



anthropologica

ANNUARIO

DI STUDI
FILOSOFICI

2015

NUMERO SPECIALE

QUESTIONE ANTROPOLOGICA

GLI OSTACOLI SULLA VIA
DI UN NUOVO UMANESIMO

A CURA DI
LUCA GRION

EDIZIONI MEUDON

anthropologica

| DIRETTO DA

Giovanni **GRANDI** e Luca **GRION**

| COMITATO DI DIREZIONE

Andrea **AGUTI**, Luca **ALICI**, Francesco **LONGO**, Fabio **MACIOCE**, Fabio **MAZZOCCHIO**,
Giovanni **GRANDI**, Luca **GRION**, Alberto **PERATONER**, Leopoldo **SANDONÀ**,
Gian Paolo **TERRAVECCHIA**, Pierpaolo **TRIANI**.

| SEGRETERIA DI REDAZIONE

Lucia **BEZZO**, Stefano **MENTIL**, Francesca **ZACCARON**

| COMITATO SCIENTIFICO

Rafael **ALVIRA** (Università di Navarra); François **ARNAUD** (Università di Tolosa - Le Mirail);
Enrico **BERTI** (Università di Padova); Calogero **CALTAGIRONE** (Università di Roma-LUMSA);
Giacomo **CANOBBIO** (Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale); Carla **CANULLO** (Università di Macerata);
Gennaro **CURCIO** (Istituto Teologico di Basilicata); Antonio **DA RE** (Università di Padova);
Gabriele **DE ANNA** (Università di Udine); Mario **DE CARO** (Università di Roma Tre);
Giuseppina **DE SIMONE** (Pontificia Fac. Teologica dell'Italia Meridionale);
Fiorenzo **FACCHINI** (Università di Bologna); Andrea **FAVARO** (Università di Padova);
Maurizio **GIROLAMI** (Facoltà Teologica del Triveneto); Piergiorgio **GRASSI** (Università di Urbino);
Gorazd **KOCIJANČIČ** (Lubiana); Markus **KRIENKE** (Facoltà Teologica di Lugano);
Andrea **LAVAZZA** (Centro Universitario Internazionale di Arezzo); Franco **MIANO** (Università di Roma-
TorVergata); Marco **OLIVETTI** (Università di Foggia); Paolo **PAGANI** (Università di Venezia);
Donatella **PAGLIACCI** (Università di Macerata); Gianluigi **PASQUALE** (Pontificia Università Lateranense);
Roger **POUIVET** (Università di Nancy 2); Gaetano **PICCOLO** (Pontificia Università Gregoriana);
Roberto **PRESILLA** (Pontificia Università Gregoriana);
Vittorio **POSSENTI** (Università di Venezia); Edmund **RUNGGLADIER** (Università di Innsbruck);
Giuseppe **TOGNON** (Università di Roma-LUMSA); Matteo **TRUFFELLI** (Università di Parma);
Carmelo **VIGNA** (Università di Venezia); Susy **ZANARDO** (Università Europea di Roma).

| DIRETTORE RESPONSABILE

Andrea **DESSARDO**

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

anthropologica
ANNUARIO
DI STUDI
FILOSOFICI | 2015

QUESTIONE ANTROPOLOGICA

GLI OSTACOLI SULLA VIA DI UN NUOVO UMANESIMO

A CURA DI
LUCA GRION

EDIZIONI **M**EUDON

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Veneto, della Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate,
della Fondazione Antonveneta, della Fondazione CRUP e della Banca Popolare di Cividale

© 2015 Edizioni Meudon
Istituto Jacques Maritain
Via San Francesco, 58
34133 - Trieste (TS)
www.edizionimeudon.eu
segreteria@maritain.eu
tel. +39.040.365017 - fax +39.040.364409

È vietata la riproduzione, anche parziale, non autorizzata con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche a uso interno o didattico. L'illecito sarà penalmente perseguibile a norma dell'art. 171 della legge n. 633 del 22.04.1941.

All rights reserved. No part of this book may be reproduced in any form or by any electronic or mechanical means including information storage and retrieval systems without permission in writing from the publisher, except by a reviewer who may quote brief passages in a review.

Stampa a cura di F&G Prontostampa - Trieste
Progetto grafico e copertina a cura di Piero Pausin

ISBN 978-88-97497-15-8 ISSN 2239 - 6160

INDICE

Luca Grion	
<i>"Anthropologica" e il cammino verso Firenze. Note introduttive</i>	11
1 METODO	
Vittorio Sozzi	
<i>La lezione di Emmaus. Il come e il cosa di un nuovo umanesimo cristiano</i>	21
Giovanni Grandi	
<i>La riflessione antropologica alla prova di nuove e antiche povertà</i>	29
2 EDUCAZIONE	
Susy Zanardo	
<i>Educare al tempo del gender</i>	41
Roberto Presilla	
<i>Scuola e famiglia insieme: il futuro dell'educazione</i>	51
3 COMUNICAZIONE	
Silvano Petrosino	
<i>Sulla comunicazione che non c'è</i>	61
Gaetano Piccolo	
<i>I limiti del mio linguaggio non significano i limiti del mio mondo. Navigare oltre i confini</i>	71
4 ECONOMIA	
Vera Zamagni	
<i>Nuovo umanesimo ed economia civile alla prova della globalizzazione</i>	83
Gennaro Curcio	
<i>Il lavoro tra temporalità e spazialità. Una sfida?</i>	91
5 POLITICA	
Nevio Genghini	
<i>Il bene comune</i>	103
Fabio Mazzocchio	
<i>Legami sociali e democrazia</i>	111

6 | DIRITTI

Fabio Macioce

Quale umanesimo per i rapporti affettivi? 121

Andrea Favaro

Il diritto nella catena di montaggio dell'esperienza. Nichilismo e nuovo umanesimo 129

7 | BIOETICA

Luciano Sesta

Scegliere la vita. L'aborto fra morale e diritto 141

Leopoldo Sandonà

Morir bene o buona morte? L'umanità alla prova nel dibattito sull'eutanasia 149

8 | ACCOGLIENZA

Silvia Landra

Dall'esclusione all'inclusione sociale. Esperienze e soluzioni possibili 157

Luca Alici

Si può accogliere l'imprevedibile? La fiducia tra sicurezza e complessità 165

9 | NATURA

Antonio Petagine

Naturalismo e smarrimento della differenza 175

Alberto Peratoner

La questione ambientale. Tra negazionismi ed ecocentrismi antiumanistici 183

10 | TECNICA

Luca Grion

Postumanesimo o umanesimo integrale? Interrogativi sul futuro dell'umano 195

Francesca Giglio

Dalla medicina dei bisogni alla medicina dei desideri. Il caso dell'invecchiamento 205

11 | FEDE

Andrea Aguti

Laicismo, ateismo, umanesimo 215

Donatella Pagliacci

Sulla prossimità difficile. Note sul rapporto tra religione e democrazia 223

12 | TEMPO

Maurizio Girolami

La Bibbia: il racconto dei tempi dell'uomo e del tempo di Dio 233

Gianluigi Pasquale

Senso e futuro della storia nel nuovo umanesimo 241

Autori 249

Indice dei nomi 257

"ANTHROPOLOGICA" E IL CAMMINO VERSO FIRENZE

NOTE INTRODUTTIVE

LUCA GRION

Il Convegno Ecclesiale di Firenze – in programma per l'autunno 2015 – propone la possibilità di dar corpo ad un «nuovo umanesimo» e la cosa, occorre riconoscerlo, può sollevare alcune perplessità. A mio avviso almeno due: da un lato potremmo chiederci perché mai ci dovrebbe essere bisogno di un “nuovo” umanesimo quando sarebbe sufficiente “rivitalizzare” quello vecchio, ovvero rinnovare la grande tradizione dell’umanesimo che prese avvio nel Trecento italiano per poi fiorire nel Quattrocento. Dall’altro lato non manca chi, in modo provocatorio, ritiene più utile prendere congedo da quei valori e pensare, piuttosto, ad una stagione post-umanistica. Provo allora, per quanto sommariamente, a chiarire questi due aspetti.

Quanto al primo motivo di perplessità, ciò che va chiarito è il fatto che non esiste un solo umanesimo ma, al di là delle etichette storiche, molti modi di porre l’umano al centro della riflessione filosofico-culturale quante sono le diverse letture del fenomeno umano. Infatti, se per umanesimo intendiamo l’aspirazione alla più piena espressione della persona, appare evidente ch’esso non possa rappresentare un concetto univoco. Già Platone e Aristotele attestano come le idee su ciò in cui debba consistere una “vita buona”, una vita secondo le più profonde *attese umane* di bene, siano varie e non facilmente riconducibili ad una unità di vedute. Tutti desideriamo la fioritura dell’umano, il suo rispetto e la sua valorizzazione, ma nel momento in cui ci sforziamo di specificare i contenuti di tale fioritura dell’umano il discorso si fa irriducibilmente plurale. Filosoficamente – almeno se vogliamo seguire la lezione di Aristotele – la questione diventa allora quella di provare a mettere a fuoco una visione su cui possano convergere *i più*, proprio dal punto di vista dei contenuti. Non solo. L’ambizione sarebbe quella di capire se, pur riconoscendo che *di fatto* vi sono molti modi di intendere la compiuta realizzazione dell’umano, sia possibile individuare *di diritto* una concezione più solida e persuasiva delle altre. Come dire: se esista un *vero* umanesimo. Proprio in questa direzione il cristianesimo e la filosofia cristianamente

ispirata – da Agostino a Tommaso, da Rosmini a Maritain – ritengono di avere qualcosa da dire e, in questo senso, Firenze rappresenta l'occasione per rinnovare la domanda e per saggiare la “tenuta” delle risposte.

Quanto al secondo rilievo: all'interno del contesto filosofico-culturale del nostro tempo vi è chi guarda con scetticismo all'ipotesi di un rinnovato umanesimo, suggerendo piuttosto l'idea che quest'ultimo sia un negativo da rimuovere. Ciò avviene in alcuni casi in modo esplicito, in altri attraverso il sostegno a visioni dell'uomo che sottendono gravi rischi di disumanizzazione. Vi sono infatti autorevoli protagonisti del dibattito culturale che considerano i valori espressi dalla tradizione umanistica come una indebita fissazione di ciò che, in verità, è mutevole e cangiante. Da questo punto di vista l'umanesimo rappresenterebbe un irrigidimento del medesimo che nega e impoverisce la ricchezza delle differenze¹.

Rosi Braidotti, ad esempio, ritiene che l'umanesimo esprima l'imporsi di un universale astratto sul particolare reale; la dittatura dell'identico sulla varietà vitale dei molteplici. Per tali ragioni, sostiene la filosofa di origini italiane, l'umanesimo andrebbe superato e non già rilanciato; bisognerebbe cioè prendere congedo da tale tradizione irrimediabilmente antropocentrica, eurocentrica, antilibertaria, nemica delle differenze e delle minoranze². Il post-umanesimo di cui ci parla Rosi Braidotti è dunque, ad un tempo, presa di congedo dall'uomo (inteso come realtà statica e immutabile) e dai vizi dell'umanesimo universalistico (arrogante e intollerante). Evidentemente siamo di fronte a una richiesta di libertà che non accetta alcun vincolo e alcuna normatività superiore alla quale dover sottostare. La vita, la libertà, la possibilità di scelta devono infatti avere l'ultima parola su ogni presunta universalità (del diritto, della morale); l'universale è così percepito come ciò che castra e violenta quanto fuoriesce dai canoni del “giusto” e del “corretto”.

La denuncia è chiara; le ragioni storiche che la alimentano pure; tuttavia potremmo – e dovremmo – chiederci: senza un “comune che accomuna”, per cosa è umanamente sensato spendere la propria libertà?

A partire da questi elementi di cornice è maturata, all'interno del gruppo di ricercatori che afferisce ad “Anthropologica”, la decisione di dedicare un numero speciale della rivista ad una ricognizione ragionata delle opportunità e degli ostacoli posti lungo la via di un rinnovato umanesimo d'ispirazione personalistica.

1. Su questi temi ho trattato in modo più disteso in L. Grion, *Naturalismo e postumano*, in “Dialoghi”, 1, 2015, pp. 33-41.

2. Cfr. R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.

In fondo si tratta di rinnovare, nella prospettiva dell'appuntamento di Firenze, il lavoro già svolto negli ultimi anni.

Questione antropologica e antropologia applicata sono i due cardini attorno ai quali ruota l'impegno culturale di "Anthropologica"; quasi due *hashtag* che riassumono con efficacia il lavoro di ricerca sviluppato dal Centro Studi Jacques Maritain. Fin dal suo esordio, infatti, l'annuario ha voluto raccogliere la sfida di una riflessione attenta alle tematiche che riguardano l'umano e, soprattutto, ai "luoghi" dove quest'ultimo pare posto in questione. Basta scorrere i titoli dei volumi monografici che via via si sono succeduti per ricostruire il senso di un itinerario intellettuale e di ricerca: dal numero inaugurale dedicato al naturalismo e ai rischi di una sua possibile declinazione in termini antiumanistici³, passando poi per i vari fascicoli dedicati al confronto con le neuroscienze⁴, al problema del potenziamento umano⁵, alla struttura dei legami⁶ e alla sfida educativa⁷, fino a sollecitare una quanto mai urgente riflessione sul senso del progetto europeo⁸.

Un aspetto che ritengo importante sottolineare di questo lavoro corale e multidisciplinare – che molto deve al sostegno fattivo del Progetto culturale della CEI – riguarda lo stile col quale queste esplorazioni dell'umano in questione sono state condotte: indubbiamente i vari fascicoli della rivista sono stati costruiti attorno a quegli snodi problematici che, via via, apparivano come particolarmente urgenti; tuttavia tale confronto con le criticità del nostro tempo non ha mai tradito la persuasione che il presente abbia l'esclusiva in fatto di "emergenza antropologica", né ch'esso sia sensibilmente più preoccupante rispetto alle passate stagioni. La storia umana è, da sempre, un intreccio di timori e speranze, pericoli e opportunità. Il compito storico di ogni generazione è allora quello di capire il proprio tempo, cogliendone le sfide, cercando di metterne a frutto le opportunità e di contenerne

3. L. Grion (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, "Anthropologica, annuario di studi filosofici", La Scuola, Brescia 2009.

4. L. Grion (a cura di), *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale*, "Anthropologica, annuario di studi filosofici", La Scuola, Brescia 2012.

5. A. Aguti (a cura di), *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell'essere umano?*, "Anthropologica, annuario di studi filosofici", La Scuola, Brescia 2011.

6. L. Sandonà (a cura di), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, "Anthropologica, annuario di studi filosofici", La Scuola, Brescia 2010.

7. M. Conte, G. Grandi, G. P. Terravecchia (a cura di), *La generazione dell'umano. Snodi per una filosofia dell'educazione*, "Anthropologica, annuario di studi filosofici", Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2013.

8. C. Canullo, L. Grion (a cura di), *Identità tradotte. Senso e possibilità di un ethos europeo*, "Anthropologica, annuario di studi filosofici", Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2014.

i rischi. Questo “compito” è ciò che “Anthropologica” si sforza di accompagnare con spunti per la riflessione.

Nel solco di questi intenti si è deciso di raccogliere l’opportunità per fare il punto sul dibattito che si è andato articolando attorno alla cosiddetta “questione antropologica”; ovvero sui diversi ambiti di vita nei quali, oggi “ne va” dell’umano e del senso del suo stare al mondo. Cosa significa, oggi, porre la persona al centro della riflessione pratica? E a cosa conduce la sua messa in questione? Per rispondere – o iniziare a farlo – in modo adeguato, è necessario indagare il fenomeno umano nella sua complessità, analizzando i diversi aspetti che disegnano l’integralità dell’esperienza umana. Di qui l’idea di impegnarsi nella recensione di un numero significativo di ambiti, individuando, per ciascuno, opportunità e rischi. Anche solo una rapida scorsa all’indice di questo volume credo trasmetta sia il senso di tale complessità, sia la volontà di affrontarla in modo serio e ragionevolmente esaustivo.

Come accennato, oltre al “cosa” è importante anche il “come”. Nel muovere i primi passi di una mappatura dell’umano in questione si è deciso di avviare tale recensione offrendo strumenti di indagine a misura di “non addetti ai lavori”, raccogliendo contributi di taglio divulgativo, il più possibile accessibili anche a chi, normalmente, non si occupa di tali questioni in modo professionale ma, ciò non di meno, ne avverte l’importanza. Nel far questo si è cercato di comunicare al lettore non solo informazioni corrette ed equilibrate, ma di farlo coltivando uno stile intellettuale in grado di coniugare la capacità di ascolto delle istanze contemporanee con la valorizzazione della differenza e della dignità umana.

L’ideale regolativo di tale impegno è rappresentato dal desiderio di mettere a frutto l’insegnamento di Jacques Maritain, laddove questi invita a conciliare la ricerca del vero con la capacità di ascolto (reale) delle istanze avanzate da chi ci appare come *l’altro, il diverso, il rivale*. In un saggio del 1957 – *Tolleranza e verità* – Maritain osserva infatti che, pur nella diversità (alle volte incompontibile) tra i vari sistemi di pensiero, permane sempre, per gli intellettuali appartenenti all’una o all’altra tradizione, il dovere della «giustizia intellettuale», il «dovere filosofico di comprendere il pensiero degli altri nel modo vero e migliore». Questo compito – a giudizio del filosofo francese – deve essere assolto coltivando quella che lui definiva “carità intellettuale”, *habitus* essenziale per cogliere il vero anche laddove si sarebbe tentati di considerare impossibile poterne trovare traccia. Del resto, si chiedeva Maritain, «se non amiamo il pensiero e l’intelligenza degli altri in quanto

pensiero e intelligenza come potremo sforzarci di scoprire di quali verità questo pensiero e questa intelligenza sono portatori?»⁹.

L'agenda del dibattito culturale, come detto, conta numerose "questioni antropologiche" rispetto alle quali si misura facilmente la diversità e spesso l'incompatibilità di quelli che Maritain chiamava «sistemi di pensiero». Indubbiamente molte prospettive di soluzione ai problemi più dibattuti – specialmente quanto ai temi della vita, delle sperimentazioni scientifiche, delle soluzioni sociali per le relazioni affettive, ecc. – sollevano perplessità consistenti per gli sviluppi antiumanistici a cui sono esposte. A tali preoccupazioni il presente volume cerca di dare voce, motivando le ragioni che alimentano tale inquietudine. Al tempo stesso, però, non si può non riconoscere che l'urgenza di individuare delle *pratiche di vita* socialmente accettabili determina, molto spesso, un inasprimento dei dibattiti, facendo emergere forme di apologetica in cui tanto la giustizia quanto la carità intellettuali faticano a manifestarsi. Si contrae così la possibilità dell'incontro e della valorizzazione del buono e del vero di cui ogni partecipante al dibattito può essere portatore. Per disinnescare questa logica del "dialogo tra sordi" occorre allora dare spazio alle istanze sollevate da sistemi di pensiero alternativi e promuovere l'approfondimento delle ragioni altrui.

Al tempo stesso, laddove vengono individuati rischi o pericoli, la scelta è quella di denunciarli in modo diretto e argomentato, offrendo in tal modo una prospettiva chiara sui problemi e un punto di partenza intellettualmente onesto sul quale impostare un dialogo con chi la pensa in modo diverso. Assumersi dunque la responsabilità di dire il vero, per come sembra di poterlo scorgere, e mantenere vivo il desiderio di un dialogo schietto e proficuo con chi la pensa diversamente da noi.

"Anthropologica" si propone in tal modo di partecipare al dibattito sul «nuovo umanesimo», immaginando di declinare sul piano intellettuale e della ricerca l'attenzione all'incontro e alla cooperazione con tutti, per la promozione di un umanesimo che – sempre con Maritain – si vorrebbe potesse essere «integrale». In questo, mi pare, vi sia una profonda consonanza rispetto alla direzione di marcia indicata dai recenti pronunciamenti di papa Francesco, il quale pone proprio l'attenzione alla questione antropologica quale chiave di volta per trattare, insieme, problematiche importanti e delicate quali povertà, crisi ambientale, emergenza educativa, ideologia tecno-scientifica. In questo senso l'impianto della *Laudato si'* – spesso richiamata nelle pagine di questo fascicolo – appare particolarmente

9. J. Maritain, *Tolleranza e verità* (1957), in Id., *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 69-70.

significativo: le grandi questioni inerenti la relazione con Dio, con il prossimo e con la terra sono infatti tessute assieme alla luce di un'ecologia integrale che altro non è se non una antropologia integrale.

Se l'indicazione di marcia è chiara, il viaggio appare però tutt'altro che agevole e per intraprenderlo in modo efficace servono, accanto all'entusiasmo e alla persuasione della desiderabilità della meta, mappe affidabili e buoni compagni di viaggio. Al buon esito di tale percorso "Anthropologica" cerca dunque di offrire il proprio contributo.

1 | METODO

LA LEZIONE DI EMMAUS

IL COME E IL COSA

DI UN NUOVO UMANESIMO CRISTIANO*

VITTORIO SOZZI

Papa Francesco, nel suo viaggio a Cagliari del 22 settembre 2013, ha parlato al mondo della cultura¹. Il papa, rivolgendosi ai rappresentanti di quella che possiamo definire “la cultura alta” è entrato nel merito dell’impegno culturale della Chiesa.

Personalmente ricordo bene quel discorso: erano passati appena sei mesi dall’elezione di papa Francesco e, come la maggior parte di coloro che da anni lavoravano al Progetto culturale, mi ponevo la domanda: «Con questo papa, che dà così attenzione ai gesti, prima ancora che alle parole, all’esempio prima ancora che all’insegnamento, come dovremo declinare quello che fin qui abbiamo fatto?». In un simile clima di aspettativa, ho iniziato ad ascoltare il suo discorso in diretta su TV2000.

Per entrare in argomento il papa ha usato, come immagine, una pagina biblica, la stessa che ha utilizzato per anni il Progetto culturale, vale a dire l’incontro dei discepoli di Emmaus col forestiero². Dapprima il papa ha dato lettura di questo episodio raccontato dall’evangelista Luca, quindi si è chiesto cosa fare in una situazione simile e ha terminato proponendo la strategia da usare. La sua è stata una risposta molto sintetica: dobbiamo attuare un cammino che ci spinga

* L’occasione da cui ha preso le mosse questo saggio è l’intervento tenuto a Udine in occasione della giornata di studio sul tema “La cultura al servizio di un nuovo umanesimo cristiano”; iniziativa promossa dalle quattro diocesi del Friuli Venezia Giulia in collaborazione con il Progetto Culturale della CEI e con l’Istituto Jacques Maritain. Volutamente, nel riprendere i ragionamenti sviluppati in quell’occasione, ho mantenuto lo stile schietto e diretto di quell’incontro.

1. Il testo del discorso del Santo Padre è disponibile all’indirizzo: https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130922_cultura-cagliari.html (ultimo accesso 30 settembre 2015).

2. Luca 24,13-35.

a «cercare e trovare vie di speranza», cioè in una situazione che apparentemente è disperata, “noi” dobbiamo cercare e trovare vie di speranza per noi stessi, ma anche per proporle agli altri. Il soggetto siamo noi, che dobbiamo cercare e trovare; è la Chiesa che deve cercare e trovare delle vie. L'elemento della ricerca è l'elemento determinante quando ci poniamo di fronte alla verità, anche alla verità della nostra vita, quindi è la ricerca la strada suggerita da papa Francesco. Dobbiamo metterci in un cammino di ricerca.

1 | L'ANTIUMANESIMO NORMALIZZATO

Credo che si possa riconoscere nell'esperienza dei discepoli di Emmaus una sintesi del percorso di ricerca a cui gli uomini e le donne di ogni tempo sono chiamati ma che, in questo nostro tempo, purtroppo, si caratterizza soprattutto come ricerca individuale, quasi isolata rispetto ad un contesto condiviso, di comunione. Anzi, spesso oggi non c'è nemmeno la consapevolezza della ricerca.

Il papa che ha insistito molto su un tratto del nostro tempo, quello del relativismo, è Benedetto XVI; ma lo stesso papa Francesco nell'*Evangelii gaudium* ci richiama sullo stesso tema. Al n. 64 afferma infatti: «Il processo di secolarizzazione tende a ridurre la fede della Chiesa all'ambito privato e intimo. Inoltre con la negazione di ogni trascendenza ha prodotto una crescente deformazione etica, un indebolimento del senso del peccato personale e sociale e un progressivo aumento del relativismo che danno luogo ad un disorientamento generalizzato specialmente nella fase dell'adolescenza e della giovinezza tanto vulnerabili nei cambiamenti». Il relativismo è proprio questo: non avere lo slancio verso la verità, è pensare che si possa vivere senza cercare. Non intendo solo la ricerca in senso religioso, la ricerca di Cristo, bensì la voglia di una ricerca nella propria vita. Il vero nodo problematico è dunque l'atteggiamento di chi decide di vivere alla giornata, senza porsi la domanda di senso circa il proprio stare al mondo.

Questo, che potremmo a buon diritto definire “antiumanesimo normalizzato”, non è un modo di pensare, di agire e di comportarsi che riguarda solo chi è all'esterno della Chiesa. È un modo di pensare, di agire e di comportarsi che riguarda anche la nostra realtà di Chiesa; ritroviamo infatti questi atteggiamenti in noi, nelle nostre comunità cristiane, nelle persone che noi incontriamo. Di conseguenza viviamo sempre di più uno spaesamento, in quanto abitiamo in una realtà senza capirla perché non ci poniamo alla ricerca; questo spiega l'invito di papa Francesco a partire dalle periferie. Questo invito non va banalizzato o vissuto come lo slogan di un papa arrivato a Roma dall'Argentina, che pertanto vuole che

si parta dalle periferie. È necessario andare oltre e rendersi conto della profondità spirituale e dell'urgenza sociale di quell'invito.

Di nuovo il confronto con l'episodio di Emmaus si rivela istruttivo. Questo brano narra infatti di persone deluse, che scappano dal centro – cioè da Gerusalemme – ma che nella periferia ritrovano il senso, ciò che poi le riporterà a Gerusalemme. I discepoli sono spaesati, non capiscono più niente, quello che hanno vissuto per tre anni è andato a monte, è tutto fallito: questo è il loro atteggiamento interiore mentre scappano da Gerusalemme e incontrano “uno” con cui parlano. E il risultato di questo incontro, di questo dialogo, li porta a ritornare sui loro passi: dalla periferia si volgono nuovamente verso la città con l'animo rinnovato. La ricerca di un senso ci costringe infatti a fissare lo sguardo su qualcosa o qualcuno in grado di muoverci, di metterci in movimento e ci pone davanti una meta rispetto alla quale è necessario intraprendere un cammino. Credo che sia questo il percorso che la Chiesa deve favorire oggi per la coscienza di ogni individuo, deve cioè aiutare coloro che incontra a fissare lo sguardo per intraprendere un cammino di ricerca.

2 | IN GESÙ CRISTO IL NUOVO UMANESIMO

Non solo l'Antico Testamento, ma tutta la tradizione della Chiesa ci dice che per noi queste sono verità. Sapere che colui che è in grado di mettere in moto il nostro cammino è proprio Gesù Cristo è per noi credenti una verità che non possiamo cambiare. Nel proporla dobbiamo fare in modo che diventi frutto di ricerca anche per coloro per cui non è verità. Qui sta il problema: per aiutare l'uomo in questa ricerca non dobbiamo rinnegare questa verità né, del resto, pretendere di consegnare al non credente una verità pre-confezionata. L'incontro con la verità richiede un cammino personale. In questo nostro tempo il senso dell'evangelizzazione si esprime esattamente nella logica della proposta di un incontro con la persona di Gesù che orienta e accompagna tutta la nostra esistenza. E il senso del Convegno ecclesiale di Firenze sta proprio in questa proposta. Il nuovo umanesimo, “il” contributo che la Chiesa può dare in questo cammino di ricerca è riproporre Gesù.

Desidero introdurre a questo punto una rapida considerazione sul Convegno ecclesiale precedente, quello di Verona, smentendo coloro che lamentano una discontinuità nell'operato della Chiesa. In realtà tra i due appuntamenti della Chiesa italiana vi è un nesso molto forte, una continuità ideale che riposa sulla centralità riconosciuta alla persona umana. Ciò che davvero crea difficoltà non è

una presunta “rottura” tra l’agenda di Verona e i temi di Firenze, quanto la nostra fatica a tradurre concretamente questa centralità della persona umana. Tale fatica è dovuta, a mio avviso, ad una nostra debolezza sul piano della creatività.

Ma torniamo al tema da cui abbiamo preso le mosse e al rapporto con la domanda sul senso. La scelta fondamentale, a cui l’uomo è chiamato, ci rimanda a quel paradigma del cammino cristiano, che è anche paradigma di ogni uomo in ricerca e che abbiamo esemplificato nel soffermarci sui discepoli di Emmaus.

Il cammino di ricerca dei due discepoli non inizia consapevolmente come una ricerca quanto piuttosto, come si è detto, come una fuga; essi non sono alla *ricerca di*, ma *scappano da*, come ha sottolineato anche il papa nel suo discorso a Cagliari. L’atteggiamento dei due discepoli descritto in questo brano ci rimanda alla situazione dell’uomo contemporaneo, che fugge dalla città, Gerusalemme, fugge dalla verità con l’illusione di avere capito tutto. Oggi riconosciamo che l’uomo è in fuga dalle sue responsabilità personali, familiari, sociali, pubbliche.

È interessante riconoscere come il forestiero del brano evangelico sia abile nel favorire nell’animo dei due discepoli un passaggio dalla fuga alla ricerca. Se è vero che il demonio è astuto nel portarci verso il peccato, è altrettanto vero che il Risorto è ancor più capace di favorire il percorso inverso. Il racconto di Emmaus è, in questo senso, esemplare: lo straniero è capace di trasformare un *camminare scappando da*, in un *camminare ricercando*. E fondamentale in questa dinamica è l’incontro. Non si scopre niente di nuovo, dunque, quando si dice che le nostre parrocchie, le nostre comunità devono incontrare le persone; quando papa Francesco spinge le nostre comunità a stare con la gente, in mezzo alla gente.

3 | LE DIFFICOLTÀ DI UN DIALOGO AUTENTICO

Ci sono però dei tempi, quali sono i tempi presenti, nei quali è necessario ricordare anche cose apparentemente banali; e ciò perché ci comportiamo come se queste dinamiche non avessero plasmato la Chiesa nel corso dei secoli. Qualche volta ci comportiamo dimenticando questo nostro passato: l’incontro. È bene, pertanto, sostare ancora sull’episodio di Emmaus.

La fuga dei discepoli diventa una ricerca perché un tale li incontra e parla con loro, anche se non è sufficiente che egli li incontri; bisogna pure che quest’ultimo metta in moto alcune dinamiche interiori. Il forestiero di Emmaus aiuta i due discepoli a riconoscere che quella fuga esprime un bisogno di ricerca.

In questo pellegrinaggio i tratti dell’incontro, della presenza personale, della novità non sono frutto del caso, ma di un’azione programmata dal forestiero. Mi

preme sottolineare che quel forestiero non si trova lì per caso, e lo sottolinea perché le nostre comunità cristiane spesso confidano solo nello Spirito che agisce – e di certo avviene così – ma se non si favoriscono delle dinamiche di Chiesa non è corretto confidare solo nello Spirito. Quel cammino di ricerca dei due forestieri che porta buon esito, si è detto, è frutto di un’azione programmata del forestiero. Come è possibile affermarlo? Nel brano di Emmaus all’invito del forestiero i discepoli raccontano l’accaduto e lui rilegge quello che è successo alla luce della parola di Dio. Ecco perché non è sufficiente camminare insieme, ma è necessario anche proporre. Il forestiero propone una rilettura dei fatti alla luce della Verità. Mette in campo la Verità rivelata per dire: «Guardate che non è come narrate voi. Quello che voi credevate che fosse vero, in realtà non lo è, alla luce di questa proposta rivelata». Tutto questo non è frutto del caso. Il forestiero è lì apposta per aiutare i due a vivere questo percorso e a convertirsi, si tratta quindi di un cammino di conversione, che porta i due a rileggere quello che hanno vissuto ed a essere poi i primi annunciatori, quando ritorneranno a Gerusalemme.

Oggi la Chiesa è chiamata a creare tutte le condizioni affinché questa azione positiva e propositiva venga posta in essere anche quando la richiesta non è esplicitata, anzi a maggior ragione dove la richiesta di senso non è esplicitata. Papa Francesco ci sta proponendo esattamente questo approccio dell’incontro, della carità, della condivisione piena dell’umano. E oggi questa è la strada che ci può aiutare a mettere in atto questa dinamica di relazione, di proposta, di domanda delle persone a camminare nella loro libertà individuale.

La proposta culturale delle nostre comunità, guardando ai tempi passati, è segnata da gesti eloquenti: quando, dopo aver firmato il Concilio di Aquileia, i vescovi lombardi e tra di loro il mio vescovo patrono Bassiano (grande amico di Ambrogio) fecero il viaggio di ritorno, pianificarono un progetto culturale fatto di segni eloquenti, in quanto volevano lasciare il segno in modo che si sapesse che i pastori di quelle chiese si erano opposti ad Aquileia, all’arianesimo. Cosa fecero? Tornarono nelle loro diocesi e costruirono dei santuari, uno in ogni diocesi, dedicati ai dodici Apostoli; li costruirono al di fuori delle mura delle loro città, poiché l’arianesimo si diffondeva non in città, ma nel *pagos*. La mia città ha ancora le vestigia di quel santuario sul quale poi, in epoca medioevale più tarda, è stata costruita la basilica che noi chiamiamo di S. Bassiano, dedicata ai dodici Apostoli. Questo è un segno di carattere culturale che incide nel territorio, che dà un segno evidente, pubblico, di appartenenza. Ora, quando papa Francesco ci invita a proporre gesti eloquenti, ci dice proprio che l’aiuto che possiamo offrire all’uomo contemporaneo non deve essere solo a parole, ma in azioni concrete. Sul piano personale, il gesto più eloquente è l’amore che dimostro al mio vicino, alla perso-

na che incontro, ma devono essere gesti che diventano frutto della comunità, gesti sociali, pubblici di una Chiesa che esprime questa condivisione.

4 | IL "METODO DI EMMAUS"

Questo modo del forestiero dovrebbe diventare il metodo tipico della comunità cristiana che evangelizza. Un metodo in cui i protagonisti vivono insieme un'esperienza di ricerca, perché il forestiero, stabilendo il dialogo, non conduce un interrogatorio da cui si estrania, ma si pone in prima persona in questo cammino di ricerca.

Siamo invitati a vivere un'esperienza di Chiesa che sa mettersi in gioco gratuitamente, condividendo il cammino delle persone. Questa ricerca è ritmata da passaggi scanditi dall'iniziativa del forestiero: *incontra, domanda, ascolta, propone*. È il forestiero che agisce per primo, ma quando lo riconoscono sono i due che ripartono e tornano indietro. Allora il forestiero scompare, perché coloro che hanno camminato con lui adesso si fanno portatori della sua identica iniziativa. Da quell'incontro scaturisce la dinamica di Chiesa, che è la stessa dinamica intrapresa dal forestiero; e che noi talvolta dimentichiamo.

Questo cammino di ricerca esige una capacità di modulare un percorso a misura di persona, che mira sempre alla conoscenza e alla contemplazione. Il forestiero porta alla contemplazione.

In questo nostro tempo la Chiesa è chiamata a condividere con l'uomo contemporaneo quei tre passaggi individuati da papa Francesco alla luce del brano di Emmaus: passare dalla disillusione e dalla rassegnazione alla speranza. Si potrà così rivivere l'esito del viaggio dei due discepoli di Emmaus caratterizzato non più dall'iniziativa del forestiero, ma dall'iniziativa dei due, cioè dalla decisione di partire e fare ritorno a Gerusalemme, da cui erano scappati, per testimoniare finalmente che hanno incontrato il Risorto.

Mi si permetta infine un accenno a Gerusalemme, anche alla luce dell'*Evangelii gaudium*. Nel passaggio in cui papa Francesco parla delle sfide culturali si sofferma sulle sfide delle culture urbane. Giustamente papa Francesco vede in queste culture la sfida che tocca l'uomo, autore di quella cultura e, di conseguenza punto di riferimento per la nostra riflessione ecclesiale. E non a caso il riferimento alle culture urbane ci richiama a una delle città dell'antichità che è Gerusalemme. Si deve prendere sul serio la condizione in cui viviamo, senza scappare da situazioni che possono, sia sul piano ecclesiale, che su quello dell'evangelizzazione e delle tradizioni pastorali, crearci il problema di stare nelle città e lì incontrare le perso-

ne. Negli ultimi anni, attraverso il Progetto culturale, sono state realizzate alcune iniziative significative che possono diventare dei modelli. Cito, come esempio, il Festival Biblico conosciuto a livello nazionale, che tenta di portare la cultura biblica nel tessuto urbano: nato a Vicenza, poi si è propagato anche in altre diocesi e città. È auspicabile che si sviluppi una simile creatività affinché questi eventi, che magari sono di respiro nazionale, generino un *modus operandi* che sia realizzabile in tutte le nostre realtà. Quindi la sfida per le culture urbane è un invito a tornare a Gerusalemme, dopo aver incontrato il Risorto.

Un problema che la nostra Chiesa in Italia ha vissuto negli anni passati però è stato quello di ritenere che fosse sufficiente tornare a Gerusalemme, vivere in mezzo alla gente dimenticando l'esperienza dell'incontro. Questo non è sufficiente a mio avviso, perché così si genera solo una condivisione che è certamente attenta all'uomo, ma che non lo aiuta nella dinamica di ricerca. La Chiesa vuole aiutare la persona nella ricerca, per questo deve esprimere azioni che favoriscano tale ricerca, con un approccio che va individuato a seconda della situazione in cui ci si trova, a seconda della realtà in cui vive. Questa è la dinamica dell'incarnazione, un percorso di Chiesa che va individuato dentro ogni realtà e a partire da ciascuna realtà. Non può esserci un modello che vale per tutti. Per questo dobbiamo porre in atto iniziative che portino la Chiesa a comprendere la realtà, tenendo presente anche la realtà multiculturale e le culture religiose differenti. In questo stare insieme ci si può aiutare vicendevolmente nell'iniziare questo cammino di ricerca, diventando a nostra volta strumento di crescita e di relazione all'interno della collettività.

5 | CONCLUSIONI

I luoghi in cui si può elaborare tutto questo sono quelli in cui le persone vivono, lavorano, studiano, ricercano ciò che è vero, ciò che è bene, ciò che è bello per il singolo e per la collettività. Sono questi i luoghi della vita in cui i cristiani devono stare con intelligenza e per questo è fondamentale che ci sia un raccordo tra la testimonianza della comunità cristiana e la testimonianza del singolo credente. Non ci può essere scissione perché la testimonianza della comunità cristiana alimenta, aiuta, sostiene quella del singolo credente, ma le difficoltà, le tensioni, le paure, i successi e gli insuccessi del singolo aiutano la comunità cristiana a rielaborare quel percorso, un percorso comune.

LA RIFLESSIONE ANTROPOLOGICA ALLA PROVA DI NUOVE E ANTICHE POVERTÀ

GIOVANNI **GRANDI**

Gli esordi di *Anthropologica* non sono troppo distanti da questo autunno del 2015, che ha sollecitato un ulteriore sforzo di ricognizione delle problematiche contemporanee che interpellano il senso dell'umano e i suoi orizzonti. Il programma di ricerca avviato nel 2009 segnalava il terreno della riflessione antropologico-filosofica come un luogo di intersezione tra suggestioni – talvolta radicali provocazioni – provenienti da molte altre discipline, attente ad aspetti e risvolti più circoscritti del vivere. Si invitava ad inquadrare l'antropologia filosofica (anche) come una disciplina “tra” le altre, con una vocazione ad essere “ponte”, a connettere tra loro problematiche e tendenze che a prima vista potrebbero apparire così eterogenee al punto da non poter essere messe in relazione¹. Ernst Cassirer aveva del resto già da tempo sollevato la questione del “filo di Arianna”²: più il sapere si specializza e si sviluppa, più la galassia delle conoscenze si espande, meno si riesce a contemplare l'umano nella sua unità e integrità. Lavorare sui nessi diventa allora cruciale.

1. Cfr. *Anthropologica: appunti per un programma di ricerca*, in L. Giron (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, “Anthropologica, annuario di studi filosofici”, La Scuola, Brescia 2009, pp. 13-21.

2. «Questa è la singolare situazione in cui si trova la filosofia contemporanea. Nessuna delle precedenti età si è trovata in una posizione migliore della nostra per quel che riguarda le fonti a cui attingere per conoscere la natura umana. La psicologia, l'etnologia, l'antropologia e la storia hanno raccolto un imponente e sempre più ricco materiale. Gli strumenti tecnici per l'osservazione e la sperimentazione sono stati grandemente perfezionati e le analisi sono divenute più penetranti e più approfondite. Tuttavia sembra che non sia ancora stato trovato un metodo per padroneggiare e organizzare tutto questo materiale. In paragone con la ricchezza delle attuali conoscenze, il passato può apparire assai povero. Ma una ricchezza di fatti non significa necessariamente una ricchezza di pensiero. A meno di trovare un filo di Arianna che ci porti fuor da questo labirinto non si potrà giungere ad una vera conoscenza del carattere generale della cultura umana; ci si troverà sperduti fra una massa di dati sconnessi e disgregati che sembrano escludere qualsiasi unità ideale». E. Cassirer, *An essay on Man - An introduction to a philosophy of human culture* (1944); tr. it.: *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 2004, p. 75.

Questa prospettiva non può che essere confermata, tuttavia il “filo di Arianna” da ritrovare in antropologia inizia ad apparire come un problema meno riservato agli “addetti ai lavori” di quanto potesse sembrare solo alcuni anni fa. Lo rivelano, ad esempio, i due grandi appuntamenti del mondo cattolico del 2015: il convegno della Chiesa italiana, concentrato sulla questione dell'*umanesimo* e il Sinodo dei Vescovi con al cuore il tema della *famiglia*. L'urgenza di lavorare su alcune di quelle che potremmo chiamare le “questioni di base” si fa sintomo di un disorientamento, di una dispersione nella frammentarietà che non impensierisce e sollecita solo gli studiosi attenti ai dettagli, ma che evidentemente si può osservare nei modi di vita ordinari e diffusi.

1 | NUOVI LUOGHI DI CRISI DELL'UMANO IN UN'EPOCA DI DISTRAZIONE?

La diagnosi di *disorientamento* andrebbe articolata e approfondita, ma forse la si può accostare in modo essenziale a partire dalla percezione che accompagna e giustifica anche i grandi appuntamenti appena richiamati: nella stessa società occidentale il *volume del disumano* non sembra contrarsi ma piuttosto espandersi. È un volume in cui confluiscono situazioni di sofferenza, di degrado, di scacco esistenziale: si moltiplicano e diversificano le vicende di mortificazione delle persone, in un contesto non certo privo di risorse; tutto questo spinge a interrogarsi su quella che appare essere la promessa tradita dell'occidente: un vivere sempre migliore per tutti.

Sebbene il progresso tecnologico provveda indubbi passi avanti nella qualità del vivere, proprio la prospettiva delle *magnifiche sorti e progressive* è entrata definitivamente in crisi. La previsione di un miglioramento della vita, prima di pochi e poi, via via, per tutti, non si sta avverando e non solo perché le crisi economiche mondiali hanno contraddetto *de facto* questa linearità, ma anche perché le nuove possibilità tecniche e il benessere stesso stanno producendo nuove forme di compromissione dell'umano. Solo per raccogliere lo spunto tematico del Sinodo, è sempre più evidente il carico di sofferenza che gravita attorno alle diverse forme di collasso della dimensione familiare: basta inoltrarsi per pochi metri nell'“area” del disagio, specie minorile, e delle dipendenze per rendersi conto di quanto siano fenomeni fortemente correlati a pesanti *deficit* nelle relazioni fondamentali. Quel che sempre più sta accadendo è che pretese di benessere, declinato come possesso di beni, accesso allo svago, diminuzione degli oneri a proprio carico, convivono con una crescente noncuranza per la vita degli altri, *altri* che ormai non sono neppure gli sconosciuti ma il coniuge, i figli, i genitori, figure prossime e che

diventano spesso i nuovi estranei. Sembra essersi consumato quel senso delle priorità esistenziali che una società meno distratta da crescenti opportunità riusciva a mantenere in vita e a perseguire con una certa determinazione e fedeltà. Esiste cioè un volume di disumanità che si produce a partire proprio dalla *dis*-trazione, dal *di*-vertimento si potrebbe anche dire³, reso possibile dallo sviluppo tecnologico e dalle disponibilità economiche di cui fino ad ora una parte del mondo ha potuto beneficiare.

Osservazioni non troppo distanti si potrebbero avanzare sulle questioni che riguardano la generazione della vita: anche qui, possibilità tecniche esplorate a partire da un problema umanissimo come il desiderio insoddisfatto di una discendenza – che, in fondo, è il problema di Abramo, *poi* padre di molti e diversi popoli –, hanno aperto faglie di compromissione dell'umano che ancora oggi facciamo fatica a riconoscere come tali. Vite umane “attivate” e subito bloccate, figli e figlie generati e poi avviati su un binario morto per un domani di esistenza negata, guardati come materiale da ricerca e sperimentazione, forse “di ricambio”. Si può accettare tutto questo pur di veder soddisfatto il desiderio di una discendenza? Non c'è forse qualcosa di contraddittorio già nel concepire un altro essere umano come funzionale al soddisfacimento del proprio desiderio, fosse anche quello umanissimo di maternità e paternità? Nell'alveo di questa contraddizione, spesso non portata a coscienza, si originano quei percorsi che ne innescano molte altre.

2 | VECCHI MALI CHE RIAFFIORANO E INTERROGANO L'AGENDA DEI NUOVI DIRITTI DI AUTOREALIZZAZIONE

Accanto a queste nuove problematiche che investono il senso dell'*umanesimo* rimangono però attive quelle da sempre note, e la loro convergenza nel medesimo “paniere” dell'umano compromesso costituisce oggi un meta-problema per la riflessione.

È sempre l'autunno 2015 a mostrarcelo con drammatica plasticità.

La grande attenzione dedicata appunto ai problemi della vita, della famiglia e dell'educazione – tanto per riprendere un trittico consolidato – ha indubbiamente generato l'impressione che questi fronti rappresentassero l'essenziale, quando non il *tutto*, nelle battaglie di umanizzazione in corso nella società occidentale contemporanea. Il dibattito sorto nel confronto-scontro tra diverse visioni sulle relazioni affettive, sui modi del loro riconoscimento giuridico come della loro solvibilità,

3. Da rimeditare, in questo senso, le pagine di P. Hahne, *La festa è finita. Basta con la società del divertimento*, Marsilio, Venezia 2006.

sulla legittimità di forme inedite di genitorialità, ha catalizzato a sua volta l'interesse, dando l'impressione che qui si giocasse (per tutti) la partita più consistente della stessa cultura dei diritti umani.

Nel pieno fervore di questi confronti culturali l'Europa si è risvegliata riscoprendo alle proprie porte il dramma storico dei flussi massicci di popoli in fuga da guerre, devastazioni e povertà materiali. Il paradiso in cui riecheggia il ritornello che invoca "tutti i diritti per tutti", lì dove non c'era il *Mare nostrum* a fare da tragica barriera, si è affrettato in poche ore a rizzare palizzate e filo spinato.

Non si può sottacere il senso di sconcerto che deriva dal rendersi conto che mentre nel giardino si discute animatamente di "nuovi diritti" a tutela dell'autorealizzazione dei singoli, al tempo stesso ci si ingegna, pressoché unanimi, su come proteggersi da chi – sulla soglia di casa – domanda gli siano riconosciuti quelli "vecchi": vivere, mangiare, aprire un futuro per i propri figli, professare liberamente la propria fede.

Quali sono allora le partite essenziali dell'umanesimo europeo e della civiltà che vorrebbe incarnarlo? L'universalismo della promozione umana e il "per tutti" si giocano forse solo "indoor"? I diritti umani, alla prova dei flussi migratori, stanno ritornando a somigliare troppo ai diritti di cittadinanza?

A ben guardare, la *diagnosi di disorientamento* non si può allora risolvere nel dire che abbiamo perso la bussola in alcune specifiche questioni, perché tutto l'arco degli snodi rilevanti di umanità appare sotto forte tensione. La stessa selezione del trittico vita-famiglia-educazione come fronte eminente del confronto civile rischia oggi, di fronte alla *débâcle* europea rispetto alla questione dei migranti, di rivelarsi come una miope restrizione di campo. Occorre chiedersi perché, con la realtà di umanesimo negato, non certo ignota, che oggi si palesa definitivamente alle porte del vecchio continente, si è tenuta altissima la guardia in modo così selettivo su questioni che (in molti casi) potrebbero persino risultare "di nicchia". Eppure i temi dell'equità nella distribuzione della ricchezza, della solidarietà e dell'accoglienza non erano certo assenti dai luoghi da cui ha attinto l'ormai nota *querelle* sui «principi non negoziabili»⁴. Si può ritenere equilibrata una mobilitazione delle coscienze che chiede un ingaggio strenuo nell'opposizione a qualche forma di riconoscimento giuridico delle coppie omosessuali – sempre per provare

4. La *Nota Dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno e il comportamento dei cattolici nella vita politica* del 2002 richiamava ad alcune «esigenze etiche fondamentali e irrinunciabili» (cfr. § 4) a cui fare riferimento nel mettere mano ad una serie di questioni all'attenzione – in qualche modo permanente – dell'agenda politica. Le questioni riprese nella *Nota* erano l'aborto, l'eutanasia, la tutela della famiglia, la libertà di educazione, la tutela sociale dei minori, la liberazione dalle moderne forme di schiavitù, la libertà religiosa, uno sviluppo economico all'insegna della solidarietà e della sussidiarietà, la promozione della pace e il rifiuto assoluto della violenza.

a cogliere qui uno dei vari temi dominanti – mentre rimane decisamente sotto-
tono sulla questione della condivisione dei frutti della terra e dell’accesso dei più
poveri ai beni essenziali per la sopravvivenza?

Prendere in qualche modo atto di un certo squilibrio che ha caratterizzato la
stessa attenzione critica relativamente alle questioni antropologiche da seguire con
attenzione può essere utile non per derubricare, ma per chiedersi se, in fondo, non
ci sia ancora del lavoro da fare per inoltrarsi in direzione delle matrici profonde da
cui sorgono i diversi *deficit* di umanità con cui ci si trova a fare i conti. Lo squi-
librio dell’attenzione, la preoccupazione accesa per possibilità – da riconoscere o
negare che siano – che riguardano pochi e il simultaneo disinteresse generale per
attese che riguardano decine di migliaia, lasciano pensare che ci si stia affannando
molto ma in modo scomposto, senza riuscire a cogliere o quantomeno a eviden-
ziare le radici comuni dei diversi percorsi che palesano esiti contrari al rispetto
delle persone.

Mettersi alla ricerca del filo di Arianna, sotto la sollecitazione dell’umano va-
riamente compromesso, significa allora interrogarsi proprio sulla possibilità che
le forme più antiche di mortificazione e quelle più nuove – sorte spesso a partire
da risposte inadeguate o frettolose a domande importanti e legittime – abbiano
qualcosa in comune e possano essere considerate in modo unitario. Del resto,
la semplice evidenza del sovraffollamento di voci nel “paniere” delle garanzie di
umanità in attesa di essere prese in carico e soddisfatte, ripropone gli antichi in-
terrogativi sull’unità del molteplice.

La riflessione antropologica ha dinanzi a sé questo non facile lavoro di scavo
in profondità, che chiede di rivolgersi simultaneamente al positivo e al negativo,
sapendo che ancora una volta si tratta di andare oltre la frammentarietà restituita
dalla fenomenologia, per inquadrare tanto le attese più radicali di bene quanto le
modalità più comuni attraverso cui il male riesce a parassitarle.

3 | TRA IL NEGARE E IL PROPORRE: RISALIRE ALLE DOMANDE DI VITA

Compiendo un rapido giro di ricognizione dei fronti segnalati in questo ag-
giornamento proposto da *Anthropologica* si coglie che il rischio più evidente del
lavoro di recensione delle problematiche e delle contraddizioni del vivere con-
temporaneo è quello di ridurre il discorso sull’umanizzazione a un sistema di
rilevamento di passi falsi. Si può riprendere uno degli esempi proposti sopra:
il ricorso alla fecondazione assistita produce una serie di situazioni di fatto – la
manipolazione degli embrioni umani, il loro “sovrannumero”... – che risultano

antropologicamente problematiche. Sorge chiaramente anche l'interrogativo sul *che fare*, e gli argomenti a sfavore della liceità morale di questa pratica non sono pochi; traducendo tutto questo sul piano del dibattito, quel che tende quindi ad occupare la scena sono le *ragioni del no* rispetto al ricorso a queste tecniche. Con questo però non si è data una risposta all'attesa che rimane sullo sfondo, quella di una coppia che avverte la propria infedeltà come una ferita della propria umanità e a cui la tecnica ha pur sempre aperto una prospettiva. Si è detto "non così", ma non "come altrimenti". Questo *schema incompleto* si ripete inesorabilmente quantomeno in tutte le questioni che investono il trittico già richiamato, vita-famiglia-educazione: alle spalle di soluzioni che spesso aprono nuovi problemi ci sono delle attese esistenziali legittime, che tuttavia tendono a rimanere poco esplorate anche perché il *fattibile* cresce più velocemente della riflessione sull'*agibile*. In molte questioni la tecnologia si rivela sistematicamente più veloce della presa di coscienza e della riflessione antropologica e morale, sia sul piano del dibattito sociale sia soprattutto sul piano della elaborazione esistenziale personale. In effetti, dinanzi a tutto ciò che costituisce un "limite" siamo ormai abituati a chiederci *come* sia possibile superarlo, mentre raramente ci fermiamo a considerare in che modo sia possibile *viverlo in modo diverso*⁵. Conseguentemente il dibattito si concentra a sua volta sul *perché non valicare* un certo limite, o sul *perché proibire* che lo si faccia ancora in futuro, ma molto meno sul *come assumerlo* in una prospettiva nuova, su come abitarlo, riducendo la sofferenza e liberando inedite prospettive di espressività umana. Occorre cioè riconoscere che le voci preoccupate per i dissesti dell'umano derivanti dalle nuove possibilità offerte dalla tecnica – tanto a livello di dibattito tra addetti ai lavori, quanto soprattutto nel dibattito pubblico – non riescono (ancora) a mettere in campo prospettive alternative sufficientemente meditate e proponibili rispetto ai percorsi che criticano. Difficile immaginare di invertire qualche rotta locale presentando la poco avvincente richiesta di una pura rinuncia alle proprie attese. La coscienza del negativo chiede cioè di essere accompagnata dallo studio dell'alternativa costruttiva ed esistenzialmente accessibile, altrimenti il discorso sull'umanizzazione rimane incompiuto.

Per potersi inoltrare in direzione di una promozione dell'umano occorre cioè affinare la diagnosi sulle radici esistenziali del disumano ma contemporaneamente risalire alle legittime *domande di vita* che spesso sono alle sorgenti di soluzioni problematiche e generatrici di nuove sofferenze e contraddizioni. Il lavoro delicato di discernimento consiste nel ritrovare le attese originarie di umanità, evitando di saldarle univocamente con le risposte dubbie, ambigue o palesemente disfun-

5. Cfr. il saggio di Luca Grion presente in questo stesso volume.

zionali che talvolta – o spesso – possono ricevere. Senza questo tipo di lavoro, un *no* ad una specifica soluzione rischia di diventare automaticamente un misconoscimento di una attesa, chiuso ad ulteriori e diversi sviluppi.

Un impegno di questo tipo appare più che mai urgente, in tempi in cui il tasso di conflittualità del confronto civile sui diversi temi dell'agenda sociale sembra crescere costantemente; si tratta di un impegno di tipo teorico, per quel che attiene l'opera di approfondimento, ma è insieme un impegno di tipo morale che – per richiamare l'insegnamento di Maritain – chiama in causa la capacità di sviluppare un *bon compagnonnage* e di esercitare la *carità intellettuale*⁶.

Quest'ultimo aspetto merita forse qualche considerazione ulteriore, come ultima suggestione.

4 | VERITÀ DA SCOPRIRE NELLA DIMENSIONE DELLA FIDUCIA

Nel saggio del 1957 intitolato *Tolleranza e verità*, Jacques Maritain osservava che pur nella diversità – alle volte incompontibile – tra sistemi di pensiero, permane sempre per gli intellettuali appartenenti all'una o all'altra tradizione il dovere della «giustizia intellettuale», il «dovere filosofico di comprendere il pensiero degli altri nel modo vero e migliore»⁷. Questo compito – a suo parere – non può essere tuttavia assolto senza la carità intellettuale: «Se non amiamo il pensiero e l'intelligenza degli altri in quanto pensiero e intelligenza – si chiedeva ancora –, come

6. Così scriveva Maritain, in una riflessione sul rapporto tra persone appartenenti a “credo” diversi, da intendersi non limitatamente in senso confessionale ma piuttosto in senso culturale: «La base di un buon *compagnonnage* tra gli uomini di differenti credenze non è dell'ordine dell'intelletto e delle idee, ma del cuore e dell'amore. È l'amicizia naturale, ma ancor prima e innanzitutto la reciproca dilezione in Dio e per Dio. L'amore non va alle essenze, né alle qualità, né alle idee: va alle persone; ed è il mistero delle persone e della presenza divina in loro ad entrare qui in gioco. Il *compagnonnage*, di cui parliamo non è il *compagnonnage* delle credenze, è il *compagnonnage* degli uomini che credono. [...] L'amicizia di carità ci aiuta a riconoscere tutto ciò che le credenze diverse dalla nostra comportano di verità e di dignità, di valori divini e umani. Ce li fa rispettare, ci spinge a cercare in essi tutto quanto porta il segno della grandezza originaria dell'uomo e della sua provenienza e della generosità di Dio. Ci aiuta a entrare in reciproca comprensione gli uni degli altri. Non ci fa uscire dalla nostra fede: ci fa uscire da noi stessi; che è quanto dire che ci aiuta a purificare la nostra stessa fede dalla ganga di egoismo e di soggettività nella quale noi tendiamo istintivamente a racchiuderla». J. Maritain, *Tolleranza e verità*, in *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 74-75.

