battersi per restituire il principio del dono alla *sfera pubblica*, di pensare cioè la gratuità, e dunque la fraternità, come cifra della condizione umana e quindi di vedere nell'esercizio del dono il presupposto indispensabile affinché Stato e mercato possano funzionare avendo di mira il bene comune. Senza pratiche estese di dono si potrà anche avere un mercato efficiente e uno Stato autorevole (e perfino giusto), ma di certo le persone non saranno aiutate a realizzare la gioia di vivere. Perché efficienza e giustizia, anche se unite, non bastano ad assicurare la felicità delle persone. Infatti, come si legge nel testo, non si può «essere felici a prescindere dagli altri».

L'individualismo uccide la nostra libertà

di Rocco Buttiglione, Politico e filosofo

Due mi sembra che siano le idee fondamentali che Carrón ci vuole trasmettere, ripresentando e commentando il pensiero di don Giussani.

La prima riguarda la struttura ontologica della persona umana. L'uomo è un essere fatto per la comunione con gli altri uomini. Dice Péguy (che don Giussani citava spesso) che la libertà è data per essere donata. La libertà non vive nel vuoto. Ha la funzione di essere donata per costruire comunità.

Quando uno si innamora ha l'esperienza evidente di questa struttura originaria della libertà umana. Senza la persona amata la vita non ha senso e appartenere a lei significa essere più liberi che non appartenere. Il problema della vita è trovare qualcosa che valga il dono della libertà. Se non c'è nulla che valga il dono della libertà allora la vita è vuota, è alienata. Il destino di una libertà incapace di donarsi o che non trova un oggetto adeguato a cui donarsi è la noia, è il destino degli ignavi di cui parla Dante.

Cosa vale il dono della persona? L'altra persona. Ogni uomo vive l'esperienza della ricerca di una compagnia per la vita come traccia esistenziale del suo cammino nel mondo. La persona è un essere che è vuoto dentro e ha bisogno di essere riempito dalla presenza di un altro. Questo è il contrario della mentalità comune per la quale la libertà è il non appartenere a nessuno, è il non stringere rapporti forti con nessuno, coincide dunque con una solitudine alienata...

Gesù spiega questa struttura ontologica della persona parlando di sé e del Padre: «Chi vede me vede il Padre». Siamo all'inizio del dogma della Trinità. Come è possibile che due (tre) siano uno? È possibile se l'amore dell'altro è il fondo del mio essere me stesso. Questa struttura ontologica è propria di ogni uomo, ma solo Gesù la afferma con questa radicalità.

Dire che l'uomo ha una struttura comunionale è affermare solo la metà della verità. L'altra metà ce la dice Oscar Wilde nella sua *Ballata del Carcere di Reading*: «Ognuno uccide ciò che ama». Esiste nell'uomo una intrinseca propensione alla violenza e al tradimento. Ogni uomo vive prima o poi l'esperienza dell'essere tradito da quelli che ama. Ognuno vive l'esperienza ancora più terribile di tradire quelli che ama.

La saggezza di questo mondo dice allora che non vale la pena di innamorarsi e non vale la pena di amare. L'amore, la scoperta della libertà nell'appartenenza, sarebbe allora

solo un'illusione. La Chiesa ci dice che questa seconda esperienza del tradimento dell'amore è altrettanto vera come la prima, quella della scoperta dell'amore.

L'uomo ama e l'uomo tradisce ciò che ama. In termini teologici questa è la dottrina del peccato originale. Dire solo la prima metà di questa verità ci lascia preda di un ottimismo e umanitarismo ingenuo, che deve chiudere gli occhi davanti alla enorme potenza del negativo che si manifesta nella vita. Vedere solo la seconda metà della verità ci lascia preda della disperazione. Gesù entra invece nella storia come una forza che cambia la vita.

La presenza del male viene riconosciuta e presa sul serio come mai da nessuno prima. È così forte il male del mondo che esso chiede il sacrificio della vita del Figlio di Dio. Tuttavia il male non ha l'ultima parola: Cristo è risorto e ha vinto la forza del male. Ciò che sostiene davanti alla presenza del male è la forza della sua presenza che vince il mondo. Da qui nasce la possibilità del perdono per se stessi per gli altri.

Prima di qualunque teoria il cristianesimo è l'esperienza di questa forza che entra nella vita. Non è prima di tutto una risposta alla domanda sul perché del male nel mondo. È una forza che consente di attraversare il male del mondo senza esserne travolti. Nella tradizione cattolica questa forza si chiama grazia.