7. In questo senso *Anthropologica* ha già recensito alcune problematiche particolarmente evidenti. Cfr. L. Grion (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, “Anthropologica, annuario di studi filosofici”, La Scuola, Brescia 2009; A. Aguti (a cura di), *La vita in questione. Potenziamiento o compimento dell'essere umano?*, “Anthropologica, annuario di studi filosofici”, La Scuola, Brescia 2011; L. Grion (a cura di), *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale*, “Anthropologica, annuario di studi filosofici”, La Scuola, Brescia 2012.

potremo sforzarci di scoprire di quali verità questo pensiero e questa intelligenza sono portatori?»⁸.

In effetti qui Maritain suggeriva qualcosa che va oltre l'idea della necessità di una corretta comprensione di quel che l'altro intende affermare: invitava a ben guardare, a riconoscere che il pensiero dell'altro, proprio *in quanto pensiero*, è portatore di verità. Non solo: di verità *da scoprire*, di approcci veri alla realtà che noi ancora non abbiamo guadagnato. Questa prospettiva scompagina un modo di entrare nelle questioni antropologiche controverse tutto centrato sulla migliore argomentazione in difesa delle proprie acquisizioni e teso alla confutazione delle posizioni altrui. Entrambi questi aspetti fanno indubbiamente parte di ogni confronto tra prospettive, ma il dibattito non può esaurirsi in queste due tipologie di mosse, tipicamente difensive. La mossa sorprendente e innovativa è quella che riesce a riconoscere il vero che l'altro ha colto attraverso il suo accostarsi alla vita, alla realtà, al vissuto umano; è una mossa sorprendente tanto quanto impegnativa, perché – questo è forse il punto – non è di tipo intellettuale. Per essere messa in campo non comporta un *di più* di comprensione, ma di fiducia, fiducia nella possibilità che l'altro abbia potuto cogliere del vero lì dove noi non ce l'abbiamo ancora fatta. Questo *credito* non è a disposizione delle parti che si confrontano se non c'è quel buon *compagnonnage* di cui appunto parlava Maritain.

Che la capacità di conoscere la realtà più in profondità dipenda da quella di amare l'altro, più che dall'acume e dalla potenza argomentativa, è una prospettiva su cui occorre sempre ritornare a meditare.

8. Maritain, *Tolleranza e verità*, pp. 69-70.

Bibliografia di approfondimento

- Alici L., *I cattolici e il Paese*, La Scuola, Brescia 2013.
- Aroldi M., *I preliminari del dibattere. La conversazione all'epoca di internet*, in "Dialoghi", 4, 2014, pp. 41-48.
- Eusebi L., *Critica dell'idea di contrapposizione*, in "Dialoghi", 4, 2014, pp. 49-59.
- Grandi G., *Anthropologica: appunti per un programma di ricerca*, in L. Grion (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, "Anthropologica, annuario di studi filosofici", La Scuola, Brescia 2009, pp. 13-21.
- Hahne P., *La festa è finita. Basta con la società del divertimento*, Marsilio, Venezia 2006.
- Maritain J., *Possibilità di cooperazione in un mondo diviso* (1947), in H. Joas, *Persona e Diritti Umani: Principi, istituzioni e pratiche di vita*, Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2011, pp. 47-68.
- Maritain J., *Tolleranza e verità* (1957), in id. *Il filosofo nella società*, Morcelliana, Brescia 1976, pp. 61-79.
- Possenti V., *Il nuovo principio persona*, Armando, Roma 2013.
- Viola F., *Il modello della cooperazione*, in Id. (a cura di), *Forme della cooperazione. Pratiche, regole, valori*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 20-21.

2 | EDUCAZIONE

EDUCARE AL TEMPO DEL GENDER

SUSY ZANARDO

1 | POSIZIONE DEL PROBLEMA

Si assiste oggi, in ambito educativo, a una crescente discussione, quando non a una dura battaglia, tra due tendenze estreme: da una parte i fautori dell'agenda di genere che, in nome dei principi di uguaglianza, non discriminazione e di autodeterminazione del singolo, propongono una educazione alla diversità che prevede la promozione delle minoranze sessuali e l'equiparazione giuridica e simbolica di ogni forma di relazione affettiva; dall'altra, la reazione degli oppositori che sospettano una forma di indottrinamento concertato da interessi potenti, con lo Stato che funge da garante. Genitori e insegnanti rimangono di frequente disorientati e confusi sul significato dei termini in discussione e sulle implicazioni sottese allo scontro. A dirimere il conflitto non è di aiuto neppure il testo ufficiale sull'educazione sessuale, redatto nel 2010 dall'Ufficio Regionale per l'Europa dell'Organizzazione mondiale della Sanità in collaborazione col Centro Federale per l'Educazione alla Salute (BZga)¹. Infatti, dopo una prima parte in cui si auspica una «educazione sessuale olistica» e si coglie nella sessualità «un'area del potenziale umano», il documento propone una matrice con contenuti discutibili, in parte contraddittori con l'assunto di partenza e soprattutto non rappresentativi di una pluralità di prospettive.

Se si pensa che per far chiarezza sulla questione sia sufficiente una documentazione sulla definizione operativa del concetto di gender, l'aspettativa è spesso delusa perché, come leggiamo presso i suoi teorici, il termine genere «non è mai davvero quel che è in nessun momento dato»². Ovvero: ogni significato è mantenuto nella indeterminatezza. Al meglio, si arriva a comprenderlo come un costruito complesso e multidimensionale che tiene insieme una molteplicità di

1. *Standard per l'Educazione Sessuale in Europa. Quadro di riferimento per responsabili delle politiche, autorità scolastiche e sanitarie, specialisti*, reperibile alla pagina: www.aispa.it/attachments/article/78/STANDARD%20OMS.pdf, ultimo accesso 21 ottobre 2015.

2. J. Butler, *Scambi di genere. Identità sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004, p. 22.

aspetti – identità di genere o autoidentificazione come maschio, femmina o ambivalente, ruolo e aspettative legate al genere, orientamento sessuale – e li riconduce ai condizionamenti sociali e ai rapporti di potere³.

2 | LE SFIDE DEL GENDER E IL DIBATTITO SULL'EDUCAZIONE SESSUALE

Per comprendere il senso del dibattito sull'educazione sessuale nelle scuole tento di riformulare la questione, assumendo come punto di partenza l'*opportunità* di un'educazione all'affettività, alla sessualità e al genere in un tempo di mutamenti così rapidi e imprevedibili che la persona fatica a rielaborarli: tempo della fragilità dei legami e della invasività delle tecnologie, di eccesso di informazioni e di spettacolarizzazione dell'affettività, di ipersessualizzazione da parte di media e pubblicità che, mentre esortano gli adulti a restare permanentemente giovani, trasformano i bambini in piccoli adulti, di cui devono imitare l'aspetto e il comportamento⁴. Si diffondono nuovi modi di intendere i legami e di vivere gli affetti: coesistono, gli uni accanto agli altri, modelli fra i più vari quanto ai ruoli di genere e alle forme di famiglia (nucleare, allargata, ricostituita, omosessuale, formata da una sola persona o da unioni multipersonali). A ciò si aggiunge il cambiamento dei comportamenti sessuali nei giovani con l'anticipazione del primo rapporto sessuale e l'aumento del numero dei partner senza legame affettivo.

La necessità di preparare i piccoli e i giovani a porsi responsabilmente di fronte alla complessità socio-culturale del nostro tempo si scontra però col problema di individuare percorsi formativi ed educativi sui quali vi sia il più ampio consenso. Tale consenso risulta unanime quando si indicano i macro-obiettivi – la crescita globale del ragazzo e l'educazione sessuale come «preziosa fonte di arricchimento della persona» nell'interrelazione fra «aspetti cognitivi, emotivi, sociali, relazionali e fisici della sessualità»⁵; la lotta contro ogni forma di violenza e l'educazione al rispetto reciproco; ma subito il consenso si infrange quando si considera come, all'interno di questi macrocontenitori, ci siano visioni comprensive del mondo e concezioni antropologiche spesso incompatibili. Quale idea di persona e di famiglia, di sessualità e di intimità vi troviamo espressa? Esaminerò di seguito tre aree

3. Per una agevole e serena ricostruzione del concetto di gender, rinvio a A. Fumagalli, *La questione genere. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2015. Può essere utile anche: C. Caltagirone, C. Militello (a cura di), *L'identità di genere. Pensare la differenza tra scienze, filosofia e teologia*, Dehoniane, Bologna 2015 e L. Facchini (a cura di), *Natura e cultura nella questione del genere*, Dehoniane, Bologna 2015.

4. Cfr. D. Lauru, *La sessualità dei bambini non è affare dei grandi*, Castelveccchi, Roma 2009, p. 43.

5. *Standard per l'Educazione Sessuale in Europa*, pp. 15 e 20.

dell'educazione sessuale trattate in modo differente a seconda che si adotti un "approccio di genere" (o revisionista) oppure un "approccio personalista". Divaricherò intenzionalmente i modelli, per portare all'estremo le loro implicazioni, anche se è evidente che essi vanno sempre più contaminandosi. Pur incompatibili nei fondamenti, essi possono addestrarsi a comprendere gli uni le ragioni degli altri.

2.1 | Il corpo e la differenza sessuale

Che ne è del corpo se lo leggiamo alla luce di una concezione della persona come soggetto di diritti oppure come essere relazionale? Nell'approccio revisionista, il corpo è veicolo di gratificazione e oggetto di profilassi igienica (si consideri l'insistenza su contraccezione e rischi legati ai rapporti sessuali); è progetto biopolitico (di riproduzione slegata dalla coppia eterosessuale e persino da ogni legame affettivo) e maschera da indossare (si pensi ai marcatori simbolici iscritti sulla superficie della pelle). Nell'approccio personalista, invece, il corpo sessuato è essenziale e coestensivo con le potenze psichiche e intellettive, per cui il vissuto corporeo stampa la mia identità. Il corpo, infatti, è centro di esperienza: ha perciò una densità da decifrare in senso simbolico e relazionale; è un punto di avvistamento privilegiato dell'essere umano come appello all'altro.

Se, nell'approccio del gender, il corpo è un accidente o un'appendice di sé, è chiaro che la differenza sessuale è riletta come semplicemente influente, frutto dei condizionamenti sociali diffusi, capillari e interiorizzati che hanno diviso il mondo in registri opposti e stereotipati soffocando la libera espressione di sé. Nell'ottica personalista, la differenza sessuale è invece matrice e principio di ogni altra differenza, nel senso che da essa non si può prescindere anche mentre la si nega. La differenza sessuale inoltre non si riduce all'anatomia del corpo, ma è spazio inviolabile e orizzonte di senso che si innalza all'incontro generativo. Per questo può essere solamente donata. Quale di queste prospettive starà sullo sfondo dei programmi educativi?

2.2 | La dimensione della sessualità

Quanto alla dimensione della sessualità, il vocabolario dei diritti sessuali presentato nella matrice degli *Standard* volge verso la difesa di una sessualità appagante e sicura, centrata su un'ottica individuale e preventiva, che afferma la libertà di godere del proprio corpo scongiurando ogni rischio per la salute (gravidanze

indesiderate e infezioni sessualmente trasmissibili). Si tratta di una sessualità che pone come limite non negoziabile il consenso dei partner, ma accetta tranquillamente di essere sganciata dalla dimensione affettiva e dal legame: diventa in questo modo giocosa, espressiva ma anche consumistica. In un'ottica personalista viene invece difesa la dimensione relazionale della sessualità, centrata sul legame d'amore come suo ideale orizzonte di senso. Essa è attesa dell'altro, si rivolge a tutte le dimensioni della persona desiderata; è impregnata di gratuità e protetta dalla fiducia nel rapporto. Quale di queste visioni prevarrà?

2.3 | L'eliminazione di ogni modello normativo ottimale

I problemi più insidiosi provengono però dall'area dell'educazione alla diversità e della lotta contro ogni forma di discriminazione. Si prevedono moduli su problematiche LGBT nelle scuole per far comprendere cosa significa essere stigmatizzati⁶. L'educazione alla diversità, nell'ottica revisionista, pur concentrandosi su un obiettivo condiviso, comporta il togliimento di ogni modello normativo (ottimale) per cui si procede a una ridefinizione di matrimonio, famiglia e genitorialità per inclusione delle nuove forme di sessualità e di legame.

a) *L'istituto del matrimonio*

Prendiamo, per esempio, l'istituto del matrimonio: per farci rientrare le nuove forme di unione si rischia di trasformarlo in una forma giuridica polivalente, indebolendone in questo modo "la differenza specifica": ne viene che, da patto esclusivo e permanente fra un uomo e una donna uniti nella totalità delle loro dimensioni e intrinsecamente generativi, esso viene mutato, dall'approccio revisionista, in «unione emotiva», una forma di sentimento reciproco nell'ottica della soddisfazione, in piena indipendenza dall'ottica della fecondità⁷. La questione è rilevante perché mette in discussione i fondamenti della nostra civiltà: decidiamo di sostenere l'istituto del matrimonio come bene umano peculiare che precede lo Stato e l'opera del legislatore, i quali non avrebbero perciò stesso il potere di ridefinirlo (in questo senso esso è detto "naturale"), oppure lo presentiamo come il prodotto del diritto positivo, riflesso delle relazioni di potere, nel senso che chi vota plasma il volto dell'istituzione? Se togliamo l'unione comprensiva di un uomo

6. L'acronimo LGBT è una sigla utilizzata come termine collettivo per riferirsi a persone Lesbiche, Gay, Bisessuali e Transgender.

7. Cfr. Sh. Girgis, R. T. Anderson, R. P. George, *Che cos'è il matrimonio?*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

e una donna e l'atto generativo intrinseco a questa unione, il matrimonio sarà recepito in un'ottica di contratto a tempo determinato (altro è riconoscere le inevitabili fragilità della famiglia, altro è salutare la sua rottura come una conquista di civiltà)⁸; il legislatore inoltre interverrà sempre più pervasivamente stabilendo i termini del contratto e le condizioni della sua rescissione. In più si profila il rischio che lo Stato vincoli l'educazione del figlio a una visione del mondo incompatibile con la libertà di coscienza della famiglia⁹.

È interessante osservare come il matrimonio sia preso in una serie di contraddizioni: se è vero che ci si sposa meno, è vero anche che il diritto al matrimonio viene invocato come questione di giustizia sociale; se è vero che è più fragile e favorisce le rotture, è vero anche che esso aumenta la disponibilità a risposarsi (sono in calo i primi matrimoni, ma in crescita i secondi). Ciò accade perché la de-istituzionalizzazione della famiglia nucleare (composta da un uomo, una donna e i loro bambini) va insieme con una sempre maggiore richiesta di intervento del diritto positivo per rispondere alla destrutturazione e riconfigurazione della famiglia¹⁰.

b) *La genitorialità*

Avendo dissociato coniugalità e genitorialità, ma anche genitorialità biologica e sociale, la stessa definizione di genitorialità si va modificando: prosperano il numero di madri (biologica, genetica, gestazionale o surrogata, sociale, co-madre) e le forme di monogenitorialità, omogenitorialità e co-genitorialità (un uomo e una donna non legati affettivamente che progettano un figlio biologico in comune, spartendosi l'onere della crescita e vivendo in nuclei familiari diversi). Di fronte alla fantasiosa moltiplicazione delle funzioni genitoriali, si avvia una revisione della figura del genitore, definito come individuo che si occupa di ogni aspetto della crescita del bambino¹¹. In questo caso tutte le tipologie sopra descritte possono essere contesti funzionali, purché attivino processi efficaci e supportivi. Si impone in questo modo una visione funzionalista della genitorialità, che è possibile misurare attraverso test attitudinali al fine di individuare caratteristiche della personalità predittive di abilità genitoriali (*parenting skills*) e verificate sui risultati

8. Cfr. F. Botturi, L. Violini, *Postfazione* a Girgis, Anderson, George, *Che cos'è il matrimonio?*, p. 119.

9. Una persuasiva presentazione di questa questione e degli argomenti a sostegno del matrimonio coniugale si trova nel già citato testo di Girgis, Anderson e George.

10. Su questo punto, sono preziose le analisi di S. Semplici, *La famiglia: un legame privato di interesse pubblico*, in F. Botturi, C. Vigna (a cura di), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 65-84.

11. Cfr. D. Dèttore, A. Perrotta, F. Artegiani, *La genitorialità*, in D. Dèttore, A. Perrotta (a cura di), *Crescere nelle famiglie omosessuali. Un approccio psicologico*, Carrocci, Roma 2013, p. 31.

conseguiti dai figli. L'esito è la superfluità di avere una madre e un padre. Non potrebbe essere diversamente se si pone come principio dell'umano la «potenziale totipotenza sessuale di fondo»¹² anziché la differenza fra i sessi. Come presentiamo ai più piccoli questi cambiamenti? Possiamo fingere che non esistano? Dobbiamo semplicemente ratificarli oppure educare al concetto di persona (anche quella del figlio) come bene indisponibile? Il dono della vita sarà sottoposto al rigido controllo della funzionalità e all'arbitrio del singolo o sarà ancora l'incarnazione della parola d'amore tra un uomo e una donna che, nell'intreccio dei desideri, aprirà un orizzonte sconosciuto a loro stessi? Non possiamo eludere una semplice evidenza: ci sono cose, doni, parole che solo una madre può portare e altre che può porgere solo un padre. Si tratta allora di uscire dalla moltiplicazione seriale di legami duali per includere il terzo, che permette di superare una visione strumentale o speculare dell'altro in favore della circolazione del dono. Questa circolazione proveniente dalla triangolazione dei desideri, con la loro intrinseca specificità – quello della madre, del padre e della creatura piccola – va fatta diventare pane spezzato per tutti, grembo di accoglienza anche per coloro che non la esperiscono direttamente.

c) *Omosessualità*

Quanto all'omosessualità, l'educatore si trova in una difficoltà ancora maggiore, perché in questo momento storico l'argomento sembra condensare tutto il repertorio delle emozioni estreme, dall'ostracismo all'esaltazione. Si elude così il fatto che si tratta di una condizione complessa, delicata, spesso lacerante per il singolo e per le famiglie: esteriorizzare i conflitti attribuendo ogni colpa al clima eterosessista e omofobo della società significa spostare la questione. Inoltre, la ferma e inequivocabile denuncia verso ogni forma di violenza o umiliazione ai danni delle persone con orientamento omosessuale non può essere risolta nell'equiparazione e nella ricerca di somiglianze tra coppie etero e omo: si finirebbe infatti per neutralizzare la diversità consegnandola a controstereotipi edulcorati e frustranti. E ancora: l'immagine dell'omosessualità come condizione ideale, che attiverebbe pattern relazionali e aspettative speculari consentendo una più equa divisione dei ruoli e una intesa più facile¹³, non rende giustizia e non semplifica la condizione di chi cerca di trovare il senso del proprio orientamento sessuale. La idealizza, piuttosto; cioè la riveste di irrealtà, ma in questo modo le toglie anche consistenza e specificità. Non è negando la differenza relazionale che si supereranno le restanti sacche di pregiudizio, che al contrario potrebbero esacerbarsi, ma affermando la

12. D. Dèttore, A. Perrotta, *In the best interest of the child: esiti di sviluppo e adattamento psicologico nei figli di genitori LGB*, in Dèttore, Perrotta (a cura di), *Crescere nelle famiglie omosessuali*, p. 81.

13. Il tema è trattato da Dèttore e Perrotta nel testo già citato.

dignità di una condizione differente che ha le sue peculiarità (da ascoltare e comprendere) e i suoi svantaggi (non può essere generativa, per quanto la tecnica si industri a mescolare il seme o a combinare madre genetica e madre gestazionale). Quale messaggio passeremo? Credo che, nel tumulto di opinioni che rimbalzano le une sulle altre, togliendo ogni sicurezza o sclerotizzando convinzioni fino all'intolleranza, si debba tener fermo un punto: la legittima richiesta di benefici giuridici non può intaccare il primato della coppia uomo-donna come riserva di senso per tutti, etero, omo e trans.

d) *La maternità surrogata*

Infine, sul diritto al figlio: la surrogazione tecnologica consente forme inedite di maternità e paternità. Ma fino a che punto spingersi? Il diritto a un figlio biologico di un adulto single o omosessuale non si scontra col diritto del figlio a conoscere e mantenere un legame con entrambi i genitori? Si pensa davvero che un bambino possa essere *oggetto* dei diritti degli adulti che arrivano a disporre di lui come di una cosa? Che si possa manipolare a piacere l'ordine della generazione? E chi considera lo sfruttamento delle donne che vendono ovuli e utero in cambio di poche migliaia di euro, spesso per far fronte all'indigenza? Non le riduciamo a macchine gestazionali in attesa di un utero artificiale che le renderà del tutto superflue? In tutti questi contesti a me pare si configuri nettamente il volto del soggetto portatore di diritti: l'individuo benestante, occidentale, colto e disinvolto, a fronte di una massa di poveri invisibili o sfruttati. Non si accrescono in questo modo le disuguaglianze sociali in nome di un'eguaglianza artificiale che alla fine discrimina tra chi compra e chi vende il corpo?

3. IL TEMPO DELLE CREATURE PICCOLE

Noi oggi siamo sul filo teso fra l'urgenza di rivendicazioni comprensibili e l'impossibilità a rinunciare ad alcuni fondamenti del legame sociale; su questo filo non è facile stare neanche per noi adulti, perché basta distrarci o cedere alla tristezza o trascendere in emotività e il filo rischia di spezzarsi. Dovremmo scaricare tutto questo sulle spalle dei ragazzi, all'interno di moduli didattici curriculari? O far loro credere che tutto è possibile, equivalente e senza costi (basta che il diritto consenta la libera esecuzione di ogni desiderio soggettivo)? Anche questa illusione, l'ultima di chi le vuole smascherare tutte, finisce per produrre un effetto di incantamento, per cui si resta soli a fissare il vuoto di senso nel quale si insinuano

disincantati e abili mercanti di identità che forniscono ogni segno identitario in rapida scadenza e più rapida sostituzione.

In un clima torbido e pervaso da rabbia e angoscia gli educatori hanno una preliminare e ineludibile responsabilità: proteggere i bambini dall'essere resi uno strumento di lotta politica o il teatro su cui si affrontano interessi concorrenti: da un lato c'è chi accusa le componenti più conservatrici di usare i bambini per le crociate contro i diritti civili, impersonificando nel Fanciullo l'immagine innocente della vulnerabilità e la promessa di un futuro contro la minaccia imminente della dissoluzione. In questo caso, si dice, l'ombra del Fanciullo eclisserebbe la libertà dell'adulto, condannando quello stesso bambino a non aver scelta, una volta diventato adulto¹⁴. Dall'altro lato c'è chi insinua che i bambini siano usati come terreno di coltura per la diffusione e l'istituzionalizzazione di forme e pratiche di sessualità e di famiglia ancora in discussione¹⁵. Finiamo così, dall'una e dall'altra parte, per caricarli di un peso insopportabile: quello di farsi portavoce delle nostre recriminazioni e del nostro diritto a godere.

Rispettare un piccolo significa custodire il suo spazio di intimità e privatezza, evitando di anticipare le sue domande per adattarlo all'accelerazione dei cambiamenti. Sappiamo bene che "il tempo" dei grandi (rapido, produttivo e convulso) non è quello dei piccoli; perché allora non donare loro il tempo? Il tempo come disponibilità a starli a sentire, certo, ma anche il tempo per lasciarli maturare secondo la singolarità di ciascuno e la tessitura speciale della sua storia. Occorre garantire, nella durata del legame educativo, lo spazio per il lavoro dell'immaginazione, per ruminare i pensieri, inseguire i sogni più segreti e lottare contro i fantasmi più angoscianti; occorre sostenerli nel ritmo del loro domandare e scoprire, prendendo su di noi (contenendo) le loro paure e le inevitabili insicurezze, senza diventare intrusivi o prescrittivi, nel senso che a nulla vale suggerire risposte già confezionate e pronte all'uso prima che le persone piccole siano in grado di elaborarne l'esperienza. Dar loro tempo significa permettergli di ricamare il filo del proprio desiderio (di amore e di senso) intrecciandolo con quello degli altri, a partire da chi li ha messi al mondo. Potranno così esperire lo spazio inviolabile della propria intimità come il luogo più interno, da conquistare e da preservare libero (anche rispetto ai pronunciamenti del legislatore, alle raccomandazioni degli

14. L. Edelman, *No future. Queer theory and the Death Drive*, Duke University Press, Durham and London 2004, pp. 1-31.

15. Per la ricostruzione del dibattito a seguito dell'introduzione delle teorie del genere in alcune scuole italiane, rinvio a G. Amato, *Gender (d)Istruzione. Le nuove forme d'indottrinamento nelle scuole italiane*, Fede e Cultura, Verona 2015. Per una trattazione del tema nel contesto francese, cfr. Chr. Flavigny, *La querelle du genre. Faut-il enseigner le "gender" au lycée?*, Puf, Paris 2012.

esperti e alle amplificazioni del mondo rumoroso dei media). Anziché medicalizzare la loro sessualità e ridurla a funzione, secondo parametri misurabili e standard oggettivanti, o investirla di rivendicazioni come se fosse un diritto individuale e uno strumento di lotta politica, li si aiuterebbe anzitutto a recarsi presso di sé e i propri vissuti, a staccarsi da etichette impersonali e specialistiche, prive di risonanza interiore; li si addestrerebbe a nominare ciò che provano e ciò che li spaventa, le zone più vulnerabili e quelle più oscure per apprendere gradualmente e col tempo ad avere il governo del mondo emotivo. Infatti, la messa in parola del vissuto lo stacca almeno provvisoriamente dal soggetto, lo pone all'esterno e gli consente di decifrarlo, conoscerlo e assumerne la responsabilità.

Educare all'affettività significa, a mio parere, educare il desiderio – con le sue movenze, contraddizioni, grumi e aspirazioni – a de-centrarsi da sé in vista di un orizzonte superiore, un ideale da perseguire o una persona da amare. Solo allora, quando si volge alla totalità del senso custodita in ogni persona, la corsa del desiderio umano può acquietarsi, almeno per un po' e in attesa dell'Altro. Se non riportiamo l'affettività e la sessualità all'interno di questo orizzonte, ci ripiegheremo su un riduzionismo antropologico che forse può renderci "liberi" di provare ogni esperienza, ma ci inchioderà ai nostri impulsi, in una spinta al godimento ripetitivo, compulsivo, annichilente¹⁶. Infine, il rispetto delle differenze passa certamente attraverso il rifiuto di ogni forma di discriminazione, ma prima ancora passa per il *senso libero e generativo della differenza sessuale*. Non dobbiamo averne paura o temere che basti pronunciarne il nome per ricadere in stereotipi antiquati e alienanti o in idee normative con sanzione di chi non le incarna perfettamente. La differenza sessuale è una questione seria: è «la questione del nostro tempo», scriveva Irigaray trent'anni fa¹⁷. Con essa occorre saperci fare, darle respiro, farla lievitare perché essa è «il di più di uguaglianza»¹⁸, una riserva di senso in una società che ne ha disperatamente bisogno per non affogare nel mare dell'indifferenziato.

16. Per una intensa presentazione di questo punto, oltre che per i temi della competenza e della autoregolamentazione emotiva, con un approccio ispirato al personalismo e a Victor Frankl, rinvio a D. Bellantoni, *Ruoli di genere. Per un'educazione affettivo-sessuale libera e responsabile*, Città Nuova, Roma 2015.

17. L. Irigaray, *Etica della differenza sessuale*, Feltrinelli, Milano 1985, p. 11.

18. Questo lavoro è stato condotto dalla Libreria delle donne di Milano e dalla Comunità filosofica femminile Diotima. Cfr. Diotima, *Il pensiero della differenza sessuale*, La Tartaruga, Milano 1987 e L. Muraro, *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti* (a cura di R. Fanciullacci), Orthotes, Napoli 2011.

Bibliografia di approfondimento

- Bellantoni D., *Ruoli di genere. Per un'educazione affettivo-sessuale libera e responsabile*, Città Nuova, Roma 2015.
- Botturi F., Vigna C. (a cura di), *Affetti e legami*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- Butler J., *Scambi di genere. Identità sesso e desiderio*, Sansoni, Milano 2004.
- Caltagirone C., Militello C. (a cura di), *L'identità di genere. Pensare la differenza tra scienze, filosofia e teologia*, Dehoniane, Bologna 2015.
- Dèttore D., Perrotta A. (a cura di), *Crescere nelle famiglie omosessuali. Un approccio psicologico*, Carrocci, Roma 2013.
- Facchini L. (a cura di), *Natura e cultura nella questione del genere*, Dehoniane, Bologna 2015.
- Fanciullacci R., Zanardo S. (a cura di), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- Fumagalli A., *La questione genere. Una sfida antropologica*, Queriniana, Brescia 2015.
- Girgis Sh., Anderson R. T., George R. P., *Che cos'è il matrimonio?*, Vita e Pensiero, Milano 2015.
- Lauri D., *La sessualità dei bambini non è affare dei grandi*, Castelvechi, Roma 2009.
- Marella M. R., Marini G., *Di cosa parliamo quando parliamo di famiglia. Le relazioni familiari nella globalizzazione del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2014.
- Muraro L., *Tre lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, Orthotes, Napoli 2011.
- Palazzani L., *Sex/gender: gli equivoci dell'uguaglianza*, Giappichelli, Torino 2011.
- Ricci Sindoni P., Vigna C. (a cura di), *Di un altro genere: etica al femminile*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- Riconda G., *Filosofia della famiglia*, La Scuola, Brescia 2014.
- Roudinesco E., *La famiglia in disordine*, Meltemi, Roma 2006.

SCUOLA E FAMIGLIA INSIEME: IL FUTURO DELL'EDUCAZIONE

ROBERTO **PRESILLA**

Una riflessione sistematica sui modelli educativi presenta dei rischi, data l'ampia disponibilità di testi e specialisti sul problema. In questa sede, tuttavia, mi pongo uno scopo diverso: presentare alcuni stimoli a pensare la questione dell'educazione dal punto di vista dei cambiamenti culturali che oggi – sempre di più – mostrano i tratti di un'epoca nuova, non più riconducibile alla modernità e neppure alle sue varianti tarde.

Il percorso partirà da alcuni problemi molto concreti, per tratteggiare alcune tendenze strutturali e infine suggerire possibilità per l'azione e per l'interpretazione. La prospettiva – accennata più che tematizzata – è quella del rapporto tra scuola e famiglia, entrambe coinvolte in un cambiamento spesso connotato dai caratteri della “crisi”.

1 | VALUTAZIONE E ORIENTAMENTO

Se guardiamo ai fatti possiamo indicare almeno tre questioni che agitano il mondo della scuola e, insieme, quello della famiglia: la valutazione, l'educazione affettiva e l'orientamento. Propriamente, nessuno di questi ambiti appartiene all'insegnamento curricolare. La valutazione, infatti, non va intesa come parte del processo di insegnamento (i voti che misurano l'apprendimento), piuttosto come uno sguardo complessivo rivolto all'ambiente scolastico e alle sue componenti (dirigenti, insegnanti ecc.), nelle sue strutture e nelle sue funzioni. In questo senso la valutazione prova a rispondere alla domanda: questa scuola funziona? L'educazione affettiva e sessuale è stata fino a tempi recenti prerogativa della famiglia: non mancano però pressioni, di tipo politico e culturale, che spingono verso un cambiamento della situazione. La questione è ovviamente legata all'evoluzione del pensiero sulla differenza sessuale, di cui tratta il contributo di

Susy Zanardo in questo volume. L'orientamento, infine, fa in qualche modo parte del processo formativo offerto dalla scuola, anche se non direttamente dell'insegnamento.

In ogni caso, sono questioni che contribuiscono a definire il successo educativo del percorso scolastico, in quanto rivelano fenomeni strutturali, anche se non è chiaro per quanto tempo e in quale modo faranno sentire la loro influenza.

Prendiamo la valutazione: un modo per rendere un giudizio di valore, considerato soggettivo e privato, il più possibile comparabile e intersoggettivo, mediante il ricorso a una traduzione operativa e misurabile di alcuni concetti. È un'operazione plausibile dal punto di vista epistemologico, purché si tengano a mente alcuni *caveat*. Il primo è proprio il fatto che, essendo la misura frutto di una serie di scelte metodologiche, non può sostituire il giudizio di valore vero e proprio: la misura è uno strumento che “riduce” l'ambito della scelta soggettiva ma non lo elimina. Quando la mia automobile mi segnala la velocità a cui sto procedendo, non mi indica che cosa devo fare: solo la mia interpretazione di quella misura, insieme alla conoscenza delle regole della strada e del contesto in cui mi trovo, mi porta a una scelta. Il secondo riguarda la “privatezza” dei giudizi: anche se molti sono convinti che un giudizio di valore sia soggettivo e quindi, in ultima analisi sottratto alla critica razionale, le situazioni di dialogo e confronto possono portare a rivedere i propri giudizi sulla base di quello che altri ci dicono.

Se applichiamo queste considerazioni alla scuola, capiamo quanto la retorica che circonda la valutazione sia fuorviante. Valutare le prestazioni degli insegnanti non significa ridurre l'insegnamento a parametri numerici, a meno che non si faccia degli strumenti valutativi un uso quasi “magico”. Lo stesso vale per la valutazione delle scuole, come quella fornita da *Eduscopio*, lo strumento della Fondazione Agnelli.

L'orientamento è sicuramente un tema importante per le famiglie, che si trovano a dover scegliere una scuola (e poi spesso una facoltà universitaria) senza avere sempre chiaro quali criteri seguire. Qui i problemi vengono dalle motivazioni che guidano il percorso. Se si sceglie un'istituzione formativa in base alle prospettive di carriera del presente, si corre il rischio di sbagliare, dato che è difficile prevedere il futuro, anche relativamente vicino. Il modo con cui le istituzioni si presentano, poi, può complicare la questione, dato che gli *open day* sono sostanzialmente pubblicità per la struttura che li organizza.

Il problema, tuttavia, è quello di una scelta continuata: all'apprendimento continuo (*lifelong learning*) corrispondono percorsi lavorativi non lineari e non prevedibili, con più passaggi di carriera. Capacità di discernimento e resilienza sono le risorse davvero necessarie di fronte non a una, ma alle molteplici scelte

da affrontare nel corso della vita lavorativa. L'orientamento, più che aiutare nella scelta di un percorso formativo, deve formare la capacità di scelta.

2 | MODELLI EDUCATIVI

Valutazione e orientamento ci segnalano una sorta di “mutazione” del processo educativo, che a sua volta indica un cambiamento culturale assai più ampio. Dal punto di vista educativo i cambiamenti in questione riguardano da un lato la tendenza – sempre più accentuata – a standardizzare il processo educativo secondo un modello che potremmo definire *user-friendly*, volto all’utenza. La valutazione infatti comporta l’adozione di standard rigorosi, se si vogliono rendere comparabili le esperienze formative condotte in varie parti del mondo. Così un primo cambiamento viene dall’influenza crescente di burocrazie nazionali e sovranazionali, che hanno lo scopo di valutare il processo – ancora artigianale – dell’insegnamento. La logica che sovrintende è però spesso quella orientata all’utenza, da non identificare necessariamente con gli studenti o le famiglie: piuttosto l’orientamento *user-friendly* è il modello al quale si ispirano, in varia misura, vari aspetti della revisione del mondo scolastico. Il rendimento dei professori viene “misurato” in base alla soddisfazione dei ragazzi e anche in base alla percentuale di promossi e al successo degli studenti: più che un riferimento a provvedimenti concreti – che richiederebbero una serie di distinguo e precisazioni – è suggestivo guardare al modo in cui la valutazione viene percepita a livello sociale. Non un mezzo per migliorare, ma un modo per fare pressione dal basso, secondo la *forma mentis* del cliente che entra in negozio: sono io che pago, quindi devi darmi retta. È chiaro che qui sono in gioco dinamiche ampie e strategie di medio-lungo periodo, quasi impossibili da contrastare. Il risultato è che molti insegnanti adottano tattiche di sopravvivenza, come suggerire agli alunni i risultati giusti nelle prove Invalsi, in modo da garantirsi una buona valutazione. Come farebbe notare De Certeau¹, alle strategie istituzionali la gente risponde con delle tattiche che esprimono per così dire una presa di posizione: in questo caso, lo scetticismo può essere persino rafforzato dal valore attribuito dalle istituzioni centrali e dall’opinione pubblica e non percepito come tale dagli insegnanti.

Un altro esempio è dato dall’uso ubiquo delle tecnologie informatiche, che è

1. M. De Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2010. Semplificando, le strategie servono alle istituzioni (alle aziende ecc.) per “controllare” la vita dei cittadini (dei clienti ecc.); le tattiche sono i modi attraverso cui i soggetti affrontano le strategie, attuandole – o modificandone l’esito – a partire dal proprio punto di vista e quindi offrendo resistenza, collaborazione ecc.

cosa ben diversa dall'insegnamento dell'informatica (cui invece vuol dare attenzione la riforma cosiddetta della "buona scuola"). Se bisogna prestar fede ai dati diffusi dall'OCSE e relativi al 2012, nel mondo la diffusione delle tecnologie non ha avuto ancora impatti significativi sull'apprendimento. In larga misura, questo è dovuto al fatto che le industrie e i clienti pensano in termini di *customer satisfaction*, di soddisfazione del cliente: si scelgono più facilmente dei *gadget* che dei prodotti utili a diffondere una mentalità nuova. Ma non è ancora affatto chiaro in che cosa consista un insegnamento che tenga davvero conto del mutamento culturale prodotto dall'informatica. E forse questo è il riflesso di una società che, appunto, vede negli oggetti informatici dei *gadget* (prospettiva sicuramente incoraggiata dallo sviluppo della *Internet of Things*, l'internet delle cose di cui fanno parte gli orologi collegati a internet e così via) piuttosto che degli strumenti che cambiano in modo pervasivo il nostro rapporto con la realtà.

L'industria informatica vede insomma le scuole come mercati da saturare e le scuole spesso non sanno essere altro che clienti. Manca – forse è ancora troppo presto – un'elaborazione culturale del fatto informatico, del cambiamento che questo comporta nella società, nella cultura e nell'arte. Nel frattempo, però, i *gadget* hanno un controllo sempre maggiore degli spazi di libertà dei loro "possessori". Il rischio immediato, più che *Matrix*, è *Neuromante*²: un mondo in cui la rivoluzione informatica è in mano a poche grandi multinazionali, che trattano in prima persona con i governi.

Siamo insomma in quella fase finale dell'età moderna che Guardini diagnosticava già nel 1950. Il soggetto cartesiano – ossia il modo in cui nell'età moderna si è costruita una certa idea di soggetto, a partire da Descartes – mostra ormai i suoi limiti negli spazi intermedi³. Più che annullato, infatti, il soggetto nella rete è rifratto in molti soggetti diversi, ciascuno dei quali ha una connessione con la persona che, appunto, si soggettivizza in rete⁴. I *social network* amplificano questa possibilità di trasformare il soggetto in una molteplicità di aspetti, ciascuno adeguato al contesto *social* in cui viene espresso. Il *panopticon* è diventato una molteplicità di dispositivi, ciascuno dei quali chiede all'utente di soggettivarsi. La possibilità di far leva sui *big data* permette un "resoconto" di ciascuno molto più accurato di quello che si poteva anche solo ipotizzare qualche decennio fa: lo

2. Il primo è un film di fantascienza (titolo originale: *The Matrix*), scritto e diretto da Larry (oggi Lana) e Andy Wachowski, uscito nelle sale nel 1999. Il secondo è un romanzo di William Gibson (titolo originale: *Neuromancer*, 1984), considerato uno dei primi esempi del *cyberpunk*.

3. S. Tagliagambe, *Lo spazio intermedio. Rete, individuo e comunità*, Egea-Università Bocconi, Milano 2008.

4. G. Agamben, *Che cosa è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006.

smartphone (insieme e più ancora del *personal computer*) è sempre più vicino a diventare un “televisore” orwelliano. Tutto questo non può lasciare il soggetto inalterato: la percezione – anche se non sempre pienamente consapevole – di essere continuamente “connessi” fa sì che non si possa più pensare al soggetto come a un punto di vista individuale, piuttosto come a un plesso di punti di vista istanzati sui vari dispositivi, frutto cioè di una serie di interazioni e relazioni.

La fine dell'epoca moderna esige insomma un soggetto nuovo, capace non solo di avere un punto di vista, ma soprattutto di compiere scelte responsabili. Si compie il superamento del *Faust* goethiano: l'azione “che era nel principio” diventa il criterio dell'uomo, senza però alcun compiacimento prometeico. Anzi oggi sempre di più è la relazione la categoria fondante del soggetto: resta da vedere in che modo declinarla per un nuovo umanesimo.

3 | ALCUNE PROPOSTE

Proviamo a immaginare alcuni percorsi che possano aiutare a gestire il cambiamento. Siamo partiti da valutazione e orientamento come problemi concreti, segnalandoli al tempo stesso come indicatori di ciò che sta cambiando nella scuola (e nella famiglia). Insegnanti e genitori non sono più alleati, in quanto adulti, nell'impresa di allevare e crescere una nuova generazione: sono spesso contrapposti, come accade a degli *stakeholders* che rappresentino interessi diversi, persino contrapposti, nello stesso organismo. La valutazione e l'orientamento sono segni di questa difficoltà che – secondo quanto abbiamo accennato – riguarda qualcosa di strutturale.

La sfida di un nuovo umanesimo deve tenere conto che non è possibile occupare gli stessi spazi di prima. Come sottolinea papa Francesco⁵, il tempo è superiore allo spazio: si tratta di attivare processi piuttosto che di occupare spazi. Allo stesso modo la scuola funziona nella misura in cui riesce a essere generativa, a far fiorire di nuovo il tronco della tradizione su cui si innestano volti nuovi. Mi sembra che questa capacità si possa esprimere bene in due verbi, che traggio da un editoriale di mons. Nunzio Galantino⁶.

5. Cfr. *Esortazione Apostolica Evangelii gaudium del Santo Padre Francesco sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, 24 novembre 2013, § 222-225. Il tema era già presente in un importante discorso pronunciato dall'allora card. Jorge M. Bergoglio, oggi pubblicato in volume (*Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano 2013).

6. N. Galantino, *Chiesa luogo di misericordia*, in “Vita e Pensiero”, n. 3, 2015, pp. 5-10.

“Abitare” indica il legame del tempo con lo spazio: siamo nella realtà nella misura in cui la abitiamo. È proprio questa la scissione tra reale e virtuale: un tempo vero viene impiegato per vivere in uno spazio che non è altrettanto reale, ma solo immaginato. Al contrario, il rapporto educativo richiede una presenza personale, un confronto reale con l’altro. Si situa qui il carattere strutturalmente “politico” di ogni opera educativa: essa è l’apertura di un giovane a un universo più ampio, prima quello familiare e poi quello civile, che gli mostrano come l’essere umano sia un essere-in-relazione. Da questo punto di vista, la struttura portante di un umanesimo nuovo deve essere un confronto “onesto”, per dirla ancora con Guardini, con la tradizione, un confronto cioè che non cerchi di sradicarla in favore di progetti ideologici più o meno innovativi. Occorre una certa delicatezza, perché ogni rilettura della tradizione rischia di trasformarla in ideologia: contestatori e conservatori rifiutano entrambi un confronto storico con il passato.

Il secondo verbo, “educare”, centra il cuore del problema. Presi come siamo da mille questioni, rischiamo di dimenticarci che senza una dimensione propriamente educativa la generatività non esiste. Siamo in grado di costruire il futuro, di generare dei successori solo se li educiamo, se trasmettiamo loro il senso di un passato che li precede. È proprio questo confronto con il passato a garantirci contro il rischio dell’ideologia, se siamo in grado di leggere i segni di speranza che vi si trovano e che ci permettono di riconoscere nel presente l’apertura verso il futuro. Simbolicamente, in 1984 Orwell sottolinea come il Partito punti a controllare gli uomini mediante la riscrittura del passato («chi controlla il passato controlla il futuro, chi controlla il presente controlla il passato») e l’uso della “neolingua”: insieme queste due azioni caratterizzano l’ideologia come il tentativo di costruire una lettura della storia che ne arresti l’evoluzione in uno schema ben preciso. Educare, invece, dovrebbe lasciare a ciascuno la possibilità di trovare la propria strada, a partire da quella già percorsa e con l’aiuto di una mappa.

È un *mantra* che conosciamo bene e di cui a volte si abusa: le associazioni in difesa dell’aborto, negli USA, si definiscono *pro-choice*, “per la scelta” (sottinteso: della donna, non del figlio). Chi vorrebbe propugnare forme di educazione affettiva e sessuale molto “aperte” lo fa in nome della “libertà di scelta” dei giovani (attribuendo loro quella assoluta libertà individuale che, come abbiamo accennato, è sempre più in discussione). Ma in tutto questo può venir meno, pericolosamente, la responsabilità di indicare la direzione, la strada già fatta. È lo stesso atteggiamento che porta a parlare di “nativi digitali”: si vuol credere che i nuovi *media* siano più facili da usare per i giovani, perché “ci sono nati”. L’espressione rivela, semmai, la nostra difficoltà di adulti a dare un senso all’uso di questi “giocattoli”: è questo il modo in cui vediamo i nostri *gadget* ed è pertanto difficile spingere chi

è più giovane a non adagiarsi, semplicemente, nella manipolazione più o meno ludica dello strumento.

4 | CONCLUSIONI

Sono partito da problemi – valutazione e orientamento – che segnalano a mio avviso un cambiamento piuttosto radicale della questione educativa. Se nella scuola, come in altri settori della nostra società, prevale una cultura del consumo, questo implica un certo cambiamento anche per quanto riguarda la direzione del percorso educativo e la natura stessa del soggetto.

In questa prospettiva anche le opinioni più diffuse sul processo educativo – il giovane è il “soggetto”, non l’“oggetto” dell’educazione – ci segnalano una complessità da interpretare. Se il soggetto è quello definito dall’interazione con i dispositivi informatici e il modello culturale e sociale spinge verso relazioni tra fornitore e cliente, è chiaro che alcuni aspetti della scuola frequentata dalle generazioni passate non saranno di facile traduzione negli anni a venire. Tanto per fare un esempio, la scuola come “ascensore sociale” può essere di difficile comprensione se guardiamo all’istruzione come a un bene di consumo. La pressione è tanto più difficile da gestire in quanto il cambiamento in corso riguarda un sistema economico e culturale più ampio del mondo scolastico, rispetto al quale la scuola stessa sembra chiamata a giustificare la propria esistenza.

Rimane il fatto che l’istituzione scolastica rappresenta uno snodo necessario per lo sviluppo umano, spirituale e civile delle nuove generazioni. L’ordinamento simbolico che permetterebbe di decifrare la struttura (a partire proprio dal *coding* su cui insiste il progetto *Programma il futuro* del MIUR) non può certo essere costruito da bambini e ragazzi senza aiuto da parte degli adulti. È la nostra pigrizia a rendere i giovani dei “nativi digitali” invece che dei “nativi umanistici”: dovremmo invece pensare che il codice sia una lingua “computazionale”⁷, con la quale affrontare in modo nuovo una serie di problemi. La conoscenza del codice è ciò che separerà, in futuro, gli utenti consapevoli dai semplici consumatori di *software*: è chiara l’importanza di un *software* libero e indagabile, esattamente come lo sono altre istituzioni (la lingua, la storia). Il recente scandalo che ha coinvolto un importante gruppo automobilistico (a quando gli altri?) origina proprio nel fatto che il codice con cui

7. L’espressione è del Ministro dell’Istruzione, sen. Stefania Giannini (cfr. comunicato stampa MIUR del 15 settembre 2015: <http://hubmiur.pubblica.istruzione.it/web/ministero/cs150915>, ultimo accesso 21 ottobre 2015).

venivano manomessi i risultati degli esami era “proprietario” e nemmeno chi controllava era in grado di accedervi.

Questo è il versante su cui occorre impegnarsi, per evitare che anche la libertà di scelta – come l’informatica – siano consegnate a un consumo spregiudicato, che finisce per arricchire solo qualcuno invece di essere occasione di crescita per molti. Non è una sfida facile, ma non lo è mai stata: ogni programma di rinnovamento della cultura europea ha dovuto fare i conti con la barbarie, più o meno strisciante, che accompagna la nostra esistenza. Resta solo da sperare che la scuola italiana sia capace, grazie a chi la abita per educare ed essere educato, di essere “al passo con i tempi”.

Bibliografia di approfondimento

- Agamben G., *Che cosa è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006.
- Bergoglio J. M., *Noi come cittadini noi come popolo*, Jaca Book, Milano 2013.
- De Certeau M., *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2010.
- Galantino N., *Chiesa luogo di misericordia*, in “Vita e Pensiero”, n. 3, 2015, pp. 5-10.
- Guardini R., *La fine dell'epoca moderna – Il potere*, Morcelliana, Brescia 1954.
- Morin E., *Insegnare a vivere. Manifesto per cambiare educazione*, Raffaello Cortina, Milano 2015.
- Recalcati M., *L'ora di lezione*, Einaudi, Torino 2014.
- Tagliagambe S., *Lo spazio intermedio. Rete, individuo e comunità*, Egea-Università Bocconi, Milano 2008.
- Segreteria Generale della CEI (a cura di), *La Chiesa per la scuola*, EDB, Bologna 2013.

3 | COMUNICAZIONE

SULLA COMUNICAZIONE CHE NON C'È*

SILVANO PETROSINO

Oggi giorno, grazie ai nuovi strumenti tecnologici, tutti parlano con tutti di tutti/tutto, continuamente, di giorno e di notte, durante i giorni feriali e quelli festivi. In qualsiasi parte del mondo, ognuno scambia con gli altri innumerevoli messaggi e informazioni, e così, grazie a una tecnologia che permette alla nota pulsione a parlare di sfogarsi senza più alcun ritegno, l'eccesso di parole si è trasformato nella via normale attraverso la quale si ha accesso alla parola: sembra che non si possa più parlare se non a condizione di farlo continuamente. Alla cauta severità con cui un tempo gli uomini di cultura si rapportavano al mondo della comunicazione, si è sostituita una sorta di allegra spavalderia: comunicare è facile, tutti possono diventare grandi comunicatori, lasciati dunque andare, accendi il video, entra nella rete e potrai immediatamente – si tratta del famigerato «tempo reale» – connetterti con tutti e di conseguenza parlare di tutto con tutti. Altro che infante: l'uomo tecnologico è certo di saper parlare – in verità egli presume soltanto di sapere che cosa sia il «sapere» ed il «parlare» – e purtroppo gli attuali strumenti informatici gli permettono di dimostrarlo in ogni istante.

L'insistenza sulla «facilità» e sulla «immediatezza» è uno dei tratti salienti del sedicente sapere che oggi cresce e si sviluppa attorno alla comunicazione, un sapere che non a caso tende spesso ad assumere il carattere dell'«ideologia». Quest'ultima finisce per considerare come un'inutile complicazione – il più delle volte etichettando come «filosofica», una specie di sinonimo di «astrusa-ed-inutile» ogni riflessione che insista nell'interrogare e nell'interrogarsi al riguardo – qualsiasi approfondimento che non si limiti a illustrare e a celebrare le mirabolanti possibilità dei sempre nuovi media. In effetti tale «ideologia» non trova di meglio che semplificare al fine, evidentemente, di tranquillizzare: “non-c'è-problema” (è una nuova parola d'ordine), nella comunicazione non c'è alcun dramma e in essa non si cela alcun mistero, vi è comunicazione ovunque, si-comunica-anche-

* Il presente saggio riprende, in forma più contratta, quanto presentato in modo più disteso nel primo capitolo di S. Petrosino, *Il magnifico segno. Comunicazione, esperienza, narrazione*, Edizioni San Paolo, Cini-sello Balsamo 2015; a quest'ultimo lavoro si rimanda per una più esaustiva trattazione del tema.

con-il-silenzio, non parliamo poi della celebratissima comunicazione-del-corpo, il comunicare è un atto del tutto ovvio e spontaneo, talmente naturale (sinonimo di «neutrale») da non dover essere indagato in profondità ma solo perfezionato; se si desidera restare alla «pari coi tempi» (ritorna la questione del tempo che ci accompagnerà lungo tutto questo saggio), è sufficiente acquisire le competenze tecniche più aggiornate. Insomma, saremmo nel campo della pura e semplice evidenza, un'evidenza che avrebbe ultimamente a che fare con l'inevitabile.

Un'«ideologia» è sempre al tempo stesso causa ed effetto di una certa concezione (superficiale) dell'essere umano e di una precisa interpretazione (falsificante) dei rapporti di potere tra gli uomini¹. Ora, se applichiamo questa griglia interpretativa al nostro tema, non sarà difficile accorgersi di come molte delle parole e dei discorsi che oggi si sviluppano attorno alla comunicazione rientrano, per l'appunto, nel campo dell'«ideologia».

1 | L'IDEOLOGIA E LE SUE MISTIFICAZIONI

Riguardo a quella che abbiamo definito come l'ideologia della “nuova” comunicazione, mi pare che due siano le mistificazioni attorno alle quali è necessario concentrarsi.

Vi è innanzitutto la convinzione che l'uomo utilizzi il linguaggio sempre e solo per comunicare e che, di conseguenza, la comunicazione sia un «fatto primitivo» privo di qualsiasi essenziale problematicità interna. La comunicazione sarebbe ovunque, sotto gli occhi di tutti, intervenendo non solo all'interno dei legami tra gli uomini ma anche nelle relazioni tra gli animali, tra gli altri viventi e oggi perfino tra le apparecchiature tecnologiche. I computer, così si dice, non solo avrebbero una «memoria», ma anche «comunicherebbero» tra di loro, a volte anche senza l'intervento umano (sono programmati dall'uomo per poter «comunicare» anche in assenza di una decisione umana), all'interno di quella rete che non sarebbe altro che il luogo per eccellenza della messa in scena di una «comunicazione planetaria». Quest'ultima confermerebbe quella che viene presentata come la più indiscutibile delle verità: l'uomo usa il linguaggio per comunicare con gli altri, egli deve, e soprattutto vuole, dialogare con loro, e rispetto ad un tale desiderio, sempre così si dice, l'unico problema meritevole d'attenzione sembrerebbe essere quello relativo all'individuazione delle tecniche migliori e degli strumenti più adeguati affinché un tale dialogo possa essere felicemente portato a

1. Cfr. T. Eagleton, *Ideology. An Introduction* (1991); tr. it. di M. Renda, *Ideologia. Storia e critica di un'idea pericolosa*, Fazi Editore, Roma 2007, p. 17.

compimento. La comunicazione sarebbe pertanto «naturale», «universale», «scontata» e «inevitabile».

Strettamente connessa al precedente punto vi è la seconda deriva da evidenziare. La comunicazione viene spesso concepita come un semplice trasferimento di messaggi e nozioni: si tratterebbe di «far passare» qualcosa da qualcuno a qualcun altro. L'insistenza sull'idea di «trasferimento», o meglio, la determinazione della natura della relazione comunicativa nei termini di un «trasferimento», è la più diretta conseguenza di una concezione della comunicazione come evento naturale in se stesso a-problematico: come già sottolineavo, all'interno di questa concezione gli unici problemi che si impongono sono quelli relativi all'individuazione delle tecniche e degli strumenti in grado di realizzare tale trasferimento nel migliore dei modi possibili. A tale riguardo non è difficile comprendere come la ricordata parola d'ordine, «non-c'è-problema», rassicuri proprio nella misura in cui essa riesce a proiettare tutte le difficoltà che inevitabilmente si incontrano nel corso di un reale atto comunicativo sul piano degli strumenti che si utilizzano per comunicare: «non ti preoccupare, se hai fallito nella tua comunicazione è perché hai utilizzato gli strumenti sbagliati». Se dunque «comunicare» significa essenzialmente «trasferire», allora per «trasferire» con successo, cioè per «comunicare» bene, è necessario utilizzare gli strumenti migliori. Questa tecnicizzazione del comunicare, la sua riduzione a mero trasferimento, è evidentemente favorita dalle industrie che producono ciò ch'esse non esitano un istante a presentare come «gli strumenti per comunicare»; per continuare a vendere tali strumenti è infatti necessario *imporre*, non solo a livello cognitivo ma anche e soprattutto a quello emotivo, l'equivalenza che stabilisce un nesso causale tra le caratteristiche dello strumento utilizzato nell'atto comunicativo e la riuscita di questo stesso atto: in altre parole, *bisogna a ogni costo convincere* il soggetto che più potente e sofisticato sarà lo strumento utilizzato, più ampia, profonda ed efficace sarà la comunicazione ch'egli, grazie ad esso, riuscirà a realizzare. Si tratta precisamente dell'imposizione di quella «logica implicita ma sistematica» di cui parla Eagleton. Conviene ripeterlo: «imposizione» e «logica». L'ideologia non scherza mai: essa sa che si tratta dell'«imposizione di una logica», senz'altro «implicita» ma soprattutto «sistematica».

2 | PARLO, DUNQUE SONO

Eppure, si potrebbe obiettare, perché essere così critici nei confronti di una realtà che rivela anche degli innegabili aspetti positivi? In fondo, come misconoscere che grazie agli attuali strumenti digitali è davvero possibile comunicare con

tutti, dialogare con tutti, entrare facilmente in relazione con tutti? È un'evidenza che accompagna ormai ogni istante delle nostre giornate: è sufficiente un semplice clic per stabilire immediatamente un contatto con una moltitudine di altri soggetti che, altrettanto immediatamente, risponderanno ai nostri invii inviandoci a loro volta altri messaggi che finiranno così per coinvolgerci in una conversazione potenzialmente infinita. Finalmente nessuno è più solo, nessuno più è condannato alla solitudine. Poter entrare in contatto, sempre-e-ovunque, con chiunque e con tutti: non è forse proprio questa l'ipercomunicazione che lo strumento digitale rende possibile? Relazione, conversazione, dialogo: che cos'è tutto questo se non comunicazione? Perché, dunque, parlare di «mistificazione»?

Le semplici tesi alla base di questo mio ragionamento sono le seguenti: non basta trasmettere per comunicare, così come non basta stabilire un contatto con l'altro per riuscire a comunicare con lui; di conseguenza ci può essere un intenso ed efficace trasferimento di segni, messaggi, immagini ecc., senza che per questo ci sia un solo atto comunicativo, così come ci può essere un continuo parlare all'altro senza che per questo ci sia un solo istante di dialogo con lui. Si può parlare senza comunicare, così come si può conversare senza dialogare. Da qui le mistificazioni in questione: confondere uno scambio di messaggi con una comunicazione, interpretare un mero contatto come un segno di dialogo. Una conferma di queste banali verità viene proprio dall'attuale situazione «comunicativa». Oggi sembra che tutti vogliano parlare, continuamente parlare, come se desiderassero ardentemente entrare in contatto con l'altro, ma non perché si sia interessati all'altro, o al contenuto che si afferma di volergli comunicare, quanto piuttosto perché si è interessati a sé, trionfo di quella funzione fatica² che si esprime con insistenza in quel detto che in verità è la negazione stessa di ogni autentico dire; tale detto, come un mantra, non si stanca di ripetere «eccomi, sono io, ci sono, esisto, seguimi, guardami, non distrarti, non perdermi di vista, non interrompere il contatto con me, sono qui, ora vado lì, tra un po' sarò lì, poi mi troverai là ecc.». Si parla all'altro, con voracità gli si inviano continui sms che parlano di questo e di quest'altro, a volte persino di lui, ci si rivolge a lui parlando di lui, ma proprio nel far questo, in verità, non si smette un istante di parlare di sé, non si dà tregua all'altro per parlare di sé. A differenza di quanto accade nel *Paese delle meraviglie*, dove a parere di Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca «non si sa perché mai qualcuno

2. La funzione fatica (dal latino *fari* = pronunciare, parlare) consiste in quella parte della comunicazione atta al controllo del canale attraverso cui si stabilisce la comunicazione, con espressioni mirate appunto alla verifica del suo funzionamento, come quando al telefono si dice *pronto?* o quando si fanno le prove del microfono e degli amplificatori prima di uno spettacolo. Lo scopo è quello di stabilire, mantenere, verificare o interrompere la comunicazione.

dovrebbe rivolgersi a qualcun altro»³, nel mondo digitale, in cui non a caso alcuni sono certi di riconoscere il vero paese delle meraviglie, la ragione per non esitare un istante a entrare in contatto con l'altro esiste ed è fin troppo chiara: si tratta di un incontenibile desiderio di segnalare la propria presenza, di essere riconosciuti nella propria identità, di continuare a ripetere all'altro e a tutti gli altri: «Non dimenticatevi che io esisto». Non «penso, dunque sono» ma «parlo, dunque sono», o meglio ancora: «Parlo, dunque sono proprio perché sono io che ti parlo», dove il «ti» è in verità uno strumento nelle mani dell'«io».

In particolare è l'uso del cellulare a confermare questa analisi: tutti parlano con tutti, continuamente ognuno scambia con gli altri innumerevoli messaggi ma, all'interno di un simile «messaggiare», che non raramente assume la forma di un'autentica compulsione (non ci si riesce a fermare neppure mentre si cammina, si mangia, si guida, si assiste a uno spettacolo o a una celebrazione religiosa e così via), la cosiddetta «comunicazione» finisce per trasformarsi in quella circostanza nella quale l'altro e i supposti contenuti che gli si trasmettono si rivelano essere meri pretesti per l'affermazione e il godimento dell'io: «non ho propriamente nulla da dire, ma desidero ardentemente dirlo, ed è precisamente con questo mio dire, quello che si rivolge all'altro che tu sei, che io ti istituisco come colui che mi autorizza a dirlo». E così, per esempio, si chiede all'altro: «Come stai?», ma solo per potergli dire a propria volta come si sta, e non raramente capita di non attendere neppure che l'altro, credendo ingenuamente nella verità del tuo interessamento, accenni a rispondere per sentirsi autorizzati a informarlo subito e con dovizia di particolari sul «proprio» stato di salute. Fingere di informarsi sull'altro è dunque lo scotto che si deve pagare per poter parlare, finalmente, di sé e solo di sé; i nuovi strumenti digitali si nutrono di una tale finzione⁴.

3 | L'INGANNO DEL "TEMPO REALE"

Un'analoga mistificazione emerge a proposito del già citato «tempo reale». Si è soliti affermare che il tempo per eccellenza della nostra società (società dei consumi e della comunicazione) sia il «presente», primato questo che verrebbe confermato non solo ma, soprattutto, dall'uso dei nuovi strumenti comunicativi. Infatti, nell'istante stesso in cui gli eventi accadono, subito, per l'appunto in

3. C. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* (1958); tr. it. di C. Schick, M. Mayer, *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Einaudi, Torino 1989, p. 17.

4. Cfr. R. Scruton, *Hiding behind the Screen*, in "The New Atlantis", n. 28, 2010, pp. 48-60, citazione p. 50.

«tempo reale», essi, grazie per esempio agli obiettivi di cui sono forniti i cellulari, possono essere trasformati in oggetto di una «comunicazione»: ogni evento diventa immediatamente notizia. Questa centralità del «presente» non può essere negata sebbene essa esiga di essere ben compresa. Ancora una volta è proprio un certo uso del cellulare a far emergere un tratto solo in apparenza paradossale di un simile primato. Accade infatti che quando ci si trova «qui», nel presente di un «qui», subito ci si metta in contatto con un «là», come se il presente del «qui», che evidentemente prima era il «là» di un altro «qui», non fosse mai all'altezza del desiderio del soggetto che così sente il bisogno di rilanciare pensando/immaginando/sognando un altro «là». Anche in questo caso si tratta del godimento del soggetto: in verità il presente è da un certo punto di vista sempre deludente, quindi per poterlo sopportare è necessario che la sua presenza sia decentrata, strappata da se stessa nel continuo rinvio all'alterità di un «là» che finisce per configurarsi come il luogo magico del compimento di ogni desiderio⁵.

Se dunque da un certo punto di vista il «presente» è il tempo del «godimento», da un altro punto di vista un simile «presente», proprio perché esso è connesso ad un «godimento» inappagato e in realtà inappagabile, inevitabilmente si strappa configurandosi per magia come il tempo dell'attesa: godo nell'attesa di godere, godo nel presente pensando al godimento che mi attende nel futuro. Di conseguenza il soggetto è «qui», magari con i suoi amici e i suoi parenti, ma proprio grazie al cellulare o al tablet – che continua con insistenza a usare anche in loro presenza (ecco il tratto compulsivo più sopra sottolineato) – egli riesce in qualche modo a *evadere* da questa situazione per essere pure «là», con altri amici e altri parenti: quindi in verità non è mai davvero «presente» poiché è anche sempre «assente», vale a dire proiettato nell'altrove di un «là» che, per sua fortuna, per fortuna del soggetto, non è ancora «presente». Sono dunque «qui» ma al tempo stesso sono anche «altrove», nel sogno di essere «là»: ecco l'essenza del «tempo reale» reso possibile dai nuovi strumenti digitali, essenza che pertanto non è mai quella di un'autentica presenza, ma semmai quella di un insistente rinvio che finisce per trasformare, estrema astuzia della psiche umana, ogni «presente» nella vigilia di un altro «presente», il solo a cui il soggetto non smette di sognare. Tale «vigiliazione» del presente (quest'ultimo diventa sopportabile solo in quanto vigilia di qualcos'altro: universalizzazione del *Sabato del villaggio*), sembra così realizzare la magia dell'essere contemporaneamente «qui» e «là», magia che tuttavia sempre si accompagna con una sorta di auto-consumazione interna del tempo stesso. Ne *La montagna incantata* Thomas Mann scrive:

5. Cfr. L. Siegel, *Against the Machine. Being Humain the Age of Electronic Mob* (2008); tr. it. di A. Goti, *Homo interneticus. Restare uomini nell'era dell'ossessione digitale*, Piano B edizioni, Prato 2011, p. 181.

«Si può dire ch'egli consumasse la settimana aspettando il ritorno di quell'ora, e aspettare significa affrettare col pensiero; significa considerare il tempo e il presente non come un dono, ma come un ostacolo, sorvolarlo in ispirito. Si dice che l'attesa sia lunga, noiosa. Ma è anche, in realtà, breve, perché inghiotte qualità di tempo senza che vengano vissute le ore che passano e senza utilizzarle. Si potrebbe dire che colui il quale non fa che aspettare assomigli a un divoratore il cui apparato digerente inghiotte alimenti in massa senza elaborare le materie nutritive. Si potrebbe andar oltre e dire: come i cibi non digeriti non rendono l'uomo più forte, così il tempo passato aspettando non lo rende più vecchio»⁶.

4 | IL RISCHIO NARCISISTICO

Questa situazione può essere interpretata in molti modi e si può addirittura essere entusiasti di fronte alle possibilità che gli strumenti digitali mettono oggi a disposizione dell'intelligenza umana; inoltre, si potrebbe sostenere: perché perdere tempo a disquisire attorno a ciò che non si può più evitare, come per esempio l'uso del computer, del cellulare o la navigazione in internet? Ormai, volenti o nolenti, è così che si parla, si scrive, si comunica. Eppure, al tempo stesso e in tutta onestà, è difficile negare la distanza che separa un simile commercio da un'autentica comunicazione e soprattutto da un vero dialogo. In questa situazione, infatti, vengono meno le condizioni strutturali sia del comunicare che del dialogare: qui non vi è alcuna distanza, alcuna frattura, non c'è attesa e silenzio, non ci sono pause, non c'è alterità e differenza, di conseguenza non può esserci vero ascolto e conversazione, vi è solo un flusso continuo di parole, una sorta di unica parola-piena, ripetitiva ed ebbra, che tende a saturare l'intera scena dello scambio comunicativo. Non si può attendere, non si è più capaci di attendere: l'sms deve essere inviato subito affinché subito se ne possa ricevere la risposta; in questo pieno di parole, in una parola tutta-piena, nell'assoluta presenza di un ininterrotto scambio di parole, in un simile ambiente in cui il «messaggiare» diventa sempre più espressione del «reagire» piuttosto che del «rispondere», qui con le parole e con i messaggi in verità non si comunica e non si dialoga ma si fa altro, per esempio ci si diverte, si «passa il tempo», ci si afferma e rassicura, cercando nell'altro una conferma del proprio io e, in ultima istanza, soprattutto si gode⁷.

Come dovrebbe essere ovvio, una simile irriducibile tendenza narcisistica, que-

6. T. Mann, *La montagna incantata*, tr. it. di B. Giacchetti-Sorteni, Dall'Oglio Editore, Milano 1989, vol. I, pp. 264-265.

7. Cfr. M. Blanchot, *L'Entretien infini* (1969); tr. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977, pp. 171-172.

sta pulsione a parlare senza ascoltare, questa volontà di inviare senza comunicare, questo irrefrenabile desiderio di essere sempre presenti, sempre al centro della scena («sempre connessi»), questa insopprimibile esigenza di essere continuamente rassicurati («in tempo reale») a proposito della propria esistenza/identità, in poche parole questo trionfo dell'«io» sull'«altro» e sugli «altri», tutto ciò non ha certo atteso la rete o il cellulare per rivelarsi e imporsi. Tuttavia è difficile negare il forte impulso dato dagli strumenti digitali al diffondersi di simili tendenze; ritorna con insistenza la magia:

«I mezzi tecnologici, come il cellulare o il computer, hanno contribuito ampiamente al mutamento dei legami tra gli esseri umani. Con la fluidità degli sms, l'uso dei blog, dei social network, la relazione tende a divenire una connessione [...]. La vicinanza virtuale ha questo di singolare: offre una presenza, ma non obbligo [...]. Lì ci sono innumerevoli altri, a disposizione di un click, «se voglio, quando voglio». «Verificare più volte all'ora il mio BlackBerry mi rassicura», diceva un direttore d'azienda, «che ci siano tutti... ma che nessuno mi disturbi!» [...]. Nel rapporto virtuale, l'io può essere collegato e il soggetto fondamentalmente disimpegnato [...]. Per un'adolescente «è magico parlare ogni sera su Facebook a un'amica del cuore che abita in Australia». Se in effetti c'è qualcosa di magico nell'incontro in rete è che permette di scavalcare il reale. L'amico di internet è a portata di un click, l'altro preso nello sdoppiamento immaginario o nell'illusione proiettiva. L'altro come viene sognato, non come è»⁸.

5 | CONCLUSIONI

La relazione con l'altro non è riducibile a una connessione; la comunicazione non è riducibile a un trasferimento di messaggi; il dialogo non è riducibile a uno scambio di mail; mimando Jacques Lacan si potrebbe anche dire: il linguaggio, il codice e, oggi, internet e la rete, se ne stanno lì, ma per quanto riguarda quell'essere parlante che è l'uomo, per quanto riguarda la scena che si raccoglie attorno al nesso essenziale che lega l'uomo alla parola, in verità «è ben altra cosa». In tal senso è come se l'«ipercomunicazione digitale», proprio perché «iper» (questo è per l'appunto il suo lessico, quello che non a caso essa condivide con la magia: ovunque, sempre, immediatamente, facilmente, sicuramente), avesse finito per banalizzare l'atto stesso del comunicare. La potenza e l'efficacia della tecnica digitale, infatti, hanno certamente aiutato gli uomini nei loro scambi informativi, ma

8. C. Ternynck, *L'homme de sable. Pourquoi l'individualisme nous rend malades* (2011); tr. it. di M. Porro, *L'uomo di sabbia. Individualismo e perdita di sé*, Vita e Pensiero, Milano 2012, pp. 41-42.

al tempo stesso sono anche riuscite a offuscare, fino a renderlo quasi impercipi-
le, quel dramma della parola che tuttavia, e per fortuna, sempre di nuovo riemerge
all'interno di certi luoghi che non cessano di proteggerne la verità ultima: per
esempio, la preghiera, il discorso amoroso, la poesia, la letteratura.

Si è soliti affermare che contano più i fatti che le parole. In verità, in rela-
zione al particolare modo d'essere dell'uomo, tale affermazione risulta del tutto
inadeguata e può addirittura trasformarsi in un'autentica trappola per il pensiero.
L'uomo è parola e in senso proprio anche i suoi fatti, o meglio i suoi gesti, sono
parola; il rapporto tra l'uomo e la parola è dunque essenziale e come tale deve es-
sere esaminato. Nel *Siracide* (27, 5-7) si afferma: «La fornace prova gli oggetti del
vasaio, la prova dell'uomo si ha nella sua conversazione. Il frutto dimostra come
è coltivato l'albero, così la parola rivela il sentimento dell'uomo. Non lodare un
uomo prima che abbia parlato, poiché questa è la prova degli uomini». Nessuna
seria riflessione sull'uomo potrà mai trascurare l'esperienza del linguaggio e della
comunicazione; tale esperienza è in verità il cuore stesso del nuovo umanesimo.

Bibliografia di approfondimento

- Agamben G., *Il fuoco e il racconto*, Nottetempo, Roma 2014.
 Blanchot M., *L'infinita conversazione*, Einaudi, Torino 2015.
 Kundera M., *L'arte del romanzo*, Adelphi, Milano 1986.
 Lisse M. (a cura di), *Passions de la littérature. Avec Jacques Derrida*, Galilée, Paris 1996.
 Nabokov V., *Lezioni di letteratura*, Garzanti, Milano 1982.
 O'Connor E., *Nel territorio del diavolo. Sul mistero di scrivere*, Minimum Fax, Roma 2003.
 Petrosino S., *L'esperienza della parola. Testo, moralità, scrittura*, Vita e Pensiero, Milano 2008².
 Pontiggia G. (a cura di), *Céline e l'attualità letteraria [1932-1957]*, SE, Milano 2001.
 Siegel L., *Homo interneticus. Restare uomini nell'era dell'ossessione digitale*, Piano B Edizioni,
 Prato 2011.

I LIMITI DEL MIO LINGUAGGIO NON SIGNIFICANO I LIMITI DEL MIO MONDO NAVIGARE OLTRE I CONFINI*

GAETANO PICCOLO

1 | PARLARE: UN VIAGGIO VERSO TERRE ESTREME

Nella conversazione quotidiana sperimentiamo spesso i limiti del nostro linguaggio: le nostre intenzioni restano talvolta nascoste, a volte sono fraintese, eppure non abbiamo altro modo di raccontare, di spiegare, di pregare se non attraverso le parole. Sebbene possiamo comunicare molte cose attraverso il linguaggio del corpo (i gesti, gli sguardi, la postura...) continuiamo però ad usare il linguaggio verbale come strumento privilegiato per raccontarci e condividere i significati che attribuiamo alle cose.

A dire il vero, è proprio il linguaggio delle arti, della pittura, del cinema, della danza, che ci mostra come il significato delle cose non sia riducibile ad una loro minuziosa descrizione fisica: un quadro di Van Gogh non è l'analisi fisico-chimica delle sue proprietà, né una rappresentazione dello *Schiaccianoci* è riducibile alla metrica della successione delle note e dei passi.

Nella nostra comunicazione quotidiana utilizziamo immagini, allusioni, ironie che non sono riducibili all'analisi logica o al significato letterale degli enunciati. Anche nel linguaggio liturgico le parole evocano sensi che possono essere afferrati solo lasciando il significato strettamente letterale dei termini. Ciò che stupisce è che, pur non attenendoci al significato letterale dei termini, riusciamo ad evocare o a costruire mondi nei quali rimane comunque possibile,

* In questa riflessione sulla relazione tra linguaggio e realtà mi lascio accompagnare dalla metafora del viaggio che, in termini simili, ritrovo in Ricoeur: «Se il linguaggio, se il simbolismo consistono nel "rifare la realtà", non v'è luogo nel linguaggio in cui questo lavoro appaia con maggiore evidenza: quando il simbolismo trasgredisce i suoi confini acquisiti e conquista terre sconosciute allora si comprendono le potenzialità del suo ambito ordinario». P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione* (1975), Jaca Book, Milano 2010³, p. 312.

tutto sommato, continuare a capirsi. Questa capacità umana di capirsi, di ritrovarsi e condividere, in questo *oltre*, è davvero sorprendente.

L'uso del linguaggio, per quanto imperfetto e limitato, è senz'altro segnato da questo bisogno di condivisione: nel film *Into the wild* di Sean Penn si racconta l'avventura solitaria di un ragazzo che parte per le terre estreme dell'Alaska alla ricerca di se stesso¹. In un certo senso, questo ragazzo trova nell'ascolto del silenzio, della vita quello che cercava. Eppure, proprio nel momento in cui sembra aver trovato l'essenziale, emerge con forza il desiderio di dividerlo, al punto da scrivere sul suo diario che «non c'è felicità senza condivisione». Pur vivendo la sua esperienza da solo, il protagonista affida alle parole di un diario il racconto della sua esperienza.

Le parole infatti ci permettono di entrare in relazione con noi stessi e di definire la nostra identità attraverso la narrazione interiore: le parole ci portano verso il centro di noi stessi, forse ci indicano un percorso, che non tutti attraversano, per inoltrarsi verso la contemplazione della propria origine, verso la possibilità di scorgere il proprio fondamento.

In questo lavoro vorrei mostrare come la riflessione sul linguaggio metta in gioco una certa visione dell'uomo. In particolare nel XX secolo il paradigma scienziato ha ricondotto un presunto uso sensato del linguaggio entro i limiti di strutture linguistiche analizzabili logicamente, capaci di mostrare con maggiore affidabilità il mondo descritto dalle proposizioni.

Come nel romanzo di Orwell, *1984*, tentare di precisare in maniera sempre più essenziale i confini del linguaggio rischia di lasciar cadere quello che, pur essendo profondamente umano, come per esempio i sentimenti, non si lascia ricondurre a strutture linguistiche precise sottoponibili alla logica.

Cercherò di sostenere pertanto come, proprio attraverso una riflessione sul modo in cui funziona il linguaggio e sui suoi limiti, emerge il propriamente umano del linguaggio, ovvero una capacità immaginativa, creativa, che il linguaggio stesso rende possibile. Ne consegue dunque che il propriamente umano si esprime in questa capacità (non semplicemente *aspirazione* come direbbe Kant a proposito della ragione) di andare oltre il sensibile, oltre il già dato e il già detto; l'uomo è dunque propriamente un essere metafisico o metaforico.

1. Il film è basato sul romanzo di Jon Krakauer, *Nelle terre estreme* (1997), Rizzoli, Milano 1999.

2 | NON SIAMO PRIGIONIERI SULL'ISOLA DEL LINGUAGGIO

La parola ha una duplice apertura: sia verso l'interno, verso il sé; sia verso l'esterno, verso la relazione con il mondo e con gli altri. Agostino lo ricordava nel *Commento al Vangelo di Giovanni*, ponendo un'interessante analogia tra la struttura della parola umana e l'incarnazione del Verbo. La parola infatti quando viene concepita nel cuore (un'idea, un desiderio, un'intenzione) non ha già una specifica veste linguistica. In realtà noi scegliamo, ammesso che conosciamo più lingue, l'espressione verbale in base alla lingua parlata dal nostro interlocutore. Così infatti è la Parola divina che è da sempre presso il Padre, ma che ha assunto una veste specifica solo nell'incarnazione per comunicarsi all'umanità inevitabilmente in un modo particolare².

Questa struttura duplice della parola, che Agostino ha elaborato progressivamente a partire dall'incontro con gli ambienti neoplatonici milanesi, culmina nella distinzione tra *verbum interius* e *verbum exterius* nel *De Trinitate*: questa distinzione è comprensibile però solo alla luce di un'altra coppia agostiniana, quella formata dai verbi *nosse* (sapere) e *cogitare* (pensare). Sappiamo infatti molte cose sebbene attualmente ne stiamo pensando solo alcune. Le cose sapute, riposte nel deposito della nostra memoria, non hanno una specifica veste linguistica, ma nel momento in cui le pensiamo, cioè portiamo la nostra attenzione su di esse, forniamo inevitabilmente loro una determinata veste linguistica. Pensiamo cioè inevitabilmente in una lingua. Ma le cose sapute, pur non essendo connotate linguisticamente in modo specifico, sono però da sempre verbalizzabili, proprio come la Parola divina che è da sempre, ma che assume una determinata connotazione culturale solo nell'incarnazione.

Il *verbum interius* è quindi la parola saputa, senza una specifica connotazione linguistica, ma da sempre verbalizzabile; il *verbum exterius* è la parola pensata inevitabilmente in una determinata lingua³.

L'intuizione agostiniana afferra una delle questioni più controverse, ovvero la relazione tra linguaggio e pensiero. Nell'immagine agostiniana, il pensiero ha intrinsecamente una struttura linguistica. Da qui nasce però anche un'obiezione impegnativa: potremmo infatti essere condannati a pensare entro i limiti del nostro linguaggio, come se ci trovassimo su un'isola dai confini delimitati. Come se il nostro viaggio non potesse che ripetersi esclusivamente dentro i confini della no-

2. Agostino, *In Iohannis Evangelium tractatus XIV*, 7.

3. Per approfondire la dinamica tra *verbum interius* e *verbum exterius*, rimando ad una mia trattazione più approfondita in G. Piccolo, *I processi di apprendimento in Agostino d'Ippona*, Aracne, Roma 2014², pp. 203-258.

stra isola linguistica. Eppure, non solo la storia del pensiero, ma anche l'esperienza ordinaria, ci rappresentano noi stessi come viaggiatori che esplorano e scoprono nuove terre, costruendo ponti che ci permettono di raggiungere nuove terre. Sarebbe interessante chiedersi allora quale rapporto ci sia tra il nostro linguaggio e la scoperta di queste nuove terre, davanti alle quali ripetiamo l'esperienza originaria di dare nomi alle cose. Si tratta solo di terre immaginarie o esistono veramente?

3 | LA SICUREZZA DEI CONFINI E LA PAURA DEL NAUFRAGIO

Non sempre però le parole riescono a cogliere, descrivere o esprimere la realtà a cui desideriamo riferirci. A volte le zattere affondano e i ponti crollano: è l'esperienza del fraintendimento, dell'errore, dell'incomprensione. Lo aveva intuito anche Agostino, quando nel *De magistro* riflette sui limiti delle parole usate dai maestri umani, i quali in realtà non insegnano nulla, perché l'apprendimento è un processo interiore e personale del discepolo. Le parole non insegnano nulla perché, quando sentiamo un termine, se già ne conosciamo il significato, allora il termine non ci insegna nulla di nuovo, ma se non ne conosciamo il significato, non sarà il semplice ascolto del termine a darci la conoscenza dell'oggetto a cui si riferisce⁴.

In effetti la realtà sembra presentare sempre una certa opacità che rende faticosa l'individuazione precisa di ciò di cui stiamo parlando.

È rimasta celebre l'immagine proposta da W. V. O. Quine in *Parola e oggetto* a proposito dell'esploratore che incontra una tribù sconosciuta con l'intenzione di tradurne il linguaggio⁵. Dal momento che la lingua degli indigeni risulta radicalmente sconosciuta all'esploratore, quest'ultimo dovrà accontentarsi di osservare il comportamento di parlanti adulti, quindi ipoteticamente affidabili, della comunità; in particolare l'esploratore cercherà di registrare le associazioni tra le parole e la realtà a cui esse sembrano riferirsi. *Sembrano*, appunto, perché di fatto, nota Quine, non c'è nessun legame così evidente o diretto tra la parola e l'oggetto. Possiamo quindi al più supporre che quando l'indigeno adulto pronuncia "gavagai" intenda riferirsi al coniglio e non a parti di esso o al suo apparire in un prato. La

4. Agostino, *De magistro* 14,45.

5. Cfr. W. V. O. Quine, *Word and Object*, The MIT Press, Cambridge (MA) 1960, pp. 29 e ss.; è possibile ritrovare una sintesi delle idee di Quine in proposito in un suo articolo disponibile per il lettore italiano: W. V. O. Quine, *Significato e traduzione*, in A. Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1978, pp. 135-163.

realtà rimane quindi indeterminata rispetto allo sforzo che possiamo compiere per individuarla mediante le parole.

Questa incertezza si riverbera ovviamente nella comunicazione, perché la possibilità della comunicazione si fonda proprio sulla possibilità di individuare porzioni comuni di mondo su cui confrontarci. Non a caso, nella comunicazione quotidiana ci serviamo spesso dei dimostrativi per aiutare il nostro interlocutore a individuare ciò di cui stiamo parlando.

Eppure, tutto sommato, la comunicazione sembra funzionare e per lo più riusciamo a capirci: Grice lo spiega ipotizzando che nel nostro linguaggio siano implicite delle strutture che facilitano la trasmissione dei significati tra i parlanti. Per questo Grice ha introdotto il concetto di significato come intenzione: capire il significato dell'enunciato del parlante vuol dire cogliere la sua intenzione, anche se essa non coincide con l'espressione letterale usata dal parlante. Tali strutture implicite nella comunicazione sono chiamate da Grice «implicature conversazionali». Espressioni del tipo «adoro i motori», «il 516 è stato dimesso» o «questo libro è un mattone» possono essere comprese solo grazie alla condivisione di significati impliciti che vanno al di là del mero significato delle singole parole messe assieme⁶.

Il concetto di intenzione del parlante elaborato da Grice riprendeva l'intuizione fondamentale di J. Austin circa il carattere illocutorio degli enunciati. Nel suo celebre *Come fare cose con le parole*, Austin aveva dimostrato che oltre al carattere locutorio delle espressioni, cioè il loro livello letterale, c'è sempre nelle nostre espressioni un'intenzione: intendiamo sempre fare qualcosa con quello che diciamo. Il caso emblematico, ma non unico, per comprendere il carattere illocutorio delle espressioni è quello degli enunciati performativi, cioè il caso specifico di quei verbi che realizzano un'azione nel momento in cui sono pronunciati: «Io ti battezzo», «Vi dichiaro marito e moglie», «Dichiaro aperta la seduta»⁷. Come si vede da questi esempi, ci sono però delle condizioni che occorre rispettare affinché l'enunciato raggiunga effettivamente lo scopo desiderato dal parlante. L'espressione «io ti battezzo» per esempio è efficace se pronunciata da un ministro ordinato in un contesto liturgico. L'insieme delle condizioni da rispettare o le omissioni da evitare sono raccolte da Austin in quella che ha chiamato la teoria della felicità: un enunciato è felice se raggiunge lo scopo previsto dal parlante⁸.

6. Fondamentale a tal proposito è il saggio *Logica e conversazione* che si trova in P. Grice, *Logica e conversazione. Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, il Mulino, Bologna 1993, pp. 55-76.

7. J. L. Austin, *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987, in particolare le lezioni 5, 6 e 7.

8. *Ivi*, pp. 15-23.

La realtà sembra quindi eccedere rispetto al linguaggio o quanto meno sfuggire alla mera identificazione mediante le parole, eppure continuiamo a comunicare con risultati alquanto soddisfacenti e, fatti salvi casi modesti di fraintendimento o incomprendimento, tutto sommato riusciamo a capirci.

4 | SPIEGARE LE VELE

È possibile quindi che sussista un elemento comune tra pensiero, linguaggio e realtà, che ci consente di condividere i significati che attribuiamo alle cose, permettendo così la possibilità della comunicazione senza rimanere necessariamente entro i limiti angusti dei significati letterali dei termini.

D'altra parte se c'è una componente consistente di indeterminatezza nell'individuare la realtà a cui il parlante si riferisce nella conversazione ordinaria, possiamo immaginare che sia ancor più complesso definire i contorni di concetti che non sono immediatamente identificabili con un oggetto fisico dai contorni ben delimitati: la bellezza non è Audrey Hepburn, uno zio non è Mario, la giustizia non è una bilancia. Come è possibile continuare a parlare di bellezza, di parentela, di giustizia e tutto sommato continuare a intendersi? A cosa ci stiamo riferendo? Come facciamo a riferirci a qualcosa che non è un oggetto determinato?

Il nostro linguaggio, come già L. Wittgenstein ci ha ricordato, è un linguaggio fatto per le cose. Nel momento in cui ci sporgiamo oltre le cose, ne percepiamo la vertigine. Il linguaggio si ritrae, ci lascia soli, ne sperimentiamo i limiti. Per questo motivo, nella prima fase del suo pensiero, quella che corrisponde al *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein aveva ben pensato di delimitare i confini del linguaggio attraverso l'analisi della sua struttura logica: possiamo parlare, senza tema di creare inutili problemi e fraintendimenti, restando all'interno delle possibilità logiche del linguaggio: «I limiti del mio linguaggio significano i limiti del mio mondo»⁹, dice Wittgenstein, ma in questo modo il linguaggio diventa una gabbia e il mondo un'isola. Wittgenstein, e il neopositivismo logico dopo il *Tractatus*, ha provato dunque a stabilire i confini di un linguaggio fatto essenzialmente per descrivere stati di cose, i fatti. Il linguaggio è diventato uno strumento per fotografare le cose nella loro staticità e il mondo è diventato l'isola delle cose verificabili. Eppure noi tentiamo continuamente di uscire da questi confini, perché immaginiamo, facciamo ipotesi, attribuiamo caratteristiche a soggetti improbabili, eppure non solo ci capiamo, ma facciamo progredire il linguaggio e la conoscenza.

9. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 5.6.

Il mondo non ci risulta così statico come la logica vorrebbe rappresentarlo: le cose a volte somigliano, ma non sono esattamente, *sono e non sono*.

Provare ad andare oltre il mio linguaggio vuol dire dunque tentare di uscire dai limiti angusti del mondo nel quale l'uso ripetitivo delle parole ci ha trattenuto. Ma forse, e di solito sembra accadere proprio così, costruiamo altri mondi ugualmente condivisibili e in un certo senso non meno reali di quelli descritti da enunciati che corrispondono a stati di cose osservabili. La questione è capire quanto reali o cosa intendiamo per mondi reali.

Se ci intratteniamo dentro gli argini limitati del nostro linguaggio è proprio per paura di restare soli, la paura di non essere compresi. Non a caso colui che avanza oltre i limiti del proprio linguaggio\mondo è il mistico. Occorre scegliere quindi tra la paura della solitudine e la condanna ad esplorare ripetutamente gli stessi spazi del proprio linguaggio\mondo.

5 | LA POESIA DEI MARINAI

I nostri discorsi vanno continuamente al di là delle cose, innanzitutto nei linguaggi delle arti, nei romanzi o nel cinema, nella danza o nella pittura. Rappresentiamo azioni che pur avendo a che fare con il reale, non sono esattamente *come* il reale¹⁰. Esprimiamo pareri e sentimenti operando una *torsione* sulle parole, costringendole a dire quello per cui solitamente non sono usate: parliamo di *un cielo triste* o di *un discorso acido*, parliamo di Dio *come* una roccia o di *aver avuto un'illuminazione*. Questo uso del linguaggio ci fa scoprire che la realtà non è così statica come la logica vorrebbe rappresentarla, quasi come se il linguaggio non potesse fare altro che fotografare le cose nella loro staticità, per poterle verificare, quasi per timore che sfuggano al nostro controllo. La realtà sfugge inevitabilmente al nostro controllo, proprio perché non è statica come ci piacerebbe credere.

Questa capacità del linguaggio di andare continuamente oltre i significati immediati delle cose, questa capacità del linguaggio di portarci continuamente oltre il mondo sensibile, potremmo chiamarla funzione poetica del linguaggio, non perché sia propria solo della poesia, ma perché si basa su quella figura retorica che è la metafora (*portare al di là*) e che è emblematica del linguaggio poetico.

La metafora è molto simile a quella modalità del linguaggio che lo stesso Wittgenstein, nelle *Ricerche filosofiche*, definiva «vedere come»: la metafora ci fa vedere

10. Ricoeur traduce «vedere le cose come azioni», l'espressione di Aristotele «mettere davanti agli occhi» che troviamo in *Retorica* III, 1411 b 24-25. Cfr. P. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 2010⁵, p. 406.

Dio *come se* fosse una roccia. L'esperienza stessa ci insegna che in fondo della realtà non possiamo dire per lo più che questo *come se*. L'uso stesso del verbo essere, la funzione della copula *è*, quando predichiamo qualcosa di un soggetto non definisce mai esattamente ciò che tentiamo di descrivere, dice al più una somiglianza, un'approssimazione: dentro la copula c'è insieme un *è* e un *non è*. Il tentativo di descrivere la realtà è sempre una rivelazione della trascendenza dell'essere che non si lascia mai ridurre alle nostre parole¹¹.

È il dinamismo stesso dell'essere, la sua eccedenza, la sua trascendenza rispetto al linguaggio che ci induce continuamente, se vogliamo continuare a comunicare in un modo sempre più profondo, se vogliamo *pensare di più*, rinunciando alla pigrizia intellettuale, ad abbandonare le terre sicure dei significati letterali delle parole. Possiamo pensare di più, possiamo *andare oltre*, solo abbandonando il riferimento primario a cui rimanda il significato letterale dei termini, solo questo abbandono permette di trovare un riferimento ulteriore¹²: fermarsi al significato primario di 'roccia' ci impedirà di trovare un riferimento ulteriore all'espressione in cui 'roccia' si predica di Dio.

Questo nuovo riferimento non è immaginario, perché è radicato nel sensibile: solo a partire dal significato primario, solo questo ancoraggio nel sensibile permette di costruire nuovi ponti che consentono di raggiungere nuove terre.

Forse non occorre spingersi fin verso l'Alaska per trovare un senso più profondo delle cose, forse possiamo provare ad abbandonare le terre sicure di un linguaggio descrittivo per poter condividere significati più profondi, senza il timore di sentirsi soli o incompresi, perché tutti siamo radicati nella comune ambiguità dell'essere, l'ambiguità del *come se*, mai esattamente.

Nel modo di intendere il senso e la funzione del linguaggio si gioca una partita importante, nella quale ne va della nostra umanità: cedere ai richiami rassicuranti

11. Nella tradizione anglosassone questa trascendenza rispetto alle parole che usiamo è resa per esempio da K. Donnellan attraverso il concetto di uso referenziale di un'espressione distinto da un uso attributivo. Nell'uso attributivo la descrizione serve per affermare qualcosa riguardo a una persona o cosa e quindi occorre in maniera essenziale (per es. nell'espressione «chi è l'uomo che sta bevendo un Martini?» pronunciata dal presidente della Lega Alcolisti Anonimi giunto ad una festa in seguito ad una segnalazione della trasgressione); l'uso referenziale si ha quando il parlante usa la descrizione per mettere in grado l'uditorio di individuare la persona o la cosa di cui sta parlando (per es. la stessa domanda «chi è l'uomo che sta bevendo un Martini?» rivolta da uno degli invitati al padrone di casa, il quale sarà in grado di rispondere alla domanda anche se l'uomo indicato non sta bevendo un Martini, ma semplicemente acqua). K. Donnellan, *Riferimento e descrizioni definite*, in Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, pp. 225-248. Per l'articolo in lingua originale, cfr. K. Donnellan, *Reference and Definite Descriptions*, in "The Philosophical Review", 75, 1966, pp. 281-304.

12. Ricoeur affronta il tema della referenza sdoppiata negli ultimi due studi de *La metafora viva*, cfr. Ricoeur, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, pp. 285-417. Sul tema specifico del "pensare di più", cfr. *Ivi*, p. 401.

di un'idea statica e controllabile del linguaggio vuol dire mortificare quella capacità creativa e immaginativa propria dell'uomo, quella capacità che si esprime specificamente nella funzione poetica del suo linguaggio.

Bibliografia di approfondimento

- Austin J. L., *Come fare cose con le parole*, Marietti, Genova 1987.
- Bonomi A. (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1978.
- Grice P., *Logica e conversazione. Saggi su intenzione, significato e comunicazione*, il Mulino, Bologna 1993.
- Marion J. L., *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007.
- Penco C., *Introduzione alla filosofia del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 2010⁶.
- Piccolo G., *I processi di apprendimento in Agostino d'Ippona*, Aracne, Roma 2014².
- Ricoeur P., Jungel E., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Bologna 2005⁴.
- Ricoeur P., *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano 2010⁵.
- Varzi A., *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Wittgenstein L., *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 2009.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 2009.

4 | ECONOMIA

NUOVO UMANESIMO ED ECONOMIA CIVILE ALLA PROVA DELLA GLOBALIZZAZIONE

VERA ZAMAGNI

1 | L'URGENZA DI UN NUOVO UMANESIMO IN ECONOMIA

È ormai sotto gli occhi di tutti che l'economia attuale sta scivolando sulla china della dis-umanizzazione tecnologica. Che senso può avere dunque per il mondo dell'economia il richiamo del convegno ecclesiale di Firenze ad un "Nuovo umanesimo"? Questo breve scritto cercherà di argomentarne le ragioni, iniziando da una constatazione: molte sono le voci (fra cui non ultima quella del papa con l'enciclica *Laudato si'*) che denunciano i gravi difetti dell'economia capitalistica attuale, i principali dei quali sono qui schematicamente elencati.

A) *L'insostenibilità ambientale*. Stiamo distruggendo la Terra, che è un ecosistema del tutto eccezionale all'interno dell'universo. Bastano alcuni gradi in più o in meno di temperatura media per alterare irrimediabilmente le condizioni che rendono possibile la vita;

B) *il degrado sociale*. La crescita delle disuguaglianze ingrossa le file di coloro che vengono emarginati, sfruttati, ridotti in schiavitù, scartati;

C) *la caduta degli investimenti nell'economia reale*. Ciò avviene soprattutto a causa della contrazione della domanda effettiva conseguente al mancato aumento dei redditi delle classi meno abbienti ed è accompagnato da un abbassamento dei tassi di crescita delle economie e da un innalzamento della propensione dei ricchi ad impiegare speculativamente i loro capitali, ingrassando il mondo della finanza e producendo la cosiddetta "finanziarizzazione" dell'economia;

D) *la carenza di lavoro*. Progresso tecnico e bassa crescita della domanda fanno scomparire posti di lavoro, privando le persone non solo di un reddito, ma di una dignità di vita;

E) *il consumismo*. Oggi al consumismo "classico", ossia l'acquisto compulsivo di beni di consumo e di servizi materiali, si affianca un consumismo nuovo,

quello del tempo. L'eccessiva concentrazione sugli ultimi ritrovati della tecnica – telefonini, ipad, social media – e lo sballo nel tempo libero (il fenomeno delle discoteche e delle ludopatie) consumano il tempo in un modo mai conosciuto prima, con effetti di distrazione permanente rispetto ai fini principali della vita: coltivare lo spirito, praticare le relazioni¹, dare il proprio contributo alla continuazione e al miglioramento della società attraverso la ricerca, il lavoro e l'azione politica (vastamente intesa).

A fronte di questa grave situazione di disagio dell'economia attuale, denunciata, come dicevo, da molti, sono pochi ad interrogarsi sulle cause; le professioni che vanno per la maggiore oggi sono infatti quelle tecniche: ingegneri, matematici, chimici, fisici, agronomi, avvocati, mentre anche le professioni che un tempo erano olistiche, come quella del medico o dello psicologo o del sociologo o dell'economista, vengono sempre più declinate in maniera tecnica. Le materie umanistiche sono tollerate solo per la conservazione di un passato che si tende sempre meno a capire, ma si vuole semplicemente sfruttare turisticamente, mentre i filosofi sono quasi scomparsi: chi si interroga più sul significato di quello che accade? Ecco dunque il senso del forte richiamo della Chiesa, abituata ad andare contro-corrente per salvare l'uomo riportandolo alla parola di Dio: occorre tornare ad interrogarsi sull'umano in tutte le sue sfaccettature. In campo economico ciò equivale a tornare ad interrogarsi sui fondamenti dell'agire economico.

2 | QUALI SONO LE RESPONSABILITÀ DEL MERCATO NEL PRESENTE STATO DI DISAGIO?

Va chiarito subito che non è il cuore dell'economia moderna, ossia il mercato, a produrre gli aspetti perversi della situazione economica attuale sopra segnalati, bensì una particolare realizzazione del mercato, quella capitalistica, fondata su una assunzione² antropologica negativa (il famoso *Homo homini lupus* di Hobbes), in base alla quale l'uomo è capace *solo* di azioni economiche finalizzate al proprio interesse, anche a danno degli altri. Di per sé, il mercato è un luogo di incontro tra domanda e offerta: c'è chi vuole vendere qualcosa e chi vuole comperare, ma il movente di queste azioni per il mercato è irrilevante, come pure non è il mercato a decidere se ridurre tutte le azioni economiche dell'uomo ad atti di

1. Per praticare le relazioni ci vuole tempo, perché bisogna creare e investire risorse. Si pensi alla relazione coniugale o a quella generativa, o a quella con Dio, o ancora al volontariato.

2. Ricordo che le assunzioni sono indimostrate ma argomentate come plausibili sulla base di ragionamenti e osservazioni empirici mai sufficienti a produrre una vera e propria dimostrazione.

compravendita o ammettere che vi possano essere altri tipi di azioni economiche diverse dallo scambio di equivalenti (reciprocità, dono). Se si parte dall'assunto che l'azione economica può essere *solo* quella auto-interessata di mercato, allora la legislazione regolativa dell'economia che si porrà in essere rafforzerà i diritti di proprietà individuali ereditari e ascriverà ai detentori di capitale tutti i diritti di governo dell'economia, permettendo così forti accumulazioni di ricchezza e generando gli effetti perversi di cui sopra. In tale visione del funzionamento dell'economia non c'è posto per reciprocità e fraternità; al più, ai ricchi si concede di esercitare la parte positiva della propria umanità, quando c'è, *dopo* l'acquisizione di ricchezza, attraverso la filantropia, facendo nascere una profonda dicotomia tra "l'agone economico", in cui si scontrano gli egoismi e vince il più abile (o forte) e una generosità che resta esterna all'economia, e ascrivendo allo Stato un ruolo di sollievo degli effetti negativi più inaccettabili, attraverso il *welfare state*.

A questo punto, due sono le domande che sorgono spontanee. In primo luogo, quanto plausibile è l'assunzione di agire auto-interessato come *unica* motivazione degli agenti economici? La tradizione italiana di pensiero economico nata all'interno dell'ispirazione cristiana che risale ai francescani del Medioevo e prosegue fino a Ludovico Muratori e all'illuminismo, soprattutto quello di Antonio Genovesi, era di tutt'altro avviso. I francescani avevano radicato l'azione economica nella categoria di *bene comune*, mentre Muratori parlava di *pubblica felicità*, ossia della fioritura dell'intera comunità, e Genovesi partiva dall'assunto speculare a quello di Hobbes secondo cui *Homo homini natura amicus*.

Se è dunque vero che diverse assunzioni antropologiche sono state in passato elaborate come capaci di fondare un'economia di mercato, la seconda domanda che scaturisce è allora inquietante: perché è stata l'assunzione hobbesiana a diventare dominante con il capitalismo? Sarebbe troppo facile rispondere che è il lato negativo dell'uomo a vincere spesso su quello positivo, a livello individuale come a livello di società. La realtà è più complessa e scaturisce dal fatto che il mercato è *inerentemente relazionale*: non si vende se non c'è qualcuno che compra e viceversa; non si produce da soli; non si fanno innovazioni³ senza ritenere che ci sia qualcuno che le può apprezzare. Dunque anche l'agente capitalistico hobbesiano, pur con il suo fondamento egoistico, deve rendersi disponibile a prendere in considerazione l'altro: l'altro che collabora alla produzione, l'altro che acquista, l'altro che rivolge domande di innovazione, l'altro che forma famiglie e gruppi sociali. Lo farà, cercando di massimizzare il proprio beneficio, ma non senza produrre

3. Le innovazioni sono le applicazioni produttive di scoperte o invenzioni.

qualche vantaggio per la società: occupazione, beni e servizi, tasse per la fornitura di beni pubblici.

È di Adam Smith il più noto riconoscimento di questa ambivalenza del mercato capitalistico quando scrisse nel suo famoso libro *La ricchezza delle nazioni* (1776): «Non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo il nostro pranzo, ma dalla cura che essi hanno per il proprio interesse. Non ci rivolgiamo alla loro umanità ma al loro interesse personale». Era per Smith, e i suoi anticipatori come Mandeville, una vera “scoperta” che l’egoismo potesse produrre sul mercato azioni economiche che presentavano contenuti validi per la società. E siccome l’egoismo è diffuso, avere accertato che esso non impedisce la crescita del progresso delle nazioni era ritenuto un risultato sorprendente e benvenuto. Ma nel suo precedente scritto *Teoria dei sentimenti morali* (1759) Smith aveva parlato del ruolo della benevolenza e dell’empatia come essenziali per una società ben ordinata. Raramente però si ricorda questo suo scritto, che lui stesso si era proposto di riprendere per renderlo compatibile con il successivo in un nuovo libro che purtroppo non vide la luce.

Il passaggio dalla constatazione che l’egoismo poteva produrre azioni economiche dall’impatto parzialmente positivo al sostenere che le azioni economiche *non potessero* che essere azioni egoistiche non era dunque affatto scontato e venne infatti effettuato dapprima lentamente nel corso dell’Ottocento, poi sempre più spavalidamente durante il Novecento, in concomitanza con analoghi passi in altre scienze sociali, come la politica, fino all’attuale teorizzazione in base alla quale l’azione economica non può che essere per definizione un’azione auto-interessata. Il contributo di gran parte degli economisti anglosassoni a rendere vincente il paradigma hobbesiano è stato fondamentale, ma di sicuro esso ha potuto diventare dominante anche perché ha goduto a lungo della permanenza all’interno della struttura motivazionale di molti agenti economici di componenti non egoistiche, coltivate soprattutto dalla fede cristiana o dalle utopie sociali, che ne temperavano gli effetti devastanti.

Il ragionamento conseguente alla scoperta di Adam Smith, in realtà, avrebbe dovuto essere un altro: se il mercato capitalistico fondato sull’egoismo è capace di attivare un progresso della società che non si era mai sperimentato prima - non senza però la produzione dei numerosi e gravi danni elencati nel paragrafo precedente frutto proprio dei comportamenti egoistici - risulta evidente quanto sarebbe benefico per la società un mercato radicato su un fondamento antropologico diverso, ossia su una visione positiva dell’uomo. Quello che intendo dire è che l’egoismo dovrebbe essere messo in basso su una scala di motivazioni, come la motivazione *minima* dell’azione economica quando non è disponibile nient’altro,

ma dovrebbero essere privilegiate dalla legislazione, dalla politica e dall'opinione pubblica motivazioni superiori: la dignità di tutti gli uomini, il bene comune, la reciprocità, l'inclusività, il rispetto della natura.

Questa è la linea di pensiero anti-hobbesiana, che non si rassegna ad una presunta inevitabilità del solo movente egoistico in economia, pur non negando che esso esista, ma insiste sul fatto che risultati ancora più benefici si possono raggiungere attraverso l'accostamento (o l'*upgrading*) di un fondamento positivo all'azione economica. Questa linea, a cui si sono richiamati gli studiosi che dal Settecento in poi non hanno abbracciato l'inevitabilità dell'assunzione di agire auto-interessato come unico fondamento dell'economia di mercato, vede oggi un rilancio proprio a causa del peggioramento degli effetti perversi del mercato capitalistico visti nel primo paragrafo. Tale rilancio ha preso diverse direzioni, fra cui la promozione di una nuova branca dell'economia, la cosiddetta *experimental economics*. Negli esperimenti da essa effettuati si tocca con mano l'esistenza di motivazioni di giustizia, di cooperazione, di reciprocità accanto a quelle di auto-interesse nei soggetti a cui si propongono esercizi di decisioni economiche, mettendo in dubbio la fondatezza dei modelli economici basati esclusivamente sulla massimizzazione dell'utilità individuale. Ma la linea di ricerca emergente più promettente è quella proposta dal paradigma dell'*Economia Civile*.

3 | CHE COS'È L'ECONOMIA CIVILE?

La ripresa delle tradizioni di pensiero economico già coltivate in Italia prima dell'esplosione del pensiero anglosassone viene oggi giocata su un registro nuovo: quello dell'uscita dalla *monodimensionalità* di un agente economico, diventato un automa che lavora per la massimizzazione di una utilità basata su preferenze cui non si ascrive alcuna qualità⁴, e dal *riduzionismo*, che porta a considerare un solo movente (l'interesse proprio) dell'azione umana, quando questa ha sempre molte componenti, in economia, come in politica, come in famiglia: il vero, il giusto, il bello, che insieme all'utile (e non disgiunti), fanno "la vita buona".

Un aspetto centrale della linea di pensiero dell'*Economia civile* è il suo ancoraggio alla pratica delle virtù, che deriva dalla convinzione che negli esseri umani ci siano due forze, quella egoistica e quella benevolente. Questa seconda forza ha bisogno di appositi sostegni perché non si atrofizzi e non venga prevaricata dall'al-

4. Oggi il processo decisionale in economia (ma anche in altri ambiti, per esempio la famiglia) non si fa più risalire a valori e obiettivi, ma ad una struttura di preferenze individuali, sulla cui costruzione nulla si dice e sulla cui qualità non è *politically correct* pronunciarsi.

tra. Il fondamento del nostro capitalismo, invece, insistendo a causa della sua antropologia riduzionista e negativa sull'unico registro dell'interesse individuale, dopo un paio di secoli sta di fatto producendo agenti economici tristi e disabituati alla pratica delle virtù, con i pessimi risultati in termini di impoverimento antropologico (e quindi relazionale, ambientale, sociale, spirituale) e di diminuzione della "felicità pubblica" che sono sotto gli occhi di tutti.

Dal punto di vista pratico, l'*Economia civile* non si fa proponente di alcuna specifica forma di impresa o di consumo, ma invita a praticare tutte quelle forme che risultano compatibili con una antropologia umana "integrale", come si legge nella *Dottrina Sociale della Chiesa*. All'interno di questa visione, sono da privilegiare le imprese che rispettano la dignità delle persone che vi lavorano, valorizzandone i talenti, evitando forbici salariali scandalose e producendo beni e servizi che migliorano la società e non la corrompono. Tradizionalmente, si era pensato che le imprese cooperative e non profit presentassero queste caratteristiche perché la loro forma giuridica mette al centro la persona e non il profitto. Ma oggi, mentre alcune di queste imprese si stanno rivelando mal gestite, confermando l'importanza cruciale delle motivazioni intrinseche degli agenti economici, si va constatando che anche imprese for profit possono praticare le virtù sopra richiamate, come le cosiddette B-Corporations (B sta per Benefit), che si propongono di realizzare un profitto compatibile con l'osservanza di tutti i principi di giustizia e l'attenzione all'ambiente naturale e sociale di riferimento. Queste imprese, sorte negli Stati Uniti e riconosciute sul piano legislativo da numerosi Stati americani, dichiarano nei loro statuti le finalità "etiche" che vogliono raggiungere, anche a costo di una minore redditività per gli azionisti, i quali sono consapevoli di ciò e quindi offrono capitali "pazienti". Ciò viene fatto perché si va diffondendo la preoccupazione dell'insostenibilità di imprese che ripongono tutti i loro sforzi nella massimizzazione dei dividendi per gli azionisti e anche perché esistono soggetti economici che, a dispetto dell'assunto corrente di autointeresse, vogliono contribuire a rendere la società meno conflittuale e più armoniosa proprio attraverso un modo diverso di fare impresa. Nel campo del consumo, sono le forme di consumo che incentivano la buona socialità, che evitano lo spreco, soprattutto di tempo, e promuovono la fioritura dell'impegno civile e sociale delle persone ad essere preferite da coloro che vogliono praticare l'economia civile.

L'*Economia civile*, infine, è civile perché, essendo basata sull'etica delle virtù, è amica della *civitas*, che contribuisce a rendere più vivibile e dunque più umana. Praticando l'economia civile non ci si può illudere che il fondamento egoistico dell'agire economico venga eliminato ma, come dicevo sopra, che venga progressivamente circoscritto al gradino più basso fra le motivazioni dell'azione economica.

4 | QUALCHE RIFLESSIONE CONCLUSIVA

Non è generoso disconoscere al mercato capitalistico una capacità di promozione del benessere delle popolazioni che l'hanno praticato. Questo benessere è stato alla radice della diffusione dei diritti delle persone, della democrazia, dell'istruzione, dell'allungamento della vita media, del *welfare state*, della diversificazione dei lavori. Ma ciò che oggi va affrontato con urgenza è il fondamento antropologico di questo tipo di mercato, che sta dimostrando tutti i suoi gravi limiti. Non si tratta dunque di mettere in discussione l'economia di mercato, né di negare che il capitalismo ha prodotto un avanzamento della società, quanto piuttosto di riconoscere gli effetti perversi dell'aver messo come unico movente per l'azione economica la massimizzazione dell'interesse individuale. Poiché gli assunti antropologici sono appunto *assunti*, in quanto indimostrabili, occorre analizzare le loro conseguenze. Se a partire dall'assunto dell'*homo homini lupus* si arriva agli attuali malfunzionamenti del mercato, chiunque non sia accecato da un'ideologia fondamentalista a-priori dovrebbe sentirsi spinto a cambiare assunto, per vedere se si può porre rimedio all'insostenibilità dell'odierna prassi economica. Si era sempre scritto che l'economia era la scienza dei mezzi per realizzare fini *non* fissati dall'economia. Ma radicalizzando l'assunto dell'*homo oeconomicus*, in realtà l'economia sta prevaricando, perché fissa lei il fine: quello della massimizzazione dell'utilità individuale, per raggiungere il quale tutto il resto diventa un mezzo. Il paradigma dell'*homo homini amicus* sul quale l'*economia civile* è basata, invece, non disconosce gli avanzamenti dell'economia capitalistica, ma ne vuole superare i gravi limiti. Per farlo, i soggetti economici devono tornare a proporsi *finalità etiche*, ossia finalità che derivano da sistemi di valori esterni all'economia. L'efficienza dell'impresa deve servire a remunerare in modo *giusto* tutti i fattori di produzione, non a sfruttare qualcuno (i lavoratori, i clienti, i fornitori) a beneficio di qualcun altro (gli azionisti). I cittadini devono assumersi le loro *responsabilità*: come consumatori di preferire imprese "giuste" e come membri di una comunità di promuovere la solidarietà civile e le opere pubbliche. Le autorità politiche devono rispondere ai *bisogni* dei cittadini e delle imprese e non lavorare a vantaggio della loro longevità politica o, peggio, del loro arricchimento personale a carico della spesa pubblica.

Se non si fa emergere con nettezza la mistificazione prodotta dall'aver collocato l'auto-interesse come *unico* obiettivo dell'economia, non si riuscirà a risolvere nessuno dei gravi problemi in cui oggi siamo immersi.

Bibliografia di approfondimento

- Becchetti L., *Il mercato siamo noi*, Bruno Mondadori, Milano 2014.
- Bruni L., *L'ethos del mercato*, Bruno Mondadori, Milano 2010.
- Bruni L., Zamagni S. (a cura di), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma 2009.
- Bruni L., Zamagni S., *L'economia civile. Un'altra idea di mercato*, il Mulino, Bologna 2015.
- Donati P., Colozzi I. (a cura di), *La cultura civile in Italia*, il Mulino, Bologna 2002.
- Magatti M., Gherardi L., *Una nuova prosperità. Quattro vie per una crescita integrale*, Feltrinelli, Milano 2013.
- Porta P., Zamagni V. (a cura di), *Il contributo Italiano alla storia del pensiero. Economia*, Enciclopedia Italiana, Appendice VIII, Treccani, Roma 2012.
- Todeschini G., *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, il Mulino, Bologna 2004.
- Zamagni S. e V., *La cooperazione*, il Mulino, Bologna 2008.
- Zamagni S., *Impresa responsabile e mercato civile*, il Mulino, Bologna 2013.
- Zamagni V. (a cura di), *L'urgenza di un nuovo umanesimo*, Orthotes, Nocera Inferiore 2015.

IL LAVORO TRA TEMPORALITÀ E SPAZIALITÀ UNA SFIDA?