L'eccedenza della fede, antidoto alla crisi

di Mauro Magatti, Preside della facoltà di Sociologia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano

Il ragionamento che Carrón propone come antidoto agli egoismi che la crisi e i suoi postumi rischiano di suscitare è tutt'altro che scontato. A dire il vero, a prima vista, esso appare sconcertante. Infatti, che cosa c'entrano la "fede" o l'"affetto" per trattare questioni urgenti come un dissesto finanziario o l'aumento della disoccupazione? Scandalizzarsi per questi argomenti è un buon indicatore di dipendenza dal pensiero immanentista e neomaterialista che prevale nel nostro tempo. In tale prospettiva, la crisi è solo una questione tecnica che va risolta solo con interventi tecnici. Non che questa dimensione non sia importante. Tutt'altro.

Ma il punto è l'idea implicita che ogni altra considerazione non solo sia inutile, ma – facendo perdere tempo e distraendo dai veri problemi – anche dannosa. Quasi non esistesse altro orizzonte, per la vita dell'uomo contemporaneo, che quello dell'esistenza materiale e contingente. Se così stanno le cose, infatti, non c'è ragione per soste-

nere alcuno sforzo al di là di una ragionevole concessione a ciò che è strettamente necessario per evitare il peggio. La vita sulla terra è solo uno scontro di potere e il baricentro della questione non può che essere il proprio tornaconto, al più civilizzato – come afferma Carrón all'inizio del suo intervento – da "buone regole". Magari – e sarebbe già un enorme passo in avanti – arrivando a variare l'arco di tempo da considerare, superando l'urgenza del breve termine a vantaggio del medio-lungo termine.

Se si sta dentro tale cornice, la soluzione della crisi consisterà nel tornare a fare quello che abbiamo fatto negli ultimi anni: il massimo che possiamo sperare è rimettere in piedi un modello che ha già mostrato i suoi limiti. Nel discorso di Carrón, invece, la crisi è vista come un'opportunità per riaprire i giochi, per rimettere in moto un processo di trasformazione che sia capace di andare nella direzione di una maggiore umanizzazione, attraverso la rinnovata attenzione alla persona umana. Per poter far questo, l'indicazione – che io condivido pienamente – è chiara: occorre rimettere in gioco l'eccedenza della fede.

Citando don Giussani, Carrón dice: «Solo Dio è al di là di ogni possibile calcolo». Frase stupenda che mi fa pensare – da sociologo – alla gratuità che, come ha scritto Luc Boltanski, è esattamente quel tipo di azione che, sospendendo il calcolo, riapre la possibilità di un nuovo ordine sociale. Creando una scansione grazie alla quale è possibile cambiare le regole del gioco. Senza l'eccedenza della trascendenza, questo cambio di passo risulta impossibile e l'uomo si condanna all'eterna coazione a ripetere.

In un tempo intriso di un pensiero neo-materialista e iper-immanentista, l'esperienza della fede è l'ancora di salvezza alla quale dobbiamo rimanere attaccati. Da quale altra origine potrà mai venire un cambiamento che non sia semplicemente inscritto nell'indefinito mutamento tecnico senza direzione? Attenzione, però. Non fede cieca e chiusa, irrazionale e arcaica. Fede cioè del fondamentalista, che – come è ormai evidente – altro non è che l'altra faccia della medaglia del tempo che viviamo. La fede di cui parla Carrón e di cui abbiamo bisogno è legame e insieme apertura, disponibilità all'evento e insieme ricerca di senso, capacità di trascendimento e confronto con la realtà.

La fede, cioè, che corre il rischio di lanciare avanti la gamba senza avere ancora la certezza della terra che troverà e che pure è capace di compiere questo movimento perché sa che il suo desiderio di camminare non è campato per aria! Una fede che, grazie a questo suo movimento, ravviva la ragione, accompagnandola al di là delle secche nelle quali finisce per ritrovarsi ogni volta che pre-

tende di sostenersi da sola. Una fede che, senza rimuovere la realtà della storia e del mondo così come sono, rimane però ben consapevole della novità di cui è portatrice.

All'uomo contemporaneo che è spinto a non credere più a niente – disorientato dal flusso continuo di messaggi e stimolazioni a cui è sottoposto e sfiduciato dei tanti tradimenti che nella vita privata e in quella pubblica ha subito o praticato – solo una tale fede, rinsaldata dalla memoria e dall'esperienza di passi – nostri e di altri – già compiuti, può avere qualcosa da dire.