GENNARO GIUSEPPE **CURCIO**

1 | INTRODUZIONE

La frase che oggi, più di tutte, si è affermata e continua ad essere la più pronunciata è «crisi del lavoro». Purtroppo, dall'esperienza che facciamo, queste parole non sono solamente pronunciate, ma vissute. Gli esempi di aziende che chiudono, di imprese soffocate dai debiti e dalle difficoltà di reggere il protrarsi di una congiuntura economica estremamente dura, di gente che dalla mattina alla sera perde il lavoro, sono esperienze tragicamente comuni. E poco sembra poter fare uno Stato che, al più, offre vecchie ricette di natura assistenziale.

In questo contesto i giovani pagano probabilmente il prezzo più salato, vittime di una generazione – quella dei padri – che ha consumato risorse senza troppo preoccuparsi di chi sarebbe venuto dopo di loro. Ciò nonostante, la crisi attuale potrebbe essere vista, anche, come un'opportunità di crescita e sviluppo: guardando con onestà agli errori del passato, analizzando gli sprechi e le superficialità che stanno al fondo della crisi attuale, è forse possibile ricercare nuovi e validi modelli di sviluppo. È giunto il momento, infatti, di fermarsi per discernere e separare le cose necessarie da quelle che, invece, appaiono figlie di un tempo “vuoto”, nel quale si sono sperperate risorse preziose. Più ancora è necessario riflettere sul valore stesso del lavoro per l'uomo.

2 | IL SENSO UMANO DEL LAVORO

Riflettere, oggi, sul lavoro non è cosa facile, tenendo conto delle tante relazioni che emergono intorno al suo significato. Certamente esso rappresenta una dimensione essenziale dell'uomo, una risorsa preziosa della sua esistenza; in alcuni casi il lavoro dà il senso stesso della vita umana. Significative, al riguardo,

appaiono le parole di papa Francesco il quale, riprendendo la *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI, afferma:

«Il lavoro dovrebbe essere l'ambito di questo multiforme sviluppo personale, dove si mettono in gioco molte dimensioni della vita: la creatività, la proiezione nel futuro, lo sviluppo delle capacità, l'esercizio dei valori, la comunione con gli altri, un atteggiamento di adorazione. Perciò la realtà sociale del mondo di oggi, al di là degli interessi limitati delle imprese e di una discutibile razionalità economica, esige che "si continui a perseguire quale *priorità l'obiettivo dell'accesso al lavoro* [...] per tutti"»¹.

Il lavoro, dunque, esprime un tratto costitutivo dell'uomo: dà senso e significato alla sua vita, sostiene lo sviluppo umano e la realizzazione personale. Tutto questo, tuttavia, non significa che il lavoro debba essere posto, per così dire, al di sopra dell'uomo stesso. Il lavoro, infatti, è per l'uomo e non l'uomo per il lavoro. Rapporto analogo a quello che il Vangelo istituisce tra l'uomo e la festa, laddove ricorda che «il sabato è fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato»².

Storicamente il rapporto uomo-lavoro ha rappresentato una costante fondamentale, assumendo forme anche molto ardue pur di garantire all'uomo la sopravvivenza. Certo tale rapporto non è stato univoco: talvolta è stato vissuto in modo intelligente e ragionevole, giovandosi del progresso tecnico come veicolo di crescita umana; altre volte è stato luogo di sopraffazione e di sfruttamento. Quando, nel contesto dell'attività lavorativa, l'interesse individuale divorzia dal senso di responsabilità nei confronti del prossimo – sia di chi ci sta accanto sia delle future generazioni – l'opera dell'uomo può anche realizzare risultati efficaci nel breve termine, ma non si dimostra capace di costruire qualcosa di duraturo e di umanamente significativo nel tempo.

Questo accenno al rapporto tra lavoro e futuro merita una riflessione particolare, perché consente di distendere lo sguardo sul carattere trascendente che caratterizza l'azione umana. Quando si giudica il lavoro come opera tipica dell'uomo non si devono guardare solo i suoi risultati immediati. Anche gli animali, infatti, realizzano cose grandiose attraverso la loro operosità: le api costruiscono alveari bellissimi per dare stabilità alla loro vita e ai loro discendenti; i ragni filano ragnatele perfette e artistiche per organizzare la loro vita. Tuttavia, al di là della qualità dell'opera realizzata, né le api, né i ragni, pur vivendo per il futuro, hanno coscienza di ciò. Non operano in vista di una speranza (come accade invece per

1. *Lettera enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015, § 127.

2. Mc, 2, 27-28.

l'uomo, capace di trascendere i confini del "qui e ora"); questa incoscienza del futuro, benché capace di opere meravigliose, rimane pur sempre qualcosa di irrazionale. Per l'uomo, invece, il lavoro è una dimensione essenziale, che chiede di essere valorizzata e rispettata. Scrive papa Francesco:

«L'uomo è l'autore, il centro e il fine di tutta la vita economico-sociale». Ciononostante, quando nell'essere umano si perde la capacità di completare e di rispettare, si creano le condizioni perché il senso del lavoro venga stravolto. Conviene ricordare sempre che l'essere umano è nello stesso tempo "capace di divenire lui stesso attore responsabile del suo miglioramento materiale, del suo progresso spirituale"»³.

Per meglio chiarire questo punto, vale la pena di richiamare il pensiero di Jacques Maritain, laddove il filosofo francese osserva come il lavoro non sia riducibile all'attività retribuita⁴. Lavorare non significa solo "portare i soldi a casa", ovvero soddisfare i propri bisogni immediati; il lavoro indica, anche e soprattutto, la capacità tipicamente umana di realizzare se stessi attraverso le proprie opere. L'uomo, dunque, vive il lavoro in queste due dimensioni: l'una più materiale e l'altra più spirituale⁵. La prima dimensione guarda all'uomo soprattutto sotto il profilo materiale e istintuale (ciò a cui Maritain rimanda quando parla di *individualità*); la seconda valorizza l'elemento razionale e spirituale dell'umano (ciò a cui il filosofo francese guarda quando parla di *personalità*).

3 | AZIONE E CONTEMPLAZIONE: IL LAVORO TRA IMMANENZA E TRASCENDENZA

Cogliere la complessità della persona nel suo essere unità perfetta di istinto e razionalità ci sollecita a indagare il rapporto profondo tra immanenza (ciò in cui si radica l'individualità) e trascendenza (ciò a cui apre la personalità); sono queste, infatti, chiavi intellettuali preziose per cogliere il senso del nostro agire e, nello specifico, il senso umano del lavoro.

Per meglio mettere a fuoco tale questione, accanto alle nozioni di immanenza e trascendenza, Maritain utilizza altre due chiavi concettuali: quella di "attività transitiva" e quella di "attività immanente". Tale distinzione ricalca l'antica distinzione tra *poiesis* e *praxis* e tende a evidenziare due distinte modalità d'azione

3. Lettera enciclica *Laudato si'*, § 127.

4. Sul tema del lavoro si veda J. Maritain, *Questioni di coscienza* (1938), Vita e Pensiero, Milano 1980.

5. Per quanto concerne la coppia concettuale individualità/personalità si veda J. Maritain, *La persona e il bene comune* (1946), Morcelliana, Brescia 1998.

dell'umano. Proviamo dunque a seguire tale linea e a farlo alla luce della lezione di Jacques Maritain.

Un'attività transitiva – osserva il filosofo francese – è quella esercitata da un soggetto su un oggetto; attività che si sviluppa nel tempo, volta alla perfezione dell'opera e finalizzata al conseguimento dell'utile. L'azione transitiva, dunque, si compie nell'altro e ha bisogno dell'altro. In questo senso potremmo dire che l'operaio è per l'opera esterna a lui; nel senso, cioè, che solo in tale opera egli realizza il proprio operare, la propria perfezione di operaio. Ora, osserva Maritain, se la perfezione dell'agente è anche, di fatto, quella del paziente, essa non si identifica però con il bene del paziente: è infatti il proprio, personale bene che l'agente persegue. In questa dinamica, soprattutto quando non sorvegliata, si radica la possibile chiusura del soggetto nell'egoismo.

Facciamo un esempio: possiamo immaginare un'opera di beneficenza svolta unicamente secondo la logica dell'attività transitiva: in questo caso non è tanto il povero ad aver bisogno del suo benefattore, ma è quest'ultimo che ha bisogno del povero da soccorrere per poter essere (sentirsi) un benefattore.

Diversa la logica dell'attività immanente. Questa si compie nell'interiorità del soggetto e mira al perfezionamento dell'agente stesso. Ha a che fare, per così dire, con la crescita spirituale della persona, con la cura del suo mondo interiore. Scrive Maritain:

«L'attività immanente [...] è l'attività caratteristica della vita e dello spirito; qui l'agente ha in se stesso la propria perfezione di agente, si eleva da solo nell'essere, l'azione immanente è una *qualità* autop perfezionante; l'atto di conoscere e l'atto di amare non solo si compiono entro l'anima, ma sono altresì per l'anima quasi una *sovraesistenza* attiva, migliore del semplice fatto fisico di esistere, e grazie alla quale l'anima, quando conosce, diventa essa stessa le cose diverse da lei; quando ama, tende interiormente verso l'altro come verso un altro se stesso. È come dire che in sé una tale azione non è un passaggio, ma una costanza: *actus perfecti*, l'atto di ciò che già culmina nell'essere. Essa può non durare che un istante, il suo istante è un istante che dura, e che come tale è al di sopra del tempo (perché l'istante del tempo non dura)»⁶.

L'azione immanente, dunque, appare come quella più tipicamente umana, mentre l'azione transitiva, riconducibile alla dimensione più istintiva e materiale, ha tratti di comunanza con il mondo animale.

6. Maritain, *Questioni di coscienza*, p. 115.

La lezione che si ricava da queste rapide considerazioni è che l'azione immanente rappresenta la forma di vita più alta per l'uomo.

Se è certamente vero che l'attività immanente – ed in particolare quella contemplativa, che potremmo anche definire lavoro intellettuale – esprime l'agire tipicamente e sommamente umano, appare lecito chiederci se il riconoscimento di tale specificità implichi un deprezzamento dell'attività transitiva (ovvero del lavoro manuale). Senza dubbio fu questa la lettura che ne fece la cultura greca, la quale prese a modello d'eccellenza la vita culturale dei filosofi, descritta come una forma di vita quasi sovrumana; quindi individuò nella vita civile e politica l'abito propriamente umano; infine, riconobbe nel lavoro una forma di vita sub-umana e per questo delegata agli schiavi. In quel contesto, tra l'altro, era disprezzato anche il lavoro libero, il lavoro dell'artista e dell'artigiano.

Diversa fu, invece, la lettura proposta dal Cristianesimo, che ha saputo, più dei greci, valorizzare la dimensione transitiva, ovvero il lavoro manuale, riconoscendo come essa non si riduca ad un mero agire manipolativo sul mondo dei corpi, ma coinvolga in misura importante l'intelligenza umana. L'azione transitiva, osserva infatti Maritain,

«è nata nel cuore prima di uscire all'esterno, e così essa procede necessariamente da un atto immanente; ma inoltre essa non si ferma all'opera a cui serve, ma nel contesto della vita sociale passa, mediante l'istinto di comunicazione, che nella comunità umana è ancor più fondamentale di quello dell'interesse individuale che esige di completarsi in bontà, [...] *al servizio degli altri uomini*; date ad un operaio un salario elevato perché faccia un lavoro palesemente *inutile*, ad esempio scavar buchi nel terreno per poi riempirli di nuovo, come si faceva coi forzati, e presto sarà alla disperazione. Al lavoro umano è essenziale rappresentare un *servizio utile* alla comunità umana»⁷.

Da queste riflessioni emerge il motivo in base al quale la “legge del lavoro” valga per tutti, senza che possano esserci soggetti privilegiati, sottratti alla fatica del lavoro. Celebre al riguardo il passo della seconda lettera ai Tessalonicesi nel quale si afferma:

«Infatti voi stessi sapete in che modo dovete imitarci, poiché non fummo degli oziosi in mezzo a voi, né abbiamo mangiato il pane gratuitamente da alcuno, ma lavorando notte e giorno con fatica e stenti, per non essere di peso a nessuno di voi. Non perché non ne avessimo il diritto, ma per offrirvi a voi come modello da

7. *Ivi*, p. 120.

imitare. Inoltre, quando eravamo con voi, vi raccomandavamo questo: se uno non vuole lavorare neppure mangi»⁸.

Anche nel lavoro manuale – nell'azione transitiva – si esprime infatti l'umanità dell'uomo. Attraverso di essa l'intelligenza pratica impone alla materia le forme della ragione e libera gli uomini dalla fatalità della natura, riversando una sorta di redenzione naturale. In questo senso si può dire che attraverso il lavoro l'essere umano diviene, al tempo stesso, *homo faber* e *homo sapiens* (e, certamente, nell'ordine filosofico tommasiano prima *faber* e poi *sapiens*).

In questo aspetto, che chiamiamo *sapiens*, rientra il lavoro intellettuale (ciò a cui guarda Maritain quando parla di contemplazione), un tipo di attività che da alcuni potrebbe essere considerato un ozio, ma che, invece, rappresenta qualcosa di estremamente prezioso e testimonia la capacità dell'uomo di trascendere il tempo e lo spazio, fuoriuscendo dall'immediatezza del qui e ora. Scrive Maritain:

«[...] l'attività immanente ai suoi massimi vertici è un'attività virtualmente transitiva, l'amorosa contemplazione trabocca, si riversa in protezione e benedizione sulla città. E pur non essendo di per sé un servizio utile né un lavoro, neppure nel senso più ampio del termine, ecco che in sovrappiù e gratuitamente questo sopra-utile ridonda in un'utilità superiore, in cui si realizza ancora la nozione di lavoro, all'estremo limite di spiritualizzazione»⁹.

Vi è quindi una continuità tra lavoro manuale e lavoro intellettuale – tra azione transitiva (esteriore) e intransitiva (interiore) – nella misura in cui, entrambi, consentono alla persona di esprimere la propria umanità. Maritain sottolinea infatti la dignità del lavoro nell'interezza delle sue espressioni, sottolineando come l'*homo faber* e l'*homo sapiens*, insieme, costruiscono, l'uno attraverso il lavoro manuale, l'altro attraverso la contemplazione della verità, la città sociale. Per tale ragione né il lavoro manuale può essere relegato ad un'umanità di categoria inferiore, né non può essere considerato un fine in sé. Bisogna piuttosto ordinare il senso dell'azione transitiva a quella contemplativa, istruendo un percorso armonico di crescita personale.

In questo senso acquisisce significato particolare anche il tempo del riposo. Quest'ultimo infatti non deve essere visto solo come una momentanea interruzione del lavoro, come una distensione in cui l'organismo si ricrea dalla fatica in vista di riprendere il lavoro. Il riposo deve essere, anche, un tempo "attivo", in

8. 2 Ts 3, 7-10.

9. Maritain, *Questioni di coscienza*, p. 128.

cui la persona si prende cura della propria crescita interiore. Il tempo del riposo è dunque il tempo dello spirito, in cui l'uomo può dedicarsi alla cultura, all'arte, alla vita sociale fino alle vette più alte dell'attività immanente, fino alla contemplazione mistica. Scrive il filosofo francese:

«Diciamo che è quello per la coltivazione della mente e del cuore, per la gioia di conoscere, per i piaceri spirituali offertici dall'arte e dalla bellezza, e per gli entusiasmi generosi di cui si nutrono l'amore disinteressato, la compassione e la partecipazione, lo zelo per la giustizia, la dedizione alla città e alla famiglia umana»¹⁰.

Questo riposo, troppo spesso ritenuto "inutile" nel senso di "improduttivo", diviene pertanto il fondamento del lavoro stesso, nella misura in cui attesta la capacità dell'uomo di fuoriuscire dalle coordinate spazio-temporali, aprendosi alla ricerca della verità e della bellezza, della socialità e della cittadinanza.

4 | IL LAVORO TRA TEMPO E SPAZIO

Nel quadro della crisi attuale, recuperare l'antropologia di Maritain e la sua riflessione sul lavoro può rivelarsi una risorsa preziosa per poter costruire una società più umana, dove la persona possa essere il fondamento del lavoro e della moneta e non il lavoro e la moneta il fondamento della persona. Una società dove l'economia possa essere al servizio dell'uomo ed essere vissuta come mezzo e mai come fine. In questo senso, Maritain non ha visto nell'economia solo uno scambio di equivalenti, ma un luogo in cui trova spazio anche la logica del dono e del mutuo riconoscimento.

Maritain auspicava una società fondata sulla dignità della persona e non sul denaro. La società di oggi, al contrario, annulla il senso del dono, dell'amicizia, della giustizia, ingredienti fondamentali non solo per la crescita umana e spirituale, ma anche per quella lavorativa. Categorie queste che ci conducono fuori dalla materia e che pongono la persona al di fuori della semplice dimensione temporale e spaziale che viviamo solo in maniera orizzontale.

La riflessione *oltre* lo spazio, nel passaggio dall'universale alla realtà, però, pone subito una sfida. Innanzitutto il far coincidere, nelle scelte politiche, economiche e legislative sul lavoro, beni particolari e beni universali. Il lavoro è sempre un bene particolare, che nasce da un ideale dell'uomo. Il problema che si presenta in maniera critica è quando i nostri sogni lavorativi non si concretizzano, mettendo

10. *Ivi*, p. 139.

in crisi l'esistenza stessa e facendo vacillare la consapevolezza che il lavoro non appagante non sia dignitoso.

Allo stesso modo, non è accettabile che nell'attenzione alla persona e al bene comune si prescindano dalle esigenze e dalle attese lavorative delle future generazioni, e cioè da coloro che continueranno la storia dell'umanità. La cultura dei diritti dell'uomo si incontra qui con una evidente aporia. Anche se il tema è stato raramente trattato dal punto di vista storico¹¹, in passato si è implicitamente ammesso che fare riferimento ai diritti dell'uomo comportasse attenzione esclusiva agli "attuali viventi". In un tempo come quello di oggi, ci accorgiamo che ben poco si è fatto e si sta facendo per le generazioni future.

Nell'umanesimo della persona, le due categorie dello spazio e del tempo devono superare i confini sia della individualità che dell'astrazione per arricchire di nuovi valori l'azione dell'uomo portandolo all'accettazione del suo lavoro. Il lavoro, inteso come bene comune, se rimanesse un concetto astratto e lontano dalle nostre comunità, sicuramente analizzerebbe in modo profondo la realtà, ma non riuscirebbe a trovare soluzioni per risolvere le situazioni concrete del mondo in cui viviamo¹².

5 | IL LAVORO IN UN'ECONOMIA DI SERVIZIO E DI GRATUITÀ

Come cambiare una politica del lavoro che, oggi, non ha più forza e che conduce solamente verso una crisi umana, democratica e sociale? L'analisi critica, abbastanza personale, che pongo in dibattito in queste pagine, vuole mettere in luce che solo la responsabilità profonda che nasce dalla persona e dall'amore verso l'altro può stravolgere l'azione del vissuto e dare speranza ad una società giovanile che, oggi, ha poche possibilità di scelta lavorativa. Una responsabilità che nasca dalla coscienza di ogni essere umano, ma che non può se non trasformare la stessa politica del lavoro in un "servizio" alla comunità, in un dono più totale e autentico.

Questa impegnativa cultura della solidarietà, auspicata con forza anche da papa Francesco, potrà, oltretutto, rappresentare un terreno di possibile soluzione. Si tratterebbe infatti dell'estensione ai rapporti di convivenza sociale e dunque anche lavorativa della classica "regola d'oro", e cioè dell'invito a "fare agli altri ciò che si vorrebbe fatto a se stessi"; principio, questo, presente, almeno allo stato embrionale, in pressoché tutte le culture del mondo, in tutte le epoche e sotto

11. G. Campanini, *Bene comune. Declino e riscoperta di un concetto*, EDB, Bologna 2014, pp. 29-51.

12. Cfr. J. Maritain, *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad* (1935); tr. it.: *Umanesimo Integrale*, Borla, Roma 1980.

tutte le latitudini¹³. Riproposta nella particolare ottica dei rapporti fra le diverse aree del mondo, la regola d'oro potrebbe essere così formulata: "Agisci in modo che tutti gli uomini possano godere dei diritti che ti sono stati riconosciuti e usufruire dei beni di cui tu stesso godi". Su questo principio potrebbe essere possibile trovare un ragionevole consenso, pur nella persistente difficoltà di fare accettare le limitazioni e i sacrifici necessari perché questo criterio abbia concreta attuazione. Il lavoro è un diritto di tutti e va salvaguardato e reso tale non in maniera astratta e dialogica, ma concreta e reale. Sotto questo profilo, la "regola d'oro" rivela il suo carattere dinamico e progressivo e si trasforma, da semplice constatazione di un'esigenza, in concreto appello all'azione, nella linea – lucidamente intuita dall'ultimo Ricoeur – del necessario passaggio dal semplice "riconoscimento" dell'altro alla sollecitudine per l'altro; al limite anche dell'altro sconosciuto e lontano, ma partecipe della medesima umanità.

Su questa regola nasce il rispetto e l'onestà da parte di chi ci governa nei confronti dei cittadini e, quindi, del popolo che è alla ricerca di questo diritto che rimane un bene da difendere. Da questa prende forza la politica del servizio, che sa donarsi e donare con gratuità per la costruzione responsabile di una comunità vera, bella e buona dove il lavoro sia di tutti e sia vissuto come un dovere piacevole e sempre più scelto dagli uomini. Chi sa dare gratuitamente nella società, saprà anche accettare il lavoro diverso da quello sognato, poiché conosce la bellezza del "dono" e sa che attraverso il suo lavoro può fare realmente e concretamente il bene comune di tutti, poiché non cerca il proprio interesse economico o di potere, ma quel bene semplice e autentico che vive di sforzi continui e dell'impegno comunitario di tutti.

Maritain ha sempre saputo che una vita politica ben vissuta e responsabile e dunque esemplare non può se non condurre ad una solidarietà dei popoli, uscendo dalle forme più egoistiche e superbe della supremazia del potere, per scendere, attraverso una democrazia seria, a contatto con i bisogni della gente dando risposte ben fondate ai problemi che eclissano la società, tra questi soprattutto quello del lavoro.

Contro la marcia delle forze istintive e irrazionali, contro la mistica del materialismo rivoluzionario integrale, non c'è che il supremo appello alla istanza della nostra civiltà comune; costituire questa solidarietà della ragione e del sentimento, della libertà e della giustizia, e infondere alla società unita quello spirito eroico di libertà e di sacrificio che ha portato sempre la decisione nelle grandi ore della

13. Cfr. C. Vigna, S. Zanardo, *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

storia. Questo il compito primario, il compito di tutti per poter aspirare a questo diritto, quello del lavoro, oggi, così lontano dalla sua reale attuazione.

Bibliografia di approfondimento

Biggeri U., Grion L., Osti G., *La fertilità del denaro. Finanza e responsabilità: un matrimonio impossibile?*, Edizioni Meudon, Portogruaro 2014.

Campanini G., *Bene comune. Declino e riscoperta di un concetto*, EDB, Bologna 2014.

De Gasperi A., *La politica come servizio*, Corriere della Sera, Milano 2011.

Maritain J., *Questions de conscience. Essais et allocutions* (1938); tr. it.: *Questioni di coscienza*, Vita e Pensiero, Milano 1980.

Maritain J., *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad* (1935); tr. it.: *Umanesimo Integrato*, Borla, Roma 1980.

Vigna C., Zanardo S., *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

Zamagni S. (a cura di), *Cuàl Empresa y Economía para el Futuro?*, Fundaciòn Cardenal Raúl Silva Henríquez, Cile 2011.

Zamagni S., Zamagni V., *Famiglia e lavoro*, San Paolo, Milano 2012.

5 | POLITICA

IL BENE COMUNE

NEVIO GENGHINI

1 | UN'IDEA INEVITABILE E CONTROVERSA

L'idea di bene comune è una pietra miliare del pensiero politico europeo, fin dai tempi di Platone. “Nessun uomo è un'isola”, recita un noto adagio, e la cosa non richiede elaborate spiegazioni: gran parte dei beni (materiali e simbolici) che danno sostanza alla vita individuale li otteniamo grazie al decisivo concorso di altri uomini. Siamo “animali razionali dipendenti”, cioè abbiamo bisogno di un *milieu* – fatto di istituzioni cooperative – che sopperisca alla nostra originaria vulnerabilità e insufficienza¹. Detto ciò, iniziano i problemi: qual è il rapporto tra quel *milieu* e la struttura del desiderio umano? Una persona sa *ab origine* di che cosa ha bisogno, oppure le sue aspirazioni maturano, si arricchiscono e si differenziano nelle reti della cooperazione? Lo scenario cambia drasticamente a seconda della risposta.

Se vale la prima tesi, allora gli uomini collaborano a partire da istanze concepite e definite in piena indipendenza gli uni dagli altri, ed apprezzano le istituzioni sociali quali necessari strumenti per la loro soddisfazione.

Nella seconda ipotesi viceversa, essi scoprono alcuni dei loro bisogni fondamentali, e ne sviluppano di inediti, partecipando a una vita comune. Il valore delle istituzioni sociali, in tal caso, muta di conseguenza: esse non sono più soltanto buone per il conseguimento di qualche altro fine, ma buone per se stesse.

Nella storia del pensiero e della civiltà occidentali le due risposte hanno conosciuto alterne fortune. Se ci chiediamo quale sia oggi la risposta prevalente, non ci sono dubbi al riguardo: la prima sopravanza ampiamente la seconda. Basti considerare le due proposte più influenti che troviamo sul mercato delle visioni politiche.

La prima afferma che il bene comune nasce dalla somma ponderata di preferenze individuali e di gruppo: il bene comune è dunque il bene totale e le per-

1. Cfr. A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù* (a cura di M. D'Avenia), Vita e Pensiero, Milano 2001.

sone compaiono sulla scena pubblica essenzialmente come portatrici di interessi particolari.

La seconda afferma che il bene comune consiste in un'equa distribuzione di risorse ed opportunità fra tutti i cittadini: il bene comune è dunque l'insieme delle condizioni che assicurano la piena autonomia ed eguaglianza di ogni persona, la quale figura come titolare di diritti fondamentali.

Si tratta di due visioni alternative, una centrata sull'utilità sociale, l'altra sulla libertà individuale. In entrambi i casi, tuttavia, non ci sono altri obblighi tra i membri di una comunità politica se non quelli da loro liberamente pattuiti e sottoscritti.

2 | BENESSERE E AUTONOMIA ESAURISCONO LA SEMANTICA DEL BENE COMUNE?

Un esempio, piuttosto semplice, può indirizzarci verso la giusta risposta. È opinione comune che la delocalizzazione delle attività produttive sia una delle manifestazioni più inquietanti della globalizzazione. Per quale motivo? Perché siamo testimoni oculari del tracollo, e del conseguente impoverimento, che tale prassi ha comportato per alcuni storici distretti manifatturieri del nostro Paese. Non ci consola sapere che l'emigrazione di una certa attività produttiva dall'Italia verso un'area del cosiddetto "terzo mondo" permetterà a qualche migliaio di famiglie bengalesi o vietnamite di uscire dal loro endemico stato di indigenza. Ci importa, al contrario, che le istituzioni centrali e locali del nostro Paese facciano di tutto per dissuadere i proprietari dal loro proposito e salvaguardare in tal modo il lavoro degli italiani, com'è accaduto di recente nel caso di una nota multinazionale americana attiva nel settore degli elettrodomestici. Questo significa che noi avvertiamo nei confronti dei nostri connazionali una responsabilità ed un obbligo superiori a quelli che ci legano ad altri popoli, ovvero un tipo di legame che non può essere giustificato né in termini di utilità generale (il frigorifero bengalese costerebbe probabilmente di meno al consumatore italiano), né in termini di diritti (il cittadino italiano non ha, in linea di principio, un diritto al lavoro superiore al cittadino vietnamita).

L'esempio ci permette di concludere che l'utilità generale e i diritti fondamentali non esauriscono il contenuto normativo del bene comune. Questo allude a una dimensione ulteriore, un debito di solidarietà reciproco che nasce dall'aver parte a una vita ricca di profondità storica e di memorie condivise: una relazione, in altre parole, irriducibile all'utilità che procura e ai diritti che tutela².

2. Cfr. M. Sandel, *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2010.

3 | IL BENE COMUNE TRA UNIVERSALITÀ E CONCRETEZZA STORICA

Come si vede, c'è una sorta di tensione interna nell'idea di bene comune. Per un verso, comuni sono i beni indispensabili alla piena fioritura di ogni uomo, e dunque aperti alla partecipazione di tutti (la vita, la libertà, il lavoro, la conoscenza, l'amicizia, la bellezza, la ragionevolezza pratica, la religione, ecc.)³. A dispetto di una certa retorica postmoderna sul "politeismo" delle visioni del mondo e sulla incommensurabilità delle culture, quei beni godono di una discreta evidenza a qualunque latitudine etica, politica, religiosa. Ciò sembra attestare sia la loro natura "transculturale", sia l'apertura della coscienza umana ad un orizzonte valoriale che oltrepassa il suo radicamento in una specifica identità collettiva. Questo spiega, tra l'altro, la vocazione inclusiva delle democrazie moderne ed il diffuso sospetto che circonda il patriottismo quando è fondato sulla lealtà a un retaggio storico piuttosto che al dettato costituzionale⁴.

Per altro verso, la capacità soggettiva di apprezzare i beni menzionati e di ordinarli secondo scale di obiettiva importanza e priorità dipende a sua volta dal valore che la persona attribuisce a se stessa e dall'ideale di vita buona che essa coltiva. Ora, quel valore e quell'ideale prendono forma nel rapporto con figure e stili di vita che traducono, sul piano esistenziale, una certa comprensione "locale" della persona e della sua fioritura. In altre parole, decisivo per il chiarimento della mia identità personale e di ciò che potrebbe meritare la mia dedizione incondizionata è il rapporto con dei volti le cui fattezze non potranno mai sbiadire nell'anonimo profilo dell'"altro generalizzato", come vorrebbe un certo *topos* sociologico.

4 | DUE TENTAZIONI SEMPLIFICATRICI E UNA "TERZA VIA"

Non è facile pensare il nesso tra i due lati del bene comune. In effetti si può sciogliere il nodo tra l'universalità del bene e la determinatezza delle sue concrete epifanie prendendo partito per l'una contro l'altra, o viceversa. È quello che fanno taluni liberali, quando si scagliano contro "le piccole patrie" ed i loro valori troppo "spessi", ed è quello che fanno taluni comunitaristi, quando il loro elogio incontrollato delle differenze culturali finisce per legittimare la superiorità ontologica dell'identità collettiva su quella individuale. Dunque, come rendere giu-

3. Cfr. J. M. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, Giappichelli, Torino 1996.

4. Cfr. J. Habermas, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in J. Habermas, Ch. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.

stizia alla complessa semantica del bene comune? Ai liberali dobbiamo ricordare che la persona si forma come soggetto libero e responsabile all'interno di "reti di interlocuzione" circostanziate, dense di simboli letterari, artistici e filosofici che alludono a realizzazioni esemplari dell'umano⁵. Ai comunitaristi bisogna invece rammentare che è pur sempre il rapporto con persone in carne e ossa ciò che plasma l'identità umana. Non esiste un *ethos* della comunità separato e indipendente rispetto ai tentativi di appropriazione individuale da parte dei suoi affiliati. Ora, congiungendo i due ammonimenti otteniamo una prospettiva che rispetta la doppia vocazione, a un tempo universale e determinata, del bene comune. Se io scopro e valorizzo me stesso nel rapporto con un altro essere umano, allora costui è il mio *primo bene* e la nostra relazione mi guiderà nella comprensione e fruizione di ogni bene ulteriore. Qui faccio esperienza dell'insuperabile concretezza del bene comune. D'altra parte, l'altro è il mio primo bene nell'unicità e nell'irripetibilità della sua presenza, non in quanto mero veicolo di una sostanza etica che ci supera entrambi. Detto altrimenti, l'io viene suscitato da un altro io, non dall'*ethos* della comunità. Qui imparo che la persona, *ogni* persona, non è mai la semplice parte di tutto, bensì una totalità in se stessa, e come tale meritevole di rispetto incondizionato qualunque sia il grado di prossimità (o distanza) che sussiste tra noi.

5 I CONFINI DEL "NOI"

Quanto detto poc'anzi spiega perché le democrazie moderne siano costantemente alle prese con problemi di inclusione e di integrazione. Devono infatti mediare tra l'universalismo dei loro principi di giustizia ed il perimetro circoscritto della loro responsabilità politica e della loro giurisdizione. Il potenziale egualitario e antidiscriminatorio racchiuso in quei principi allarga incessantemente lo spazio del riconoscimento reciproco, così da impedire che il "noi" si fissi nella patologica celebrazione dei propri confini. Alcuni, paventando l'ipertrofia dei nazionalismi e il dilagare di egoismi collettivi, si augurano l'avvento di forme di governo cosmopolite, ovvero di un "noi" talmente inclusivo da non doversi più misurare con un "loro" posto ai suoi margini⁶. Ma contro questo auspicio depone non solo il suo scarso realismo (gli Stati-nazione non vogliono saperne di morire!), ma anche la sua straordinaria cecità nei confronti dell'esperienza generatrice dell'identità

5. Cfr. Ch. Taylor, *Beni irriducibilmente sociali*, in Id., *Etica e umanità* (a cura di P. Costa), Vita e Pensiero, Milano 2004, pp. 251 e ss.

6. Cfr. S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina, Milano 2006.

umana, che matura nell'incontro e nella comunione tra soggetti non fungibili o intercambiabili.

Che le persone abbiano bisogno di una “zolla” irrorata da memorie e storie esemplari per farsi un'idea non velleitaria di cosa possa essere una vita buona non costituisce una maledizione da esorcizzare, bensì il segno più eloquente della vocazione relazionale della loro natura. Dunque l'arte di mediare tra i principi di giustizia (universalistici) ed il principio di conservazione delle società umane (che esige un certo grado di coerenza culturale e chiusura territoriale) non tramonterà mai, neppure con l'improbabile avvento di una federazione mondiale degli Stati.

6 | CHI È RESPONSABILE DEL BENE COMUNE?

L'arte di cui parlavamo chiama in causa la politica e i suoi attori. Il bene comune, si è detto, consiste, tra l'altro, in un dovere di solidarietà reciproca tra persone che vivono la loro relazione come un fine in sé, e non solo quale mezzo per moltiplicare la prosperità collettiva e garantire i diritti individuali. Il rispetto di tale obbligo, naturalmente, non può essere affidato soltanto alle “abitudini del cuore”, vale a dire alle propensioni virtuose dei singoli cittadini. È necessaria una prospettiva che li aiuti a sentirsi partecipi del medesimo destino storico, a fronte della tentazione di pensarsi come atomi connessi gli uni agli altri soltanto da interessi convergenti e fini strumentali. La politica ha una responsabilità fondamentale in ordine alla costruzione di una simile prospettiva. Essa è il luogo in cui, mediante le forme istituzionalizzate del dibattito e della deliberazione aperti a tutti, matura e si esprime una volontà comune. In che modo è stato tradizionalmente onorato, nelle democrazie moderne, il vincolo che unisce i cittadini al di là dell'utilità pubblica e dei diritti individuali? Creando meccanismi di redistribuzione della ricchezza sociale volti a promuovere gli individui e i gruppi più svantaggiati. Il dovere della solidarietà esige che taluni membri della comunità sopportino un carico fiscale proporzionalmente maggiore rispetto agli altri concittadini, senza che ciò prefiguri un *vulnus* ai principi di giustizia e di equa cooperazione⁷.

Questa linea di pensiero ha dalla sua grandi meriti storici, ma contiene anche delle evidenti criticità. La prima, e forse la più importante, è che essa accolla alla politica il problematico compito di moralizzare la vita civile. In altre parole, si dà per scontato che nelle sfere d'azione “impolitiche” (quelle, ad esempio, dove ci si incontra come produttori o consumatori) le persone siano guidate da moventi

7. Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (a cura di S. Maffettone), Feltrinelli, Milano 1986².

intrinsecamente egoistici. Tra i due ordini c'è dunque una frattura che il pensiero politico moderno, tanto nella sua versione conservatrice quanto in quella progressista, ha formulato mediante l'opposizione tra il *bourgeois* e il *citoyen*. Il primo vive immerso nei suoi interessi immediati: apprezza i benefici della cooperazione sociale ma cerca, per quanto possibile, di eludere i suoi oneri. Il secondo, al contrario, riconosce il legame con gli altri membri della comunità politica come il suo interesse primario e a più lunga scadenza. Stando così le cose, il custode della buona relazione tra i cittadini, nonché l'unico soggetto qualificato a erogare solidarietà, è lo Stato: la responsabilità del bene comune appartiene alla "mano pubblica", mentre gli altri attori della vita civile – associazioni culturali, professionali, religiose ecc. – scadono al rango di *lobbies* e gruppi di pressione.

7 | LE MOLTEPLICI FONTI DEL BENE COMUNE

Negli ultimi decenni la visione che assegna il monopolio della solidarietà alla mano pubblica ha subito, come si suole dire, le dure repliche della storia. I suoi estimatori sembrano averne fatto tesoro, ma forse non ancora abbastanza e non sempre per le giuste ragioni. La crisi fiscale dello "Stato del benessere" ha svelato l'insostenibilità delle sue politiche redistributive, almeno per come sono state praticate nell'età aurea delle socialdemocrazie. Di conseguenza, lo Stato ha dovuto ripensare il proprio rapporto con la società civile e rivalutare il contributo dei suoi multiformi attori alla creazione della solidarietà sociale. Un segnale evidente di questo mutamento di rotta è il frequente ricorso al principio di sussidiarietà, sia nelle legislazioni nazionali sia nei patti fondativi dell'Unione europea. Con l'adozione di quel principio si restituisce alle diverse articolazioni della sfera civile la loro parte di responsabilità in ordine alla generazione e alla cura del bene comune. Ma cosa significa questa scelta per la comprensione di ciò che chiamiamo, appunto, bene comune? La novità decisiva possiamo formularla così: si ridimensiona la presunta frattura tra il *bourgeois* e il *citoyen* e riappare l'umano in tutta la "metafisica" ricchezza delle sue possibilità e delle sue aspirazioni. In altre parole, il *training* che porta alla formazione di una volontà politica comune – un dialogo "libero dal dominio" e aperto al contributo di ogni partecipante, secondo la celebre formula di J. Habermas – funziona sulla base di un interesse originario di ciascuno al bene di tutti. La pratica della democrazia sarebbe impossibile ove mancasse, nel repertorio della persona, la capacità di relativizzare i propri interessi per amore del *koinon*, ossia della relazione che l'ha dischiusa a se stessa come soggetto intelligente e libero.

8 | VERSO UNA RESPONSABILITÀ CONDIVISA

Quanto appena ricordato permette di chiarire un'esigenza ampiamente avvertita dai sostenitori della "mano pubblica", ma non sempre adeguatamente soddisfatta nella loro prospettiva. Il principio redistributivo riposa, in ultima analisi, su un'intuizione morale: a ogni uomo qualcosa è dovuto in quanto uomo, a prescindere dai suoi meriti e dall'entità del suo contributo alla felicità pubblica. Cosa gli dobbiamo, esattamente? Nient'altro che il rispetto della sua dignità. Ora, alla domanda di dignità la politica risponde con il principale strumento a sua disposizione, il drenaggio di risorse pubbliche verso un punto di sofferenza o di disagio sociale. Ma la domanda in questione è *sui generis*, racchiude una dimensione simbolica o qualitativa che non può essere convertita in un puro valore monetario senza perdite decisive. Perciò si illude chi crede di poterla evadere mediante un semplice trasferimento di risorse. L'unica risposta appropriata a tale domanda, infatti, è la *gratuità*. Ci sono ambiti di interazione e di cooperazione sociale nei quali criteri di tipo quantitativo, come lo scambio di equivalenti, o criteri che premiano la *performance*, come il principio meritocratico, sono giustamente sovrani. Ma i soggetti che operano sotto questi vincoli si formano, a loro volta, in ambiti retti dalla logica del dono reciproco e del servizio disinteressato alla verità (famiglia, scuola, università). Al riguardo non bisogna lasciarsi sviare da una diffusa precomprensione della parola: la gratuità è una *speciale declinazione della giustizia*, non una virtù supererogatoria (un atto ammirevole ma che oltrepassa la sfera del dovuto).

Il disconoscimento di questa fonte dell'umano ha effetti deleteri su tutto il quadro d'insieme: la logica mercantile e performante esce dal suo alveo legittimo e inizia a colonizzare anche i luoghi generatori dell'identità umana. La vittima di questo processo si rivela alla lunga un soggetto poco affidabile anche negli spazi governati dal criterio dell'utile e del merito. Al contrario, la società che onora pubblicamente la gratuità moltiplica il capitale umano a beneficio di tutti i suoi sottosistemi. In questo senso, i compiti fondamentali della politica sono due: in primo luogo dovrebbe proteggere gli ambiti esistenziali governati dalla gratuità dall'intrusione di logiche che la frustrano e la contraddicono (si pensi al peso crescente del principio mercantile nella sfera della procreazione e della salute); in secondo luogo dovrebbe incoraggiare l'espansione della gratuità anche negli ambiti fino ad oggi monopolizzati dai principi concorrenti, così da rendere tutte le forme della cooperazione sociale specchi più fedeli della smisurata e plastica ricchezza dei bisogni umani⁸. Ciò significa, concretamente, riconoscere e agevolare

8. S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007.

il contributo al bene comune di chiunque operi, negli spazi della vita pubblica, a partire da un'esplicita intenzione promotrice dell'umano.

Bibliografia di approfondimento

- Alici Luigi (a cura di), *Forme del bene condiviso*, il Mulino, Bologna 2007.
- Alici Luca, *Fidarsi. Alle radici del legame sociale*, Edizioni Meudon, Portogruaro (Ve) 2012.
- Benhabib S., *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina, Milano 2006.
- Gatti R., Alici Luca, Vellani I. (a cura di), *Vademecum della democrazia. Un dizionario per tutti*, Ave, Roma 2013.
- Genghini N., *Fonti del bene comune. Cristianesimo e società aperta*, Pazzini, Rimini 2008.
- Habermas J., Taylor Ch., *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Maritain J., *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1973.
- Nussbaum M. C., *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, il Mulino, Bologna 2007.
- Pennacchi L., *Filosofia dei beni comuni. Crisi e primato della sfera pubblica*, Donzelli, Roma 2012.
- Rawls J., *Una teoria della giustizia* (a cura di S. Maffettone), Feltrinelli, Milano 1986².
- Rodotà S., *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà e sui beni comuni*, il Mulino, Bologna 2013³.
- Sandel M., *Giustizia. Il nostro bene comune*, Feltrinelli, Milano 2010.
- Settis S., *Azione popolare: cittadini per il bene comune*, Einaudi, Torino 2012.
- Taylor Ch., *Etica e umanità* (a cura di P. Costa), Vita e Pensiero, Milano 2004.
- Viola F. (a cura di), *Forme della cooperazione. Pratiche, regole, valori*, il Mulino, Bologna 2004.
- Zamagni S., *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2008².

LEGAMI SOCIALI E DEMOCRAZIA

FABIO MAZZOCCHIO

Una delle questioni più dibattute, negli ultimi anni, nel campo degli studi politici e della pubblicistica, è certamente la tenuta dei sistemi democratici alla luce delle attuali condizioni di crisi globale. Potendo qui solamente elencare alcuni degli elementi di criticità riguardanti l'attuale *disagio della democrazia*¹, vorrei soffermarmi su un nodo centrale ovvero il legame speciale che la comunità politica istruisce con le istituzioni che la rappresentano e governano. In parole povere si tratta del legame di cittadinanza che ogni individuo intrattiene, assieme agli altri membri della società, con le istituzioni deputate alla gestione della cosa pubblica.

Riprenderò più avanti alcuni cenni sugli elementi fondamentali per una teoria del legame sociale, senza però intrattenermi su tale questione in quanto tematica davvero complessa nella sua articolazione e che ha innumerevoli interpretazioni storiche e sistematiche.

1 | DEMOCRAZIA IN AFFANNO

Accennavo agli elementi che segnano criticità evidenti nella vita democratica di oggi. Ritengo, infatti, che una teoria del legame sociale non sia giustificata pienamente se non è messa alla prova del contesto politico generale e delle dinamiche sociali. Prima di addentrarmi sulle specificità della questione che intendo tematizzare, elenco velocemente i fattori di frizione del corretto svolgimento della vita democratica: il prevalere della sfera economica su quella politica; lo strapotere dei media nell'orientare l'opinione pubblica; l'oscuramento del valore generale dello spirito democratico e dei principi fondativi delle carte costituzionali; la crisi dei partiti e dei modelli di partecipazione alla vita sociale; l'influenza dei processi globali sulla vita materiale delle società.

1. S. Petrucciani, *Democrazia*, Einaudi, Milano 2014, p. 214.

Il legame di cittadinanza precede evidentemente i fattori di crisi appena menzionati. È una vera e propria preconditione per la buona vita della moltitudine umana e per la realizzazione del bene comune. Il senso di appartenenza alla comunità politica e il riconoscersi parte di una vicenda comune, che ha radici storiche e culturali lontane, è nella mia prospettiva a fondamento della possibilità del darsi della democrazia in senso pieno.

Un indicatore interessante, che aiuta a capire lo stato di salute del legame tra cittadini e istituzioni politiche, è certamente il tasso e la qualità della partecipazione ai processi democratici. Usiamo a titolo esemplificativo due recenti ricerche che, in buona sostanza, fotografano in modo simile la crisi di questo rapporto. I primi dati sono quelli che ricaviamo dal *Rapporto* Censis del 2013: ci parla di una vera e propria crescente disaffezione degli italiani nei confronti della politica e delle dinamiche istituzionali. Il 56% dei cittadini del nostro Paese (contro il 42% della media europea) ha dichiarato che, recentemente, non ha avuto alcun interesse per la politica e, tra questi, oltre il 25% dichiara di non essere pienamente informato circa l'agenda parlamentare e governativa. Migliorano, ma non in modo decisivo, le percentuali riguardanti l'interesse per le politiche del territorio o comunali². Altri dati preoccupanti provengono da un sondaggio, condotto nel febbraio del 2012 per il settimanale *L'Espresso* dall'Istituto *Demopolis*, che rilevava come oltre il 90% degli italiani non ha alcuna fiducia nei Partiti, né negli uomini che li guidano. Inoltre, circa il 44% degli italiani crede che la corruzione pubblica sia sostanzialmente invariata dai tempi di Tangentopoli e il 47% dei cittadini che sia addirittura aumentata³. A ciò fa da corollario il progressivo innalzamento della percentuale di astensione alle competizioni elettorali, che segna un ulteriore punto a favore della crisi dei legami di cittadinanza.

Se questi dati, utili per schematizzare la situazione pubblica del nostro Paese, ci dicono il vero allora il termometro della preoccupazione sale per quanti hanno a cuore la vita pubblica e il bene comune. La democrazia è un sistema politico che può funzionare bene solo con il concorso di tutti; la sua eventuale trasformazione oligarchica, populistica o elitaria ne segnerebbe l'implosione. La disaffezione di un buon numero di cittadini alla vita politica comporta non solo l'allontanamento dalla partecipazione consapevole e attiva, ma anche diffusi sentimenti antipolitici, che minano alle fondamenta lo spirito e il senso dell'assetto democratico.

Dicevo che la qualità della democrazia dipende, in buona parte, dal tasso partecipativo che una comunità politica riesce ad esprimere e dalla soggettività

2. Cfr. CENSIS, *47° Rapporto sulla situazione sociale del Paese*, FrancoAngeli, Milano 2013.

3. Cfr. <http://espresso.repubblica.it/palazzo/2012/02/17/news/gli-italiani-e-la-politica-br-1.40417> (ultimo accesso 21 ottobre 2015).

esercitata non solo dai singoli, ma anche dai corpi sociali intermedi. Come sappiamo, una delle condizioni per la realizzazione di una società partecipativa è il riconoscimento dell'indiscutibile valore delle istituzioni e degli istituti che concorrono alla realizzazione del sistema democratico. Infatti, lo spirito democratico incarna una visione delle relazioni umane niente affatto individualistica. La persona, prima che nelle sue funzioni individuali, è vista come fine dell'azione politica. Le moderne costituzioni coltivano l'idea che le regole del sistema politico siano funzionali alla cosiddetta fioritura umana o, più semplicemente, alla realizzazione dei progetti di vita di ogni cittadino nel quadro della vita comune. Per tanto le istituzioni sono davvero la casa di tutti nella misura in cui non solo permettono a tutti di partecipare alla vita dello Stato, ma garantiscono a ciascuno l'esercizio pieno dei diritti civili, sociali e politici.

2 | LEGAMI, CREDIBILITÀ, FIDUCIA

È evidente che nella relazione tra istituzioni democratiche e cittadini intercorrono elementi fiduciari fondamentali, che frequentemente sono esposti alla fragilità e al rischio della crisi. Soprattutto quando si creano le condizioni storico-politiche di una perdita di stima dei cittadini nei confronti dei luoghi della rappresentanza politica e nei confronti di quanti hanno responsabilità dirette nella gestione dello Stato. La crisi di fiducia non solo affievolisce la volontà di partecipare alla vita pubblica, ma crea rotture profonde nell'*ethos* democratico. Elementi scatenanti di una tale perversa dinamica sono, da un lato, la cattiva gestione del vivere comune e, dall'altro, l'incapacità della classe dirigente di offrire modelli progettuali adeguati. Fino ad una vera e propria rottura del patto di rappresentanza e, di conseguenza, di crisi del valore simbolico delle istituzioni politiche. Le "buone" istituzioni, infatti, sono protese verso l'implementazione della dinamica del bene comune e della "solidarietà tra estranei". Una cooperazione solidale che è possibile solo se il legame con le istituzioni viene nutrito attraverso un diffuso sentimento di amicizia civile.

In questo orizzonte, la credibilità della politica è decisiva affinché il legame con i cittadini rimanga saldo. Essa, la credibilità, si regge però su alcuni pilastri fondamentali che dovrebbero caratterizzare chi ne è destinatario: a) la qualificazione posseduta (competenze possedute e utili al ruolo); b) la legittimazione sociale ottenuta (l'autorizzazione comune a svolgere un determinato ruolo e occupare lo spazio di autorità che a questo è legato); c) l'onestà e la correttezza di chi incarna in un determinato momento storico la funzione istituzionale; d) il tasso di coinvolgimento

personale con il compito svolto; e) la trasparenza dei processi, in quanto elementi che realizzano compartecipazione comunicativa alle dinamiche di scelta e responsabilità tra le parti interessate (nel linguaggio economico gli *stakeholders*)⁴.

Sul piano sistemico-generale un atto di affidamento al valore delle istituzioni politiche è quello relativo al codice della rappresentanza che si esplicita con le elezioni. Questo legame politico e fiduciario è però messo in crisi quando le speranze riposte nel patto di rappresentanza vengono negativamente dissolte e disattese. Del resto «l'erosione della fiducia dei cittadini nei loro dirigenti e nelle istituzioni politiche è diventata uno dei fenomeni più studiati dalla scienza politica negli ultimi vent'anni»⁵. La disaffezione partecipativa che può derivarne conduce anche a perniciosi fenomeni come il populismo e l'antipolitica. In particolare le spinte antipolitiche, ritornate con gran vigore ad emergere negli ultimi tempi, rappresentano da un lato l'indignazione dei cittadini rispetto alla mala gestione del bene comune, alle inefficienze (sprechi) del Palazzo e all'autoreferenzialità della classe dirigente; dall'altro lato però rischiano, se non interpretate e prese sul serio nelle loro ragioni profonde (oltrepassando la dimensione di costume che quasi inevitabilmente ad esse si lega), di sfibrare ulteriormente il tessuto democratico, portando così ad un punto di rottura dagli esiti imprevedibili.

Anche per questo governare saggiamente la *polis* presupporrebbe capacità di gestione del conflitto, di armonizzazione degli interessi, tensione verso l'interesse generale, capacità di indirizzo, possibilità di individuare e punire le responsabilità accertate senza vie di fuga di alcun genere. Quando queste dimensioni sono neglette gli interessi acquisitivi prendono il sopravvento, dando l'impressione di una sostanziale impotenza delle istituzioni, se non addirittura – nelle letture più semplicistiche – di una simpatetica connivenza. Il prevalere dell'interesse individuale sui fini comuni produce distorsioni rilevanti per la vita democratica.

3 | INDIVIDUO E COMUNITÀ DEMOCRATICA

L'individualismo sociale, su cui ruotano molte teorie legate alla tradizione del liberalismo politico⁶, centra la propria attenzione sulle azioni del singolo, sui fini

4. Cfr. I. De Sandre, *Credibilità rispetto trasparenza. Crisi della credibilità, perdita di fiducia*, in "Servitium", 198, 2011, pp. 21 e ss.

5. P. Rosanvallon, *La contre-démocratie: la politique à l'âge de la défiance* (2006); tr. it.: *La politica nell'era della sfiducia*, Città Aperta, Troina 2009, p. 11.

6. Ricordiamo solamente alcuni tra i più insigni teorici del liberalismo contemporaneo: Friedrich von Hayek, Hans Kelsen, Karl Popper, Robert Nozick, Ronald Dworkin.

che persegue e sui mezzi messi in atto per il loro conseguimento. Le prospettive relazionali⁷, invece, riconoscono il primato delle relazioni sociali centrate su trame fiduciarie. Esse affermano che l'elemento fiduciario investe le scelte, le azioni e gli stessi valori del nostro esistere quotidiano. In tal senso, distinguono almeno due livelli del fenomeno fiduciario: uno sistemico o impersonale che riguarda l'aspettativa positiva relativa al contesto sociale, la sua stabilità in senso politico-istituzionale, economico e di giusto ordine delle relazioni sociali; un altro, invece, di tipo personale che riguarda aspettative di correttezza, lealtà, sincerità, affetto, amicizia⁸. Quando le maglie di questo speciale collante sociale, che è alla radice dei legami sociali⁹, cominciano ad allentarsi o a dissolversi, allora il rapporto tra cittadini e istituzioni entra in crisi, portando persino alla rottura del patto di rappresentanza. Con Habermas possiamo affermare che «la condizione in cui si trova una democrazia si può accertare solo sentendo il polso del suo spazio pubblico politico»¹⁰. L'interruzione del circuito della fiducia e del legame dialogico, che lega unitariamente le componenti del sistema democratico, è un fattore che mette a rischio la fragile comunanza che orienta all'interesse generale i fini privati. La tenuta dello spazio pubblico viene messa così a dura prova.

La questione è sempre la stessa: gli interessi privati come fonte di orientamento delle prassi sociali producono una distorsione delle relazioni che, obliando l'orizzonte del bene comune, crea dinamiche conflittuali e ingiuste disparità. La mentalità diffusa di oggi, figlia del portato individualistico e atomistico di gran parte della modernità e della logica suprema della preferenza individuale, tende ad avallare in modo più o meno esplicito una competizione insana tra i molti che costituiscono l'intero sociale. Una socialità competitiva al punto di soverchiare l'altro può generare persino una mentalità che strizza l'occhio anche a quelle situazioni grigie, o illegali, che producono fenomeni deleteri come quelli corruttivi. In tali casi il bene comune è oscurato; si rivede in controluce la distruttiva lotta di tutti contro tutti. Logica arcaica, tribale, logica impolitica per eccellenza. In questo senso, la morale della vita comune e l'etica pubblica vengono stritolate dalla competizione e dal mercimonio. L'arricchimento e la conquista del potere economico soffocano il desiderio di giustizia, in una società che sembra aver perso la bussola della dimensione comune. Interessi individuali e privatistici non posso-

7. Si vedano le prospettive di Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Charles Taylor, Michael Walzer, Amartya Sen; solo per indicare alcuni esempi di una tradizione millenaria che arriva sino ad oggi.

8. Cfr. G. Gasparini, *Fiducia e sfiducia. Le strutture sociali e le persone*, in "Servitium", 198, 2011, p. 57.

9. Cfr. L. Alici, *Fidarsi. Alle radici del legame sociale*, Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2012.

10. J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (2005); tr. it. (*Parte I*): *La condizione intersoggettiva*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 18.

no condurre al trionfo della giustizia, soprattutto quando tali interessi per essere perseguiti oltrepassano i paletti di ciò che è lecito e del buon vivere insieme. Ciò che è frutto di accaparramento illegittimo è un bene tolto al godimento di altri. Machiavelli affermava che «il bene comune è quello che fa grandi le città» (*Discorsi*, II, 2) e rappresenta la condizione per la giusta vita dei popoli.

Qualche anno fa Michael Walzer rilevava condivisibilmente che «la teoria politica dominante porta tutta la sua attenzione sull'individuo, sugli uomini e sulle donne isolati e autonomi, e sulle associazioni alle quali questi individui aderiscono liberamente»¹¹. Un universo sociale fatto da individui autonomi e slegati che, in nome dell'autonomia, costruiscono e demoliscono continuamente la propria identità, senza percepirsi come coinvolti e affidati a una dimensione comune (nutrita di memoria, tradizione, cultura, identità collettiva, valori, idee della diversità).

Dall'angolo visuale di questo contributo ritengo che ciò sia l'esito del filo rosso individualistico della modernità politica che, oltre alle note modulazioni offerte dalla fondazione antirelazionale della scienza politica moderna, si radica per molti versi anche sul portato teorico del pensiero liberale. Quest'ultimo, teorizzando una liberazione dell'individuo dalle pressioni del sistema sociale, ha in pratica liquidato il valore della tessitura comune che struttura l'identità personale, facendo del soggetto un disperso nel mare delle infinite possibilità relazionali. Il combinato di queste antropologie (quella liberale e quella protomoderna), e la storia degli effetti di entrambe limitano l'essere personale rendendolo in buona sostanza autoreferenziale. La stagione nichilistica novecentesca ha enfatizzato questa condizione, sino al punto di nomadizzare e contrarre al minimo il soggetto rendendolo, in senso lato, uno straniero politico¹². L'autonomia è oggi per lo più definibile come assenza di vincoli e – sul piano esplicitamente politico – come massimizzazione dell'utile e perseguimento dei fini individuali. Fino al punto estremo di pensare allo spazio pubblico ed ai fondamenti del gioco democratico come neutrali al valore.

11. M. Walzer, *Individu et communauté*, in AA.VV., *Un Siècle de philosophie 1900-2000*, Gallimard, Paris 2000, pp. 407-408.

12. Cfr. le considerazioni svolte da C. Lasch in *The minimal Self* (1984); tr. it.: *L'io minimo. La mentalità della sopravvivenza in un'epoca di turbamenti*, Feltrinelli, Milano 2004. Secondo Benasayag e Schmit la tendenza all'isolamento e alla straniamento è una caratteristica delle «società come le nostre, pervase da un individualismo senza limiti in nome del primato che il neoliberismo accorda alla libertà di mercato e alle mere relazioni di scambio determinate dalla logica del consumo. Nessuna forma di solidarietà viene percepita positivamente perché, in questa visione utilitaristica del mondo, l'umanità appare costituita da una serie di individui isolati che intrattengono tra loro innanzitutto delle relazioni contrattuali e competitive [...]». M. Ali Benasayag, G. Schmit, *Les passions tristes* (2003); tr. it.: *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2013, p. 28-29.

Sennett ci ricorda «che la cultura moderna ha finito per assumere una struttura in cui, senza qualche sollecitazione e forzatura, i legami sociali appaiono innaturali»¹³. La rete di legami che garantisce la tenuta della comunità non viene riconosciuta come originaria dell'esperienza umana. Sulla stessa linea per Dahrendorf le nostre società sono entrate nella fase del prevalere delle "opzioni" (opportunità, decisioni, beni a disposizione) sulle "legature" (vincoli, appartenenze comunitarie, relazioni strutturali). Ma il nodo decisivo è che «le opzioni senza legami sono prive di senso»¹⁴. Questa valutazione può funzionare, mi pare, da cornice genetica all'attuale comprensione dell'essere insieme. Una fenomenologia empirica delle odierne dinamiche personali rimanda ad una sorta di *epoché* fondamentale: "l'essere con altri" non è dato in origine come cifra essenziale dello statuto relazionale dell'umano (come sostenuto ad es. nella lezione aristotelica e tomista). Abbiamo prodotto una concezione della libertà (e della soggettività) costruita attorno al tema del dominio: del tempo, del corpo, dell'ambiente, dell'altro, delle relazioni. Di fatto, però, siamo in una sorta di bolla speculativa etica: un'onnipotenza solo virtuale, che espone al dramma della scissione dell'identità, nella fascinazione di un infinito potenziale. Una libertà correlata ai legami, invece, coglie come questi «non sono i limiti dell'io, ma ciò che conferisce potenza [possibilità autentica] alla mia libertà e al mio essere»¹⁵. Una libertà quindi che è chiamata a riconoscere e instaurare, di volta in volta, una rete di rapporti e di interdipendenze che esprimono una condivisione originaria che genera ogni inter-soggettività (Habermas). In senso politico, la dimensione comune è ciò che permette ad ognuno di compiere il proprio percorso di autenticità e realizzazione cooperando con altri. I legami sociali, nelle loro diverse forme, dunque, vanno riscoperti, garantiti e sostenuti nella loro fioritura, perché solo attraverso legami positivi è possibile tenere unita una società autenticamente democratica.

13. R. Sennett, *The fall of Public Man* (1974); tr. it.: *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano 2006, p. 379.

14. R. Dahrendorf, *Lebenschancen. Anläufe zur sozialen und politischen Theorie* (1979); tr. it.: *La libertà che cambia. Sei lezioni su un mondo instabile*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 42.

15. Benasayag, Schmit, *L'epoca delle passioni tristi*, p. 106.

Bibliografia di approfondimento

- Alici Luigi, *Il terzo escluso*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.
- Bauman Z., *Liquid modernity* (2000); tr. it. di S. Minucci, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Dahl R. A., *Dilemmas of Pluralist Democracy* (1992); tr. it. di L. Caracciolo, *I dilemmi della democrazia pluralista*, EST, Milano 1996.
- Gatti R., Alici Luca, Vellani I. (a cura di), *Vademecum della democrazia*, AVE, Roma 2013.
- Habermas J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (1996); tr. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2008.
- Maritain J., *La personne et le bien commun* (1946); tr. it. di M. Mazzolani, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1995.
- Mazzocchio F., *Esporsi all'altro. Percorsi della ragion pratica nell'età post-secolare*, Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2014.
- Nozick R., *Anarchy, state, and utopia* (1974); tr. it. di G. Ferranti, *Anarchia, Stato e utopia: i fondamenti filosofici dello "Stato minimo"*, Il Saggiatore, Milano 2008.
- Sandonà L. (a cura di), *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione*, "Anthropologica, annuario di studi filosofici", Editrice La Scuola, Brescia 2010.
- Taylor, Ch., *The Ethics of Authenticity* (1992); tr. it. di G. Ferrara degli Uberti, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- Truffelli M., *L'ombra della politica. Saggio sulla storia del pensiero antipolitico*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

6 | DIRITTI

QUALE UMANESIMO PER I RAPPORTI AFFETTIVI?

FABIO MACIOCE

1 | INTRODUZIONE

L'osservazione degli ordinamenti occidentali contemporanei rende evidente il fatto che la disciplina normativa delle relazioni familiari è, negli ultimi anni, profondamente mutata. Sono mutati i rapporti tra i coniugi nella direzione di una sempre maggiore flessibilità dei regimi patrimoniali, è scomparsa la distinzione tra figli naturali e figli legittimi, sono stati estesi alle coppie conviventi gran parte dei diritti riconosciuti alle coppie coniugate, è stata riconosciuta anche per coppie formate da persone dello stesso sesso la possibilità di contrarre vincoli coniugali o paraconiugali, si è dilatata la possibilità di modificare il proprio nome e la propria identità anagrafica, sono state riconosciute sempre maggiori possibilità e libertà in ambito procreativo, e così via.

Insomma, in un tempo relativamente breve la disciplina della famiglia e dei rapporti affettivi è stata investita da una rivoluzione che davvero non pare avere precedenti nella storia, e che pone seriamente la questione di quale sia, oggi, la definizione di famiglia che gli ordinamenti occidentali fanno propria, quali ne siano i confini e quale il rilievo sociale.

A fronte di questi cambiamenti così profondi e radicali, bisogna chiedersi quanto tali nuovi modelli disciplinari siano coerenti con la tutela della dignità personale, se e quanto rappresentino un rischio per la sopravvivenza di quella struttura antropologica fondamentale che è la famiglia, e quale possa essere la prospettiva nella quale ripensare il sistema delle relazioni affettive nel diritto contemporaneo.

Tali questioni possono essere affrontate a partire da alcune domande di fondo. Anzitutto: in un contesto pluralistico, il legislatore deve adottare una disciplina neutrale e libertaria, riconoscendo come legittime tutte le forme di relazione affettiva che lo richiedano, o deve stabilire quali modelli siano legittimi e quali no? I modelli familiari sono tutti equivalenti? È possibile individuare

alcuni criteri per determinare quali relazioni affettive meritino protezione e riconoscimento e quali no?

2 | IL RUOLO DEL DIRITTO DI FRONTE AL PLURALISMO DEI MODELLI AFFETTIVI

Per comprendere quale possa essere il ruolo del diritto in un contesto pluralistico è utile prendere le mosse dall'osservazione degli ordinamenti attuali: il vincolo familiare appare, almeno nel contesto occidentale, ampiamente privatizzato¹, avendo perduto gran parte di quei caratteri che lo distinguevano da qualunque altro accordo fra privati. Non solo il divorzio lo ha reso, al pari di ogni altro accordo di tipo negoziale, più o meno facilmente risolubile, ma ha perduto gran parte di ciò che gli conferiva un rango privilegiato rispetto ad altre forme di relazione personale non regolamentate; l'equiparazione tra figli naturali e figli legittimi, la possibilità di ricorrere all'adozione anche per coppie non coniugate, la separazione tra procreazione e coniugalità (anche a livello giuridico, con il diritto di ricorrere alla procreazione medicalmente assistita anche per coppie conviventi), e le crescenti tutele di cui godono le relazioni cosiddette di fatto, hanno in sostanza svuotato di senso il matrimonio come negozio di rilievo pubblico. Forse negli Stati Uniti più che altrove, ma certamente l'evoluzione della giurisprudenza è andata nel senso di affermare una progressiva *irrilevanza* del vincolo coniugale, e di una equiparazione dei rapporti non coniugali a quelli coniugali, dando maggior rilievo al *fatto* del rapporto anziché alla sua *forma* giuridica.

Alla base di tale progressiva erosione del valore pubblico del vincolo familiare v'è, tra le altre cose, l'ideale della neutralità liberale, oggi decisamente vincente. Tale ideale, maturato nell'illuminismo sulla base del riconoscimento della sovranità e autonomia morale dell'individuo, non ha soltanto favorito la privatizzazione dell'etica², ma si è manifestato a livello giuridico con la pretesa di cancellare ogni riferimento forte ad un'idea di *vita buona* o, ancor di più, di *verità*.

In ambito familiare l'ideale della neutralità liberale ha contribuito a consolidare l'idea che il diritto non dovrebbe discriminare alcun tipo di relazione affettiva (coniugale o non coniugale, eterosessuale o omosessuale, ecc...), ma dovrebbe limitarsi a garantire la libertà e l'autonomia dei singoli, e la libertà di organizzare la vita affettiva secondo quei parametri che ciascuno, privatamente, ritiene migliori.

1. E. Zelinsky, *Deregulating Marriage: the Pro-Marriage Case for Abolishing Civil Marriage*, in "Cardozo Law Review", Symposium on Abolishing Civil Marriage, 27, 3, 2006.

2. Secondo quella tendenza alla particolarizzazione morale che Max Weber aveva individuato come caratteristica della modernità.

Consentire tutto, o quasi, e non discriminare nessuno, perché non spetta allo Stato stabilire quale sia il contenuto di una vita familiare buona, o quale modello sia migliore degli altri.

Tale ideale è tuttavia illusorio. Per limitarci all'ambito dei rapporti affettivi e familiari, questa impostazione è contrastante con il dettato costituzionale (e con il dettato di numerose carte fondamentali), poiché contrasta con il palese *favor familiae*³ presente nel testo, in virtù del quale la famiglia è una struttura che lo Stato si impegna a favorire e proteggere nella misura in cui la riconosce come intrinsecamente *buona* (anche semplicemente dal punto di vista sociale).

In secondo luogo, questa richiesta di neutralità, per la quale lo Stato non dovrebbe sindacare le scelte affettive dei singoli, non considera il valore pedagogico del diritto. Qualunque disciplina della famiglia, sia essa ancorata al principio della coniugalità eterosessuale monogamica, o che ammetta una pluralità di forme relazionali e affettive, è inevitabilmente produttiva di una pedagogia familiare, in ragione della quale una scelta, o una pluralità di scelte, vengono qualificate pubblicamente come *buone* e meritevoli di approvazione. Ecco perché i dibattiti intorno al matrimonio gay sono tanto accesi. Non si tratta solo di singoli, specifici diritti, ma di un valore simbolico, di uno status pubblico. Come correttamente osservava Posner⁴ a proposito delle rivendicazioni degli omosessuali: «Il matrimonio rappresenta il drappo rosso davanti al toro», nel senso che l'obiettivo ultimo non sono i diritti coniugali, ma la legittimazione della sessualità gay e lesbica all'interno della comunità politica: una legittimazione che non può accontentarsi della (sacrosanta) depenalizzazione di tali forme della sessualità, ma tende ad ottenere una piena e pubblica parificazione alla sessualità etero. Similmente, chi si oppone al matrimonio gay spesso lo fa perché ritiene tali forme coniugali una sorta di deriva assiologica, in virtù della quale lo stesso matrimonio eterosessuale perderebbe di valore e di significato⁵. Si tratta di simboli, più che di specifici diritti.

3. G. Giacobbe, *La famiglia nell'ordinamento giuridico italiano. Materiali per una ricerca*, Giappichelli, Torino 2006.

4. Posting of Richard Posner to The Becker-Posner Blog, <http://www.becker-posner-blog.com/2005/07/gay-marriage--posners-response-to-comments.html>, ultimo accesso 21 ottobre 2015.

5. Cfr. G. Chauncey, *Why Marriage? The History Shaping Today's Debate Over Gay Equality*, Basic Books, New York 2004, pp. 147-152. In particolare, l'autore ritiene che «the traditional values movement considers same-sex marriage both the ultimate sign of gay equality and the final blow to their traditional ideal of marriage». *Ivi*, p. 145.

3 | EQUIVALENZA O DIVERSITÀ DI VALORE TRA I MODELLI FAMILIARI?

Il secondo problema è immediatamente conseguente al primo; si tratta di stabilire se, non potendo l'ordinamento essere neutrale, debba classificare i modelli familiari mettendoli, per così dire, in scala, da quelli illegittimi a quelli legittimi, fino a quelli meritevoli di sostegno e riconoscimento pubblico.

Gli ordinamenti contemporanei sono sempre più restii a veicolare un modello unitario di famiglia, non già per una positiva valutazione di ogni forma di vita affettiva, ma per l'ampliamento dei confini di quell'ambito (la vita privata e familiare, appunto) nel quale il legislatore non ritiene di aver titolo per entrare e per imporre regole di comportamento e valori unitari. Conferma ne sia la frequenza sempre maggiore con cui la Corte Europea dei Diritti dell'Uomo fa riferimento al combinato tra l'art. 8 della Convenzione Europea dei Diritti dell'Uomo, che per l'appunto sancisce il rispetto per "la vita privata e familiare" e che viene inteso anche come insindacabilità delle scelte sulle modalità costitutive e organizzative della famiglia, e l'art. 14, concernente il divieto di discriminazioni.

Da un punto di vista filosofico e culturale, questa crescente centralità dell'individuo singolo e delle sue aspettative corrisponde a una costante perdita di importanza della dimensione naturale e della sua intrinseca normatività: «Io non sono ciò che la mia umanità esige/comanda che io sia, io sono ciò che ho la voglia o la volontà di essere»⁶. *Volo, ergo sum*.

Nella prospettiva del diritto ciò significa che in un contesto pluralista e democratico ciascun soggetto ha un eguale diritto a veder riconosciute le proprie scelte particolari, le manifestazioni di quest'opera di auto-progettazione. E, con particolare riguardo al problema del diritto di famiglia, ciò significa che le scelte affettive e familiari di ciascuno, cioè quelle scelte che hanno ad oggetto sia la scelta del partner sia le concrete modalità di vita familiare che si progettano insieme, sono *pressoché insindacabili* (con il limite minimo della salvaguardia dei diritti altrui)⁷.

Tale atteggiamento del legislatore può essere criticato sotto vari aspetti. Due, però, mi sembrano particolarmente rilevanti in un contesto pluralistico: il

6. L. Lombardi Vallauri, *Riduzionismo e oltre*, Cedam, Padova 2002, p. 17.

7. Da questo punto di vista, l'insegnamento di Mill (*On Liberty*, I, 13) è fondante per la cultura contemporanea: «La sola libertà che meriti questo nome è quella di perseguire il nostro bene a nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella loro ricerca. Ciascuno è l'unico autentico guardiano della propria salute, sia fisica sia mentale e spirituale. Gli uomini traggono maggior vantaggio dal permettere a ciascuno di vivere come gli sembra meglio che dal costringerlo a vivere come sembra meglio agli altri».

valore simbolico della famiglia, del quale ho già detto, e il problema dei diritti dei terzi. Va sottolineato infatti che la costituzione di un vincolo sponsale non è quasi mai un fatto meramente interindividuale, poiché coinvolge inevitabilmente terzi soggetti nei cui confronti quel vincolo dovrebbe o potrebbe avere effetti. Terzi estranei al rapporto ma i cui interessi possono non di meno essere toccati da esso: il locatore di un immobile, il datore di lavoro di uno dei due coniugi, un coerede, il personale sanitario di una struttura che prenda in cura uno dei due partner, e così via. Terzi direttamente coinvolti dal rapporto, seppur in modo marginale: i membri delle famiglie d'origine dei partner, ad esempio. Infine, terzi direttamente e pienamente coinvolti nel rapporto: i figli di entrambi o di uno dei due partner, o eventuali figli adottivi. La presenza di tutti questi soggetti, i cui interessi possono più o meno pesantemente essere toccati dalla costituzione (o dallo scioglimento) di un vincolo coniugale o para-coniugale tra due soggetti, rende inevitabile l'intervento pubblico a garanzia delle loro spettanze.

Detto in modo molto semplice: la scelta di una coppia gay di vivere la loro affettività all'interno di un vincolo stabile di convivenza è una scelta privata, libera e insindacabile. La richiesta di questa stessa coppia di costituirsi come famiglia e di essere riconosciuta come tale, e dunque di poter adottare o accedere a pratiche di procreazione medicalmente assistita, di costituire legami parentali con le famiglie di origine, di essere rilevante per il locatore di un immobile o un datore di lavoro, è una scelta che tocca gli interessi di terzi: dunque, è una scelta che *deve* essere valutata, giudicata e riconosciuta come meritevole di uno *status* coniugale pubblico, oppure no.

4 | COME GIUDICARE? QUALI CRITERI IN UN CONTESTO PLURALISTICO?

La necessità di valutare le forme della relazione coniugale, qualificandole come ammissibili o inammissibili, meritevoli di riconoscimento e protezione oppure no, è legata al problema del valore simbolico che lo *status* familiare conferisce ai legami personali. In altri termini, bisogna distinguere il giudizio sulla opportunità del riconoscimento di *specifici diritti* dal giudizio sul riconoscimento di uno *status*.

Nel primo caso, la valutazione che lo Stato fa delle forme familiari può essere una valutazione *funzionale*: si tratta di valutare se una determinata forma relazionale sia in grado di svolgere determinate funzioni, ad esempio di accudimento o educative, in ragione delle quali ai soggetti che sono coinvolti vengono

riconosciuti determinati diritti. È ben possibile ad esempio che una relazione di fatto, anche tra persone dello stesso sesso, possa svolgere egregiamente funzioni di sostegno reciproco, di accudimento, o altre ancora che siano *socialmente apprezzabili* (non basta però il semplice e reciproco arricchimento spirituale, il mero ‘volersi bene’, che pur soggettivamente importante non ha alcun rilievo dal punto di vista sociale). Ed in ragione della capacità di svolgere tali funzioni è ampiamente giustificabile il riconoscimento di specifici diritti con esse coerenti: ad esempio, diritti in materia fiscale o previdenziale, in materia successoria (almeno in una certa misura), in ambito sanitario, e così via.

Nel secondo caso, il giudizio deve necessariamente essere un giudizio di tipo simbolico. Se ciò che è in gioco è *anche* l’attribuzione di uno status pubblico (lo status di *famiglia*, anziché di *coppia*), la quantità di funzioni svolte, l’utilità economica, l’assenza di lesioni a diritti altrui, sono tutti criteri poco significativi. Ciò che conta, per l’appunto, è il valore simbolico (si può anche dire: antropologico) che quella determinata forma relazionale assume agli occhi di quella comunità che le conferisce o le nega uno status privilegiato. Il problema insomma è filosofico: cosa è una famiglia oggi? Cosa la distingue da un rapporto affettivo socialmente irrilevante? Quali criteri abbiamo per rispondere in un contesto democratico e pluralista?

Molto pochi, in effetti. Gli stessi principi costituzionali (ad esempio il riferimento alla “famiglia come società naturale” dell’art. 29), ai quali i giuristi amano far riferimento con troppa disinvoltura, sono ben poco significativi; sia perché la Costituzione è piena di principi che possono essere – e vengono di fatto – interpretati in modo contraddittorio, o di principi utili a sostenere prospettive molto diverse, e sia perché tali principi sono in continua evoluzione, non solo per effetto di mutamenti giurisprudenziali, ma anche dell’intreccio tra le Carte costituzionali e dell’influsso che le une esercitano sulle altre (ad esempio la Convenzione Europea dei Diritti dell’Uomo, o altre Carte internazionali di diritti, sulla Costituzione italiana).

Ritengo che la questione sia oggi ancora aperta e parzialmente irresolubile. Più esattamente credo che le società contemporanee stiano assistendo ad un dibattito ancora in corso, ma ineludibile, sulle radici dell’identità soggettiva, sul senso e il valore della differenza sessuale⁸, sul valore comunitario dei legami affettivi, e sui confini tra vita personale e vita pubblica. Tale dibattito non ha una portata meramente accademica, ma è il luogo nel quale si fissano, o si contestano, quei criteri in base ai quali ogni società conferisce valore, e perciò

8. Si veda, per una panoramica del dibattito, L. Palazzani, *Gender in Philosophy and Law*, Springer, 2013.

riconosce o disconosce, le pratiche sociali ad essi relative. Ciò significa che, se da una parte ciascuno può e deve proporre i propri argomenti ed entrare in tale dibattito, fin tanto che esso non sarà (provvisoriamente) concluso non si potranno individuare i criteri necessari a quella valutazione delle pratiche affettive e familiari cui facevo riferimento sopra.

Da parte di chi ritiene essenziale che il diritto sia, e continui ad essere, il mezzo per la promozione e la garanzia di una coesistenza pacifica e conforme al bene umano oggettivo, può essere utile ricordare quanto Maritain scriveva in *Umanesimo integrale*: «Un umanesimo è possibile, ma a condizione che esso [...] comprenda che la ragione non può possedere il mondo se non sottomettendosi essa stessa all'ordine soprazionale e sovraumano dello Spirito Santo e dei suoi doni»⁹.

Tale auspicio, fuori dal linguaggio teologico, indica qualcosa che la cultura contemporanea non sembra più essere disposta ad ammettere, ovvero l'idea di una ragione che non pretenda di ridurre a sé tutto il reale ma che si riconosca come limitata, e che riconosca intorno a sé una realtà che non deve solo modificare, ma che chiede di essere *rispettata*. Fin tanto che non avremo rinunciato all'idea che tutto può essere costruito e decostruito, e che la volontà umana non ha limiti se non quelli che le imponiamo convenzionalmente, e che possono perciò essere sempre modificati, il dibattito sull'identità della famiglia somiglierà sempre ad un dialogo fra sordi.

Bibliografia di approfondimento

- Bariatti S., *La famiglia nel diritto internazionale privato comunitario*, Giuffrè, Milano 2007.
- Bauman Z., *Amore liquido. Sulla fragilità dei legami affettivi*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Butler J., *Fare e disfare il genere*, Mimesis, Milano 2014.
- Chauncey G., *Why Marriage? The History Shaping Today's Debate Over Gay Equality*, Basic Books, New York 2005.
- D'Agostino F., *Sessualità. Premesse teoriche per una riflessione giuridica*, Giappichelli, Torino 2014.
- D'Agostino F., *Una filosofia della famiglia*, Giuffrè, Milano 2003.

9. J. Maritain, *Umanesimo integrale* (1936), Borla, Roma 2002.

- Donati P. (a cura di), *La relazione di coppia, oggi. Una sfida per la famiglia*, Erikson, Milano 2012.
- Donati P., *Ri-conoscere la famiglia attraverso il suo valore aggiunto*, in *Ri-conoscere la famiglia: quale valore aggiunto per la persona e la società?*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2007.
- Donati P., *Famiglia e capitale sociale nella società italiana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.
- Glendon M. A., *Abortion and Divorce in Western Law: American Failures, European Challenges*, Harvard University Press, 1989.
- Palazzani L., *Gender in Philosophy and Law*, Springer, 2013.
- Richman K. D., *License to Wed. What Legal Marriage Means to Same-Sex Couples*, NYU Press, 2015.
- Zelinsky E., *Deregulating Marriage: the Pro-Marriage Case for Abolishing Civil Marriage*, in "Cardozo Law Review", Symposium on Abolishing Civil Marriage, 27, 3, 2006.

IL DIRITTO NELLA CATENA DI MONTAGGIO DELL'ESPERIENZA NICHILISMO E NUOVO UMANESIMO

ANDREA FAVARO

1 | INTRODUZIONE

Una donna in gravidanza si rivolge ad un medico per una diagnosi sul feto. Evidenzia il suo intento di abortire nel caso in cui la diagnosi manifestasse una qualche forma di patologia del nascituro. Il medico effettua un test, all'esito del quale esclude che il feto possa essere affetto da malattie gravi. Così rassicurata, la donna porta avanti la gravidanza, ma partorisce una bambina affetta da sindrome di Down. Contro il medico, che non avrebbe prescritto esami più approfonditi, agiscono entrambi i genitori, sia in proprio sia quali rappresentanti dell'infante.

La Corte di Cassazione ha ritenuto fondata sia l'una che l'altra azione¹, riconoscendo quindi, in termini paradossali, quel che è stato declinato come il "diritto di non nascere". Tale diritto viene ascrivito proprio al soggetto che non sarebbe dovuto nascere, sulla base dell'assunto che la percepita frustrazione di ogni desiderio viene avvertita come una lesione; da questo punto di vista, infatti, ogni limitazione alla capacità/possibilità di realizzare ciò che si desidera viene interpretata come un danno risarcibile a cui segue un nuovo diritto.

Di recente è stato pubblicato nella Gazzetta Ufficiale il Decreto del Presidente del Consiglio di Stato che (de)limita il numero massimo di pagine che può caratterizzare un ricorso in materia di appalti². In tale decreto vengono indicati

1. Corte di Cassazione, sez. III, 2 ottobre 2012, n. 16754. Per un commento puntuale alla decisione vedasi G. Cricenti, *Il concepito e il diritto di non nascere*, in "Giurisprudenza Italiana", 4, 2013, pp. 796 e ss.

2. Decreto del 25 maggio 2015, pubblicato in G.U. del 5 giugno 2015. Tale provvedimento normativo, peraltro, era da tempo annunciato e comunque accompagnato da altri provvedimenti simili e da sentenze della Corte di Cassazione che hanno nel tempo dichiarato "inammissibili" dei ricorsi solo perché ritenuti "prolissi".

anche i criteri di impaginazione e la struttura del file relativo, come se la bontà (se non l'efficacia) di un ricorso potessero essere rinvenute nella forma (breve) assunta dal medesimo.

Quelli sopra indicati, tra “diritto di non nascere” e “giustizia dell'impaginazione”, sono solo due esperienze che, se per un verso farebbero *tremar le vene e i polsi* anche ai grandi maestri del pensiero giuridico, per altro verso non fanno di certo rasserenare i più modesti operatori del diritto.

Di fronte a ipotesi come quelle citate, nel tentativo di decifrare/giudicare le cause che le hanno rese possibili, spesso si invoca un non meglio definito... “nichilismo giuridico”. Di seguito proveremo, allora, a capire cosa si intenda con tale espressione.

2 | NICHILISMO GIURIDICO: ORIGINE CLASSICA E PLURALE IDENTITÀ

Come anticipato, quello che va sotto il nome di “nichilismo giuridico” è un fenomeno che non è ancora stato compiutamente analizzato³, almeno nella penisola italiana, ma che è foriero di evocazioni suggestive⁴ ed è divenuto un termine d'uso corrente, ma dai contorni opachi.

Se è vero che la questione del nichilismo è antica quanto la storia del pensiero umano, visto che almeno da Parmenide si possono declinare studi sul “tramonto dell'essere” – si vedano, al riguardo, le riflessioni di Emanuele Severino – è altrettanto vero che tale tematica è stata trattata in modi tanto diversi da evocare consistenti contrapposizioni, come già confermato da Junger col suo «il nichilismo appartiene oggi ai concetti confusi e controversi»⁵.

Quanto poi al dibattito attuale, il nichilismo viene giustificato dal dilagare della “tecnica” (basti qui un fugace richiamo al pensiero di Martin Heidegger e di Marino Gentile); tuttavia, ha un che di paradossale notare come l'origine del suo affermarsi venga, a seconda degli studiosi, ricondotta all'aver posto al centro il (solo) soggetto o, al contrario, all'aver dimenticato l'essenza del soggetto.

Vale la pena di osservare come, ben prima di Nietzsche, già Jacobi – per criti-

3. Tra quanti si sono sforzati di dare visibilità a questo tema segnaliamo il lavoro di Vittorio Possenti e in particolare il suo *Nichilismo Giuridico. L'ultima parola?*, Rubettino, Soveria Mannelli 2012.

4. Acute le riflessioni svolte da R. Sacco, *Prospettive della scienza civilistica italiana all'inizio del nuovo secolo*, in “Rivista di Diritto civile”, 4, 2005, pp. 438 e ss.; vedasi pure l'analisi di F. Gallo, *Una critica del nichilismo giuridico*, in “Rivista di Diritto Civile”, 1, 2007, pp. 19 e ss.

5. E. Jünger, M. Heidegger, *Oltre la linea (1949-1955)*, Adelphi, Milano 2004, p. 56.

care l'idealismo – aveva recuperato il paradigma ondivago del nichilismo⁶, senza peraltro essere in grado di configurarne i contorni ed avendo l'obiettivo immediato di ripristinare una ragione che fosse insieme intuizione razionale e dato di fede. Da allora, nella plurale temperie di significati assegnatigli, il nichilismo è stato da alcuni individuato come connotato specifico della condizione contemporanea in cui «la questione del senso diviene senza senso»⁷ e così l'essere umano verserebbe la propria esistenza avviluppato nel pulsare dell'esperienza che lo coinvolge in termini passivi a tal punto da travolgerne l'antropologia consapevole; e «non occorre essere nietzscheani per riconoscere che il [...] fantasma del nichilismo si aggira un po' ovunque nella cultura del nostro tempo»⁸. La conseguenza di tale sconvolgimento configurerebbe perfino un esonero dal principio di responsabilità, dato che un soggetto che non decide in libertà è «condannato ad una beffarda condizione di innocenza»⁹, dove l'individuo sarebbe ridotto a entità bio-tecno-informazionale e così si realizzerebbe la profezia palesata dall'annunciatore della aporetica “morte di dio”, per il quale «è possibile sconvolgere la giustizia del mondo con la teoria della totale irresponsabilità e innocenza di ognuno»¹⁰.

3 | IL NICHILISMO GIURIDICO ONTOLOGICO TRA TEORIE E APORIE

Lungo il binario della paventata mancanza di responsabilità del soggetto, riteniamo utile analizzare il fenomeno concentrando l'attenzione sul “nichilismo giuridico ontologico”, oggetto di maggiore attenzione nella penisola italiana rispetto al cosiddetto “nichilismo giuridico cognitivo” di matrice nordamericana¹¹. Dal punto di vista ontologico il nichilismo giuridico si caratterizza per il suo “ricavare le cose dal niente” e “riportarle al niente”¹², afferando in toto la dinamica del «più inquietante tra tutti gli ospiti»¹³.

6. F. H. Jacobi, *Fede e nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2001.

7. B. Romano, *Scienza giuridica senza giurista. Il nichilismo perfetto*, Giappichelli, Torino 2006, p. 8.

8. F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 173.

9. A. Punzi, *Esiste una via d'uscita dal nichilismo? In dialogo con Bruno Romano e Natalino Irti*, in “I-Lex”, 11, 2010, p. 441 ed ancora A. Punzi, *Può il giurista essere nichilista?*, in “Rivista Internazionale di Filosofia del diritto”, 4, 2004.

10. F. Nietzsche, *Umano troppo umano*, Newton Compton, Roma 1979, p. 177.

11. Mutuiamo la classificazione così come offerta in M. Barcellona, *Critica del nichilismo giuridico*, Giappichelli, Torino 2006, pp. 181 e ss.

12. N. Irti, E. Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2001, *passim*.

13. F. Nietzsche, *La volontà di potenza*, Mimesis, Milano 2005, p. 7.

La perdita di senso e del sé compromette non poco la sempiterna concezione del diritto come fenomeno umano e sociale che preesiste alla legge (e allo Stato).

Se seguissimo il sostenitore più noto del nichilismo giuridico italiano (il civilista Natalino Irti) dovremmo apprendere che «l'unica superstite razionalità riguarda il funzionamento delle procedure generatrici di norme» e che «la validità non discende più da un contenuto, che sorregga e giustifichi la norma, ma dall'osservanza delle procedure proprie di ciascun ordinamento»¹⁴. L'attenzione si focalizza sul rispetto delle procedure di formazione o di produzione delle norme, quasi si trattasse di una catena di montaggio dentro i cui angusti spazi incastrare l'universo dell'esperienza comune umana.

Sulle aporie della posizione di Irti torneremo a breve. Per ora approfondiamo quanto già riferito affermando che il diritto moderno dell'indifferenza contenutistica non dice (*e men che meno impone*) agli uomini cosa debbono fare (*mercé pure l'ipotetica assenza di responsabilità*), ma prescrive soltanto il modo in cui possono fare ciò che vogliono.

Secondo il nichilismo giuridico si devono distinguere le norme-contenuto (*che regolano, ad esempio, il contratto di compravendita*) dalle norme procedurali (*che regolano, invece, la produzione delle leggi*) e riconoscere che i valori giuridici sussisterebbero (solamente) nelle seconde, ritenute adeguate a digerire (razionalmente) qualsiasi contenuto (anche irrazionale). Si comprende così che le norme-contenuto e le norme procedurali costituiscono per questi Autori entità diverse, come lo sono l'acqua potabile e gli impianti per distribuirla agli utenti, e che solo le norme procedurali costituirebbero delle "ancore di salvezza" per una razionalità giuridica che non può più fare affidamento ad una metafisica, ad un diritto naturale, a dei principi validi di per sé e che, quindi, sarebbe in totale balia delle passioni e degli interessi umani.

Purtroppo, come è stato ben rilevato, è palese l'aporia di tale costruzione teorica visto che le norme procedurali non hanno una natura diversa dalla norme-contenuto da esse (im)poste, poiché anche le prime sono (soltanto delle semplici) norme e così espressione di contenuti diversi tra loro, la cui scelta non è basata su elementi procedurali (*una ipotetica procedura della procedura*), ma sostanziali.

Visto, quindi, che anche le procedure produttive (di norme) sono esse stesse delle norme, dovrebbero valere anche per loro le qualifiche catastrofiche per le quali apparterrebbero al mondo del divenire, che sarebbero quindi (solo) emanate (e saranno presto abrogate), tratte dal nulla (e poi ricacciate nel nulla). Cade, così, rovinosamente l'illusione di riconoscere la salvezza del diritto nelle "procedure".

14. Irti, Severino, *Dialogo su diritto e tecnica*, p. 8. Vedasi pure il più recente N. Irti, *Il salvagente della forma*, Laterza, Roma-Bari 2007.

D'altra parte, il carattere illusorio del nichilismo, oltre che dalle aporie interne, emerge anche dal confronto con l'esperienza quotidiana, e questo almeno per due ragioni.

In primo luogo, i novelli fautori del nichilismo giuridico non paiono in grado di riconoscere altra fonte del diritto che non sia l'autorità pubblica costituita, quando invece, oggi come ieri, il diritto emerge anche dalla decisione sul caso singolo come pure, oggi più di ieri, dal ragionamento di professionisti che sempre più spesso "creano" diritto al fine di amalgamare tra loro le volontà dei soggetti.

In secondo luogo, se il manovale del diritto contemporaneo (consulente, avvocato, giudice) potesse esprimere quanto le proprie orecchie accolgono quotidianamente, raffigurerebbe i tratteggi balbuzienti di un affresco del tutto antitetico a quello nichilista e che pare rinvenga una propria descrizione nella cornice romana del giuridico come *ars boni et aequi*. Una cornice al cui interno il quadro è certamente in eterno divenire, misto di passioni e condizioni, limiti umani e pretese sovraumane, ma sempre un diritto compreso nell'esperienza reale dove il creditore pretende davvero il *suum*, dove chi subisce un torto chiede ragione e ristoro, dove chi acquista un bene pretende sia privo di vizi, dove – in sunto – oltre alla volontà (della legge) subentra la ragione (dell'uomo).

4 | LA PROVOCAZIONE DEL NICHILISMO PER IL DIRITTO: QUALE RITORNO ALLA RAGIONE PER L'UOMO D'OGGI?

In realtà, volendo cogliere tutto quanto sollevato dai teorici del nichilismo giuridico, pare utile confermare quanto altri han già evidenziato circa la feconda scommessa che il nichilismo lancia alla ragione (umana) e alla forza ordinatrice che dalla stessa deriva alla volontà (sempre umana).

Difatti, bisogna ammettere che il nichilismo giuridico si mostra ossequioso dinanzi alle "istituzioni costituite", anche perché, nel suo essere espressione ultima del relativismo, possiede quasi una implicita consapevolezza della fragilità dei vecchi – e forse ingenui – oggettivismi, ma non esclude l'avvento di nuovi punti fermi credibili, lungo i cui sviluppi è utile far procedere la riflessione giuridica, una volta abbandonata l'illusione del "salvagente" nichilista.

Se questo potrebbe essere un elemento fecondo stimolato dal nichilismo giuridico, come già anticipato nell'esaminare le varie e molteplici teorizzazioni dello stesso, si percepisce comunque una certa distanza dalla realtà e dai suoi dati, dalle pretese espresse dai soggetti giuridici, che son sempre soggetti umani.

Difatti, volgendo l'attenzione alla concreta pretesa di "giustizia" che pulsa

quotidianamente in ogni sobborgo non possiamo non incrociare lo sguardo del cittadino di Venezia come di quello di New York, di Brasilia come di Pechino, e verificare quale e quanta esigenza di razionalità tali sguardi esigano (dal giurista, come da ciascun componente della comunità politica). Esperienze umane alle quali già oggi vengono fornite varie “idee” come replica ad una esigenza talmente diffusa da non poter essere sacrificata sull’altare del nichilismo giuridico.

Esigenze diffuse che non possono, però, riconoscere una risposta adeguata nel “passatempo”, tutto contemporaneo, di individuare nel dialogo post-ideologico la cifra dell’essere umano. Come è già stato sottolineato tale «capacità [di conversare] presuppone un’esperienza degna di essere comunicata, libertà di espressione, indipendenza e rapporto nello stesso tempo»¹⁵. In fin dei conti, gli stessi odierni alferi del nichilismo giuridico esprimono tale considerazione senza mezzi termini evidenziando come, oggi, «il dialogo degrada a pura forma, riempibile di qualunque contenuto»¹⁶. Di conseguenza il confronto dialogico – anche politico e giuridico, ma non solo – richiamato da più parti quale difesa contro irrazionalità e intolleranza, si tramuta in pratica conversazionale, eventualmente purificata dal *politically correct*, e comunque azione con valenza pragmatica, al più teatrale e priva di capacità/competenza giustificativa. Su questo tragitto, è facile giungere al termine del binario morto per il quale «la legalità/legittimità, fondata sul pragmatismo, è povera di durata temporale e di capacità persuasiva. Persuade qui ed ora; dura qui ed ora. Un mero congegno procedurale, funzionante mercé il calcolo dei voti, non esige, né può esigere, fedeltà e lealtà»¹⁷.

Una possibile emersione dal pelago vischioso del “dialogo indifferente” per giungere al respiro pieno del “contenuto” è sempre agevolata tramite la riabilitazione della forza persuasiva della ragione.

Se si volge, ancora una volta, lo sguardo al pulsare dell’esperienza giuridica quotidiana (*contratti, processi, ricorsi, arbitrati, etc.*), non è constatabile, come affermerebbero gli ambasciatori del nichilismo giuridico, una “indifferenza contenutistica” delle norme, come pure la già riferita “neutralità delle procedure rispetto alle materie che vi sono immesse”. Difatti, il legislatore, raffigurato come novella divinità cui attribuire l’onnipotenza garantita dall’asserita indifferenza contenutistica delle norme, non è tutt’oggi in grado di scalfire anche solo alcuni dei concetti elementari del *bonum et aequum*, come, ad esempio, escludere il pagamento di un prezzo nella compravendita di un bene, o eliminare le responsabilità assunte in un

15. T. W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994, p. 159.

16. N. Irti, *La tenaglia. In difesa dell’ideologia politica*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 24.

17. *Ivi*, p. 48.

contratto, etc. Inoltre all'essere umano viene sempre alla mente il fatto incontrovertibile che il cosiddetto "universo" giuridico non comprende l'intero universo umano, ma al contrario quello giuridico è solo una tra le varie espressioni del secondo. La chiave di volta per affrontare l'esistenza entro questi "due" universi risiede nella capacità di discernimento, nel tentativo, sempre limitato perché umano, di comprensione razionale del reale.

Sollevate le aporie del nichilismo giuridico ontologico grazie al recupero del *logos* non possiamo però illuderci di recuperarne il magistero classico senza assumere la condizione in cui lo stesso *logos* oggi è declinato. Difatti, il (solo) *logos* – oggi pure costretto nel novello letto di Procuste degli slogan urlati – dopo aver vissuto l'epoca dei sospetti e sperimentato il tritacarne della decostruzione, rischia di essere ridotto a banale "conversazione" (da bar, da salotto, da talk show, da parlamento o da tribunale, a seconda dei casi). Ecco perché al *logos* giuridico-politico contemporaneo riteniamo sempre più necessario (ri)connettere un "credo".

Tale "credo" non potrebbe mai mutare la natura del diritto, il quale rimane semplice *ars* e quindi un artificio (umano) perfettibile, ma permette all'umano di ricordarsi che vi è un fine oltre (e al di sopra) dell'orizzonte mediatore della tecnica. D'altronde, premessa fondamentale ad ogni discorso sulla "tecnica" (anche nel diritto) rimane il lucido monito di Marino Gentile: «La tecnica non indica, né vuole, né può indicare un vero fine: tutto ciò che essa porta, non può essere scopo che a se stesso, ma soltanto grado e mezzo per raggiungere qualcos'altro [...] e la tecnica non può determinare in che cosa quest'altro consista»¹⁸.

Riassumendo, se il nichilismo giuridico, come abbiamo tentato di esplicitare, non è in grado di spiegare l'universo giuridico, pare oggi comunque in grado, malgrado le sue aporie, di avviluppare le istituzioni giuridiche, che si mostrerebbero incapaci di spingersi oltre il contingente della forma, proprio perché in loro risulta assente una visione teleologica del tempo e dell'esistenza. E però la forma (come la tecnica) *non indica, né vuole, né può indicare un vero fine*, perché anche in questa contingenza riacquista attualità «la prima formulazione dell'umanesimo, quella che Platone opponeva all'utilitarismo volgare e all'utilitarismo sofistico, affermando che l'uomo è, sì, passione dell'utile, ma è, in primo luogo, comprensione e volizione del bene. Utile è, difatti, ciò che vale come mezzo e strumento ad altro, bene è ciò che vale per sé»¹⁹.

Ecco che il motivo dell'aver immerso il giuridico nel vortice aporetico del nichilismo – che pretende che il nulla del contenuto possa aggrapparsi all'ancora/

18. M. Gentile, *Umanesimo e tecnica*, I.P.L., Milano 1943, p. 175.

19. *Ivi*.

salvagente di una forma, anch'essa variabile e sostituibile e quindi nullificabile – potrebbe rinvenirsi in ultima istanza nella opzione (volontaristica) di separare il discorso politico dalla questione religiosa²⁰ e così riproporre un umanesimo senza riferimenti superiori (senza Dio). Separazione che, oggi come ieri, peraltro non è possibile nemmeno raggiungere, salvo disumanizzare l'uomo suddividendolo in tanti enti diversi e distinti. E tale reciproco ignorarsi tra giuridico-politico e religioso pare nemmeno voluto, come hanno già dimostrato il liberalismo, il marxismo e non ultimo lo stesso nichilismo, i quali hanno riconosciuto la propria definizione in modo dialettico con l'antropologia religiosa (cristiana, soprattutto).

Perché, in definitiva, non è possibile concepire come separati la norma giuridica e il soggetto che l'ha formulata e che alla stessa è chiamato ad obbedire; come nemmeno è dato dichiarare influente, rispetto allo svolgersi del diritto, la coscienza dell'individuo.

5 | ESPERIENZA COMUNE, UMANESIMO E RUOLO DEL GIURISTA

Nel gioco del diritto contemporaneo si riconosce sempre più una lotta tra visioni antropologiche diverse e contrapposte, le quali, però, per essere plausibili non possono non fare i conti con l'esperienza quotidiana del *suum cuique tribuere* (a ciascuno il suo), imperitura missione del giuridico.

Ecco che il diritto è *ars* dinamica, che non può avere solo la “forma” quale perno granitico cui poggiare teoresi e prassi, ma che è volta invece a investire sulla formazione del giurista, quale sacerdote di un'arte tra le più antiche. L'apporto del giusperito non può però essere ridotto, come vorrebbero i fautori del nichilismo, a riferire quanto già contenuto nelle norme, ma viene ogni giorno impegnato nel pressante travaglio di verificare nel fine di ciascuna vicenda/fattispecie un riconoscimento più adeguato del “giusto” che possa agevolare la stessa valorizzazione del *proprium* dell'essere umano e che possa distinguere lo stesso uomo dagli altri “esseri” (macchine o animali, poco rileva, visto che al giuridico interessa questi solo e in quanto variamente “connessi” con l'essere umano).

Il richiamo al paradigma della “giustizia” potrebbe apparire ondivago, se inserito nel contesto contemporaneo che anche nell'universo del diritto è ormai imbevuto di scetticismo e analitica disamina di metodi (*ma non di contenuti*). Di per sé tale monito ha infatti subito letture retoriche che non poco hanno contribuito a far emergere anche come reazione la “necessità” di un nichilismo giuridico;

20. Aderendo così alla tesi di Punzi, *Esiste una via d'uscita dal nichilismo?*, p. 451.

d'altra parte, il ruolo che il giurista è chiamato a giocare è (e sarà) di primo piano quando si situerà non solo dal lato della decisione della sanzione (*premiale o punitiva, poco importa*), ma anche quando farà costantemente ricorso alla "*ragione del fine dell'uomo*", posizionando il proprio contributo dal lato della educazione (alla giustizia).

Consapevoli che il nichilismo giuridico presenta aporie interne e non è in grado (e nemmeno intende) fornire prospettive progettuali coerenti, non possiamo però tacere la sua provocazione intellettuale. Dinanzi a tale orizzonte – dove il salvagente della sola "forma" non basta e però la ragione dell'uomo rimane come baluardo contro una svalorizzazione di tradizioni e umanesimo – pare utile favorire una elevata adesione spontanea da parte dei membri di una comunità all'ordinamento vigente e ai valori/fini che lo stesso testimonia. In alternativa, se non si vuol scadere nel diritto come mezzo disumanizzante, sarà doveroso per i giuristi mantenere sempre salva l'opportunità per le singole comunità politiche di mutare l'ordinamento giuridico vigente per consolidarne di alternativi. E per favorire tale adesione spontanea non si potrà non puntare sull'educazione ai fondamenti giustificativi di un ordinamento giuridico che, oggi, non può (più) permettersi di illudere i consociati con finzioni giuridico-politiche e adesioni fideistiche contingenti ed è chiamato ad indicare loro un fine (si direbbe oggi un obiettivo/una *mission*) in modo che questi uomini e donne possano dividerlo (o meno), ma non comunque subirlo come ingranaggi nella catena di montaggio dell'esperienza.

Bibliografia di approfondimento

- AA.VV., *La crisi del diritto*, Cedam, Padova 1953.
- Barcellona M., *Critica del nichilismo giuridico*, Giappichelli, Torino 2006.
- Capograssi G., *Analisi dell'esperienza comune*, Giuffrè, Milano 1975.
- Falzea A., *Introduzione alle scienze giuridiche. Parte prima. Il concetto del diritto*, Giuffrè, Milano 1988.
- Gentile M., *Umanesimo e tecnica*, I.P.L., Milano 1943.
- Heidegger M., *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2003.
- Irti N., Severino E., *Dialogo su diritto e tecnica*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- Possenti V., *Nichilismo Giuridico. L'ultima parola?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.
- Punzi A., *Dialogica del diritto. Studi per una filosofia della giurisprudenza*, Giappichelli, Torino 2009.
- Romano B., *Scienza giuridica senza giurista. Il nichilismo perfetto*, Giappichelli, Torino 2006.
- Volpi F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 2005.

7 | BIOETICA

SCEGLIERE LA VITA

L'ABORTO FRA MORALE E DIRITTO

LUCIANO SESTA

1 | UNA SCELTA SOFFERTA

Pochi argomenti, come quello dell'aborto, dimostrano che la legalizzazione di una pratica non coincide con la sua accettabilità morale. Ne è prova il fatto che, nonostante in quasi tutti i Paesi del mondo esistano legislazioni che regolamentano l'interruzione volontaria di gravidanza, stabilendone condizioni e limiti, è sufficiente la pubblicazione di un libro di successo, l'uscita di un film o un caso di cronaca, per riaccendere ciclicamente la discussione sul tema.

Proprio nelle sale italiane è recentemente uscito un film dal titolo *La scelta* (Italia, 2015). Il regista, Michele Placido, si è liberamente ispirato a un racconto di Luigi Pirandello, *L'innesto* (1919), in cui si narra di una giovane donna, senza figli, che dopo essere rimasta incinta in seguito a una violenza sessuale, decide, nonostante il parere inizialmente contrario del marito, di far nascere il bambino. Il caso limite della violenza sessuale può illuminare anche quelli, più ordinari, in cui l'aborto è quasi sempre figlio non di una scelta pienamente deliberata, ma di uno stato di necessità: la miseria economica; la paura di crescere un figlio disabile; l'im maturità di chi, bruciando le tappe, non è stato capace di assumersi una piena responsabilità dei propri gesti affettivi e sessuali. Proprio il carattere spesso drammatico della situazione in cui matura la scelta di abortire, com'è noto, è l'argomento più frequentemente invocato per dimostrarne la piena liceità morale. Si dice, in altre parole, che poiché la decisione di interrompere la gravidanza non è mai presa a cuor leggero, ma è una decisione *sofferta*, l'intera comunità ha il *dovere* di rispettarla. A questo dovere corrisponderebbe pertanto il *diritto* di abortire, ossia di veder rispettata la propria scelta. L'obiezione tradizionale a questo argomento è che il diritto alla vita del nascituro dovrebbe sempre avere la precedenza sul diritto di scelta della madre. Il dibattito pubblico sull'aborto si trasforma così in uno scontro, spesso ideologicamente violento, fra chi sostiene

che l'aborto è *sempre sbagliato* perché il nascituro è un essere umano a pieno titolo, e chi invece sostiene che è *sempre lecito* perché la donna è libera di scegliere se proseguire la gravidanza¹.

2 | DIRITTO ALLA LIBERTÀ DI SCELTA O DIRITTO ALLA VITA?

Secondo i sostenitori della libertà di scelta della donna, non è importante sapere se l'embrione o il feto sono già esseri umani dotati di un diritto alla vita, ma solo garantire alle donne una piena autonomia nelle scelte che riguardano la loro gravidanza. Come ha fatto notare uno studioso come Peter Singer, peraltro favorevole all'aborto, appellarsi alla libertà di scelta della donna per giustificare l'aborto è però un pessimo argomento, molto simile a quello di chi dice: «Sorvoliamo sulla questione se i neri siano o non siano persone, e concentriamoci piuttosto sul diritto di proprietà dello schiavista»². Ciò nonostante, la posizione femminista ha comunque il merito di mostrare che il destino del nascituro è affidato in primo luogo alla donna, e che non esiste alcun modo di tutelare la vita nascente che *scavalchi* la madre. E infatti, anche se fosse accertato, al di là di ogni ragionevole dubbio, che l'embrione e il feto sono esseri umani a pieno titolo, rimarrebbe comunque, se non il diritto della donna ad abortire, il suo diritto di non poter essere costretta con la forza a proseguire la gravidanza.

La comprensibile volontà di restituire voce a chi ne è privo, induce il *pro-life* a sorvolare sul punto di vista della donna così come il *pro-choice* sorvolava sul punto di vista del feto, come dimostra l'adozione del "modello matrioska", ossia una rappresentazione del feto come un corpo racchiuso dentro un altro, quello della donna, che così risulterebbe una specie di "contenitore fetale"³. La giusta valorizzazione del feto come soggetto dotato di diritti finisce per "sganciarlo" dalla madre, che non appare più come un soggetto moralmente autonomo e competente, ma come il più prossimo, e dunque il più temibile, potenziale aggressore del feto. Di fronte all'evidenza che ogni uomo è un "nato di donna"⁴, e che dunque

1. C'è così chi parla del *diritto* della donna di interrompere la gravidanza, e chi, al contrario, parla del *dovere* di proseguirla. Cfr. rispettivamente M. Mori, *L'aborto è possibile, è la donna che decide cosa fare del suo corpo*, e E. Sgreccia, *Come per le donne violentate in Bosnia, la gravidanza è un dovere*, entrambi apparsi su "La Stampa", 13 aprile 2014.

2. Cfr. P. Singer, *Ripensare la vita. Tecnologia e bioetica: una nuova morale per il mondo moderno*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 97.

3. L. M. Purdy, *Are Pregnant Women Fetal Container?*, in "Bioethics", 4, 4, 1990, pp. 273-291.

4. A. Rich, *Nato di donna. La maternità in tutti i suoi aspetti. Un classico del pensiero femminile*, Garzanti, Milano 1996.

ogni essere umano, maschio o femmina che sia, potrà nascere solo grazie al consenso di una donna, il *pro-life* obietta che se tale consenso non viene dato ci troveremmo di fronte all'uccisione di un essere umano innocente. Per quanto possa essere vera, questa affermazione è spesso inopportuna, perché rischia di criminalizzare tutte le donne che hanno abortito, dando inoltre l'impressione che il figlio possa nascere solo *contro* il volere della madre e non *grazie* a esso.

Che né la posizione *pro-choice* né quella *pro-life* siano risolutive è dimostrato dalla stessa legge 194/1978, che, in Italia, regola l'interruzione della gravidanza. La legge, infatti, consente l'aborto non perché non considera il feto un essere umano, ma *nonostante* lo sia, configurandosi così come espressione di un "diritto dolorosamente perplesso"⁵. Si riconosce, in altri termini, che la scelta di abortire è un caso limite, che non può essere legalmente perseguito se non al prezzo di danni superiori a quelli che si eviterebbero regolamentandolo. La possibilità di ricorrere all'obiezione di coscienza da parte del personale sanitario, peraltro, implica che l'autorizzazione legale dell'aborto non equivale alla sua approvazione morale. Al contrario: la legge insiste sull'importanza della prevenzione dell'aborto e, come vedremo, sugli aiuti sociali alla maternità, per mettere le donne in condizione di *scegliere* la vita, una volta liberate dal bisogno di abortire⁶. Si tratta allora di capire che la *possibilità* di abortire non equivale necessariamente alla negazione del diritto a vivere del nascituro. La prospettiva dell'aborto, piuttosto, fa vedere che ogni nascita è frutto non di una cieca necessità biologica, ma di una scelta altrettanto libera di accogliere la vita, pur avendo avuto la possibilità, forse la tentazione, di rifiutarla. Proprio il caso della violenza sessuale lo evidenzia in modo particolare: lì dove tutto induce a risolvere il problema ricorrendo all'aborto, far nascere implica un atto di libertà tanto più pieno quanta più forte è stata la tentazione di arrendersi al male subito. E qui si mostrano i limiti degli argomenti standard utilizzati rispettivamente dallo schieramento *pro-life* e da quello *pro-choice*, che finiscono per alimentare un'immagine conflittuale del rapporto fra la donna e il nascituro, nella misura in cui non colgono il legame profondo, e perciò spesso precario e invisibile, che tiene insieme la libertà della prima e la vita del secondo. Continuare a insistere sul diritto di scelta della donna o su quello a nascere del bambino, insomma, significa mantenere il dibattito prigioniero di un

5. L. Lombardi Vallauri, *Riduzionismo e oltre. Dispense di Filosofia del diritto*, Cedam, Padova 2002, p. 107.

6. È significativo che già a partire dal titolo del film che abbiamo menzionato in apertura, appunto *La scelta*, il regista abbia lasciato intendere che una libera decisione non è solo ricorrere all'aborto, ma anche rifiutarsi di farlo persino lì dove esso sembrerebbe la soluzione più ragionevole. Che al *pro-life* si contrapponga il *pro-choice*, dunque, non significa che il *pro-life* sia per la vita *contro* la scelta, ma a favore della scelta *per* la vita.

meccanismo di azione e reazione da cui sarebbe bene, una volta per tutte, provare a uscire. E non tanto per amore di pace sociale, ossia per evitare a ogni costo il conflitto in nome di valori condivisi, quanto, piuttosto, per tornare a guardare le cose stesse, al di là del linguaggio moralistico o legalistico spesso rassicurante, con cui cerchiamo di esorcizzarne la complessità.

3 | LA DONNA INCINTA: "UNA E BINA"

Ora, guardare le cose stesse, nel nostro caso, significa evitare di concentrare unilateralmente l'attenzione ora sulla figura della donna ora su quella del concepito, dissolvendo, di fatto, la relazione vivente fra l'una e l'altro. A ben vedere, infatti, non esiste il feto o l'embrione, da un lato, e la donna, dall'altro lato. Ciò che abbiamo di fronte quando discutiamo di aborto, piuttosto, è una donna incinta, ossia una figura antropologicamente unica, che, com'è stato scritto, «è una e bina»⁷, dal momento che il concepito *fa parte di lei senza essere lei*. Questa condizione paradossale, che possiamo chiamare "relazione materna", va pensata in tutta la sua portata, evitando di sbilanciarsi in un senso o nell'altro. E ciò può essere fatto se, prima di dare valutazioni morali su ciò che fa una donna incinta, si cerca di *capire* cosa succede a una donna che scopre di essere incinta e, di conseguenza, che tipo di problema può indurla a pensare di poterlo risolvere con l'interruzione della gravidanza. Come scrive Maria Moneti Codignola: «Entrare nella dimensione della gravidanza comporta l'accettare che si compia, nel proprio corpo, qualcosa su cui non si ha nessun controllo; qualcosa che il nostro corpo compie a nostra insaputa e, in un certo senso, in forma di "tradimento" nei nostri confronti»⁸. Diciamo infatti: "è rimasta incinta", quasi a sottolineare la percezione della gravidanza come una specie di agguato che il corpo tende alla donna. Si spiega così perché ogni donna che viene a sapere di essere in attesa – persino quando ha cercato la gravidanza – rimane turbata dall'evento, anche quando lo accoglie con gioia. E, a maggior ragione, si spiegano così le ansie e le paure che assalgono al cospetto di una presenza tanto *fragile* e impercettibile quanto *ingombrante*, che testimoniano chiaramente che l'embrione umano, già nei suoi primi giorni di vita, è *qualcuno* e non *qualcosa*.