Come in altre epoche storiche, la sfida è, dunque, lanciata. Come ha scritto Paul Ricoeur, infatti, «noi veniamo dalla civilizzazione che ha ucciso Dio, cioè che ha fatto prevalere l'assurdo e il non-senso sul senso.

Questo, però, provoca una profonda protesta. Uso questa parola che, nel senso, è vicina alla parola attestazione, perché l'attestazione adesso procede dalla protesta che il nulla, l'assurdo, la morte non sono l'ultima parola.

Questo raggiunge la mia questione sulla bontà poiché la bontà non è soltanto la risposta al male, ma è anche la risposta al non-senso. «Nella protesta c'è la parola "testimone": si pro-testa prima di poter at-testare» (Ricoeur, 2000). Davanti alla portata di tale sfida chi ha un po' di testa per capire non può che impallidire, considerate le nostre modeste forze. Tuttavia, la constatazione che questa fede ha attraversato la storia e che molti uomini in tutto il mondo sono ancora aperti alla sua chiamata può convincerci che non è solo sulle nostre forze che siamo chiamati a fare quel passo.

Occasioni per partecipare Strumenti per approfondire

FONDAZIONE
sussidiarietà



ATLANTIDE: tre modi per abbonarsi o per regalare un abbonamento.

Abbonarsi costituisce il modo più semplice e pratico per partecipare all'avventura di ATLANTIDE. Dal momento della sottoscrizione riceverà ogni nuovo numero in anteprima a casa Sua. L'abbonamento dura un anno intero e comprende l'invio di 3 numeri.

Abbonamento:

Standard € 15,00

Esteri € 30,00

Sostenitore € 50,00

Benemerito € 100,00

Bonifico bancario

Effettuare il bonifico intestandolo a:
Mondo Atlantide srl a Socio Unico.
Banca Popolare di Milano, Agenzia n. 2,
via Melchiorre Gioia, 47 20125 Milano.
IBAN (per bonifici dall'Italia)
IT 47 B 05584 01602 000000004181
BIC (per bonifici dall'estero):
BPMIITM1002

Carta di credito (modalità on-line)

Attraverso il sito specializzato, con accesso protetto, www.miabbono.com area "cultura e politica".

Conto corrente postale

Versamento su CCP n. 61295598
Intestato a:
Mondo Atlantide srl a Socio Unico,
via Torino, 68 - 20123 Milano.
Inviare i propri dati (cognome, nome,
recapito postale, recapito telefonico
e indirizzo email) unitamente alla
ricevuta di pagamento via fax al
numero 02.89093228, oppure via email
ad atlantide@mondoatlantide.net



**Novità
in libreria**

Il liceo del lavoro.

Il caso Scuola Oliver Twist

A cura di Alberto Savorana

Ed. Guerini e Associati, 2010

Euro 11,00 - 112 pagine

Sussidiarietà e... pubblica amministrazione locale

Rapporto sulla sussidiarietà 2009

Ed. Mondadori Università, 2009

Euro 18,00 - 288 pagine

Acquisti on-line

www.itacalibri.it

www.bol.it

www.ibs.it

Publicazioni e quaderni

FONDAZIONE
sussidiarietà



Sussidiarietà e...

Rapporto annuale sulla
sussidiarietà edito
da Mondadori Università.

**Sussidiarietà e... pubblica
amministratoe locale**
Rapporto sulla sussidiarietà 2009.

**Sussidiarietà e...
piccole e medie imprese**
Rapporto sulla sussidiarietà 2008.

**Sussidiarietà e...
riforme istituzionali**
Rapporto sulla sussidiarietà 2007.

Sussidiarietà e... educazione
Rapporto sulla sussidiarietà 2006.

Punto di fuga

Collana edita da Guerini
e Associati.

Il liceo del lavoro.
Il caso Scuola Oliver Twist
a cura di Alberto Savorana.

Lo sviluppo ha un volto.
Riflessioni su un'esperienza
a cura di Roberto Fontolan.

All'origine della diversità.
Le sfide del multiculturalismo
a cura di Javier Prades.

Quaderni della Sussidiarietà

Monografie su temi di attualità.

**Realismo, ideologia
e scetticismo nella scuola
e nell'educazione.**

**Verso un (quasi) mercato
dell'istruzione?**
**Riflessioni, esperienze e proposte
per il sistema scolastico italiano.**

**Il lavoro: l'esperienza dell'io
in azione.**