Ciò è dimostrato anche da quello che potrebbe sembrare un semplice capriccio della natura, ossia il fatto che spesso il figlio non arriva quando è desidera-

7. M. Moneti Codignola, *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione*, Carocci, Roma 2008, p. 84.

8. *Ivi*, p. 85.

to, mentre arriva quando non lo è. In questo strano gioco, infatti, si intravede un messaggio antropologico: il figlio non è mai “qualcosa che si fa”, ma sempre “qualcuno che arriva”. Non tutti siamo stati desiderati. Dal momento che siamo nati, però, abbiamo la certezza di essere stati accolti. Ne deriva che se l’aborto è una risposta alle gravidanze “indesiderate”, allora è un tragico fraintendimento. Tutte le gravidanze, in qualche modo, sono “indesiderate”, nel senso che producono sempre effetti destabilizzanti nell’organizzazione esistenziale dei già nati. C’è qualcosa di anarchico in ogni concepimento. Ogni nuovo bambino, voluto o non voluto, introduce un elemento di instabilità nelle relazioni umane, rendendole meno controllabili, nel bene e nel male. È sempre una rivoluzione, che impedisce di riposare nel già acquisito, che getta scompiglio, soprattutto nella cultura dei legami “liquidi”: arrendersi alla gravidanza, lasciarla essere, significa infatti arrendersi all’irreversibilità di un legame indissolubile, che segna definitivamente l’esistenza, che non lascia scampo né un riparo psicologico e morale in cui ritirarsi per sospendere il peso della responsabilità ormai contratta. Padre e madre, così come figlio, lo si è per sempre. Si può diventare ex-marito, ex-compagno, ex-moglie. Ma mai ex-madre o ex-figlio.

Si comprende, in tal senso, perché la stessa parola “madre”, quando si discute di aborto, suoni come una parola troppo compromettente, e sia perciò in qualche modo censurata e sostituita dalla parola “donna”. Quest’ultima parola descrive un soggetto che, per così dire, è ancora a distanza di sicurezza dal problema. “Madre”, invece, è il nome di un soggetto ormai compromesso, di una relazione già avviata, la cui controparte non può essere indicata dall’asettico termine “embrione”, ma solo dalla densità emotiva e antropologica del termine “figlio”. “Madre”, in altri termini, è una parola che dichiara in qualche modo come già superato il conflitto che si esprime nella parola “donna” contrapposta a “embrione”, un conflitto che, prima di essere etico e giuridico, è biologico ed esistenziale. Scrive ancora Moneti Codignola: «C’è una dialettica profonda fra la donna e il corpo nuovo che comincia a svilupparsi dentro di lei, una dialettica tra ospite e intruso, tra *hospes* e *hostis*, che si traduce in un confuso senso dell’accogliere e del rifiutare strettamente congiunti. Il corpo stesso, prima della mente, vive questa incertezza e questa alternanza quando tende dapprima a mobilitare tutte le sue difese per distruggere lo straniero, il nemico, ma poi invia un messaggio di contrordine, che sospende la condanna e ordina anzi un dispositivo di accoglienza e nutrimento»⁹.

9. *Ivi*, pp. 85-86.

4 | L'ALIBI (MASCILISTA) DELLA LIBERTÀ DI ABORTIRE

Se il conflitto fra diritti di cui tanto si discute nel dibattito è, prima di tutto, un conflitto biologico ed esistenziale che si svolge nel vissuto materno precoce, allora giustificare l'aborto facendo notare che la decisione di abortire è comunque una decisione sofferta è troppo semplicistico. Proprio perché nella scelta di abortire la donna si porta dentro un conflitto irrisolto, promuovere la sua libertà non può significare limitarsi a ratificarne la scelta di abortire, ma aiutarla a superare ciò che la rende sofferta. In caso contrario, qualora la scelta di abortire venisse presa come un fatto compiuto, si rischierebbe di rassegnarsi a ciò che la donna decide sotto la pressione del bisogno e delle difficoltà, enfatizzando come "libera scelta" un'azione che, se si avesse un'alternativa, magari non si compirebbe. Da questo punto di vista l'aborto non è mai inevitabile, almeno se lo si inquadra nel più ampio contesto in cui si produce. In questo contesto agiscono infatti condizionamenti educativi, economico-sociali e psicologici, che sono spesso inavvertiti, facendo apparire come una fatalità ciò che, invece, è frutto di relazioni umane distorte e di politiche miopi.

Si potrebbe obiettare che proprio il rapporto esclusivo che la donna ha con il concepito ci impedisce di interferire con la sua libertà di scelta, che si tratti di scegliere l'aborto o di rifiutarlo. Ciò è vero solo in parte, visto che sotto lo slogan della libertà di scelta delle donne si nasconde, talvolta, un alibi per abbandonarle al loro destino. Riferendosi a questi slogan, un'autrice femminista ha non a caso affermato: «Questa donna che decide autonomamente è una finzione maschilista»¹⁰. Insomma, c'è un legame ambiguo fra *liberalizzazione dell'aborto, solitudine della donna e fuga dell'uomo dalle proprie responsabilità*. Battendosi socialmente e culturalmente per il diritto di aborto più decisamente di quanto non abbia fatto per il diritto di proseguire la gravidanza, il pensiero femminista è diventato di fatto complice di quello maschilista, come in quei casi in cui il partner impone l'aborto come unica condizione per continuare una relazione affettiva¹¹.

Si comprende, a questo punto, che regolamentare socialmente l'aborto in nome della libera scelta della donna significa accettare che vi siano cittadine di serie A, che non avendo problemi economici, sociali e psicologici, possono proseguire la gravidanza, e cittadine di serie B che, invece, avendo quei problemi, hanno solo la libertà di abortire ma non quella di far nascere i loro figli. Con la

10. G. Corea, *The Mother Machine. Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, The Women's Press, London 1985, p. 228.

11. Cfr. Moneti Codignola, *Lenigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione*, p. 138.

diffusione della pillola abortiva, sia essa la Norlevo o, ancor di più, la Ru486, questa ingiustizia viene ratificata e ulteriormente rafforzata. L'assunzione della pillola, infatti, consente di scavalcare l'obbligo ospedaliero associato all'aborto chirurgico, impedendo alla donna l'incontro con figure, fra i quali i consulenti, che potrebbero offrirle alternative alla decisione presa. La maggiore libertà garantita dalla pillola non è altro che la "libertà" di ignorare le alternative di aiuto e di prevenzione previste dalla legge 194. Privando la donna di queste alternative, la diffusione della pillola ne riduce i margini di scelta, rendendo più pressanti i problemi che la inducono ad abortire, oltre a sgravare la società dal dovere di risolverli¹². È significativo, da questo punto di vista, che l'art. 5 della legge 194 chieda che la donna sia messa «in grado di far valere i suoi diritti [...] di madre». E il primo diritto di una madre, non c'è dubbio, è quello di *non doversi vedere costretta a risolvere i suoi problemi* spezzando il legame di protezione che, non solo nel corpo ma anche nella psiche, si è ormai stabilito fra lei e il figlio che porta in grembo.

Bibliografia di approfondimento

- Botti C., *Madri cattive. Una riflessione su bioetica e gravidanza*, Il Saggiatore, Milano 2007.
- Corea G., *The Mother Machine. Reproductive Technologies from Artificial Insemination to Artificial Wombs*, The Women's Press, London 1985.
- Del Bò C., *L'interruzione volontaria di gravidanza*, in F. Poggi (a cura di), *Diritto e bioetica. Le questioni fondamentali*, Carocci, Roma 2013, pp. 111-127.
- Fattorini G., *Aborto. Un medico racconta trent'anni di 194*, Guerini e Associati, Milano 2008.
- Guardini R., *Il diritto alla vita prima della nascita*, Morcelliana, Brescia 2005.
- Lalli C., *La verità, vi prego, sull'aborto*, Fandango Libri, Roma 2013.
- Lombardi Vallauri L., *Riduzionismo e oltre. Dispense di Filosofia del diritto*, Cedam, Padova 2002.
- Moneti Codignola M., *L'enigma della maternità. Etica e ontologia della riproduzione*, Carocci, Roma 2008.
- Mori M., *Aborto e morale. Capire un nuovo diritto*, Einaudi, Torino 2008.

12. Cfr. G. Savagnone, *Eclisse della persona. L'uomo e il problema dell'aborto*, Centro di Formazione Cristiana, Palermo 1977, p. 43.

- Palmaro M., *Ma questo è un uomo. Indagine storica, politica, etica e giuridica sul concepito*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1996.
- Purdy L. M., *Are Pregnant Women Fetal Container?*, in "Bioethics", 4, 4, 1990, pp. 273-291.
- Reichlin M., *Aborto. La morale oltre il diritto*, Carocci, Roma 2007.
- Rich A., *Nato di donna. La maternità in tutti i suoi aspetti. Un classico del pensiero femminile*, Garzanti, Milano 1996.
- Savagnone G., *Eclisse della persona. L'uomo e il problema dell'aborto*, Centro di Formazione Cristiana, Palermo 1977.
- Singer P., *Ripensare la vita. Tecnologia e bioetica: una nuova morale per il mondo moderno*, Il Saggiatore, Milano 1996.

MORIR BENE O BUONA MORTE?

L'UMANITÀ ALLA PROVA NEL DIBATTITO SULL'EUTANASIA

LEOPOLDO **SANDONÀ**

«Paolo era gravemente ammalato, stava sul suo letto, faticava a respirare, era sudato e agitato. I medici avevano provato ad alleviare i suoi sintomi con le medicine più adeguate. Avvicinatomi gli chiesi se potevo fare qualcosa per lui. Paolo mi disse che doveva andare alla casa rossa in fondo alla strada ma che aveva paura ad andarci da solo. Io gli dissi che se lo desiderava lo potevo accompagnare e così ci avviammo verso la casa rossa. Durante il cammino a volte ero al suo fianco, a volte davanti per aiutarlo a salire, a volte dietro per aiutarlo a rialzarsi dalle cadute. Quando arrivammo alla porta della casa rossa Paolo mi disse che potevo rimanere lì, che doveva entrarci da solo. Cominciò a respirare tranquillo, a non sudare più, a non sentire più dolore, a sorridere. Prima di entrare si girò e mi salutò»¹.

1 | PREMESSE DAI CASI

La storia di Vincent Lambert², recentemente al centro dell'attenzione mediatica in Francia e nell'intera Europa, riassume alcuni caratteri ormai tipici del dibattito bioetico e specificamente del dibattito sul fine vita. In primo luogo ritroviamo l'intreccio tra decisioni giuridiche – tra loro contrastanti con capo-

1. F. Ostaseski, *Saper accompagnare: aiutare gli altri e se stessi ad affrontare la morte*, Oscar Mondadori, Milano 2006.

2. Il 38enne francese è in stato vegetativo dal 2008 a seguito di un incidente motociclistico. Mentre la moglie e la sorella sono favorevoli ad evitare l'accanimento terapeutico attraverso la sospensione delle cure, la famiglia di origine, con i genitori e l'altro fratello, propende per il mantenimento in vita di Vincent. Dopo il parere del Consiglio di Stato francese che ha rigettato un'istanza dei genitori del paziente a seguito del pronunciamento della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, i medici di Reims hanno comunque deciso di non interrompere le cure. Proprio nei giorni delle sentenze è stato diffuso un video di cinque minuti che ha spaccato l'opinione pubblica e ha posto serie questioni anche di deontologia informativa.

volgimenti di fronte continui – e decisioni mediche; in secondo luogo emerge lo scontro nella famiglia del paziente; infine, si tocca con mano l’incandescenza del dibattito politico, con la legge sul fine vita in approvazione nel Parlamento transalpino e con la guerra mediatica di immagini, video e l’utilizzo dei *social media* da parte delle diverse posizioni in campo.

Nel presente intervento il caso citato non ha lo scopo di provocare una facile emozione, quanto semmai di sottolineare come nel singolo episodio si riassumano alcuni elementi rilevanti ed emergenti, che chiedono approfondimento.

2 | LA QUESTIONE EUTANASICA

Come testimoniato da tutti i casi degli ultimi anni in Italia, in Europa, nel Nordamerica ed in Australia, il dibattito sull’eutanasia si fa sempre più forte all’interno delle società, specie quelle del primo mondo, con una situazione di costante discussione tra gli operatori socio-sanitari, mentre sul piano mediatico la tendenza è quella di riaccendere l’attenzione a ondate, a seconda dei singoli casi portati alla ribalta. Alcuni nodi antropologici accompagnati da altrettanti paradossi emergono in maniera assai rilevante proprio a partire dai casi e dal dibattito che suscitano, in un’epoca in cui, diversamente dal mito antico e dalle tradizioni religiose occidentali e orientali, l’umano sembra ampliare il potere indefinito di mettere al mondo e di dare la morte.

In primo piano emerge l’autonomia dell’individuo, invocata da coloro che sostengono la libertà assoluta delle decisioni. L’individuo sarebbe depositario di una dignità che deriva dalla propria autonomia, e non potendo più vivere una vita degna – in quanto segnata dal dolore/sofferenza – metterebbe fine con un estremo atto di dignità alla vita stessa. Questo primo nodo antropologico interseca tuttavia, nella verità di una posizione libertaria condivisa in prima battuta da gran parte dei contemporanei, un secondo grande assunto, questa volta contestuale, e cioè il legame tra tale autonomia e il contesto medico-tecnologico che conduce all’allungamento dell’esistenza e quindi alle scelte conflittuali nel fine vita. A ben vedere abbiamo di fronte la massima esaltazione dell’autonomia ma insieme la massima esaltazione di un contesto che determina le scelte individuali.

Accanto a questo primo paradosso se ne staglia immediatamente un altro, e cioè la presenza di una cultura che esalta la scelta del singolo, definendo l’atto eutanasico come massimamente coerente con l’umanità dell’uomo, ed insieme invece fa emergere nell’atto stesso una cultura dello scarto, come ultimo passaggio

di un contesto che rinnega una qualche possibilità di esistenza per chi non è più “al massimo”, produttivo, performante.

Se i primi due nodi – l'autonomia individuale e il contesto tecnologico – mettono in luce soprattutto la questione antropologica, il terzo – la cultura dello scarto – ci porta immediatamente sul piano della posizione etica.

3 | CONFLITTO INSANABILE DELLE INTERPRETAZIONI?

Sebbene le posizioni nel dibattito siano molto distanti sul piano formale, come confermano tutti i casi (anche per il pesante intervento di una logica mediatica quando non politicizzata), sul piano concettuale le interpretazioni appaiono parallele e risentono di un discrimine tanto sottile quanto ambiguo, che però consente di ritrovare qualche spiraglio di comuni denominatori da cui rilanciare le questioni in campo.

La prima opposizione frequente è quella tra autonomia e responsabilità: da un lato abbiamo la centralità della scelta dell'individuo al primo posto, dall'altro emerge una sfumatura antropologica nella declinazione personalista che influenza la valutazione complessiva dell'azione.

Anche il secondo snodo, quello del rapporto con la società, può nascere da una lettura individualista e massificante del singolo dentro il contesto, con quest'ultimo che si incarica di scartare la parte non più utile, e una lettura del rapporto tra persona e comunità in cui l'atto della fine della vita diventa un processo di accompagnamento.

Siamo così alla terza opposizione che si delinea, quella che vede nell'eutanasia la buona morte o dolce morte, l'atto specifico che mette fine ad un dolore, ad una sofferenza, ad un accanimento terapeutico, oppure quella che vede nel buon morire un processo che non deve prendere la scorciatoia dell'atto eutanasi e che non di meno si incarica di curare, alleviare, confortare il dolore.

In tutti e tre i casi ci troviamo di fronte ad un discrimine sottile, di fronte al quale le parole urlate, mediatizzate ed estremizzate di chi prende posizioni ideologiche e che allontanano l'ascolto dell'altro dovrebbero lasciare spazio al silenzioso pensare. La riflessione pacata e quanto mai rispettosa della sacralità delle scelte delle persone e della loro suprema dignità, il dialogo profondo tra singolo, familiari, medici e contesto clinico-assistenziale possono favorire buone pratiche consolidate in azioni legislative aperte al futuro non imboccando la tradizionale strada biopolitica di un potere sovrano sulle nude vite. Comunque si leggano

questi snodi antropologici, si avverte un riconoscimento, pur da punti di vista diversi, che il singolo è inserito in un contesto e che l'azione che egli compie è inevitabilmente legata ad esso.

4 | IL RISCATTO DELLA SOCIETÀ E DELLA TECNOLOGIA

Sul piano etico-pratico il dibattito sull'eutanasia richiama alcuni elementi ormai chiari a livello internazionale. L'eutanasia va letta come fatto sociale e quindi il percorso per un buon morire, lungi dall'essere ridotto ad un atto semi-solitario assistito da alcuni "esperti", va visto dentro una dinamica territoriale, attenta a sconfiggere il dolore e a farsene carico in maniera preventiva, capillare, continuativa e progressiva. Non sfugge quanto questo prendersi cura, in periodi di riduzione della spesa sanitaria, sia una sorta di spreco in termini economicistici, di fronte alla prospettiva di un'eutanasia conveniente per società con uno sbilanciamento demografico molto forte ed in cui la spesa sanitaria non può permettersi investimenti "inutili" verso persone senza futuro. Tuttavia il percorso territoriale che unisce medicina di famiglia, reparti ospedalieri, reti di volontari e crescita degli *hospice*, rappresenta un percorso che va incontro alle necessità sempre più peculiari e personali delle famiglie coinvolte. In questo senso le questioni bioetiche, da questioni personali quando non vissute in solitudine, ritrovano immediatamente la loro portata necessariamente sociale.

Un altro elemento etico-pratico molto importante è l'utilizzo della tecnologia. Se questa viene invocata come causa della deriva eutanassica, portando a situazioni di accanimento terapeutico, la tecnica può essere volta, quando si scopra la necessità di curare la qualità della vita prima ancora che un indeterminato aumento della vita stessa, a indagare tutte le modalità in cui la vita stessa può essere servita e onorata, diminuendone, quando non eliminandone, il dolore. Tale prospettiva farebbe emergere nell'accompagnamento non la diminuzione ma l'esaltazione di un'umanità nella sofferenza e nel morire, non escludendo la scelta della desistenza terapeutica e imboccando sovente la strada della palliazione. Ciò vale anche per la tecnica giuridica, spesso interrogata dal dibattito eutanassico in maniera sofisticata – nel senso letterale della parola di una ricerca sofistica dei cavilli e delle distinzioni. Il diritto come la tecnologia medica, intesi non come "dominatori" delle vite ma come aiuti possibili, possono volgersi al riconoscimento che non hanno un potere assoluto sulle vite, ma che il loro compito è quello di accompagnare con gli strumenti più idonei le vite stesse nel loro cammino.

Da quanto detto è anche chiaro che, rispetto ai grandi casi recenti e passati di eutanasia, in campo italiano come europeo e mondiale, il passaggio mediatico e politico dovrebbe essere sviluppato in maniera del tutto diversa rispetto al consueto approccio ideologico, in cui le singole persone e i singoli casi diventano arieti o cavalli di battaglia per raggiungere una posizione di retroguardia o di nicchia da una parte e dall'altra.

5 | LINEE DI UMANESIMO EMERGENTI

Dal dibattito sull'eutanasia emergono alcune linee di umanesimo che si ricollegano ad altre grandi istanze e situazioni etico-pratiche nell'attualità. Anzitutto l'eutanasia non può essere letta come momento isolato, come scelta etica di un individuo-monade, ma va interpretata dentro il complesso della società e delle reti di diverso genere. In questa direzione possiamo senz'altro parlare di un'unità delle questioni etiche in cui, pur con le diverse metodologie di intervento, si delineano i caratteri di un umanesimo integrale che tocca le scelte etiche della persona e della famiglia, della sfera sociale, economica, politica ed ecologica. Così il tema dell'eutanasia richiama immediatamente la perdita di speranza delle giovani generazioni europee e occidentali, ma anche il culto della morte del nuovo terrorismo di matrice integrista³. La denatalità di società opulente senza speranza così come lo spettacolo della morte esibito in tv fanno dell'eutanasia un riflesso, nascosto negli ospedali e nelle cliniche, di un'aria di morte che attanaglia molte società contemporanee, specie quelle segnate da una sostanziale forma di benessere totale sul piano materiale. Se il panorama di morte sembra in questo senso dilagante, anche le risposte di umanesimo si ergono alla stessa altezza di integralità, permettendo al pensiero cristiano di ridurre lo iato tra questioni sessuali-familiari e questioni socio-economico-politiche, evitando però altresì un rovesciamento che ridurrebbe le cosiddette questioni bioetiche ad un ruolo del tutto secondario, negandone appunto il valore integrale.

Un'altra linea di umanesimo è rappresentata dalla crescita delle reti. In un mondo fortemente integrato anche il tema così apparentemente singolare dell'eutanasia chiede una cultura delle reti sociali che intreccino prospettive familiari

3. Colgo lo spunto nell'associare temi tanto apparentemente diversi dall'intervento di P. Parolin, *Lectio Magistralis per il Decennale della Facoltà Teologica del Triveneto*, Padova, 24 aprile 2015, in cui si collegano il vuoto spirituale dei giovani occidentali, che spinge molti verso il fascino della violenza e della guerra, con la pretesa di dare all'eutanasia lo status di diritto umano, attraverso una forma di post-moderna *hybris* che non lascia spazio alla speranza.

e ospedaliere, istituzionali e della società civile e che ad ogni livello colleghino i diversi attori in modo sinergico. Quanto accade in ambito medico-clinico, dove un'assistenza sempre più territoriale si associa a quanto avviene all'interno del mondo economico e lavorativo, così come in altri settori: la crescita delle reti appare inarrestabile e offre uno spunto fondamentale per tornare a recuperare valore e senso delle relazioni.

L'ultimo elemento di umanesimo integrale è l'affermazione di una cultura della vita e dell'integrazione che si oppone ad una cultura dello scarto e della morte. Come gli scartati dal benessere del ricco Occidente trovano la morte alle frontiere naturali del nostro mondo, nella banalità quotidiana di un mare che si fa cimitero, così all'interno del nostro mondo si moltiplicano le forme di scarto prima della nascita, nella vita quotidiana e al termine dell'esistenza. Anche in questo caso il panorama potrebbe sembrare desolante ma lascia in realtà trasparire una reazione alla cultura dello scarto che riconosce nella persona di ogni donna e ogni uomo un riflesso intramontabile ed irripetibile di una dignità superiore perché umana, non determinata soltanto dalle condizioni biologico-fisiologiche, né da una definizione legislativo-normativa, ma da un ordito antropologico che non cessa di esistere anche quando il filo della vita sembra sottile e prossimo ad essere reciso.

Bibliografia di approfondimento

- Barbisan C., Bonetti M., Feltrin A., Furlan E., *Etica nel morire. Vissuto degli operatori e ruolo dei comitati etici*, FrancoAngeli, Milano 2010.
- Chiodi M., *Eutanasia e modelli teorici in bioetica*, in "Teologia", 23, 2, 1998, pp. 150-185.
- Ostaseski F., *Saper accompagnare: aiutare gli altri e se stessi ad affrontare la morte*, Oscar Mondadori, Milano 2006.
- Pegoraro R., *Per evitare accanimento terapeutico e eutanasia: rispetto, cura e accompagnamento*, in AA.VV., *Al cuore della vita: la dignità. Origini, percorsi e spazi di un nuovo Umanesimo*, Marietti, Genova 2015, pp. 81-95.
- Pessina A., *Eutanasia: della morte e di altre cose*, Cantagalli, Siena 2007.
- Picozzi M., Ferrario O., *L'ombra del nazismo. Legiferare sulla fine della vita: rischi e paure*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli-Roma 2009.
- Poggi F. (a cura di), *Diritto e bioetica: le questioni fondamentali*, Carocci, Roma 2013.
- Reichlin M., *L'etica e la buona morte*, Edizioni di Comunità, Torino 2002.
- Sanna I. (a cura di), *Dignità umana e dibattito bioetico*, Edizioni Studium, Roma 2009.
- Sgreccia E., Laffitte J. (a cura di), *Accanto al malato inguaribile e al morente: orientamenti etici ed operativi*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

8 | ACCOGLIENZA

DALL'ESCLUSIONE ALL'INCLUSIONE SOCIALE

ESPERIENZE E SOLUZIONI POSSIBILI

SILVIA LANDRA

1 | SIAMO TUTTI NEMICI DELL'ESCLUSIONE

Esclusione è sempre una parola che stride e che può caratterizzare una miriade di esperienze – da quelle più remote e personali a quelle più collettive e sociali – lasciando una scia dolorosa e amara di sofferenza, solitudine, desiderio di rivalsa. Molti avvertono una morsa allo stomaco anche in età matura nel ricordare un momento della propria vita, da bambini o da ragazzi, nel quale non sono stati scelti dai coetanei per partecipare ad una iniziativa del gruppo o sono stati esclusi a priori dal piccolo mondo quotidiano dei presunti amici. Siamo tutti consapevoli di quanti sforzi abbiamo fatto o sappiamo fare in alcune circostanze della vita per farci accettare dal contesto, a costo di vestire come non ci piace, di evitare certi argomenti, di dissimulare un parere, di recitare una parte che non ci rappresenta in profondità. Disponiamo di tali strumenti raffinati ed efficaci per difenderci dall'esclusione; e senza difficoltà comprendiamo quanto l'esperienza dell'essere “tagliati fuori” sia per noi umani temuta e tremenda.

2 | SAMIR: L'ESCLUSO CHE SI AUTOESCLUDE MA DESIDERA ESSERE FIGLIO

La complessità delle vite che lottano contro l'esclusione può essere così marcata da lasciare intuire a fatica il filo rosso della ricerca di inclusione. Talvolta la trama profonda di un desiderio si manifesta in superficie con il suo esatto contrario. Samir, dieci anni fa, fuggiva da un Paese di povertà economica, ma anche da una situazione familiare molto precaria, dove il disagio sociale aveva assunto le forme della tossicodipendenza del padre, della malattia psichica della madre, del disadattamento dei fratelli trasferiti in comunità per minori già in tenera età.

Tutto questo avveniva in un paese dell'Africa del nord nel quale è raro che un soggetto pubblico intervenga per allontanare i figli dalla famiglia.

Samir aveva quindi scelto di scappare, aggrappato al fondo di un camion, compiendo il suo viaggio rocambolesco e drammatico che metteva a rischio la sua vita. Scaricato in una stazione italiana come un pacco senza mittente e senza destinazione, ha cercato la sua strada innanzitutto per le strade della città, osservando un mondo non suo e sognando di farvi parte. Come spettatore di un film provava esperienze, chiedeva, dissimulava, trovava solidarietà inattesa e rifiuti brucianti. Capiva gradualmente che da minorenne avrebbe avuto dei diritti, ma ogni volta che veniva “pescato” dalla pubblica amministrazione della città e introdotto in una comunità per “minorenni-stranieri-non-accompagnati” – come recita la normativa – la paura di essere riportato all'esperienza precedente nel suo Paese lo assaliva a tal punto da indurlo a scappare. Sfumava sempre di più la sua possibilità di ottenere un regolare permesso di soggiorno fino a compiere la maggiore età e raggiungere una condizione di esclusione giuridica ancora più marcata. Desolazione e abuso di sostanze per ottenere periodici stordimenti, uniti a qualche “no” di troppo, diventano la miccia che accende un tentativo di suicidio, un ricovero nel reparto psichiatrico dell'ospedale e, infine, l'incontro con un centro di accoglienza per adulti gravemente emarginati. Un centro per i senza-dimora della città, i quali rappresentano una nazione trasversale in Europa e nel mondo, che ha “tutte le carte in regola” per non entrare – se non a prezzo di sforzi immani e spesso debolmente produttivi – nel circuito dell'abitare, del lavoro, della tessitura di relazioni buone.

La vita di Samir, negli ultimi dieci anni, è stata la storia di un giovane che diventa uomo cercando disperatamente di affiliarsi e trovando per lo più, dentro di lui, il grande nemico che continuamente lo riporta nel girone degli esclusi. Il legame con gli operatori del centro di accoglienza, con alcuni in particolare, diventa così significativo che Samir gioca molte parti di sé, tutte autentiche: da quelle più disperate e antisociali, a quelle più mature e intelligenti: si taglia e minaccia gesti estremi, ma sa anche lavorare coscienziosamente, accudire i piccoli, rendersi spontaneamente responsabile degli altri. Ha doti artistiche e un'intelligenza brillante che gli permette di imparare bene la lingua italiana e non solo. Ottiene un permesso di soggiorno per motivi umanitari, dopo non pochi tentativi di venire giuridicamente riconosciuto; in un breve tratto del suo percorso ha un lavoro a tempo indeterminato in un negozio e vive in un appartamento. Ma, dopo poco, le forze avverse che sembrano operare dentro Samir lo inducono a compiere l'ennesima sciocchezza: un furto di poco conto, ma sufficiente a giustificare il licenziamento per giusta causa e poi di nuovo a generare la spirale della precarietà,

della paura del futuro. Diventa oppositivo tra alti e bassi, dichiara ora la sua gioia di aver trovato il Paese dove realizzarsi e, dall'altra, la sua disperazione selvaggia di essere figlio di nessuno. Più volte Samir arriva alle soglie di una stabilità e poi qualcosa manda tutto a monte. Oggi si trova in carcere e prima di essere chiuso in cella ha suggerito all'avvocato d'ufficio due nomi degli operatori del centro dicendo: «Non ho nessuno al mondo, ma puoi sentire loro, che sono come una famiglia». Cerca famiglia e poi la rifiuta, trovandosi, per responsabilità diretta, a vivere nel luogo dove l'esclusione dalla vita sociale è sancita per legge. La storia di Samir è emblematica di molti viaggi concreti ed interiori alla ricerca di una patria che, da un lato, non è pronta ad accoglierlo e, dall'altro, è lui a non sentire di meritare.

3 | RADICI PSICOLOGICHE E CONTESTO SOCIALE

In generale il sentimento di esclusione ha molte radici psicologiche: può risiedere nel trauma dell'abbandono mai risolto del tutto o può essere il frutto di quella dinamica familiare e territoriale che gli esperti di psicologia sociale chiamano logica del "capro espiatorio". Vi sono infatti sistemi in cui un soggetto finisce inconsapevolmente per pagare le pene di tutti, assumendo su di sé il ruolo di malato, di escluso, di colpevole, di reietto, affinché l'equilibrio del micro-sistema relazionale che vive attorno a lui sia garantito e si mantenga.

Tuttavia il sentimento di esclusione può derivare anche da un vero e proprio processo denigratorio, diffamatorio, stigmatizzante che avviene dentro il contesto sociale. Siamo una società che sta faticosamente camminando verso l'orizzonte della comunità multiculturale e non riusciamo ancora ad accettare l'inesorabilità di questo processo. Esso avviene, che lo si voglia o no, e sta a noi scegliere se viverlo come un bagno di sangue, tra lotte e rifiuti, o in un processo pacifico di convivenza tra diversi. Il mondo intero, dove le guerre e le guerriglie sono radicate e disseminate come non mai, sta decidendo se accettare un rimescolamento di popoli e culture. Assistiamo alla conseguenza naturale di un fenomeno mondiale già ampiamente descritto alcuni decenni fa: l'equilibrio del mondo globalizzato, nel quale il 20% della popolazione vive con l'80% delle risorse disponibili, non può più reggere. Tale situazione trova resistenze, mette in movimento i corpi dei singoli e le masse di popoli interi, innesca la ricerca di possibilità nuove di sussistenza e di benessere.

Talora l'esclusione da un corpo sociale compatto serve per riconoscersi e per difendersi. Nella psicologia dei gruppi si trovano affascinanti descrizioni che ri-

guardano i normali “riti di iniziazione” dei nuovi arrivati. Non occorre invocare pratiche violente e aberranti – come il “nonnismo” delle caserme e delle prigioni – per riconoscere le fatiche a cui vengono sottoposti gli ultimi arrivati in un contesto di lavoro, di studio, di gruppo. Ogni gruppo sociale, se lasciato a sé, produce dinamiche di esclusione e complessi percorsi di entrata. Al contrario, se tali dinamiche sono gestite positivamente dopo essere state identificate, possono portare a itinerari di solidale accoglienza. I riti di passaggio da un gruppo ad un altro (ad esempio i passaggi dei ragazzi ad una classe diversa) o i percorsi per far sentire i nuovi membri a proprio agio (feste di benvenuto, autopresentazioni, gesti simbolici) sono fondamentali per contrastare la fisiologica tendenza dell’umano a definire i confini del sé e del proprio gruppo e a difendersi dalle invasioni esterne. Quanto più un’identità, personale o sociale, è sicura di sé, tanto più mostrerà confini permeabili, capacità di dialogo e abilità nel mettere in atto le dinamiche positive dell’accoglienza.

Non di rado Samir ha espresso la sua paura di camminare per le strade e venire additato e svalutato da coloro che non amano gli stranieri. Nel periodo in cui i telegiornali italiani hanno molto parlato del reato di “favoreggiamento della clandestinità”, Samir si è chiuso nel mutismo e non è riuscito per un periodo considerevole a mettere il piede fuori dal centro di accoglienza. Quando il sindaco della città ha fatto visita al centro e ha sollecitato le domande, Samir gli ha chiesto «perché non tutti i politici sono come te, che accetti gli stranieri?».

4 | COSA IMPARIAMO AVVIANDO GRADUALI PROCESSI DI INCLUSIONE SOCIALE

Il popolo rom, che pare abituato a vivere senza una terra propria, sentendosi sempre rifiutato e di troppo, risponde con un linguaggio stigmatizzante e una valutazione severa di chi non è rom, dei cosiddetti “gagi” che, secondo loro, hanno abitudini bizzarre, si sposano tardi, vivono in solitudine... e quei gagi siamo noi!

L’esperienza lunga, articolata e positiva vissuta in una metropoli del Nord Italia può essere istruttiva. Si è trattato del graduale smantellamento di un campo rom abusivo abitato da circa 600 persone; un processo lungo, durato cinque anni, che ha visto impegnati un soggetto del privato-sociale, la Prefettura e il Comune. Tale esperienza ha mostrato alcuni aspetti decisamente interessanti a proposito dei processi collettivi che regolano l’inclusione e l’esclusione sociale. Di seguito ne metto in luce i principali.

Innanzitutto ha svelato l’importanza della multidisciplinarietà degli approcci

e delle competenze nell'affrontare i fenomeni complessi: non basta una donazione economica, non bastano gli interventi delle Forze dell'ordine, non bastano i percorsi di accompagnamento educativo e sociale, non bastano i sussidi pubblici e le politiche, non bastano i presidi sanitari, non bastano gli accordi bilaterali tra i Paesi. Tutti questi interventi, tuttavia, condotti in sinergia, risultano indispensabili. All'arresto e al rimpatrio di soggetti delinquenti si sono accompagnati percorsi di grande sostegno per numerose famiglie responsabili che hanno accettato di scolarizzare i figli e di arrivare ad una autonomia economica e abitativa dentro i quartieri della città.

In secondo luogo tale complesso processo ha messo in luce anche la negatività assoluta degli ideologismi in fatto di esclusione sociale. È controproducente mitizzare il popolo rom demonizzando i cittadini che da anni vivono una situazione insicura, malsana e economicamente svalutata dovendo risiedere nei pressi di un campo abusivo e quindi in una zona di degrado. È altrettanto controproducente invocare ruspe e sgomberi forzati, magari classificando un'intera popolazione come ladra su base genetica, quando si è stati per anni silenziosi corresponsabili della formazione di una zona di degrado. Qualunque popolo, rinchiuso in uno spazio circoscritto, senza fognature, senza acqua e corrente, invaso da roditori e sporcizia, diventa luogo di emarginazione e terreno fertile per affiliare delinquenti in erba.

Infine, l'esperienza di graduale smantellamento di un campo abusivo insegna quanto è importante un patto di socialità e di legalità condiviso per arrivare all'integrazione concreta delle persone. Si combatte l'inclusione con regole giuste, ragionevoli, negoziate, verificate e applicate.

5 | COSA SVELANO DELL'UMANO I PROGETTI DI INCLUSIONE SOCIALE

Alla radice di ogni processo riuscito di inclusione, sia sul piano personale che su quello collettivo, c'è la valorizzazione di molti aspetti dell'umano, alcuni radicali e irrinunciabili.

Primo fra tutti la ricerca della *felicità* come condizione basilare dell'esistenza: un felicità del vivere costantemente cercata porta alla consapevolezza del carattere decisamente sociale della felicità. È facile annoverare la felicità tra i percorsi individuali più intimi dimenticandoci quanto essa rappresenti il più importante dei percorsi collegiali. Non è possibile essere felici tra gli infelici. Occorre condividere e attivare processi perché sempre più persone accedano alla felicità.

La lotta all'esclusione è poi un intenso processo di esaltazione delle *identità* come garanzia di benessere, di dialogo, di reciprocità. Un individuo che conosce bene se stesso e si riconosce capace e orientato ad un preciso compito nel mondo può contribuire a creare comunità e contesti dagli obiettivi chiari che a loro volta favoriscono Paesi dai confini sicuri e permeabili, circoscritti da frontiere dove c'è lo scambio e non il blocco o la repressione. Identità sicure che non si temono l'un l'altra consentono la reciproca inclusione.

I processi inclusivi sono anche grandi scuole di *libertà* e autodeterminazione, sia per i singoli che per i popoli. Come per Samir, che deve imparare a vivere in pieno la sua libertà di uomo; come per il popolo rom, che deve riconoscersi capace di dialogo e non impaurito predatore, l'uscita dall'esclusione è possibile se molte condizioni interne ed esterne favoriscono un processo attivo, volto all'identificazione e al rispetto delle regole, dove l'altro è soggetto da guardare con curiosità e al quale tendere, capace di portare fuori dalle risacche dell'assistenzialismo, della passività lamentosa, delle aspettative irrealistiche.

Esistono *luoghi* che fanno sentire a proprio agio e luoghi che hanno il potere di escludere e generare la sofferenza del ghetto. L'ultimo rapporto del CEIS (Commissione di indagine sulla esclusione sociale) identifica le "aree sensibili" come "aree ad alta e affrettata urbanizzazione, caratterizzate da scarsità o assenza di servizi" o le "zone isolate", come quelle "difficilmente raggiungibili e caratterizzate da scarsità o assenza di servizi di pubblica utilità o di centri pubblici di ritrovo", come contesti particolarmente favorevoli all'esclusione sociale. Non c'è globalizzazione e delocalizzazione che possano privarci del bisogno concreto di uno spazio accogliente dal quale partire e al quale ritornare ogni giorno.

Ogni bisogno attiva un *movimento* di risposta. Chi non si sente bene in un contesto si muove, chiede aiuto, raggiunge altri spazi che corrispondono ai propri desideri. Alcune ricerche stanno dimostrando quante difficoltà si presentano alle popolazioni vulnerabili nell'accedere ai servizi, pur avendone diritto, pur conoscendone l'ubicazione.

La difesa dei diritti di *cittadinanza* per tutti sembra la strada maestra per favorire l'uscita dall'esclusione, l'integrazione delle diversità, una vera felicità collettiva. La tutela instancabile dello spazio di tutti, attraverso stili di vita incentrati sulla condivisione delle risorse e l'attuazione di politiche inclusive, non toglie nulla al singolo e ai soggetti sociali già presenti e già portatori di diritti su un territorio, ma al contrario favorisce processi virtuosi che aumentano le risorse a disposizione per tutti.

La comprensione di quest'ultimo punto è oggetto di studi, confronti e ricer-

che molto recenti e attuali nel nostro Paese. Non sono in pochi a ritenere, pur con sfumature diverse, che lo stato sociale che ci apprestiamo a realizzare non può continuare a basarsi su un'illusione economica progressiva alla quale ormai non crede neppure la gente comune, ma deve necessariamente fare leva su una capacità generativa¹ o una circolarità² di scambi di risorse tra impresa, enti privati e singoli cittadini senza precedenti. Lo stato sociale inclusivo trova un suo punto di forza notevole nella capacità dei singoli abitanti di ogni luogo e dei piccoli contesti sociali di esprimere quel capitale umano di risorse che si traduce in relazione di aiuto, in baratto, in tutela dei beni, in prevenzione, in supporto costante e creativo alle situazioni di particolare bisogno. Il patrimonio umano nello scambio si moltiplica e genera novità.

Molte reazioni espulsive nascono dalla comprensibile paura che il nuovo arrivato utilizzi i nostri beni, respiri la nostra aria, occupi il posto che appartiene a noi, ci privi di possibilità e ci faccia vivere una vita più povera. Dunque l'inclusione – come già detto, grande prerogativa per l'ottenimento di una felicità collettiva – deriva dalla possibilità di vedere dimostrato nella concretezza che l'accoglienza non fa che aumentare il capitale sociale e le possibilità di benessere per tutti. L'accoglienza, tuttavia, è il frutto di un processo individuale e collettivo fatto di conoscenza, competenza e politiche adeguate.

Bibliografia di approfondimento

- Aime M., *La macchina della razza, storie di ordinaria discriminazione*, Eleuthera, Milano 2013.
- Bruni L., Zamagni S., *L'economia civile. Un'altra idea di mercato*, il Mulino, Bologna 2014.
- Dal Lago A., *Non-persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Magatti M., Giaccardi C., *Generativi di tutto il mondo, unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Feltrinelli, Milano 2014.
- Maisonnette J., *La dinamica di gruppo*, Celuc Libri, Milano 2004.

1. Cfr. M. Magatti, C. Giaccardi, *Generativi di tutto il mondo, unitevi! Manifesto per la società dei liberi*, Feltrinelli, Milano 2014.

2. Cfr. L. Bruni, S. Zamagni, *L'economia civile. Un'altra idea di mercato*, il Mulino, Bologna 2014.

Saraceno B., *Discorso globale, sofferenze locali, analisi critica del Movimento di Salute Globale*, Il Saggiatore, Milano 2014.

Zamperini A., *L'ostracismo: essere esclusi, respinti e ignorati*, Einaudi, Torino 2010.

UNAR, *Dossier statistico IMMIGRAZIONE*, Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento Pari Opportunità, 2014.

Rapporto Caritas italiana sull'esclusione sociale 2014 (ultimo pubblicato): disponibile *on line* all'indirizzo: http://s2ew.caritasitaliana.it/materiali/Pubblicazioni/libri_2014/Rapporto_poverta/Rapporto_2014_completo.pdf (ultimo accesso 21 ottobre 2015).

CIES – Commissione di Indagine sulla Esclusione Sociale, *Rapporto sulle politiche contro la povertà e l'esclusione sociale*, anni 2011-2012.

SI PUÒ ACCOGLIERE L'IMPREVEDIBILE? LA FIDUCIA TRA SICUREZZA E COMPLESSITÀ

LUCA ALICI

1 | UN TIMELAPSE DI 14 ANNI

Il nuovo millennio è iniziato con una data che non è quella del suo primo giorno di calendario ed è nato sfregiato. Una ferita, impensabile fino ad un attimo prima, insostenibile fin dall'istante successivo, ne ha segnato la storia in maniera inequivocabile. Lo schianto di due aerei di linea sulle Torri Gemelle è diventato l'ennesimo, tragico episodio che ha messo sotto attacco la possibilità di alimentare fiducia nel mondo e nei suoi abitanti¹. Sono trascorsi oramai quattordici anni. Alcuni eventi recenti, seppur così distanti per entità da sembrare giustamente imparagonabili, ci affidano una sorta di eredità "mutante" dell'11 settembre. Due tragedie, molto diverse tra loro e da quella di New York, hanno scosso il mondo. All'inizio dell'inverno del 2012 una nave finisce contro una roccia e viene inghiottita per metà dal mare: il pilota Schettino compie l'errore di una vita che costa tante vite umane. Circa trentasei mesi dopo, nel cielo delle Alpi, un aereo si schianta: il copilota Lubitz decide di mettere termine alla propria vita e con essa a quella dei "suoi" passeggeri.

C'è qualcosa che unisce questi due episodi tra loro e in qualche maniera li lega all'11 settembre? Innanzitutto ripropongono un assillante comune punto interrogativo, che dal 2001 è tornato prepotentemente sulla scena: ci si può fidare ciecamente di coloro e di ciò a cui affidiamo le nostre vite? Secondariamente rappresentano un rischio: il rovesciamento in strumento di morte di quanto la tecnica ci mette a disposizione nel nome della sicurezza. Infine attestano che il limite del fattore umano non è sopprimibile, nelle sue pieghe oscure o più semplicemente superficiali. Gli attentatori di Al Qaeda hanno trasformato la potenza degli aerei nella violenza di missili; Schettino ha piegato la strumentazione della

1. Cfr. S. Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy* (2002); tr. it.: *In cielo come in terra. Storia filosofica del male*, Laterza, Roma-Bari 2011.

nave in un “inchino” che è diventato un naufragio; Lubitz ha stravolto la sicurezza in volo per proteggere da tutto e da tutti la propria strategia suicida.

Certo, un pilota non deve necessariamente essere un attentatore per uccidere. Ma sia nel caso lo diventasse, sia nel caso in cui “semplicemente” sbagliasse, siamo riportati alla nostra contingenza e ad un insopportabile senso di impotenza che ci pervade quando succede che «l'impossibilità di arrivare in ufficio diventa un modo per salvarsi la vita»² o prendere il volo successivo per un ritardo significa arrivare a destinazione sani e salvi. Nel caso della Costa Concordia e del volo della Lufthansa, in particolare, la mancanza dell'intenzione premeditata di spargere terrore, con un atto di guerra in un luogo di pace, ripropone la grande domanda sulla fiducia persino ancora più “dentro” un quotidiano pianificato e controllato.

La fiducia è infatti mal-trattata. Schettino sbaglia per eccesso di fiducia in se stesso e nella tecnica ed esagera nella pre-potenza: ha dalla sua una cabina intera di pilotaggio, strumenti all'avanguardia e si spinge oltre il lecito, con un atto di *hybris* del quale la natura si vendica. Lubitz vuole morire per eccesso di sfiducia verso gli altri e il mondo ed esaspera la propria im-potenza: decide di isolarsi in volo e usa proprio gli strumenti pensati per difendersi da un nuovo 11 settembre per l'esplosione del proprio malessere. L'imprevedibile della tracotanza e l'insondabile della fragilità paradossalmente sanno nutrirsi della complessa ricchezza della tecnica. E la fiducia tradita rivela come la sempre maggiore ambizione di sicurezza non trasforma mai in certezza la dose di imprevedibilità intrinseca ad ogni azione umana: nessun aumento della complessità in vista del controllo riesce ad eliminare del tutto il modo eclatante con cui l'insondabile dell'umano si riprende la scena.

Eccoci al cuore provocatorio di questo contributo: al netto della radicalità del male voluto (l'atto terroristico), come ci possiamo rapportare all'impossibilità di controllo totale sul fattore umano nel tempo dell'ambizione massima alla padronanza e alla sorveglianza? È pensabile esaurire la variabile umana? La complessità nella quale la stiamo immergendo ne riduce o ne aggrava l'imprevedibilità? Che ricaduta ha tutto ciò sulla fiducia e sul modo di pensarci in relazione con noi stessi e con gli altri?

2 | ACCOGLIERE CIÒ CHE NON CI ASPETTIAMO

Viviamo un tempo in cui il verbo “accogliere” è immediatamente consacrato allo straniero, a chi non ha volto, nome, storia, documento, chi arriva e deve esse-

2. Ivi, p. 268.

re ospitato; sembra che valga – ammesso che lo sia davvero – solo dentro un certo tipo di “stato d’eccezione”, al cospetto del quale l’esercizio della fiducia finisce per apparire impraticabile, se non proprio inammissibile. Ma “strapazzandolo” un po’, “accogliere” si potrebbe declinare anche nei confronti delle pieghe più inaspettate dell’umano, che oggi il progresso della tecnica, l’eccesso di potenza e la moltiplicazione di complessità ridisegnano: fiducia in sé, anche grazie all’affidamento agli strumenti della tecnica, e sfiducia in sé, nonostante una serie di possibilità oggi quanto mai ampie, sembrano paradossalmente condurre verso un medesimo punto di convergenza, ovvero l’incapacità di una tessitura coerente tra identità, azioni, pensieri, relazioni. Si chiede ad un processo già faticoso – il costante lavoro di unificazione dell’anima, come lo chiamerebbe Buber³ – di reggere continue moltiplicazioni di disponibilità, pensate in nome di una sempre più rapida anestizzazione del fattore umano, mascherata dall’eliminazione dell’insicurezza.

Qui sta la sfida per chi si interroga su un nuovo umanesimo: un «umanesimo in ascolto» dell’inadeguatezza delle forze; un «umanesimo concreto» che non si faccia sconfiggere quando la realtà risulta superiore all’idea persino per l’impen-sabile che diventa reale; un «umanesimo plurale e integrale», che non dimentichi ferite e debolezze; un «umanesimo di interiorità e trascendenza», che sappia continuamente farsi mettere in discussione dal rapporto tra dignità, responsabilità e azione⁴. Da qui può nascere un’ampiezza maggiore per la stessa questione dell’ac-coglienza e del suo rapporto stretto con la fiducia. Perché se nel caso delle grandi migrazioni siamo “costretti” a cercare l’umanità comune nella diversità per non alimentare la logica perversa del “noi/loro”, nel caso delle manifestazioni inattese dell’insondabile dell’umano siamo chiamati a fare i conti con ciò che dell’umanità ci sfugge o vorremmo nascondere in un angolo recondito dei nostri pensieri.

Lo ha scritto bene, di recente, proprio a commento della tragedia di Lubitz, Mauro Magatti: «La nostra vita sociale dipende inestricabilmente da sistemi e apparati tecnici sempre più sofisticati, potenti e performanti. Il problema è che tali sistemi rendono accessibile a singoli individui o piccolissimi gruppi un enorme potere di distruzione. Così che la potenza tecnica si può sempre trasformare nel moltiplicatore della follia. Nessun sistema di sicurezza può andare al di là del limite invalicabile costituito dall’insondabilità dell’animo umano»⁵. Questo nostro

3. Cfr. M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre* (1948); tr. it.: *Il cammino dell’uomo secondo l’insegnamento chassidico*, Qiqajon, Magnano 2004.

4. Le espressioni virgolettate sono un esplicito rimando alla Traccia del Comitato preparatorio del V Convegno Ecclesiale Nazionale di Firenze (www.firenze2015.it/traccia, ultimo accesso 21 ottobre 2015).

5. M. Magatti, *L’animo umano abisso oscuro*, in “Corriere della Sera”, 28 marzo 2015 (http://archiviostorico.corriere.it/2015/marzo/28/animo_umano_abisso_oscu-ro_animo_co_0_20150328_b4d5ef6e-d51a-

tempo è come se fosse imprigionato nell'ossessione di forzare oltremodo il rapporto tra fiducia, sicurezza e complessità: «Più velocemente cambiano le condizioni, meno si ha confidenza con la vita e più si diffida degli altri e di se stessi. Ne scaturisce un bisogno assoluto di sicurezza [...]. Il voler bandire completamente tutti i pericoli è solo l'altra faccia dell'allarmismo»⁶. Il sentimento d'insicurezza è l'effetto di un dislivello tra un'aspettativa socialmente costruita di protezioni e le capacità effettive, da parte di una determinata società, di farle funzionare.

La stessa complessità rischia di trasformarsi da arricchimento a disorientamento. Se “dall'alto dei cieli” o dalle profondità del mare ci spostiamo al nostro quotidiano, sempre più densamente frequentato da dispositivi costantemente *on line*, ci accorgiamo di come, a fine giornata, ci pervadano sensazioni di stordimento, “connesse” a una gestione onnipervasiva di *mail*, *social*, *smartphone*, *tablet*. Succede un po' come se il vissuto disorientasse la vita mentale, rendendo sempre più complicata la costruzione di un io che governa autenticamente tempi e possibilità: un io capace di fare molte cose, ma in difficoltà nel dialogare con i propri pensieri. Se non, addirittura, incapace di riconoscersi come la stessa persona. Come capita al protagonista di uno dei *midrash* raccontati da Buber: quando «si alzava al mattino gli riusciva così difficile ritrovare gli abiti che alla sera, al solo pensiero, spesso aveva paura di andare a dormire. Finalmente una sera si fece coraggio, impugnò una matita e un foglietto e, spogliandosi, annotò dove posava ogni capo di vestiario. Il mattino seguente si alzò tutto contento e prese la lista: il berretto: là, e se lo mise in testa; i pantaloni: lì, e se li infilò; e così via fino a che ebbe indossato tutto. “Sì, ma io dove sono?”»⁷.

Non vuole essere un attacco indistinto alla complessità, né tanto meno uno scadimento nella facile retorica. Piuttosto il tentativo di rintracciare un nodo comune da sciogliere: la tecnica come fonte di potenziamento, per dirla con il linguaggio immediato di una pubblicità di successo, ci affida la questione della potenza e del controllo, che inevitabilmente finisce per toccare anche quella della fiducia, e il nesso indissolubile tra variabile umana e affidamento. Ciò che è stato realizzato per renderci più sicuri sembra infatti complicare tremendamente l'accoglienza di noi stessi e rendere arduo l'esercizio di ciò che per la vita di ognuno è essenziale, ovvero fidarsi.

Come ci si sta facendo carico di fermare questa deriva?

11e4-ada1-98c709ebb9f9.shtml, ultimo accesso 21 ottobre 2015).

6. W. Sofsky, *Das Prinzip Sicherheit* (2005); tr. it.: *Rischio e sicurezza*, Einaudi, Torino 2005, p. 29.

7. Cfr. Buber, *Il cammino dell'uomo*.

3 | ALCUNE LUCI POSSIBILI SU ALCUNE OMBRE ATTUALI

Per provare a rispondere, in conclusione, provo a indicare alcuni itinerari possibili.

Il primo di carattere antropologico. “Uscire verso le periferie” può significare anche dirigersi verso le periferie di noi stessi, mettere in conto il “brutto” di noi, l’inadeguatezza, ciò che non avremmo mai pensato di fare, pensare, diventare. Il modello dominante investe nell’impeccabilità e nella prestazione. Un nuovo umanesimo deve fare i conti con l’imperfezione, umana e tecnica. Non si tratta solo di ribadire l’ineliminabilità del connotato di fragilità delle nostre esistenze, ma di evidenziare come nessun potenziamento tecnico può sostituirsi all’opera faticosa e mai solitaria del discernimento personale, che immediatamente implica un nuovo affidamento. Occorre ripensare da un lato l’affidamento a se stessi, nel senso della riflessività, e dall’altro il tema e la sfida dell’affidamento agli altri, «perché fin tanto che ci saranno esseri umani coinvolti in quello che facciamo (cioè nell’intera nostra vita personale e collettiva), il livello di sicurezza non potrà mai essere assoluto»⁸. Si tratta di affidare alla fiducia il compito di cominciare da se stessi, ma non finire con se stessi⁹. E, in modo particolare, nel tempo di un’affermazione forte della filosofia in piazza, del *counseling*, dei *social*, ai consacrati arriva l’appello a recuperare il terreno perduto nel sapersi mettere a fianco della vita delle persone. Si tratta di ricostruire percorsi di fiducia là dove un gesto, un errore, persino una colpa sembra renderli impossibili.

La seconda pista, strettamente collegata a questo tema, è pedagogica: educare le giovani generazioni a governare la complessità. Che certamente non è solo quella delle disponibilità dei nuovi dispositivi o dello sviluppo della tecnica – sul quale la generazione che li precede rischia di essere analfabeta, perché priva di un certo vissuto –, ma che in generale diventa il poter cambiare Paese, lavoro, lingua, relazioni significative, identità, profili con una facilità fino a qualche anno fa impensabile. Ancora di più educare diventa allora prendersi cura di «corpi e biografie esposti ed affidati, offerti e consegnati. Educare, anche nei luoghi nei quali ciò avviene in modo organizzato e formalizzato, è ricomporre pensieri e rappresentazioni di sé, relazioni con altri e con il mondo. Avendo cura della vita della mente e curando con attenzione l’“ordine del cuore”, le forme e le direzioni dell’intenzionalità delle persone»¹⁰.

8. Cfr. Magatti, *L'animo umano abisso oscuro*.

9. Cfr. Buber, *Il cammino dell'uomo*.

10. I. Lizzola, *Il senso del tempo: l'esodo e la durezza*, in L. Alici, S. Pierosara (a cura di), *Tessere reciprocità*,

Educare, stando nel limite, ad un saggio rapporto con il limite e con gli “angoli bui” della propria interiorità¹¹. Su questo terreno un’attenzione speciale meritano i genitori, ai quali è lecito chiedere la saggezza di formare a ciò che va oltre i tempi diversi rispetto ai propri figli, ovvero il tempo lungo del dialogo interiore e lo spazio scomodo degli interstizi dove covano rancori, conflitti, disagi.

Il terzo itinerario è legato al mondo del lavoro.

Vi è un problema di nuova umanizzazione dei luoghi di lavoro, nei quali sembra scomparire la conoscenza delle persone e tutto quanto “eccede” il contratto. Ciò sta conducendo, come bene evidenzia O’Neil, verso un mondo del lavoro soffocato tra due estremi, apparentemente rispettosi dell’individuo, in realtà omologanti: da un lato una totale piegatura sulla difensiva¹²; dall’altro una radicale dedizione all’asticella prestazionale. Si perde così la possibilità per ogni lavoratore di sapersi raccontare dentro l’esperienza lavorativa e saperla collocare dentro il racconto della propria vita. Quel che rischia di capitare quando si snatura, ad esempio, la radice – in senso letterale – della flessibilità, che Sennett ci ricorda è la capacità dell’albero di resistere al cambiamento, assecondando il movimento a cui lo costringe il vento, ma con la capacità di tornare alla situazione precedente¹³. Sperimentiamo uno slittamento del termine, che sembra elidere il ritorno alla condizione originaria (metafora del nucleo intimo di noi stessi e della nostra vocazione), schiacciandosi sull’adattamento alle condizioni esterne; e chi non si adegua, maturando questa nuova “competenza”, è destinato alla marginalizzazione.

Lo descrive bene Gabriele Gabrielli: «Si è flessibili se ci si abitua a lavorare, anziché in una stanza dove lo spazio è condiviso con uno o pochi colleghi, in un ambiente aperto, in un *open space* appunto, dove è tolta ogni discrezione nel lavoro e gli altri possono osservarti mentre telefoni, mentre lavori al *pc* e così via. C’è anche la flessibilità richiesta, però, per convivere in un ambiente di lavoro ricco di

FrancoAngeli, Milano 2015, p. 99.

11. Un limite sul quale, per richiamare le parole di Ivo Lizzola, «si incontra il “mistero” di ognuno, ciò che in ognuno è poco controllabile, lo scontro a volte non conosciuto non dicibile, di moventi profondi, che solo a volte un poco sono colti e confessati dal soggetto» e, al tempo stesso, un limite oltre il quale «c’è la solitudine della scelta, della ripresa di fiducia in sé, dell’accoglienza di una maturazione: in fondo c’è il dire, di nuovo, il “sì alla vita”. Non si sa se si darà, né come e quando. Non sappiamo “perché”, non conosciamo granché della chimica esistenziale, psicologica, emotiva, culturale, relazionale. Occorre reggere queste sospensioni, queste incertezze profonde. E reggere lo scacco, la sconfitta, e la “dissoluzione”, in solo affidamento» (*Ivi*, pp. 104-105).

12. Cfr. O. O’Neil, *A Question of Trust* (2002); tr. it.: *Una questione di fiducia*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 73.

13. Cfr. Sennett, *The Corrosion of Character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (1998); tr. it.: *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 1999.

diversità: di cultura, di età, di razza, di religione, di preferenze, di atteggiamenti. Si è flessibili anche quando si guarda con benevolenza ai processi di ristrutturazione che sopprimono lavoro e occupazione, richiedendo alla persona di reinventarsi in solitudine, convincendosi che fare ciò che piace sia sbagliato, segno di un'indole rigida e per questo rifiutata dal consorzio umano. Meglio piegarsi come canne al vento»¹⁴. Per restituire la flessibilità alla sua originaria elasticità e non all'attuale curvatura occorre intrecciarla con la fiducia, che condivide il medesimo movimento, quello di una corda che se è troppo tesa non suona e si spezza, mentre se è troppo molle resta curva e tradisce se stessa.

4 | CONCLUSIONE

Francesco Stoppa, ispirandosi a Franco Basaglia, direbbe che non si tratta più di “eliminare il rischio”, ma di “entrare nel rischio”. Abbiamo creato «una programmazione dell'operatività di stampo prettamente manageriale, ossessionata dalla pianificazione degli interventi e dal ritorno di spesa» che mancherà sempre il bersaglio, «perché, nelle pratiche di comunità, mezzi e fini coincidono: la costruzione del legame sociale è allo stesso tempo strumento, metodo, obiettivo. In altre parole, con i calcoli (che pure servono, beninteso) non si intercettano le soggettività in gioco»¹⁵. Qui ritorna la fiducia, esattamente nello spazio che separa incommensurabile e contabilizzabile, portando con sé un nuovo compito: fare in modo che la vita umana non sia mai lasciata a se stessa. Se facciamo a meno della fiducia perdiamo la differenza tra la potenza della vita e la sua negazione, tra generazione e sterilità, tra delirio di onnipotenza e senso del limite; se ne facciamo un uso irresponsabile diventiamo supplenti di noi stessi, a tal punto da consegnarci integralmente alla personalità forte di turno o all'impersonalità sistemica.

Fidarsi significa istituire la vita; istituire la vita non vuol dire crearla o gestirla, programmarla o controllarla. Fidarsi istituendo la vita è allora accogliere esattamente ciò che non sembra fatto per quel che pensavamo e che c'è indipendentemente da noi. Per questo la fiducia è istituzione invisibile e generatrice delle istituzioni: intercetta, “tiene su” i momenti cruciali dell'esistenza e crea uno spazio di accoglienza per il “reale della vita”, che nessun dispositivo riesce a esaurire e contenere¹⁶. Il reale della vita: una pro-vocazione a scoprirci “in prospettiva”, in

14. G. Gabrielli, *Attenzione al punto di rottura*, in “L'impresa”, 9, 2013, pp. 105-106.

15. F. Stoppa, *Istituire la vita. Come riconsegnare le istituzioni alla comunità*, Vita e Pensiero, Milano 2014, p. 10.

16. *Ivi*.

“tensione e sproporzione”; un rovesciamento totale dei paradigmi sui cui abbiamo costruito fin qui il nostro mondo, inclusi quelli pastorali ed ecclesiali.

Bibliografia di approfondimento

- Alici Luca, *Fidarsi. All'origine del legame sociale*, Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2012.
- Alici Luca, Pierosara S. (a cura di), *Generare fiducia*, FrancoAngeli, Milano 2014.
- Beck U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2013.
- Castel R., *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2011.
- Luhmann N., *La fiducia*, il Mulino, Bologna 2002.
- Marzano M., *Avere fiducia. Perché è necessario credere negli altri*, Mondadori, Milano 2012.
- O'Neil O., *Una questione di fiducia*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- Sennett R., *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano 2012.
- Sofsky W., *Rischio e sicurezza*, Einaudi, Torino 2005.
- Stoppa F., *Istituire la vita*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

9 | NATURA

NATURALISMO E SMARRIMENTO DELLA DIFFERENZA

ANTONIO PETAGINE

1 | L'ANNO DELL'ORSA E QUELLO DEL LEONE

Anche in quest'estate del 2015, come in quella precedente, è balzata agli onori della cronaca su diversi media nazionali italiani la notizia dell'uccisione di un animale da parte di un essere umano. L'anno scorso si trattava di Daniza, un'orsa del Trentino. Gli uomini della Guardia Forestale l'hanno uccisa involontariamente: volevano solo narcotizzarla allo scopo di catturarla, dato che pochi giorni prima aveva aggredito un uomo che andava a funghi nei boschi del parco del Brenta, ma la somministrazione del sedativo si è rivelata fatale per l'animale. Quest'anno è stata la volta di Cecil, uno dei leoni simbolo del parco nazionale Hwange, nello Zimbabwe. L'ha ucciso un dentista americano, cacciandolo di frodo.

In entrambi i casi si è scatenata un'ondata di commozione per l'animale ucciso. Dopo l'abbattimento dell'orsa spopolava su internet l'hashtag *#Giustizia per Daniza*; alla morte di Cecil, sono state organizzate negli Stati Uniti manifestazioni di solidarietà e petizioni; qualcuno ha anche inviato messaggi di condoglianze a conoscenti o colleghi provenienti dallo Zimbabwe.

Chiariamo subito che il bracconaggio va senz'altro biasimato; nel caso dell'orsa è giusto che, se qualcuno ha commesso qualche leggerezza, se ne assuma la responsabilità. Ci si può però chiedere se la presenza pervasiva della notizia della morte di Daniza l'anno scorso e quella di Cecil quest'anno (dai Tg ai quotidiani ai rotocalchi) sia giustificata dal semplice desiderio di sensibilizzare lettori e ascoltatori ad una sana mentalità ecologica, che stimoli conoscenza e rispetto per il mondo animale.

A mio avviso alla base della costruzione di questo tipo di notizia sta piuttosto un fenomeno di *umanizzazione* dell'animale ucciso: siamo spinti a provare una forte compassione, come solo per un proprio simile si potrebbe provare. Già solo

il fatto che questi animali vengano chiamati con un nome proprio – un vero nome proprio, non come “fido” o “birillo” – non contribuisce forse a dare l’idea che ad essere morto è *proprio uno di noi*? Non è forse intorno a *questa* idea che tali articoli di mezza estate intendono suscitare emozioni, reazioni, commenti e polemiche? Al centro della questione sta insomma la determinazione della nostra specificità di essere umani e del senso che può ancora avere oggi ritenere che l’uomo sia “diverso” o “superiore” rispetto agli altri animali.

2 | LO SPECIFICO UMANO: DALLA SUPERIORITÀ ALLA NATURALIZZAZIONE

Da un certo punto di vista, cercare lo specifico umano non significa compiere un’operazione diversa da quella che metteremmo in atto cercando di individuare il *proprium* di un qualsiasi altro vivente, studiandone la costituzione fisico-biologica e osservandone i comportamenti. Il problema è però stabilire se i caratteri tipici dell’uomo producano una distinzione *verticale* – come la chiama Francesco Ferretti – tra lui e il resto dei viventi, oppure se si tratta di una differenza soltanto *orizzontale*, rispecchiando così una situazione in cui «tutte le specie si trovano allo stesso livello e ogni specie presenta (e rivendica) caratteri di specificità che la distinguono da ogni altra»¹.

La cultura occidentale ha maturato l’idea che esista una differenza qualitativa tra l’uomo e il vivente non umano, che porta ad attribuire all’uomo una peculiare *dignità*, attraverso un itinerario che potremmo sintetizzare – in modo davvero semplificato ma che speriamo utile per orientarsi – in tre grandi fasi.

La prima sta nell’enfasi posta già presso i Greci sulla razionalità come elemento specifico di una vita genuinamente umana: secondo questa prospettiva la competenza tecnica, la giustizia come misura dell’azione e la capacità di pensiero speculativo rendono la vita umana diversa da quella animale, inducendo ad attribuire alla prima una dignità superiore².

La seconda coincide con la concezione scolastica medievale, secondo la quale l’uomo è un essere «al confine tra il mondo sensibile e quello intelligibile»³: l’ani-

1. F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2009², p. VI.

2. Per una ricostruzione dell’idea di superiorità dell’uomo sugli animali all’interno della filosofia greca si può vedere S. Marini, *Filosofi, animali, questione animale. Appunti per una storia*, EDUCatt Università Cattolica, Milano 2011, in particolare pp. 25-48.

3. Si tratta di un’espressione molto usata nel Medioevo, tratta dal *Liber de Causis*. Cfr. A. Pattin, *Le Liber de Causis. Edition établie à l’aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, prop. II.22, in “Tijdschrift voor Filosofie”, 28, [90-203], 1966, p. 138, ll. 81-82.

ma razionale di cui è fatto è certamente la “forma del corpo” e quindi ben distante dagli spiriti puri, come gli angeli o Dio; tuttavia, la presenza della razionalità rende pur sempre quella umana una forma di vita irriducibile alle altre. Sullo sfondo di questa prospettiva c’è indubbiamente quanto si legge in *Genesi* 1,26-28: Dio ha fatto buone tutte le cose, ma solo l’uomo a sua immagine e somiglianza, assoggettando alla sua custodia il resto del creato.

Il terzo momento corrisponde alla modernità: di fronte all’emergere della scienza moderna, che sottometteva tutta la materia a leggi meccaniche, Cartesio ha indicato nel *cogito* ciò che l’uomo possiede in maniera esclusiva e che rimane irriducibile ad un’indagine puramente scientifica; John Locke ha poi fissato nel possesso della coscienza l’identità personale dell’uomo.

A partire dall’*Origine dell’uomo* di Charles Darwin l’idea che la vita umana sia qualitativamente diversa rispetto a quella degli altri animali ha però subito un attacco frontale: Darwin si prefiggeva di mostrare che tra la forma di vita umana e le altre, in particolare quella degli animali con caratteristiche simili alle nostre, non c’è che una differenza di grado. Darwin considerava questo come un presupposto teorico indispensabile per collocare anche l’uomo nel quadro delle leggi della selezione naturale, leggi che aveva già individuato ne l’*Origine delle specie*⁴.

A ben vedere, si dovrebbe dire che Darwin ha paradossalmente raggiunto l’esito opposto a quello annunciato: nel suo libro egli non ha potuto fare a meno di presentare l’uomo come l’unico vivente capace di adottare comportamenti che si oppongono alla selezione naturale, anziché favorirla. Perciò Darwin si fa propugnatore, suo malgrado, di una diversità significativa tra uomo e animale. Nonostante questo, l’affermazione “programmatica” darwiniana, tale per cui tra uomo e animale la differenza è “solo di grado”, ha goduto di un grande successo nella posterità: il suo punto di forza sta nel presentarsi come tesi necessaria per accettare l’evoluzionismo inteso come teoria generale e per prendere sul serio i risultati particolari delle ricerche scientifiche sull’uomo e sugli animali.

A partire da simili premesse, negli ultimi decenni, si è consolidato un duplice movimento. Il primo è quello della *naturalizzazione dell’uomo*, che sta godendo di un rinforzo ulteriore da parte degli sviluppi recenti delle neuroscienze: la possibilità di localizzare in modo sempre più preciso le diverse operazioni mentali in aree specifiche del cervello – comprese le operazioni che appaiono più astratte – è facilmente interpretata come una conferma dell’idea che quanto noi chiamiamo

4. Cfr. C. R. Darwin, *The Descent of Man* (1871); tr. it.: *L’origine dell’uomo*, Mondadori-De Agostini, Novara 1996.

«io», «spirito» o «coscienza» non sia altro che il prodotto della nostra attività cerebrale⁵.

Il secondo movimento consiste in un'*umanizzazione degli animali*: comportamenti, attività e capacità cognitive, che l'uomo occidentale ha concepito per secoli come possesso esclusivo della specie umana, vengono ora rinvenuti già nella vita animale. Così, la cosiddetta "divulgazione scientifica" ci copre di articoli, *dossier* e speciali attraverso cui mostrare che già in molti animali troviamo intelligenza, sentimenti, emozioni, capacità musicali e di calcolo, perfino coscienza e cultura.

Inoltre gioca un certo ruolo anche il consolidarsi dell'idea che ritenere gli animali del tutto simili a noi ci renda migliori: più attenti all'ambiente, più rispettosi della vita altrui, più sensibili ed empatici, più saggi. A ciò va ricondotta una certa diffusione, in Occidente, dell'alimentazione vegetariana e vegana: essa non dipende soltanto da una maggiore attenzione alla salute propria e altrui, ma ha alle spalle una nuova *sensibilità etica*, secondo la quale gli animali vanno considerati come nostri pari. Secondo una tale prospettiva qualsiasi forma di utilizzo, allevamento e sfruttamento degli animali non può che risultare eticamente inaccettabile, perché suppone lo «specismo», ossia un'infondata idea di superiorità della specie umana sulle altre⁶. Anche in Italia ci si sente ormai in dovere di tutelare questa sensibilità, come testimonia l'esistenza di un disegno di legge, presentato il 15 marzo 2013 dalle senatrici Cirinnà, Amati e Granaiola, per introdurre l'obbligo di offerta di menu vegetariani e vegani in mense e locali pubblici.

3 | ALLA RICERCA DELLO SPECIFICO UMANO: UN DOPPIO BINARIO

Per individuare lo specifico umano si è fatto storicamente ricorso a due fondamentali metodi: il primo consiste nella ricerca di caratteri che non si trovano negli altri animali e che l'uomo deterrebbe in modo esclusivo. Un secondo metodo sta nel partire da un'analisi globale dei diversi caratteri costitutivi della vita umana, preoccupandosi di individuare come l'uomo li vive.

Il primo metodo porta a mettere in luce gli elementi più "immateriali" dell'identità umana (il pensiero, la volontà e la libera decisione, il linguaggio, la capacità simbolica), il secondo fa invece emergere lo specifico umano dalle strut-

5. Al riguardo, nel contesto in una vastissima bibliografia, possiamo rinviare proficuamente a J. R. Searle, *Mind. A Brief Introduction* (2004); tr. it.: *La mente*, Raffaello Cortina, Milano 2005.

6. Cfr. in particolare T. Regan, *The Case for animal Rights* (1983); tr. it.: *I diritti animali*, Garzanti, Milano 1990; P. Singer, *Animal Liberation: a new Ethics for our Treatment of Animals* (1975); tr. it.: *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, Il Saggiatore, Milano 2009.

ture fondamentali della sua stessa struttura psico-somatica: così, è vero che accade sia all'animale sia all'uomo di nutrirsi, nascere e morire, percepire, apprendere e provare emozioni, fare gruppo e riprodursi, ma è altrettanto vero che all'uomo tutto ciò *non accade nella stessa maniera* che all'animale.

Applicando entrambi i metodi risulta chiaro che non solo il pensiero o la cultura, presi isolatamente, segnalano la differenza tra l'uomo e l'animale. È l'intera fisiologia umana a segnalare uno scarto significativo, che fa dell'uomo un vivente del tutto originale.

Facciamo alcuni esempi. Oltre a manifestare una combinazione unica nel suo genere di certi singoli elementi, come la postura eretta, il pollice opponibile e la magnitudine celebrale, il corpo umano appare anche segnato da alcune specificità di ordine più generale, come la «carezza istintuale» e l'«eccedenza pulsionale». Con la prima si intende il fatto che l'uomo si rapporta all'ambiente in virtù di una gamma di organi meno specializzati rispetto ad altre specie viventi. Con la seconda si fa riferimento al fatto che nell'uomo la dimensione emotiva non è circoscritta dall'istinto, ma aperta alla libera disposizione dell'individuo e alla codificazione socio-culturale⁷.

A ciò si aggiunga il possesso del volto – dotazione ineguagliata di manifestazione di sé, di comunicazione interpersonale e di espressione emotiva – come pure l'esercizio frontale della sessualità (congiunto con l'estro nascosto), il quale rivela una predisposizione «fisiologica» a fare della sessualità una dinamica prevalentemente relazionale e comunicativa e non principalmente fisica, né meramente riproduttiva⁸. Questi caratteri, presi nel loro insieme, testimoniano che l'apparato umano, già a livello fisiologico, rivela un'apertura verso l'azione libera e la mediazione sociale e culturale del tutto sconosciuta all'animale, impegnato piuttosto nella ricerca di un equilibrio adattivo – omeostatico – con l'ambiente circostante.

7. Su questi aspetti si vedano almeno A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940); tr. it.: *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Mimesis, Milano 2010; E. Morin, *Le paradigme perdu: la nature humaine* (1973); tr. it.: *Il paradigma perduto. Che cos'è la natura umana?*, Feltrinelli, Milano 2001³.

8. L'«estro» corrisponde a uno stato fisiologico in cui, in concomitanza con la maturazione dei follicoli ovarici, la femmina *manifesta* di essere fecondabile. Una tale condizione stimola il maschio ad accoppiarsi con lei. Nell'essere umano l'ovulazione – con i cambiamenti ormonali che pure essa implica – non prevede una tale manifestazione, rimanendo dunque «nascosta».

4 | LA SFIDA DELLA NATURALIZZAZIONE

La tendenza naturalizzatrice si è scagliata soprattutto contro l'idea che tutti questi elementi possano essere usati per proporre una concezione dualista, che metterebbe in maniera innaturale l'anima, l'intelletto, la persona da un lato, il corpo, la sensibilità e la natura dall'altro. Questo tipo di tendenza ha certamente dalla sua parte delle buone ragioni: il dualismo cartesiano non sembra in grado di rendere ragione di quella genuina unità che è l'uomo, che non solo è fatto *e* di pensiero *e* di corpo, di ragione e di emozioni, di spinte fisiologiche e di mediazioni culturali, ma è anche fatto in modo tale per cui il primo elemento di ogni coppia appena menzionata non può stare senza il secondo. Anche quella che abbiamo chiamato «umanizzazione degli animali» può essere facilmente compresa come reazione ad una concezione tipicamente moderna del corpo, che adottando un'impostazione meccanicistica ne dà un'immagine impoverita: gli animali infatti non sono macchine, ma possiedono senz'altro una loro individualità, sentono, percepiscono, valutano.

L'opposizione legittima al dualismo cartesiano ha portato però a «buttare via il bambino insieme all'acqua sporca», conducendo così a minimizzare lo scarto tra l'uomo e il resto dei viventi. Così, si è assistito a un'operazione di *ristrutturazione concettuale e lessicale*, in virtù della quale il significato originale dei termini che esprimono l'unicità umana viene modificato e indebolito, per renderne possibile l'attribuzione agli animali.

Facciamo un esempio: si è presa la nozione di «intelligenza» – con tutta la ricchezza e la profondità che la tradizione culturale occidentale le ha riconosciuto da Talete a Hegel – e le si è data una definizione che potesse identificarsi primariamente con la capacità dell'animale di risolvere certi problemi, rispondere agli stimoli e misurarsi cognitivamente con il mondo circostante⁹. A quel punto si è cercato di sostenere che anche l'intelligenza umana si radica – e quindi segue, nella sostanza – le logiche pratico-adattive tipiche dell'intelligenza animale¹⁰.

Ebbene, nessuno nega che anche l'essere umano possa seguire una logica adattiva, ma non è questa l'espressione più alta o la più caratteristica della sua intelligenza. Essa si configura piuttosto come capacità di porsi domande sulle cose *in*

9. Così descrive l'intelligenza Ferretti, al fine di darle una definizione «naturalistica»: «L'intelligenza è una forma di equilibrio adattivo tra sistemi di elaborazione in cooperazione-competizione tra loro in vista di una risposta appropriata ad una situazione-stimolo determinata. Considerata in questo modo, l'intelligenza dà conto del fatto che la cognizione è sempre radicata al contesto sociale e fisico» (Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, p. 106).

10. Cfr. *Ivi*, pp. 104-141.

quanto tali, in virtù di una concettualizzazione che esula dal “qui” e dall’“ora” e che spinge alla ricerca della verità in se stessa. Solo un essere *in tal senso* intelligente sviluppa uno sguardo a tutto tondo sulla realtà, vivendo quella dedizione *disinteressata* verso le cose e verso le persone che sta alla base della vera scienza e dell’amore genuinamente umano¹¹; solo un essere in tal senso intelligente tende verso una felicità che non coincide con un mero stato di benessere, ma che ha a che fare con la realizzazione dell’esistenza e con l’individuazione di un *sensu*, per il quale vivere e morire e che può spingere fino al sacrificio di sé. Che tutto ciò sia totalmente alieno all’animale lo mostra il fatto stesso che l’esigenza di giustizia, secondo la quale bisogna trattare adeguatamente gli animali, non può essere portata avanti da nessun animale: solo gli uomini possono essere animalisti. Gli animali lottano per la verità e la giustizia solo a Narnia.

Che l’intelligenza, o meglio la razionalità, esprima lo specifico umano, non significa semplicemente che l’uomo possieda una cosa che gli animali non hanno. Più che una mera funzione tra altre, la razionalità si configura come il principio architettonico dell’intero umano: come abbiamo notato, *tutti* gli aspetti della sua vita sono espressione di una *natura razionale*, che è messa in gioco in tutte le dimensioni, da quelle più schiettamente fisiologiche a quelle cognitive e decisionali più astratte.

Noi vorremmo spingere a riflettere proprio su questo aspetto: il naturalismo non pecca laddove cerca di concepire l’uomo come vivente, inquadrandolo secondo le leggi biologiche, né laddove spinge a scorgere anche nell’animale e non solo nell’uomo uno psichismo e una complessità organica che lo rendono ben diverso da una macchina. Il naturalismo si rivela fallimentare laddove vieta a se stesso di misurarsi in modo adeguato con lo specifico umano, trattando come un “pericolo metodologico” la messa in luce di una discontinuità *significativa* tra l’uomo e gli altri viventi. Eppure è proprio tale discontinuità, già a livello biologico, che caratterizza la vita umana rispetto a quella animale: discontinuità *globale*, perché riguarda la vita umana presa come un tutto, compresi anche quei caratteri che abbiamo in comune con gli altri animali. In una battuta, non solo l’uomo possiede qualcosa che gli animali non hanno, ma non è nemmeno animale come gli animali lo sono.

In breve, il pericolo del “naturalismo” è quello di perdere *globalmente* di vista la diversità umana, con tutte le implicazioni filosofico-scientifiche, culturali ed eti-

11. Sulle capacità di perseguire la conoscenza disinteressatamente ha recentemente insistito in particolare T. Crane, *Human Uniqueness and the Pursuit of Knowledge: a naturalistic Approach*, in B. Bashour, H. D. Muller (a cura di), *Contemporary Philosophical Naturalism and its Implications*, Routledge, London-New York 2014, pp. 139-154.

co-politiche che tale differenza porta con sé. Non è strano allora che la sensibilità animalista, nel tentativo di abbracciare l'animale non umano, rischi di mistificare il rapporto tra uomo e animali e di celare e/o produrre tratti di insensibilità verso gli esseri umani stessi. Quando uno dei messaggi di condoglianze per la morte del leone Cecil è arrivato a Goodwell Nzou, studente dello Zimbabwe che frequenta l'università in Carolina del Nord, egli ha scritto al *Washington Post* per ricordare che nel suo Paese è la vita di tante persone ad essere gravemente in pericolo, per colpa dei leoni e non solo: «A noi zimbabwani non resta che scuotere la testa, e chiederci perché agli americani stiano maggiormente a cuore gli animali africani delle persone africane. Per favore, non mi presentate le condoglianze per Cecil, a meno che non siate disposti a farcele anche per gli abitanti dei villaggi dilaniati o lasciati a morire di fame dai suoi simili, dalla violenza politica, dalla carestia»¹².

Bibliografia di approfondimento

- Costa P., Michellini F. (a cura di), *La natura senza fine. Il naturalismo moderno e le sue forme*, EDB, Bologna 2006.
- Ferretti F., *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Laterza, Roma-Bari 2009².
- Grion L. (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, "Anthropologica, annuario di studi filosofici", La Scuola, Brescia 2009.
- Grion L., *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Lavazza A. (a cura di), *L'uomo a due dimensioni. Il dualismo mente-corpo oggi*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- Legrenzi P., Umiltà C., *Perché abbiamo bisogno dell'anima*, il Mulino, Bologna 2014.
- Marconi D. (a cura di), *Naturalismo e Naturalizzazione*, Mercurio, Vercelli 1999.
- Marini S., *Filosofi, animali, questione animale. Appunti per una storia*, EDUCatt Università Cattolica, Milano 2011.
- Regan T., *I diritti animali* (1983), Garzanti, Milano 1990.
- Searle J. R., *La mente* (2004), Raffaello Cortina, Milano 2005.
- Singer P., *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo* (1975), Il Saggiatore, Milano 2009.

12. G. Nzou, *Il leone Cecil? Io, africano preferirei le lacrime per chi muore di fame*, versione italiana in "La Repubblica", 7 agosto 2015.

LA QUESTIONE AMBIENTALE TRA NEGAZIONISMI ED ECOCENTRISMI ANTIUMANISTICI

ALBERTO PERATONER

1 | UN DOCUMENTO SORPRENDENTE?

Da tempo annunciata e attesa, il 18 giugno 2015 è stata resa pubblica l'enciclica di papa Francesco *Laudato si'*, «sulla cura della casa comune», già firmata dal Santo Padre il 24 maggio¹.

Si tratta del primo documento di alto livello magisteriale interamente dedicato alla questione ambientale, ma non del primo pronunciamento di un pontefice in materia, giacché a partire da Paolo VI con il discorso alla FAO nel 25° anniversario della sua fondazione (1970) e con la Lettera apostolica *Octogesima adveniens* (1971) e via via, con ricorrenza e interesse crescente, e successivamente con i suoi successori la problematica della cosiddetta “crisi ecologica” è stata toccata e affrontata più volte e da angolazioni diverse. Significativi in questo senso sono soprattutto i messaggi per la Giornata mondiale per la pace, istituita da Paolo VI e celebrata a partire dal 1° gennaio 1968: Benedetto XVI ha intensificato, proprio in questi messaggi, i suoi appelli per la tutela dell'ambiente, sino a dedicarvi l'intero discorso nel 2010, vertente sulla custodia del creato in rapporto alla pace. Il *Compendio della dottrina sociale della Chiesa*, poi, pubblicato nel 2005 dal Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, dedica un intero capitolo – il decimo – alla questione, col titolo *Salvaguardare l'ambiente*.

L'enciclica di Francesco, che con la sua lunghezza eccezionale e il suo inusuale rivolgersi «a ogni persona che abita questo pianeta»² si presenta per più di

1. Lettera enciclica *Laudato si'* del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune, 24 maggio 2015.

2. Lettera enciclica *Laudato si'*, § 3. Ricordiamo qui che le lettere *encicliche* nascono, come indica il termine, quali “circolari” rivolte dal Papa ai confratelli nell'episcopato e vengono gradualmente estese a tutti i fedeli, comunque sempre per un circuito intraecclesiale (la *Lumen fidei* dello stesso Francesco, del 2013, è in-

un motivo atipica nel suo genere, ha suscitato scalpore, riscuotendo ammirazione e consensi e, all'opposto, provocando diffidenza e critiche, anche aspre, sin dall'interno dello stesso mondo cattolico. Eppure, ad una lettura attenta e serena del documento, è limpidamente percepibile una netta logica di continuità con un magistero precedente che a partire da Paolo VI si è espresso con crescente preoccupazione e che ha intensificato l'approfondimento dei fondamenti teologici che chiariscono i termini di una declinazione autenticamente cristiana della questione. E se non mancano elementi di novità, essi sono tali quali ogni documento di questo genere necessariamente presenta per non essere una mera ripetizione di cose già dette: lungo una linea coerente si va così sviluppando una riflessione che pure non deflette dagli irrinunciabili punti fermi, ma comporta al tempo stesso un sensibile avanzamento e allargamento di prospettiva. Come è sempre stato. Le critiche appaiono, perciò, pretestuose e ideologicamente pregiudicate. Ma come si è potuti giungere al punto di una contrapposizione così aspra e nettamente polarizzata in due fronti antitetici?

2 | LA QUESTIONE AMBIENTALE. GENESI E SVILUPPI

Dicevamo che i pronunciamenti del magistero della Chiesa sulla questione ambientale si sono fatti sentire a partire dai primissimi anni Settanta, con Paolo VI. Né si potrebbe chiedere di risalire oltre, giacché è solamente dagli anni Sessanta che la crisi ecologica manifesta i primi segnali e comincia a destare le prime sensate preoccupazioni, sebbene si registri già un antesignano del pensiero etico ambientale in Aldo Leopold, i cui saggi vengono pubblicati a un anno dalla morte, nel 1949³.

All'inizio ciò che desta preoccupazione è soprattutto l'immissione nell'ambiente di sostanze inquinanti⁴ e la disponibilità di risorse in rapporto alla crescita economica e della popolazione⁵. Neppure si sospetta la gravità del fenomeno del

dirizzata «ai vescovi, ai presbiteri e ai diaconi, alle persone consacrate e a tutti i fedeli laici»). Con la *Laudato si'* il Pontefice si propone espressamente «di entrare in dialogo con tutti riguardo alla nostra casa comune» (*Ivi*).

3. La principale raccolta dei saggi di Leopold che veicolano il suo pensiero di *Land Ethic* reca il titolo di *A Sand County Almanac and Sketches Here and There* (Oxford University Press, 1949), ed è stata tradotta in Italia col titolo di *Almanacco di un mondo semplice* (Red Edizioni, Como 1997).

4. Tra i primi la biologa Rachel Carson, nel libro *Silent Spring* (1962); tr. it: *Primavera silenziosa*, Feltrinelli, Milano 1963, denunciò gli effetti dei pesticidi sull'ecosistema e sulla salute dell'uomo.

5. Importante in tal senso il contributo di Kenneth E. Boulding, che pubblica nel 1966 il saggio *The Economics of the Coming Spaceship Earth*, in H. Jarrett (a cura di), *Environmental Quality in a Growing Economy*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1966, pp. 3-14), nel quale considera la necessità del sistema

riscaldamento globale e dei cambiamenti climatici, di cui si stanno ponendo le premesse e che si renderanno sensibili nel giro di qualche decennio.

Nel 1972 il “Club di Roma”, fondato nel 1968 come osservatorio dei cambiamenti globali, pubblica il rapporto *Limits to Growth*, che pone il problema dei limiti di una crescita economica a fronte dei limiti delle risorse naturali e della capacità di assorbimento degli inquinanti immessi nell’ambiente. Nel rapporto si parla esplicitamente della ricerca di un modello economico “sostenibile” che eviti un improvviso collasso del sistema e sia capace di soddisfare le esigenze basilari dell’intera popolazione⁶.

Nello stesso anno si tiene a Stoccolma la Conferenza delle Nazioni Unite sull’ambiente umano, al termine della quale è fissata una *Dichiarazione sull’ambiente umano* in 26 punti, che definisce «questione di capitale importanza» la «protezione e il miglioramento dell’ambiente» assumendo l’imperativo di «difendere e migliorare l’ambiente per le generazioni presenti e future». Dalla Conferenza di Stoccolma viene istituito l’*United Nations Environment Programme* (UNEP), dal quale si svilupperà la lunga catena delle conferenze e convenzioni internazionali sull’ambiente e sul clima.

A tutti è noto, però, quali fermenti sociali e culturali portassero quegli anni, e la congiuntura della contestazione e dello sviluppo dei molteplici movimenti che variamente la esprimevano finì col produrre l’equazione tra sensibilità ecologica e orientamenti politici di sinistra, in contrapposizione allo sfruttamento delle risorse naturali identificato con un capitalismo aggressivo. Inizialmente l’equazione non riuscì a captare a sinistra l’intero spettro della sensibilità ambientale. Per vari motivi, infatti, tutta un’area composita di ascendenza per lo più cattolica, ma non solo, dove convenivano diverse componenti – dagli appassionati di un certo escursionismo e alpinismo, prevalentemente non agonistico, agli intellettuali e artisti legati al valore estetico e contemplativo dell’ambiente naturale, ad alcuni economisti e soprattutto scienziati preoccupati dei primi segnali di degrado degli ecosistemi –, pur senza avere nulla da spartire con le sinistre, nutriva una spiccata sensibilità ambientale, che si traduceva già in una quotidianità di gesti e scelte attente all’uso delle risorse e alla limitazione del rilascio di sostanze inquinanti.

Con gli anni e il ricambio generazionale, però, anche per l’inevitabile scontro con gli interessi dell’economia capitalista, all’epoca protesa a massimizzare il pro-

economico di regolarsi sulla limitatezza delle risorse del pianeta.

6. D. H. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W.W. Behrens III, *The Limits to Growth. A report for the club of Rome’s project on the predicament of mankind* (1972); tr. it.: *I limiti dello sviluppo. Rapporto del System dynamics group Massachusetts Institute of Technology (MIT) per il progetto del Club di Roma sui dilemmi dell’umanità*, Mondadori, Milano 1972.

fitto senza riguardo per i possibili impatti ambientali, finì per prevalere l'identificazione dell'ambientalismo con la sinistra – o, al più, il centro-sinistra –, sancita dalla nascita e dall'affermazione dei partiti ecologisti europei, che associarono regolarmente l'ecologismo al pacifismo⁷.

Si sviluppa nel contempo una tripla implicazione culturale.

In primo luogo si innesca, nei movimenti della *Beat Generation*, una sensibilità ecologica che attinge una visione spiritualistica della natura dalle religioni orientali e dalle culture indiane nordamericane, in netta alternativa al cristianesimo, che comincia ad essere tacciato della responsabilità di aver indotto una cultura della signoria dispotica dell'uomo sulla natura e del suo indiscriminato sfruttamento⁸.

Nel contempo tende ad affermarsi una visione olistica dell'ambiente naturale, che si avvale della messa a punto, da parte di alcuni teorici, di quadri interpretativi nei quali la specificità dell'umano tende a rifondersi nel tutto dell'organismo ecologico planetario. Decisivo in tal senso il libro di James Lovelock *Gaia. A New Look at Life on Earth*, pubblicato nel 1979, col quale viene lanciata la cosiddetta "ipotesi Gaia", che considera il pianeta quale complesso vitale auto-regolante: un organismo che si avvale dei diversi ecosistemi quali organi correlati e in cui la posizione dell'uomo viene decisamente ridimensionata in complanarità qualitativa a tutti i sistemi e componenti biologici della Terra⁹.

Inoltre, di rinforzo, la gravità dell'impatto delle attività antropiche che si va riscontrando negli anni, peraltro costellati da disastri ambientali provocati da attività produttive e di consumo, conferisce alla posizione ambientalista una crescente curvatura anti-umanistica, che va a saldarsi con la diffusione del movimento animalista. All'*antropocentrismo* viene così a sostituirsi un *ecocentrismo*.

Il risultato paradossale è che nelle espressioni più estreme – e *non* in tutto il suo spettro – la sensibilità ambientalista finisce per squalificare l'uomo che pure è il solo ente di natura capace di mettere a tema la questione ambientale e farsene responsabilmente carico. Fino ad augurarsi l'estinzione della specie umana o un

7. In Italia la Federazione dei Verdi fu ufficialmente fondata nel 1986 e venne ad accorpare in un unico soggetto politico alcune "liste verdi" che si erano già presentate alle elezioni regionali del 1985. Nel 2004, al quarto Congresso della Federazione dei Partiti Verdi Europei, a Roma, fu fondato il Partito Verde Europeo.

8. A lanciare l'accusa fu Lynn White Jr., *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*, in "Science", 155, 1967, pp. 1203-1207; cfr. S. Moscovici, *La società contro natura*, Ubaldini, Roma 1973.

9. Una tale prospettiva si trova per molti versi anticipata di una trentina d'anni nell'opera di Aldo Leopold, che aveva teorizzato una nuova comprensione relazionale dell'uomo nell'ambiente quale complesso organico e descritto la «conservazione» come «uno stato di armonia tra l'uomo e la terra» (A. Leopold, *Round River*, Oxford University Press, New York 1993, p. 145). B. Van Weigel, in *Earth Cancer* (Praeger Publishers, Westport CT 1995) propone il concetto di *interdipendenza* tra tutti i soggetti della biosfera, in una concezione spinta fino al relativismo biologico ed ecologico.

ridimensionamento che la riporti a uno stato di pre-civilizzazione¹⁰, o addirittura a concepire la programmazione di una sua drastica riduzione numerica¹¹.

Ora, se è vero che non ci si spinge sino a queste posizioni estreme se non nelle frange oltranziste della *deep ecology*, è parimenti vero che è penetrata nella cultura comune una generale squalificazione dell'umano e una perdita della percezione della sua specificità. Così, svuotato del suo necessario termine di riferimento, il concetto di *sostenibilità ambientale* – un dato ambiente è sempre in grado di sostenere *qualcosa*, e di fatto sosterrrebbe la vita di molti organismi anche in condizioni impossibili per l'essere umano, come del resto è stato in ere geologiche remote –, rimane una pura astrazione, e come tale operativamente inefficace.

In altri termini, progettare un rispetto dell'ambiente figurandone una sostenibilità *a prescindere dall'uomo*, quando non addirittura contro la sua stessa vita, è apertamente contraddittorio, perché è l'uomo stesso e non altri in grado di assumere criticamente la problematica ambientale e di farsene responsabilmente carico, nella libertà di rispondere efficacemente a questa grave emergenza epocale.

3 | IL CONTRACCOLPO DEL NEGAZIONISMO E LO STALLO DELLE POLITICHE AMBIENTALI INTERNAZIONALI

Come sempre, la libertà che qualifica l'umano nella sua eticità è, però, libertà anche ed eventualmente di *non* farsi carico del problema. Sino a negarne l'esistenza.

Dalla fine degli anni Ottanta del secolo scorso la questione ambientale si è aggravata del riscontro di alcuni macrofenomeni indicatori di quelli che gradualmente si sono imposti all'attenzione come i problemi planetari del *riscaldamento globale* e dei conseguenti *cambiamenti climatici*. Si è individuata nell'emissione di alcuni gas, presenti naturalmente nell'atmosfera ma la cui concentrazione è andata notevolmente aumentando per le attività umane di produzione e consumo, la causa dell'accentuazione del cosiddetto *effetto serra*: un fenomeno naturale che mantiene la temperatura terrestre entro limiti favorevoli allo sviluppo della vita, ma la cui alterazione ne starebbe provocando il sensibile aumento. Con l'effetto di alterare, considerata la disomogenea distribuzione delle terre emerse, la circolazione atmosferica e di incidere variamente sul clima, con alterazioni locali anche

10. Così A. Naess, *Okology, samfunn og livsstill* (1976); tr. it.: *Ecosofia*, Red Edizioni, Como 1994.

11. Tra i molti citiamo William Stanton, che nel 2003 ha proposto la soppressione programmata ad inizio e fine vita di quei soggetti che rappresenterebbero un costo ambientale eccessivo (*The Rapid Growth of Human Population. 1750-2000. Histories, consequences, Issues, Nation by Nation*, Multi-Science Publishing, Brentwood 2003).

di molto superiori alla media planetaria, perché pochi gradi bastano, in certe situazioni, a modificare i sistemi di circolazione e gli equilibri termici (ad esempio, il bacino del Mediterraneo è tra le aree che più soffrono del cambiamento, a causa dell'espansione estiva dell'anticiclone africano e dell'inibizione, per l'effetto scudo di questo, dell'apporto delle masse d'aria fresca di origine atlantica, le cui correnti sono oltretutto catturate dal vortice ciclonico islandese, accentuato dall'alterazione della *North Atlantic Oscillation*).

Ora, nella complessa e intricata rete degli interessi economici e geopolitici e considerata la piega in gran parte assunta dalla sensibilità ecologica, è comprensibile che si siano sollevate resistenze che mirano innanzitutto, e nella componente pragmatica, a mantenere lo *status quo* o, secondo l'espressione di Lester Brown, il regime di *business as usual*. In una componente ideologica, poi, tali resistenze si alimentano nell'identificazione della presa in carico della questione ecologica con il collocamento a sinistra della sua espressione politica prevalente e con la piega antiumanistica e animalista in parte assunta.

Il pericolo di una liquidazione della specificità dell'umano, rifiuta in un ecocentrismo indifferenziato, spiega l'insofferenza di molti cattolici, non a caso regolarmente esponenti dell'ala conservatrice (nella quale peraltro molti sono pur sensibili al problema), verso la questione ecologica, incapaci di distinguere i piani e di riconoscere la doverosa assunzione di responsabilità in una prospettiva teologica profonda di riconoscimento della positività creaturale della realtà fisica e biologica in cui l'uomo vive pure immerso. Attaccati a un'idea di *dominio* strumentale e oggettuale sulla natura, in realtà estranea alla più solida tradizione scritturale ed esegetica e che in realtà è un prodotto di quella modernità che credono così opposta alle loro attitudini, essi sono parimenti incapaci di interpretare quello che essi intendono letteralmente come un "soggiogare la terra" – e che nel linguaggio biblico di Genesi 1,28 ha tutt'altro significato – come l'assunzione responsabile di una relazione di cura. E neppure di vedere in questa cura una forma mediata di rispetto e relazione moralmente rilevante per le persone – ragione per cui è davvero assurdo opporre ambientalismo e umanesimo – che di quella natura pure si nutrono e in quella vivono e respirano.

Il negazionismo ambientale procede ordinariamente in tre mosse: negare innanzitutto l'evidenza dei cambiamenti climatici; quando tale evidenza è talmente incontestabile da sfondare gli occhi, negare che sia dimostrata la dipendenza del fenomeno dalle attività umane, e quindi sostenere che tanto valga andare avanti così, a dispetto dei principi di precauzione, di prudenza e di responsabilità; infine, quand'anche sia dimostrata l'incidenza delle attività umane sull'ambiente a livello planetario, minimizzarne gli effetti e affermare che i costi di misure contenitive

sarebbero eccessivi e indurrebbero una grave crisi economica mondiale, con sacrifici insostenibili¹².

L'assunzione di tali resistenze come proprie agli orientamenti politici di alcuni governi, a causa di remore di natura per lo più politico-economica, hanno determinato l'attuale situazione di stallo delle politiche ambientali internazionali, che non sono ancora in grado di darsi un piano operativo efficace. E nonostante il problema, per vari motivi, stia già diventando fonte di preoccupanti tensioni sociali e politiche mondiali. Si tratta, quindi, per l'immediato futuro di riconoscere uno stato di priorità alla questione, in ordine alla stessa sicurezza internazionale.

4 | VERSO UN NUOVO UMANESIMO?

In questo quadro appare evidente la fatica di cogliere un punto di equilibrio che sia luogo di sintesi tra il riconoscimento dell'incommensurabile specificità dell'umano e l'assunzione di responsabilità e cura verso l'ambiente naturale che della sensibilità ecologica rappresenta la radice sana e il cuore pulsante, a prescindere da tutte le possibili derive e distorsioni. Una sintesi che è già disponibile nelle fonti e negli sviluppi più profondi del pensiero cristiano di sempre, che guarda all'uomo come punto focale della gratuità creatrice e redentrica di Dio e al tempo stesso alla natura che lo circonda e che egli abita come bene prezioso e traboccante di bellezza e al tempo stesso spazio vitale e dimensione fisica comune atta al fiorire delle relazioni umane.

Le polarità antropologiche di anima (spirito) e corpo – anche qualora si volesse rinunciare a un orizzonte di trascendenza e intendere l'anima come *esprit* nel senso dell'immanente attività intellettuale e volitiva di un soggetto personale – rispondono all'esigenza di questa ricentatura capace di soddisfare entrambe le istanze. Semplicemente perché nella sua completezza multidimensionale l'uomo si coglie tanto in continuità con il mondo fisico quanto in eccedenza. In *continuità* in ragione della sua costituzione corporea, che lo pone in una relazione di continuità col mondo fisico e gli elementi che lo costituiscono, che con esso condivide, per cui tutto ciò che è mondo – e tutto ciò che eventualmente egli stesso guasta o inquina – circola in lui. In *eccedenza* per la sua capacità di trascendere, con il pensiero, la determinatezza finita della sua situazione spazio-temporale; per la sua capacità di essere coscienza. E coscienza critica.

Così, in ragione della sua eccedenza non può frustrare la propria autocom-

12. È la posizione di Nigel Lawson, *An Appeal to Reason: a Cool Look at Global Warming*; tr. it.: *Nessuna emergenza clima. Uno sguardo freddo sul riscaldamento globale*, Francesco Brioschi Editore, Milano 2008.

prensione sino a confondersi in un qualitativamente indifferenziato organismo ecosistemico. In ragione della sua continuità non può irresponsabilmente disconnettersi dalla realtà in cui vive immerso e che lo nutre dei suoi stessi elementi.

Ed è questo il senso di quella «cura della casa comune» invocata sin dalla specificazione del titolo dell'enciclica *Laudato si'*. Così, con buona pace di quanti dileggiano coloro che si fanno carico della questione ambientale anche a costo di scelte e condotte di vita che comportano dedizione e sacrificio, vi si afferma che «una presentazione inadeguata dell'antropologia cristiana ha finito per promuovere una concezione errata della relazione dell'essere umano con il mondo. Molte volte è stato trasmesso un sogno prometeico di dominio sul mondo che ha provocato l'impressione che la cura della natura sia cosa da deboli. Invece l'interpretazione corretta del concetto dell'essere umano come signore dell'universo è quella di intenderlo come amministratore responsabile»¹³. Ma proprio in vista di questo obiettivo vi si afferma pure che «non ci sarà una nuova relazione con la natura senza un essere umano nuovo. Non c'è ecologia senza un'adeguata antropologia. [...] Un antropocentrismo deviato non deve necessariamente cedere il passo a un "biocentrismo", perché ciò implicherebbe introdurre un nuovo squilibrio»¹⁴.

La sintesi, dicevamo, è già disponibile nelle fonti e negli sviluppi del pensiero cristiano di sempre, che della costituzione antropologica, cuore del piano creativo e redentivo di Dio, fa il centro delle proprie attenzioni e preoccupazioni.

Sotto questo aspetto l'enciclica di papa Francesco non è affatto "sorprendente". Lo è per il respiro che conferisce alle questioni affrontate e per il coraggio di una netta presa di posizione su alcuni punti ideologicamente pregiudicati, da una parte e dall'altra. Quel che è sorprendente, semmai, è l'imbarazzo suscitato in quei sedicenti cattolici che sembrano di colpo aver dimenticato alcuni tra i più elementari assunti teologici e, ancor peggio, il loro stesso radicamento nel fondamento scritturale. E mentre si ritengono uomini di tradizione non si rendono neppure conto di avere contro personalità quali Agostino, Anselmo, Bernardo, Alberto Magno, Tommaso, Bonaventura, Rosmini, Guardini e Maritain, per citare solo alcuni tra i più grandi maestri del pensiero cristiano di tutti i tempi. Questo è, semmai, sorprendente. Non lo è, se si considerano le pregiudiziali ideologiche di quanti sembrano anteporre la preoccupazione del loro esser schierati al loro essere cristiani, cosa che ritengono di poter forzare in quella ben più angusta forma che sta loro, forse, più a cuore.

Jacques Maritain, poc'anzi citato, si fece portavoce dell'opportunità epocale

13. *Lettera enciclica Laudato si'*, § 116.

14. *Ivi*, § 118.

di instaurare un *Umanesimo integrale* – questo il titolo di una delle sue opere più note, pubblicata nel 1936 –, consistente nel «fare di questo mondo secondo l'ideale storico richiesto dalle diverse età, il luogo di una vita terrena pienamente umana, cioè piena certamente di debolezze ma anche piena d'amore, le cui strutture sociali abbiano come misura la giustizia, la dignità della persona umana, l'amore fraterno e che pertanto prepara l'avvento del regno di Dio in modo filiale, non servile, cioè mediante il bene che fruttifica in bene»¹⁵.

E l'enciclica *Laudato si'*, col suo ribadire più volte il concetto di “ecologia integrale”, mostra chiaramente come la cura del pianeta non tolga nulla all'uomo, ma risponda proprio alle esigenze di una qualità della vita congrua alla sua dignità. La questione ambientale risulta, così, inscindibile dalle gravi problematiche sociali che affliggono il nostro tempo, e il documento papale ne rileva insistentemente il fitto intreccio, i nessi, le interazioni e le implicazioni, invocando la ricerca di «soluzioni integrali, che considerino le interazioni dei sistemi naturali tra loro e con i sistemi sociali». E aggiunge: «Non ci sono due crisi separate, una ambientale e un'altra sociale, bensì una sola e complessa crisi socio-ambientale. Le direttrici per la soluzione richiedono un approccio integrale per combattere la povertà, per restituire la dignità agli esclusi e nello stesso tempo per prendersi cura della natura»¹⁶.

È certo auspicabile che la recente enciclica, col peso della sua autorevolezza, contribuisca ad imprimere un movimento tale da ricentrare la questione, contribuendo al superamento delle polarizzazioni ideologiche tra le parti contrapposte e a sbloccare lo stallo delle politiche ambientali muovendo la comunità internazionale a un'organica, concreta ed efficace strategia operativa. Perché «la grandezza politica si mostra quando, in momenti difficili, si opera sulla base di grandi principi e pensando al bene comune a lungo termine»¹⁷.

15. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1962; rist. 2002, p. 296.

16. *Lettera enciclica Laudato si'*, § 139.

17. *Ivi*, § 178.

Bibliografia di approfondimento

- Aprile M. C., *Le politiche ambientali*, Carocci, Roma 2008.
- Auer A., *Etica dell'ambiente. Un contributo teologico al dibattito ecologico*, Queriniana, Brescia 1988.
- Brown L. R., *Un mondo al bivio. Come prevenire il collasso ambientale ed economico*, Edizioni Ambiente, Milano 2011.
- Caserini S., *A qualcuno piace caldo. Errori e leggende sul clima che cambia*, Edizioni Ambiente, Milano 2008.
- Facchini F. (a cura di), *Un ambiente per l'uomo*, EDB, Bologna 2005.
- Passmore J., *La nostra responsabilità per la natura. Problemi ecologici e tradizioni occidentali*, Feltrinelli, Milano 1986.
- Peratoner A., *Sulla sostenibilità*, in Vigna C., Zanardo S. (a cura di), *Etica di frontiera*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 401-433.
- Peratoner A., *Quale antropocentrismo? La persona umana in relazione all'ambiente*, in L. Grion (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, "Anthropologica, annuario di studi filosofici", La Scuola, Brescia 2009, pp. 39-53.
- Pozzati P., Palmeri F., *Verso la cultura della responsabilità. Ambiente, tecnica, etica*, Edizioni Ambiente, Milano 2007.
- Silvestrini G., *2 °C (due gradi). Innovazioni radicali per vincere la sfida del clima e trasformare l'economia*, Edizioni Ambiente, Milano 2015.
- Tallacchini M. (a cura di), *Etiche della Terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e Pensiero, Milano 1998.
- Worldwatch Institute, *State of the World 2014. Governare per la sostenibilità*, edizione italiana a cura di G. Bologna, Edizioni Ambiente, Milano 2014.

10 | **TECNICA**

POSTUMANESIMO O UMANESIMO INTEGRALE?

INTERROGATIVI SUL FUTURO DELL'UMANO

LUCA GRION

1 | INTRODUZIONE

In un recente intervento a Stresa, mons. Nunzio Galantino ha messo in guardia contro la sfida del postumanesimo contemporaneo, ovvero contro i rischi di un “riduzionismo antropologico” che guarda all’uomo come ad un mero fatto di natura, modificabile e plasmabile a piacimento. Ma a cosa ci riferiamo, esattamente, quando parliamo di postumano e di postumanesimo? È ad una simile domanda che cercherò di rispondere in questo saggio, sforzandomi di tessere assieme la trama descrittiva di un fenomeno complesso e variegato, con l’ordito valutativo di un approccio teso a mettere in luce il senso di quel fenomeno.

A mio avviso l’immagine più efficace per descrivere il movimento postumanista è quella dell’arcipelago. La ragione è semplice: così come un arcipelago è costituito da un insieme di isole per molti versi simili e bagnate, tutte, da un medesimo mare, così il movimento postumanista raccoglie una pluralità di visioni del futuro accomunate dalla convinzione secondo la quale l’uomo così come oggi lo conosciamo, con le sue fragilità e i suoi limiti, sia ormai prossimo ad una trasformazione radicale, che lo condurrà in breve tempo a conseguire risultati che oggi sembrano impossibili. Il postumano è, per l’appunto, l’esito di questa evoluzione della specie; una metamorfosi resa possibile dall’alleanza tra una conoscenza scientifica sempre più capace di penetrare i misteri della natura e una abilità tecnico-manipolativa sempre più sofisticata¹. Il postumano è quindi il risultato finale di questo processo di auto-trasformazione che porterà l’umanità a prendere congedo da tutti quegli aspetti di vulnerabilità e di finitudine che oggi ci sono così familiari. Un’umanità infinitamente più intelligente, più longeva, più ricca, dotata di capacità sensoriali estese e di una fisicità potenziata.

1. Spesso, per riferirsi a tale rivoluzione tecnologica, si parla di *GNR revolution*, ovvero dell’incontro tra Genetica, Nanotecnologia e Robotica.

Un'umanità irriconoscibile e oggi inimmaginabile; per questo espressione di una condizione che sta *oltre* l'umano.

Prima di iniziare l'esplorazione del nostro arcipelago, è bene fare una piccola precisazione terminologica. Nel contesto del dibattito sulla cosiddetta sfida postumanistica, non è raro intercettare un riferimento alle nozioni di "transumano" o di "transumanesimo", e la cosa può essere motivo di una certa confusione. Per provare a fare ordine suggerisco di utilizzare i due termini – postumanesimo e transumanesimo – come etichette utili ad indicare, rispettivamente, il risultato auspicato e il percorso di transizione necessario al suo conseguimento. Il primo termine nomina la meta; il secondo la rotta (o le possibili rotte) che conduce al conseguimento di quel risultato. In altri termini il *transumano* è l'uomo in transito verso la condizione *postumana*.

2 | L'UOMO È ANTIQUATO

In cosa consiste il progetto postumanista? Dar corpo ad una risposta esaustiva richiede una breve premessa antropologica (relativa, cioè, all'idea di uomo sottostante a tale progetto). I fautori di un'umanità 2.0 concepiscono l'uomo – naturalisticamente – come un meccanismo affascinante quanto complicato, frutto di un processo evolutivo che lo ha visto fortunato vincitore della lotteria della vita. Spesso, però, questo meraviglioso meccanismo si inceppa; altre volte si guasta, e non sempre è possibile porvi rimedio: in alcuni casi perché i danni appaiono troppo seri, in altri perché non è neppure possibile venire a capo del problema. Per intervenire in modo efficace bisognerebbe conoscere la macchina umana nei suoi più intimi dettagli di funzionamento e noi – come lamenta Max More in una celebre *Lettera a Madre Natura*² – non siamo stati dotati di un libretto di istruzioni. Tuttavia questo è vero solo per il passato: oggi ciò che Madre Natura non ha voluto concederci ce lo stiamo conquistando con le nostre mani e stiamo pian piano ricostruendo il progetto del nostro corpo biologico. E, come detto, quando di un dispositivo si conosce esattamente il funzionamento, è possibile intervenire con efficacia per ripararne i guasti.

Se poi alcuni pezzi del meccanismo dovessero risultare irrimediabilmente compromessi, li si può sempre sostituire con degli artefatti che ne suppliscano le funzioni. Infine, e qui si apre il grande tema del potenziamento umano, una volta che si conosce a fondo una macchina, si può intervenire su di essa non solo

2. Cfr. <http://www.estropico.com/id110.htm>, ultimo accesso 21 ottobre 2015.

per riparare un guasto, ma anche per aumentarne le prestazioni, magari aggiungendovi migliorie non previste nel progetto iniziale. E ancora: si può progettare, *ex novo*, modelli totalmente originali, capaci di far apparire obsolete e superate le macchine attualmente in circolazione. Questo, in fondo, è il grande sogno del postumano: l'avvento di una nuova era nella quale l'evoluzione della specie non sia più eterodiretta dall'azione lenta e casuale della selezione naturale, bensì guidata con mano ferma dal desiderio e dall'intelligenza dell'uomo.

3 | UNA MAPPATURA DEL POSTUMANO

Per tornare alla metafora dell'arcipelago, molte sono le isole del postumano, ovvero plurali le modalità secondo le quali si ritiene possibile trascendere la nostra condizione attuale per giungere al traguardo di un'umanità 2.0.

Innanzitutto c'è chi ha ingaggiato una guerra senza quartiere contro la più mortale delle patologie: la vecchiaia, considerata come una lunga malattia debilitante che conduce inevitabilmente alla morte. Capire i meccanismi dell'invecchiamento cellulare rappresenta pertanto la precondizione per arrestare lo scorrere del tempo e, possibilmente, per sospingere indietro le lancette dell'orologio biologico. Icona di tale guerra contro l'invecchiamento è senza dubbio il biochimico e biogerontologo Aubray de Grey, il quale sta lavorando a sette possibili rimedi per neutralizzare i sette fattori che causano vecchiaia e morte³. A suo avviso, dunque, sarà la bioingegneria a dischiuderci le porte dell'uomo-nuovo, capace di prendere congedo dalla propria condizione mortale e in grado di garantirsi una vita sana, indefinitamente giovane e priva di data di scadenza.

Vi è poi chi si impegna per assicurare i ricordi personali su di un supporto meno fragile del nostro cervello biologico, prefigurando un salvataggio dei nostri contenuti mentali su un computer. Nick Bostrom, Anders Sandberg e Henry Markram ben rappresentano i fautori del cosiddetto *mind uploading*, ovvero il traguardo a cui mirano quanti scommettono sulla possibilità di trasferire l'identità psicologica su un supporto digitale (senza parlare, poi, degli scenari che si aprirebbero mettendo in rete la nostra identità psicologica!). Bostrom e Sandberg sono inoltre attivi propugnatori di quella che viene definita "libertà morfologica", ovvero il diritto del singolo di esercitare la propria autonomia lungo la direzione

3. Cfr. A de Grey, *The War on Aging*, in Immortality Institute (a cura di), *The Scientific Conquest of Death. Essays on Infinite Lifespans*, LibroEnRed, Buenos Aires 2004, pp. 29-46.

del potenziamento fisico e intellettuale, potendo sperimentare ogni ritrovato che la scienza mette a disposizione⁴.

Sulla linea del potenziamento umano troviamo anche autori quali John Harris e Julian Savulescu, i quali sostengono non solo la liceità, ma la doverosità etica del potenziamento, soprattutto in relazione alle generazioni a venire, le quali, grazie all'ingegneria genetica, dovrebbero essere messe nelle condizioni di poter contare sulle migliori possibilità di vita che la tecnica può dischiudere.

Nel loro caso la scommessa riguarda soprattutto la possibilità di ampliare la nostra capacità sensoriale, dotandoci di facoltà di cui la natura non ci aveva fatto dono e potenziando le capacità attuali (forza, memoria, intelligenza) a livelli oggi inimmaginabili. A partire da tali premesse essi incoraggiano le pratiche di fecondazione artificiale – in quanto consentono un maggior controllo tecnico sui nascituri – e propugnano una nuova eugenetica che, per distinguerla da quella praticata ad inizio Novecento, essi definiscono *eugenetica liberale*⁵.

Proseguendo nella mappatura del nostro arcipelago incontriamo poi coloro che sono impegnati più direttamente nel campo della bionica e della robotica e che immaginano di poter sostituire pezzi del nostro corpo biologico con prodotti artificiali capaci di garantirci livelli superiori di *performance*. Un forte fattore di traino a tali piste di ricerca viene offerto dalle nanotecnologie, ovvero dalle tecniche di manipolazione della materia a livello atomico. Le nanotecnologie rappresentano una autentica rivoluzione tecnica che renderà non solo illimitate le risorse di cui l'umanità potrà godere – quando l'uomo saprà lavorare con la necessaria disinvoltura a livello atomico, anche le discariche diverranno miniere preziose – ma che consentirà di miniaturizzare a tal punto gli artefatti tecnologici da rendere banale la loro incorporazione. Eric Drexler è da tutti riconosciuto come il padre della nanotecnologia⁶; assieme a lui meritano una menzione figure come quella di Kevin Warwick, da molti considerato come il prototipo dell'uomo cyborg, e Robert A. Freitas jr., pioniere della nano-medicina.

In questa mappatura del postumano, per quanto sommaria, non può certo mancare un cenno a Raymond Kurzweil, inventore poliedrico e geniale noto, tra l'altro, per l'impegno profuso nel far comprendere come la diffidenza e lo scetti-

4. Cfr. A. Sandberg, *Morphological Freedom. Why We not just Want it, but Need it*, testo disponibile *on line* all'indirizzo <http://www.nada.kth.se/~asa/Texts/MorphologicalFreedom.htm>, ultimo accesso 21 settembre 2015.

5. Cfr. J. Savulescu, *Procreative beneficence: why we should select the best children*, in "Bioethics", 15, 2001, pp. 413-426.

6. Cfr. K. E. Drexler, *Engines of creation. The Coming Era of Nanotechnology*, Forth Estate, London 1985, disponibile *on line* in tr. it. all'indirizzo www.venetonanotech.it/bin/Engines_of_Creation_ITA.pdf (ultimo accesso 21 ottobre 2005).

cismo con cui spesso vengono accolte le previsioni dei transumanisti siano dovuti all'incapacità di guardare allo sviluppo dei processi tecnologici cogliendone la logica esponenziale che ne sta alla base. Per lo più, osserva Kurzweil, noi siamo abituati a ragionare in termini lineari, anche rispetto al progresso tecnologico. Riteniamo cioè che la progressione delle scoperte scientifiche e l'implementazione delle nostre capacità tecniche seguano una progressione costante e graduale. Le cose, tuttavia, non stanno così: le conoscenze tecnologiche raddoppiano ogni anno, seguendo l'andamento tipico della Legge di Moore e disegnando, idealmente, una curva che ad un certo punto tende ad impennarsi, assumendo uno sviluppo pressoché verticale. E noi, chiosa l'autore americano, siamo ormai prossimi al gomito della curva, alle soglie dell'era nuova che Kurzweil definisce "singolarità" e che vedrà l'Intelligenza – ormai sintesi di umano e artificiale – espandersi e colonizzare l'universo⁷.

4 | IL POSTUMANO TRA NOI

Giunti a questo punto potremmo chiederci se il postumanesimo prospetti un futuro credibile o se, invece, debba essere rubricato sotto la categoria "fantascienza". In realtà, io credo, quel futuro lo stiamo in parte già vivendo. Ciascuno di noi ha un nonno-cyborg o un conoscente bionico: sono tutti quegli individui che hanno incorporato la tecnologia nella forma di un *pacemaker*, di una protesi acustica, di un arto artificiale e così via. Allo stesso modo, ciascuno di noi ha notizia delle possibilità dischiuse dalle tecniche di procreazione artificiale, laddove l'ingegneria genetica sembra consentire una progettazione radicale delle nuove generazioni, sempre più attenta a soddisfare i desideri dei genitori.

Anche le farmacie, poi, si dimostrano luoghi di transito tra passato e futuro, iniziando ad ospitare, accanto ai farmaci "curativi", tutta una serie di prodotti "potenzianti", tesi a migliorare le capacità attentive, la memoria, le *performance* psico-fisiche dei clienti. Ad oggi i risultati paiono non sempre coincidenti con quelli sbandierati dalla pubblicità, ma la ricerca – neuroscientifica, neurofisiologica, ecc. – lavora alacremente per rendere quei prodotti sempre più efficaci.

Se poi apriamo i giornali, leggiamo di progetti quali *US Brain Iniziative* di targa americana o l'europeo *Human Brain Project*, investimenti colossali finalizzati a riprodurre, in un super computer, il funzionamento del cervello umano. Navigando in rete possiamo imbatterci nelle novità della ricerca militare impegnata a

7. Cfr. R. Kurzweil, *La singolarità è vicina*, Apogeo, Milano 2008.

costruire il “super-soldato” del futuro e i suoi alleati robotici (si veda, ad esempio, ciò a cui sta lavorando la DARPA, agenzia governativa del Dipartimento della Difesa degli Stati Uniti) o, ancora, nei numerosissimi studi dedicati all’*anti aging* e allo sviluppo delle nanotecnologie all’interno di svariate declinazioni applicative.

Forse, però, l’ambito di vita che meglio di ogni altro ci costringe a confrontarci col problema del postumano e con la sua tensione a un potenziamento indefinito delle capacità umane lo troviamo andando a cercare nelle palestre e sulle piste di atletica, negli stadi e lungo i tornanti di più o meno celebri corse a tappe. È infatti lo sport, suo malgrado, a convivere nel modo più stretto con l’ospite inquietante di una tecno-scienza che si propone di manipolare il corpo umano per condurlo a livelli di prestazioni sempre migliori. Ovviamente parliamo di doping, nelle sue molte e varieghe sfaccettature: dal doping ematico a quello farmacologico, dal doping ormonale fino alle nuove frontiere del doping genetico. Senza parlare degli scenari dischiusi dal perfezionarsi delle protesi bioniche; protesi che, da strumento utile a reintegrare funzionalità perdute, sembrano oggi strizzare l’occhio alla figura del cyborg-atleta⁸.

5 | I PROBLEMI SUL (E SOTTO IL) TAPPETO

A questo punto la vera domanda a cui dovremmo dare risposta è la seguente: se tutte le promesse del postumano fossero realizzabili, se fosse davvero possibile migliorare in modo così radicale la condizione umana, vincendone le fragilità e superandone i limiti biologici, dovremmo desiderare che tutto ciò si realizzi? Detta così la risposta più immediata sembrerebbe essere quella affermativa. In fondo l’uomo non ha forse ingaggiato, da sempre, una lotta serrata coi propri limiti nel tentativo di superarli? D’altro canto questo predominio dell’artificiale fa paura, e contro di esso non mancano i cantori di un ritorno alla natura. Si apre così una intricata antinomia tra accettazione del limite e suo superamento attraverso la tecnica, tra il ritorno alla natura e l’incessante rimozione di ciò che, per quanto naturale, è considerato un male da rimuovere. Per un verso, infatti, l’artificio è visto con sospetto se non addirittura con ripugnanza (e quindi si dice no agli OGM e sì al biologico); per altro verso, invece, si festeggiano le vittorie della tecnica contro quegli aspetti della natura che ci colpiscono e ci feriscono (dalle malattie

8. In fondo, se l’arto o l’organo artificiale garantisce livelli di *performance* superiori al suo omologo naturale, perché mai preferire il primo al secondo? Interessante leggere in quest’ottica il dibattito scientifico attorno al presunto vantaggio competitivo che le protesi utilizzate da Oscar Pistorius avrebbero potuto offrire all’atleta.

alle calamità, appunto, naturali). Analoga ambiguità assume il concetto di limite: per un verso esso è visto come qualcosa di naturale, che bisognerebbe accogliere con umiltà; per altro verso esso è considerato come un ostacolo da superare, come una sfida da vincere.

Sembra difficile trovare una via d'uscita dal rapporto contraddittorio tra naturale e artificiale, tuttavia, come insegna Aristotele, attribuire, nello stesso tempo, predicati contrari al medesimo oggetto è contraddittorio solo se tali proprietà vengono predicate guardando la cosa dal medesimo punto di vista. Non così, invece, se tale predicazione concerne due distinti aspetti/profili dell'oggetto. Provo a chiarire questo punto ricorrendo a due miti dell'antichità classica.

Il primo vede protagonisti due fratelli. Epimeteo – colui che riflette in ritardo, come ci ricorda l'etimologia del nome – riceve dagli dei l'incarico di distribuire in modo equo un numero limitato di “buone qualità” fra tutti gli esseri viventi. Egli, senza pensarci troppo, comincia a distribuire le qualità agli animali, ma si dimentica degli uomini che rimangono in tal modo privi di qualsiasi caratteristica specifica. A loro non spetta infatti né la forza del leone, né la velocità della gazzella; né la furbizia della volpe, né l'astuzia del serpente. Prometeo – colui che riflette prima – pone rimedio alla mancanza di doti naturali dell'uomo rubando il fuoco agli dei, ovvero donando all'uomo il sapere tecnico⁹. Prometeo fa così dell'uomo l'animale simbolico che non si limita a vivere la natura di cui è parte come un mero fatto, ma la trascende, conoscendola con l'intelligenza e modificandola con la ragione strumentale. In questo senso, dunque, si può dire che l'uomo è “naturalmente tecnico”, ovvero che in lui non c'è antitesi tra natura e cultura, poiché per un verso (sotto un certo profilo) l'uomo è un pezzo di natura ma, per altro verso (sotto un diverso profilo) esso la trascende, prendendone le distanze e, proprio per questo, potendone disporre.

Il secondo mito, forse ancora più noto, è quello di Icaro e Dedalo. Quest'ultimo viene incaricato da Minosse, re di Creta, di costruire un labirinto nel quale rinchiudere il celebre Minotauro. Una volta ultimati i lavori, Minosse decide di imprigionarvi anche Dedalo assieme al figlio Icaro, così da mantenere il segreto sulla struttura del labirinto. Come termina la storia è risaputo: l'inventiva di Dedalo lo porta a costruire delle ali con le quali lui e il figlio riescono a fuggire. Il padre invita il figlio a non avvicinarsi al sole, poiché il calore dei raggi avrebbe fatto sciogliere la cera che teneva unite le piume. Il figlio, però, inebriato dall'esperienza del volo, e desideroso di essere simile agli uccelli del cielo, non ascolta i consigli paterni, si avvicina al sole facendo sciogliere le ali e precipita in mare.

9. Possiamo infatti, con Eraclito, legare l'immagine del fuoco al *logos*, all'intelligenza che distingue l'uomo dal resto dei viventi.

Anche in questo caso l'insegnamento che possiamo trarre mettendoci in ascolto della saggezza antica si rivela prezioso ai fini del nostro ragionamento. Dedalo ricorre infatti all'artificio per fuggire da un limite che non gli appartiene (il labirinto) e, grazie all'uso intelligente della tecnica, riesce a salvarsi. Icaro, invece, ricerca nell'artificio il mezzo per superare i propri limiti costitutivi (l'incapacità umana di volare) e per questo trova la morte. Da questo punto di vista si può dire che l'uso positivo della tecnica è quello che la rende veicolo di liberazione del potenziale umano, mentre l'uso distorto della tecnica – quello che nel mito greco ricorre quando si parla di *hybris*, ovvero di ciò che potremmo tradurre con “tracotanza”, “eccesso”, “superbia” – consiste nell'incapacità di accettarsi per ciò che si è; nel non riconoscere nei propri limiti costitutivi il confine del proprio essere, aspirando a divenire ciò che non si è destinati ad essere. Come a dire: la tecnologia, se saggiamente maneggiata, può essere un prezioso collante, che favorisce la tenuta delle relazioni significative; laddove, invece, la tecnica viene assolutizzata, essa diviene un pericoloso solvente, capace di indebolire la forza delle relazioni significative e di chiudere l'individuo in uno pericoloso narcisismo.

Mi pare che questa rappresenti un'intuizione particolarmente feconda per uscire dalla contraddizione in cui la riflessione sul rapporto che l'uomo ingaggia coi propri limiti sembra condurci. In fondo ciò che noi vogliamo *davvero* abbattere non sono i nostri limiti *reali*, quelli che circoscrivono la nostra natura essenziale e danno senso al nostro essere uomini. Ciò che combattiamo, con intelligenza e perseveranza, sono piuttosto i nostri limiti *presunti*. Un po' come accade nello sport, dove la sfida con se stessi e coi propri limiti è pane quotidiano: anche in quel caso, infatti, ciò a cui si mira non è superare i limiti del nostro corpo biologico, ma esprimere fino in fondo le nostre autentiche potenzialità.

Restiamo ancora un attimo sul terreno dello sport: se il superamento del limite, di ogni limite, fosse il fine della pratica sportiva, allora lo sport migliore sarebbe quello in cui ogni potenziamento bio-tecnologico – leggi doping – sarebbe non solo lecito, ma dovuto. E invece, in quel superamento esasperato del limite, noi avvertiamo che qualcosa di prezioso è stato sciupato e che il senso della pratica sportiva è stato violentato. Così nella vita: ingaggiamo un corpo a corpo coi nostri limiti, ma non ogni mezzo è lecito. Il discrimine tra il tecnicamente possibile e l'umanamente sensato è dato dal riconoscimento di ciò che favorisce l'espressione della nostra umanità di contro a ciò che la nega e la umilia. Il rapporto con la tecnica, per essere autenticamente umano, deve dunque mantenere l'equilibrio tra il fattibile e l'opportuno. Per farlo in modo consapevole è però necessario – dopo l'ubriacatura post-moderna e relativista – porre nuovamente al centro del dibattito culturale la questione antropologica, chiedendoci non tanto *come* andare

oltre i limiti dell'umano, quanto piuttosto che *cosa* rende autenticamente umana la nostra esistenza.

6 | ALCUNE NOTE CONCLUSIVE

Volendo fare un sommario bilancio dei rischi che intravedo all'interno del pensiero postumanista – inteso come ideologia del progresso illimitato e della conquista della felicità ad opera della tecnica – mi pare importante sottolineare almeno quattro profili di problematicità.

Innanzitutto il rapporto con la domanda di felicità che alberga nel cuore di ogni uomo. Mi spiego: l'utopia postumanista si radica su una presa di congedo da ogni concezione essenzialistica della natura umana. In questo modo essa pensa di farsi promotrice di un processo di emancipazione e di liberazione dell'individuo, finalmente capace di scegliere autonomamente il proprio destino. Ma può l'uomo conseguire la propria felicità prendendo congedo da ciò che lo rende autenticamente uomo? Può impegnarsi per una piena fioritura del suo potenziale una volta rifiutato ogni finalismo intrinseco alla sua natura essenziale? Com'è possibile stabilire ciò che è preferibile – di contro a ciò che conduce nella direzione opposta e da cui si vuole prendere le distanze – se si esclude ogni normatività a cui conformarsi e che dia il senso della direzione di marcia?

In secondo luogo, ciò che avverto come un problema è il rapporto ambiguo che il pensiero postumanista intrattiene con il proprio tempo. L'utopia postumanista tende a considerare il presente come il regno del limite; per contro, essa proietta nel futuro il regno dell'*illimitato*, ovvero il realizzarsi della piena autonomia individuale, sciolta da ogni vincolo. Tutto questo può essere visto come un grande investimento fiduciario nel futuro ma, a ben guardare, tradisce una profonda incapacità di vivere il presente. Se limite, fragilità e vulnerabilità sono in sé qualcosa di negativo, qualcosa in cui non è possibile rintracciare alcun profilo positivo, alcun senso, allora, fintanto che viviamo nel limite, nella fragilità e nella vulnerabilità le nostre vite rappresentano esistenze radicalmente insensate. È il significato umano del nostro presente che evapora e tutto viene rimandato ad un utopico domani, autentico non-luogo che tradisce un rapporto malato con il proprio tempo e con il proprio corpo.

In terzo luogo nutro non poche perplessità circa la sostenibilità del progetto postumanista. Quest'ultimo, infatti, non rappresenta un'impresa a buon mercato; esso richiede forti investimenti economici e grande determinazione. Le ragioni che giustificano tali sforzi sono legate alla promessa di un'umanità migliore. Ma

cosa significa *migliore*? Sembra infatti difficile sostenere che il dato performativo – la capacità di fare più e meglio – possa rappresentare l’unico parametro per valutare il valore (e la dignità!) di una vita.

Infine: la società descritta dai fautori del movimento postumanista vorrebbe porsi all’insegna della libertà e dell’equità; la liberazione conseguita dall’uomo 2.0 non sarebbe solo un’emancipazione dai limiti fisici e dal bisogno, ma anche un affrancamento dalle autorità esterne. In molti, tuttavia, sollevano fondati dubbi nei confronti di un processo che rischia di generare nuove e più acute disuguaglianze: non solo tra ricchi e poveri, ma tra quanti avranno accesso alle tecniche potenzianti e quanti ne resteranno esclusi, tra l’élite dei post-umani e le masse antiche degli uomini 1.0.

Le numerose questioni qui richiamate dividono nettamente il campo tra techno-entusiasti e i cosiddetti bioconservatori o bioluddisti (etichette poco felici con cui vengono classificati i critici del postumanesimo). La posta in gioco è il futuro della natura umana, ammesso e non concesso che a tale sintagma si voglia attribuire ancora un significato. Il fatto è che il non attribuirglielo non sembra aver giovato davvero alla condizione umana.

Bibliografia di approfondimento

- Aguti A. (a cura di), *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell’essere umano?*, “Anthropologica, annuario di studi filosofici”, La Scuola, Brescia 2011.
- Farisco M., *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011.
- Giglio F., *Human Enhancement. Status Quaestionis, implicazioni etiche e dignità della persona*, Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2014.
- Grion L., *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Grion L. (a cura di), *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, il Mulino, Bologna 2012.
- Grion L. (a cura di), *Percorsi di naturalizzazione. L’antropologia di fronte alle sfide della scienza*, numero monografico di “Studium”, 6, 2013.
- Kampowski S., Moltisanti D., *Migliorare l’uomo? La sfida dell’enhancement*, Cantagalli, Siena 2011.
- Palazzani L., *Verso la salute perfetta. Enhancement tra bioetica e biodiritto*, Studium, Brescia 2014.
- Sandel M., *Contro la perfezione. L’etica nell’età dell’ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008.
- Vaccaro A., *L’ultimo esorcismo. Filosofie dell’immortalità terrena*, EDB, Bologna 2009.

DALLA MEDICINA DEI BISOGNI ALLA MEDICINA DEI DESIDERI IL CASO DELL'INVECCHIAMENTO

FRANCESCA GIGLIO

1 | DALLA "MEDICINA DEI BISOGNI" ALLA "MEDICINA DEI DESIDERI"

L'identificazione fra salute e completo benessere che vige da quando l'Organizzazione Mondiale della Sanità, ormai nel 1948, riconsiderò la salute come qualcosa di più ampio della semplice assenza di malattia, e, nello stesso tempo, il rapido progredire della scienza e delle tecniche mediche contemporanee hanno contribuito a dar forma alla medicina di oggi, che va trasformandosi da una *medicina dei bisogni* a una *medicina dei desideri*. È ormai un fatto che il ricorso al medico non debba necessariamente essere legato all'insorgere di una qualche patologia ma che, anzi, al medico ci si rivolga per trovare risposta a un ampio spettro di domande, tutte da ricondurre a quella dimensione soggettiva e omni-comprendensiva che chiamiamo salute. Succede infatti che per ogni nuova domanda di salute emerga un farmaco, un intervento, insomma una nuova *tecnica* adatta a rispondervi.

La relazione fra i concetti emersi in queste poche righe introduttive è assai articolata: medicina e salute, salute e malattia, tecnica e desiderio, desiderio e bisogno sono binomi che si intersecano all'interno di un orizzonte complesso e per molti versi problematico, che richiederebbe una riflessione di ampio respiro che non è possibile svolgere in questa sede. Ci è possibile tuttavia ricorrere a un esempio, oggetto attualmente di grande attenzione poiché interessa la scienza, la politica, la medicina, l'economia, e prima ancora tutti noi, ossia il problema – e la relativa gestione – dell'invecchiamento.

2 | QUALI RISPOSTE ALL'INVECCHIAMENTO?

L'invecchiamento, se inteso come l'accrescersi della durata media della vita, che solo nel corso degli ultimi decenni si è allungata come mai prima nel corso della storia, è ovviamente da considerarsi fra le più grandi conquiste del nostro tempo. L'invecchiamento, peraltro, è "tipicamente umano", poiché frutto della tecnica umana dal momento che è possibile invecchiare solo se "al sicuro" dalle cause di mortalità precoce. Tuttavia l'invecchiamento, in modo paradossale, è anche uno dei maggiori problemi che oggi ci troviamo a dover gestire poiché esso porta con sé invalidità fisiche e cognitive che vanno aumentando con la vecchiaia, e comportano, per gli anziani, disabilità, accompagnate spesso da forme di emarginazione o depressione, e per la società problemi di risorse economiche e gestionali. Non a caso l'Unione europea ha indicato nell'invecchiamento demografico una delle più grandi sfide economiche e sociali del XXI secolo, poiché interesserà tutti i Paesi europei e la maggior parte delle sue politiche, stanziando per questo motivo ingenti risorse finalizzate a ricerche su innovative proposte di gestione dell'invecchiare il più possibile attivi e in salute¹.

Molte sono le risposte che è possibile dare al problema dell'invecchiamento, ma vorremmo concentrarci su due approcci, di carattere assai generale, che a loro modo descrivono due prospettive assai distanti e strade da percorrere divergenti: da un lato la *rimozione* dell'invecchiamento, dall'altro, invece, la *presa in carico* dello stesso, o, sarebbe meglio dire, degli anziani.

Entrambi gli approcci ricorrono all'intervento delle tecnica medica, ma gettano le proprie radici più a fondo, ossia in interpretazioni assai distanti dell'invecchiare, esperienza umana che viene letta e affrontata secondo prospettive antropologiche a loro volta e per molti versi divergenti. Il *come* può essere interpretato e trattato oggi l'invecchiamento rappresenta, poi, una chiave di lettura di come oggi ci rappresentiamo la medicina, che, come dicevamo, oscilla fra il suo tradizionale ruolo di cura della malattia e della sofferenza, e la sua nuova vocazione di risposta a istanze di benessere – più o meno – soggettivamente determinate².

Una risposta all'invecchiamento sempre più pervasiva è quella dell'*anti-aging*, cioè l'andare-contro, il rimuovere i segni dell'invecchiamento, o l'invecchiare stesso.

1. Si veda la pagina web della Commissione europea dedicata alle politiche di gestione dell'invecchiamento della popolazione europea: http://ec.europa.eu/health/ageing/policy/index_it.htm, ultimo accesso 21 ottobre 2015.

2. In tal senso occorre considerare come l'autopercezione del proprio benessere non prescinde dalle aspettative socialmente determinate secondo la logica dell'induzione di bisogni e desideri dettati dal vivere in un ambiente soggetto a trend culturali ed economici che incidono sull'esperienza di ciascuno.

Le tecniche *anti-aging* non si limitano, tuttavia, agli interventi cosmetici o di medicina estetica, ma spaziano in campi tecnologicamente molto più avanzati che hanno come obiettivo l'allungamento della vita sino all'ipotetica eliminazione dell'esito ultimo dell'invecchiare, cioè la morte. Lo *human life-span extension* è oggetto di ricerche che intendono intervenire sui meccanismi biologici che determinano l'invecchiamento dell'organismo, oggetto non della semplice medicina geriatrica, ma della biogerontologia: la ricerca scientifica in questo campo spazia dal tentativo di rallentare i processi di invecchiamento (attraverso la restrizione calorica, le terapie ormonali, i trattamenti antiossidanti) sino ai progetti di "ringiovanimento" attraverso tecniche di medicina rigenerativa o interventi a livello genetico. Sebbene molte di queste ricerche siano, ad oggi, assai lontane dall'apparire davvero promettenti, alcuni filosofi e scienziati ripongono in esse speranze e progetti che dovrebbero condurre a una vera e propria immortalità terrena: fra questi il più noto è forse il biogerontologo Aubrey de Grey, fondatore del progetto SENS (*Strategies for Engineered Negligible Senescence*), il quale, con i suoi sostenitori, è convinto che, con gli opportuni investimenti, già fra pochi anni saremo in grado di effettuare un primo ciclo di ringiovanimento di 20 o 30 anni; in tal modo si guadagnerà del tempo prezioso utile all'avanzamento di quelle ricerche che ci condurranno all'immortalità³. Per questo egli è convinto sostenitore della doverosità morale di impiegare ogni sforzo per giungere al superamento dell'invecchiamento.

La sfida dell'*anti-aging*, nella doppia veste del superamento dell'invecchiamento e della posticipazione indefinita della morte, si inquadra in un dibattito più ampio che raccoglie i due temi del potenziamento umano (o *human enhancement*)⁴ e del postumanesimo⁵. Tali prospettive sono accomunate dal fine del superamento dei limiti umani attraverso la tecnologia, intesa come opera caratteristica dell'uomo capace di condurlo a una fase della propria evoluzione autodeterminata, sino al compimento di un uomo (o un post-uomo) *migliorato (enhanced)* fisicamente, cognitivamente, felice e immortale. In tale prospettiva l'intervento medico diven-

3. Si veda l'intervista a Aubrey de Grey nel testo L. Grion (a cura di), *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 219-286, e il sito web del progetto condotto dal biogerontologo Sense Research Foundation. *Reimaging Aging* (ultimo accesso 21 ottobre 2015 a: <http://www.sens.org/>).

4. Si intende con *human enhancement* il progetto di potenziare capacità umane attraverso interventi biomedici sul corpo finalizzati non al ripristino della salute ma all'incremento di funzioni fisiche oltre il "normale" stato di salute: per un inquadramento del tema rimandiamo a A. Aguti (a cura di), *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell'essere umano?*, "Anthropologica, annuario di studi filosofici", La Scuola, Brescia 2011; F. Giglio, *Human Enhancement. Status Quaestionis, implicazioni etiche e dignità della persona*, Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2014.

5. Cfr. Grion (a cura di), *La sfida postumanista*.

ta non solo legittimo, ma doveroso, poiché l'invecchiamento è considerato come una malattia dalla quale dover guarire, non solo perché causa di disabilità sia fisica che cognitive, ma soprattutto perché rappresenta la fase che precorre il limite per eccellenza dell'uomo, ossia la morte.

Filosofi e bioeticisti assai noti, come Hans Jonas, Leon Kass e Michael Sandel hanno espresso severe critiche e grande preoccupazione nei confronti della volontà dei fautori di tali teorie di alterare così radicalmente la natura umana forti di una tracotanza data dal grande progresso tecnologico. Tuttavia c'è chi, come il teologo Andrea Vaccaro, ritiene eccessive e mal poste tali critiche, sostenendo sia arduo «addurre motivi razionali per disdegnare un processo che mira a ovviare a ogni forma di malattia e di deperimento e si pone come obiettivo finale l'eliminazione di quell'ospite per cui tutti piangono quando fa visita nelle nostre case»⁶.

Emerge, in queste ultime parole, il proposito che supporta il progetto ivi descritto. Di certo l'*enhancement* è animato da una certa volontà di potenza, propria anche del postumanesimo – che sarebbe meglio definire forse un *superumanesimo* – che punta all'eliminazione dei limiti (o al potenziamento delle funzioni) della nostra condizione biologica. D'altro canto, però, lo stesso desiderio di affrancarsi dai limiti, in modo particolare quello dell'invecchiare, proviene dal bisogno di rimuovere la sofferenza che viene dalla disabilità e dalla povertà relazionale e esistenziale proprie di un certo modo di vivere e gestire socialmente la vecchiaia, oppure la malattia, o qualsivoglia condizione di fragilità.

3 | RELAZIONARSI CON LA FRAGILITÀ

Il desiderio di occultare la fragilità deriva da una perdita di capacità di comprenderla e relazionarsi con essa, e si traduce nell'emarginazione – in questo caso particolare – dell'anziano: ne sono segni la frequente delega ad altri da parte dei familiari della cura dell'anziano, oppure la fiducia nella “medicina onnipotente”, che promette di liberarci dalla sofferenza e impadronirci della morte in duplice maniera, cioè posticipando quest'ultima all'infinito, oppure pretendendo di spingere l'autodeterminazione del singolo sino al pieno diritto di disporre della propria esistenza sino all'ultimo attraverso l'eutanasia o il suicidio assistito (entrambi indicati come atti medici)⁷. Non è un caso, ed è possibile osservarlo, che la cultura

6. A. Vaccaro, *L'ultimo esorcismo. Filosofie dell'immortalità terrena*, EDB, Bologna 2009, p. 140.

7. Cfr. A. Pessina, *Ageing and Disabilities. Cultural Aspects*, in I. Carrasco de Paula, R. Pegoraro (a cura di), *Pontifical Academy for Life. Ageing and Disability. XX General Assembly of Members*, Città del Vaticano 2014, pp. 31-44.

del progresso medico e la domanda di autodeterminazione sulla propria vita (e morte) camminino oggi insieme. Ai nostri giorni, come ci ricorda il bioeticista Adriano Pessina «una condizione umana che è inevitabilmente segnata dalla sofferenza e dal dolore fisico risulta essere veramente insopportabile quando diventa incomprensibile e diventa, di fatto, incomprensibile quando è misurata sulle promesse di benessere, di liberazione dalla fatica e dalla malattia che emergono dalla ricerca scientifica, dallo sviluppo della medicina e dal linguaggio promozionale che la sostiene»⁸, sia nel verso dell'accanimento medico sia in quello dell'autodeterminazione per la morte.

Pertanto, quanto sembra dipingersi come un superumanesimo, una promessa appunto di realizzazione e di benessere, nasconde profondi tratti di disumanità, ossia di rifiuto di tratti intrinseci alla nostra condizione umana. Romano Guardini, teologo e filosofo fra i più importanti del Novecento, in un libricino scritto proprio da anziano e intitolato *L'età della vita* ci spiega questa disumanità nel modo seguente: «L'uomo di oggi ha dimenticato del tutto in che cosa consiste il significato stesso della vecchiaia. Al suo posto ha collocato l'immagine vaga di una vita che si prolunga, nella quale la forma di vita del giovane funge da norma. Della vecchiaia si parla solo riferendosi alle limitazioni che comporta, per esempio dicendo che in quell'età si è meno efficienti, meno elastici. In fondo, il vecchio sarebbe solo un giovane sminuito; e tutto questo si collega con la fiducia nell'abilità dei medici a prolungare la vita, e con la fiducia in metodi terapeutici la cui efficacia sarebbe "miracolosa", senza dimenticare le mistificazioni della moda e della cosmesi. Quel che ne risulta è apparenza e inganno nei confronti della vita»⁹. E continua più avanti: «Una coscienza della totalità della vita che non riconosce alla vecchiaia né il senso che le è proprio né la capacità di realizzare questo senso, è una coscienza strutturata in modo sbagliato. Essa patirà perdita della pienezza della vita, lacune nel discernimento, distorsione dei giudizi, che interverranno nelle situazioni più disparate»¹⁰.

Se parlare della vecchiaia è parlare di un'epoca della vita che appartiene a ciascuno di noi in quanto persone, ne deriva che occultare o svalutare come indegna la senescenza, o perderne il senso, significa irrimediabilmente svalutare e ritenere priva di senso la persona in una determinata epoca della sua esistenza. Tali precisazioni appaiono scontate, ma sembra proprio che un certo occultamento possa avvenire proprio se perdiamo il riferimento concreto di cui si sta riflettendo, o de-

8. A. Pessina, *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Cantagalli, Siena 2007, pp. 90-91.

9. R. Guardini, *Le età della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1992, p. 61.

10. *Ivi*, pp. 88-89.

cidendo, cioè la singola persona. Il riferimento, quindi, non a un termine astratto quale può apparire l'invecchiamento, ma al vissuto concreto della persona deve poter orientare l'etica in quest'ambito, intesa come buona e giusta relazione del nostro agire con la persona anziana.

Un primo passo è opportuno sia speso nel ripensare al concetto di "salute" affinché sia più aderente alla vera realtà della persona; pertanto, far corrispondere la salute sempre a una piena efficienza e un "completo benessere" – come suggerisce la formula dell'Oms –, tipici del giovane adulto, rischia, come poc'anzi accennato, di farci interpretare la vecchiaia solo come una forma di malattia o disabilità. Nell'arco di una vita umana esiste una salute per ogni fase di essa: l'essere in salute di un giovane avrà caratteristiche assai lontane dal sentirsi in salute dell'anziano. In tal senso è opportuno rileggere la salute come un concetto relativo e dinamico, e non come un parametro assoluto e statico poco aderente alla realtà delle diverse età della vita. Da questa prospettiva è possibile ri-orientare la medicina nella direzione di presa in carico dedicata a ogni fase della vita umana, secondo i particolari bisogni *di salute* di ciascuna.

4 | DALLA "MEDICINA DEI DESIDERI" ALLA CURA DEI BISOGNI

Il filosofo Carmelo Vigna ci offre una profonda riflessione proprio sui bisogni che emergono in questa età della vita¹¹: seguendo l'Autore è necessario inquadrare tali bisogni nella cornice della particolare relazione che il senescente può vivere con il mondo se accoglie la vecchiaia secondo il bene che essa può offrire alla sua esistenza. Quando non occultata o non rubricata come fase decadente e squalificante dell'esistenza, la senescenza può diventare scenario di quella che Vigna chiama "relazione fruitiva con il mondo". Ciò significa, che, se ben accolta, la senescenza si rivela non come l'età della produzione e del dominio del mondo, ma della fruizione di esso: colui che si è fatto anziano può godere del mondo in modo più libero, interpretandolo, ascoltandolo, accogliendo la vita senza oggettificarla e consumarla, ma instaurando con essa una relazione di accoglienza. In tal modo la senescenza appare ancora come luogo di progetti possibili legati alla dimensione della relazione con gli altri, dell'arricchimento spirituale, della coltivazione delle virtù e della sapienza. La vecchiaia diventa così occasione per coltivare e comprendere, più che in qualsiasi altra età della vita, la dimensione trascendente dell'esistenza attraverso il ritorno verso se stessi e la coltivazione della vita nelle

11. C. Vigna, *Il bene della senescenza*, in A. Peratoner, A. Zatti (a cura di), *La qualità della vita. Filosofi e psicologi a confronto*, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 159-174.

sue forme spirituali, specie quando si verificano situazioni ove la persona esperisce il dolore e la disabilità cronici. Tali esperienze conducono al riconoscimento della dipendenza come condizione intrinseca alla vita stessa, che richiede di essere trattata secondo un'etica della gratuità e del dono. Pertanto, se l'anziano è chiamato a instaurare tale relazione particolare con questa età della vita accogliendo lo specifico valore che essa riveste nell'arco della sua esistenza, a loro volta coloro che si relazionano con il senescente sono chiamati a un'etica della cura verso il medesimo, con una particolare attenzione verso la dimensione non solo fisica ma soprattutto esistenziale della vita della persona senescente. Nella prospettiva qui suggerita, la cura della persona anziana deve rispecchiare i bisogni legati all'anzianità affinché essa sia messa nella condizione di poter realizzare il valore e il senso che le sono propri: ciò si traduce nel dovere di surrogare le impotenze dell'anziano donandogli decoro e possibilità di coltivare relazioni, evitando che viva situazioni di isolamento, nel dovere di non sottrargli le cure e le terapie necessarie attraverso un'etica della giustizia che non sacrifichi chi diventa "inutile scarto" perché anziano e disabile, e nel dovere di mettere in atto un accudimento in cui la relazione personale sia forte, specie nel momento dell'accompagnamento alla morte, come testimonianza che l'umanità (e non la tecnica o il potere dell'uomo) è più forte della morte stessa.

Tutto questo implica però la necessità di un mutamento di direzione in ambito medico: in questa prospettiva perdono di valore le ricerche di un allungamento indefinito della vita, mentre la presa in carico della vecchiaia e della disabilità rappresenta l'antidoto forse più efficace per quella cultura – che riverbera nella politica – di occultamento della fragilità rappresentata da un certo tipo di medicina *anti-aging*, o dalle campagne a sostegno dell'autodeterminazione per l'eutanasia ecc. In questa prospettiva diventa fondamentale rivolgere risorse di tipo umano e materiale nei servizi assistenziali finalizzati al sostegno della qualità della vita, allo scopo, come si usa spesso in quest'ambito, di dare non semplicemente più anni alla vita, ma più vita – o pienezza di vita, di relazioni, di valore – agli anni di chi è anziano.

Bibliografia di approfondimento

- Aguti A. (a cura di), *La vita in questione. Potenziamiento o compimento dell'essere umano?*, "Anthropologica, annuario di studi filosofici", La Scuola, Brescia 2011.
- Barazzetti G., *Alla ricerca dell'immortalità: i progressi della scienza e l'allungamento dell'aspettativa di vita*, in "Bioetica", 15, 2, 2007, pp. 33-48.

- Callahan D., *False Hopes: Overcoming the Obstacles to a Sustainable, Affordable Medicine* (1998); tr. it.: *La medicina impossibile. Le utopie e gli errori della medicina moderna*, Baldini & Castoldi, Milano 2000.
- Giglio F., Human Enhancement. *Status Quaestionis, implicazioni etiche e dignità della persona*, Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2014.
- Grión L. (a cura di), *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica*, il Mulino, Bologna 2012.
- Guardini R., *Le età della vita*, Vita e Pensiero, Milano 1992.
- Pessina A., *Eutanasia. Della morte e di altre cose*, Cantagalli, Siena 2007.
- Reichlin M., *Vivere indefinitamente? Questioni etiche della medicina anti-aging*, in “Aggiornamenti sociali”, 58, 12, 2007, pp. 767-778.
- Vaccaro A., *L'ultimo esorcismo. Filosofie dell'immortalità terrena*, EDB, Bologna 2009.

LAICISMO, ATEISMO, UMANESIMO

ANDREA AGUTI

1 | INTRODUZIONE

Gran parte dei dibattiti pubblici nel nostro Paese su temi eticamente sensibili come l'aborto, il testamento biologico, l'eutanasia o ancora la periodica *querelle* sulla legittimità o meno della presenza del crocifisso negli edifici pubblici, soprattutto nelle scuole, vengono svolti chiamando in causa i concetti di laicità e di laicismo dietro ai quali si agita molto spesso uno scontro ideologico tra credenti e atei.

Peraltro gli stessi concetti di laicità e laicismo sono oggetto di discussione. “Laico” è oggi inteso, come aggettivo, nel senso di “non-confessionale” e quindi come non-appartenente a una qualche confessione religiosa. In questo senso, per esempio, si parla di uno Stato “laico”. Ma “laico”, come sostantivo, può benissimo indicare qualcuno che appartiene a una confessione religiosa, e quindi è credente, senza però appartenere a un ordine sacro (questo è l'uso prevalente del termine nella Chiesa cattolica). Inoltre quando si parla dello Stato “laico” bisogna capire più precisamente che cosa significhi l'asserita non-confessionalità dello Stato. Significa che lo Stato è rigidamente separato dalle comunità religiose e neutrale rispetto ad esse? Oppure significa che, pur distinguendosi, guarda in modo positivo al fatto religioso, all'esistenza delle più diverse comunità religiose o a una di esse in particolare, pur senza discriminare le altre? O invece che è tendenzialmente diffidente e addirittura ostile verso tutte?

Nel linguaggio teologico ed ecclesiastico il termine “laicità” ha un significato prevalentemente descrittivo, indicante la relativa autonomia delle realtà temporali, che viene contrapposto proprio al termine “laicismo” che invece ha un significato prescrittivo, perché indica quella posizione che intende escludere ogni rapporto delle realtà temporali con la religione. La distinzione, che richiama per molti versi quella tra “secolarizzazione” e “secolarismo”, è chiara e serve tra l'altro per comprendere perché un credente possa legittimamente sostenere una concezione laica dello Stato, ma non, pena la contraddizione con se stesso,

una laicista¹. Ma questa distinzione tra laicità e laicismo, proprio da parte “laica”, viene spesso respinta, perché il riconoscimento di una “relativa autonomia” delle realtà temporali non pare sufficiente per garantire queste ultime dal rischio dell’ingerenza religiosa. Se l’autonomia è relativa, infatti, vi sarà un punto in cui essa dovrà cedere il passo all’eteronomia e questo è esattamente quello che i laicisti non vogliono. Ciò significa, tuttavia, che il laicismo è identificabile con l’ateismo? In molti casi sì, ma non in tutti. In alcuni casi il laicismo è soltanto espressione di un sentimento anticlericale o della radicata convinzione che la religione debba essere una “questione privata”, posizioni che sono compatibili con una forma di agnosticismo riguardo al problema religioso o anche con una forma di religiosità che non collima con quelle tradizionali rappresentate dalle comunità religiose esistenti. La rivendicazione di una netta separazione tra l’ambito sacro e quello profano implica pur sempre il riconoscimento del primo, e questo sembrerebbe escludere l’ateismo, anche se una concezione del sacro che non implicasse il riferimento a Dio o al divino sarebbe effettivamente da concepire come una forma di ateismo, per quanto *sui generis*; un ateismo religioso o una religione atea, per usare degli ossimori.

2 | LAICISMO, PLURALITÀ DEI VALORI E ATEISMO

Il dibattito attuale sulla laicità e il laicismo è essenzialmente dovuto alla condizione di pluralità culturale e religiosa che contrassegna le moderne società occidentali. Il processo di laicizzazione dello Stato inizia, del resto, in epoca moderna come effetto della neutralizzazione politica dei conflitti religiosi successivi alla Riforma e si è consolidato grazie ai principi di libertà e tolleranza religiosa che sono stati affermati proprio in seguito alle disastrose guerre tra diverse confessioni cristiane nell’Europa del XVI e XVII secolo.

Questi principi, però, hanno essi stessi una radice religiosa, perché sono stati rivendicati per primi proprio da dissidenti religiosi (in prevalenza protestanti) e affondano questa radice nel terreno del monoteismo ebraico-cristiano. Naturalmente i cosiddetti diritti umani o il riconoscimento della dignità della persona hanno anche radici diverse quali il pensiero filosofico antico e il diritto romano, ma è difficile trovare una giustificazione della libertà religiosa e della neutralità religiosa dello Stato nella cultura pre-cristiana, essendo che le religioni antiche sono, per loro natura, religioni politiche o statuali. Il concetto stesso di tolle-

1. Cfr. per una discussione su questo aspetto P. Grassi, *Laicità e pluralismo religioso*, Pazzini, Villa Verucchio (RN) 2013.

ranza religiosa nel suo significato sociale era estraneo a queste ultime ed è stato introdotto dal cristianesimo², mentre il riconoscimento e l'accoglienza di culti religiosi diversi aveva una finalità schiettamente politica, che, almeno per i Romani, era quella dell'unificazione imperiale. Questo crea un singolare paradosso su cui alcuni hanno richiamato l'attenzione: alcuni valori che sono tipici dello Stato moderno possiedono una giustificazione religiosa, ma al tempo stesso lo Stato, dichiarandosi laico, si emancipa da quest'ultima. La questione che si solleva è se così facendo non venga meno anche la struttura di plausibilità per l'affermazione di questi valori³.

Oggi, di fronte ad una pluralità culturale e religiosa sempre più accentuata, indotta dal processo di globalizzazione, la laicità dello Stato appare un guadagno quanto mai importante, ma è legittimo interrogarsi se l'opzione del laicismo risponda alla questione precedente. Una volta che si sia ammessa una rigida separazione tra la sfera civile e quella religiosa, ci si chiede se i valori che caratterizzano la prima possano essere giustificati a prescindere dalla seconda e se si tratti di valori che consentono una vita buona degli individui e della società. Una risposta superficiale a questa domanda è che in una società secolare ognuno è libero di affermare i propri valori (e "valore" è in effetti, come ha notato L. Dumont⁴, un termine che presuppone la diversità delle concezioni riguardo a ciò che è o a ciò che è bene), ma è evidente che l'affermazione di un valore significa la contemporanea negazione del suo contrario e laddove esiste una pluralità irrelata di valori gli uni sembrano destinati a entrare in conflitto con gli altri. È il fenomeno descritto un secolo fa da Max Weber con l'espressione "politeismo dei valori" e che trova oggi un corrispettivo in quello della "estraneità morale" degli individui appartenenti alle società liberali.

La pluralità culturale e religiosa, secondo lo stereotipo del *politically correct*, è interpretata in termini di una maggiore libertà di scelta, e quindi come una ricchezza, mentre spesso si tace sul problema che essa pone, che è quello della difficoltà di individuare dei valori comuni che assicurino una coesione sociale basata non semplicemente sulla costrizione delle leggi o sulla persuasione politica. In un contesto di aumentata pluralità culturale e religiosa è ovvio che i valori

2. Lo riconosce perfino M. Bettini, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, il Mulino, Bologna 2014, p. 130.

3. Cfr. le persuasive osservazioni di R. Trigg, *Equality, Freedom and Religion*, Oxford University Press, Oxford 2012.

4. Cfr. L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne* (1983); tr. it.: *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993, p. 265.

della libertà e della tolleranza sono fondamentali, ma essi non bastano perché non sono in grado, da soli, di rispondere alla domanda di valore e di senso che è tipica dell'uomo. Essi, per così dire, sono dei valori formali che attendono di essere riempiti di contenuto. Si è liberi tanto di fare il bene quanto il male, di fare la scelta giusta ma anche quella sbagliata. La libertà può divenire un peso di cui disfarsi se essa non sottende un'autonomia, cioè un'effettiva capacità di scelta fra questo e quello. Al tempo stesso si può e si deve tollerare, ma fino a un certo punto, perché certe credenze e certe azioni non possono né debbono essere tollerate. Il laicismo è dunque sfidato oggi a non trincerarsi dietro ai valori della libertà e della tolleranza per rilanciare semplicemente una forma di individualismo che si alimenta in ultimo di una concezione relativistica, bensì a elaborare una visione del mondo, cioè un complesso di credenze sulla realtà che siano capaci di generare valori positivi e così orientare in modo significativo la vita delle persone. Si tratta però di capire se il laicismo ha i mezzi per rispondere a questa sfida.

Per affrontare questo punto torniamo all'identità che sussiste in molti casi tra laicismo e ateismo e volgiamo a quest'ultimo la nostra attenzione. Com'è noto, l'ateismo ha iniziato a essere un fenomeno significativo dal punto di vista culturale soltanto nella modernità. Espressioni di ateismo sono sempre esistite, ma in altre epoche esso si è confuso più che altro con una forma di indifferentismo nei confronti della religione e spesso è servito come copertura ideologica per prendere le distanze dalla morale vigente all'interno di una società. Tali aspetti non sono venuti meno, ma è indubbio che l'ateismo nel corso della modernità ha assunto un'importanza e una visibilità che prima non aveva⁵. Queste ultime dipendono dal fenomeno della secolarizzazione, ma soprattutto dalla capacità dell'ateismo moderno di emanciparsi da una concezione puramente critica che consisteva soltanto nella negazione della visione religiosa del mondo. Chi nega, per risultare realmente credibile, deve anche affermare e questo è quello che l'ateismo moderno ha fatto. L'ateismo ottocentesco, nelle sue formulazioni canoniche, ha potuto così sostituire il valore "Dio" con altri valori, come quelli del progresso, della ragione, della scienza, dell'umanità, della società senza classi, ecc.⁶, e ciò ha comportato la trasformazione, per usare i termini di J. Maritain, da un «ateismo negativo» a uno «positivo»⁷.

5. Per i dati riguardanti la diffusione dell'ateismo contemporaneo cfr. Ph. Zuckerman, *Atheism. Contemporary Numbers and Patterns*, in M. Martin (a cura di), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007, pp. 47-65.

6. È la tesi che guida, fra gli altri, il libro di G. Minois, *Histoire de l'athéisme* (1988); tr. it.: *Storia dell'ateismo*, Editori Riuniti, Roma 2000.

7. Cfr. J. Maritain, *La signification de l'athéisme contemporain* (1949); tr. it.: *Il significato dell'ateismo*

Un tale mutamento genetico è stato possibile grazie all'ottimistica filosofia della storia che l'ateismo ottocentesco ha ereditato dall'Illuminismo, che è a sua volta legata all'idea di una raggiunta fase di maturità della ragione umana, finalmente capace di dirigere in modo autonomo le faccende umane svincolandosi dalla tutela della religione. Questo ottimismo ha permesso la coniugazione dell'ateismo con l'umanesimo, cioè con l'affermazione di valori positivi e capaci di promuovere una vita umana buona, valori che appunto non hanno bisogno di essere legittimati religiosamente o teologicamente e che anzi devono respingere questa legittimazione per essere realmente fatti valere. Così è sorto l'umanesimo ateo ovvero l'*umanesimo esclusivo*, come si preferisce dire oggi con una formula meno intuitiva, ma più suggestiva. Il nesso tra ateismo e umanesimo si è però rivelato fragile. Alla fine del XIX secolo F. Nietzsche ha sollevato il sospetto che la morte del valore "Dio" avesse significato in realtà anche la morte degli altri valori umani e questo sospetto, confermato nel XX secolo dalla tragedia di due conflitti mondiali, ha comportato quello che H. De Lubac ha chiamato, in una sua famosa opera, il «dramma dell'umanesimo ateo»⁸ o che Del Noce ha definito come la «crisi tragica» dell'ateismo⁹.

3 | ATEISMO, UMANESIMO, ANTIUMANESIMO

Il dramma o la tragedia dell'ateismo moderno di cui parlavano De Lubac e Del Noce nella seconda metà del XX secolo sembra oggi aver perso in gran parte il suo carattere drammatico o tragico. Si potrebbe sostenere perché la postmodernità è un'epoca più incline alla commedia e alla farsa che al dramma o alla tragedia, ma la vera ragione è che l'umanesimo ateo è cambiato di segno. Esso si è infatti risolto in molte sue formulazioni in un antiumanesimo, inverando quindi il sospetto nietzschiano. Il pensiero filosofico del Novecento non soltanto è costellato di autori che criticano la nozione classica di umanesimo (M. Heidegger) o proclamano esplicitamente la «morte dell'uomo» (M. Foucault), ma ha dato vita ad una temperie antiumanistica della cultura contemporanea che si esprime nelle forme più diverse: dalla teoria dell'uomo come elemento perturbatore dell'equilibrio della Natura, presente nella *deep ecology*, all'idea molto diffusa che l'uomo non si differenzi qualitativamente da altre specie animali né possieda una maggiore dignità

contemporaneo, Morcelliana, Brescia 1977.

8. Cfr. H. De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée*; tr. it.: *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 2013.

9. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1990⁴, p. 181.

rispetto ad esse, un *topos* della visione evoluzionistica del mondo, fino alla tesi che l'uomo, per come è allo stato attuale, è un essere imperfetto che deve essere migliorato grazie alla tecnica. Quest'ultima tesi è fatta valere da quelli che pensano il futuro dell'umanità in termini di trans-umano e di post-umano, cioè nei termini di una progressiva e inarrestabile ibridazione dell'umano con l'artificiale.

Questa inversione di segno dall'umanesimo all'antiumanesimo può risultare di primo acchito sorprendente, ma non lo è se si considera la trama complessiva dell'antropologia moderna¹⁰. Quest'ultima ha infatti un atteggiamento ambiguo nei confronti dell'uomo: per un verso lo esalta, ne mette in risalto la dignità di essere razionale, la sovrana libertà, la capacità di dominare il mondo; per l'altro lo deprime, lo rende un aggregato di atomi insignificante rispetto al destino cosmico, un animale un po' più astuto degli altri, ma anche più vulnerabile, confinato in una regione remota dell'universo, determinato nella sua volontà e nel suo agire da una serie molteplice di fattori interni ed esterni su cui non ha alcun controllo. Questa ambiguità si riscontra, oggi, nelle teorizzazioni del post-umano – che può essere inteso come una forma di esaltazione dell'umano ma, appunto, anche come una sua negazione – e connota, in genere, qualsiasi teorizzazione dell'umanesimo nel contesto del naturalismo. Se il naturalismo non designa soltanto un'opzione di tipo metodologico nello studio della natura che non prende in considerazione a fini esplicativi l'esistenza di entità soprannaturali, ma rappresenta una vera e propria posizione metafisica, esso tende ad escludere l'esistenza di Dio (come in effetti accade nel cosiddetto “nuovo ateismo” di R. Dawkins e D.C. Dennett). Questo orienta di principio verso una forma di umanesimo, poiché l'uomo rimane al centro della scena come unico attore, ma l'articolazione teorica e pratica di un simile umanesimo è resa difficile, per non dire impossibile, proprio dagli assunti del naturalismo, per i quali la natura umana è spiegabile per mezzo della sua costituzione materiale, fisico-chimico-biologica, alla quale è in ogni caso da riportare la sua dimensione spirituale¹¹.

L'ambiguità dell'antropologia moderna sembra quindi oggi orientare più verso l'elemento negativo che quello positivo, ovvero verso l'affermazione sostanziale di un antiumanesimo. In questo senso R. Brague ha parlato dell'antiumanesimo contemporaneo come di una minaccia alla legittimità stessa dell'umano. Se De Lubac riteneva che l'uomo senza Dio non potesse che costruire un mondo che si rivolta contro l'uomo stesso, Brague ritiene che l'umanesimo ateo o esclusivo

10. Ho cercato di richiamarla sinteticamente nella seconda parte di A. Aguti, *Natura umana. Un'indagine storico-concettuale*, Meudon, Portogruaro (VE) 2010.

11. Per una pertinente discussione di questo aspetto cfr. L. Grion, *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

sia semplicemente impossibile, «non perché rende l'uomo inumano, ma perché distrugge l'uomo nel senso più banale di questo termine»¹².

L'antiumanesimo priva dunque di ogni valore l'essere umano, lo riduce a niente e quindi è una forma di nichilismo. Gli stessi atei non possono che essere delusi da questo esito e in effetti alcuni non lo accettano, rinsaldando con convinzione il nesso tra ateismo e umanesimo¹³. Di solito ciò viene fatto richiamando la capacità da parte dell'ateo di affermare valori morali positivi che hanno una natura oggettiva e non solo soggettiva, e inserendo questa affermazione all'interno di una concezione del cosmo che ne mette in luce il carattere ordinato e necessario. Quest'ultima tesi dovrebbe permettere al tempo stesso di rendere plausibile lo sforzo di conoscenza scientifica del mondo e di collocare la ricerca del significato della vita da parte dell'ateo in un contesto cosmico non semplicemente dominato dal caso e quindi destinato a frustrare questa ricerca¹⁴.

Che l'oggettività dei valori morali possa essere garantita al di fuori del teismo è però una tesi tutta da dimostrare: in questione, infatti, non è che anche l'ateo possa affermare la validità in sé di certi valori morali, ma come egli arrivi a giustificare una simile affermazione, se, come molto spesso accade, il contesto teorico all'interno del quale essa è fatta è proprio quello del naturalismo. Le spiegazioni neodarwinistiche della morale non vanno certamente nella direzione dell'oggettività dei valori morali, né sono in grado di giustificare la loro normatività senza sacrificare la libertà dell'uomo. Anche la seconda tesi, quella di un cosmo che almeno a livello macroscopico è ordinato e regolato da leggi necessarie, è certamente sostenibile da parte dell'ateo ed è parte integrante di una visione scientifica del mondo. Ma l'ordine del cosmo sembra meglio spiegabile se lo si fa dipendere da un Ordinatore razionale, anziché dalla capacità di auto-organizzazione della materia e dell'energia, una capacità che ha del prodigioso in misura non inferiore a quella di un intervento di Dio. In ogni caso non esiste alcun collegamento necessario tra l'ordine del cosmo e il significato della vita umana. Il premio Nobel per la fisica Steven Weinberg ha notoriamente affermato che «più lo conosciamo, più l'universo è privo di significato». Il significato non dipende infatti dall'ordine, ma dal fine che è connesso all'ordine. Se l'universo è ordinato, ma non ha un fine,

12. R. Brague, *Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Flammarion, Paris 2012, p. 36. Si tratta di una tesi ampiamente documentata da Brague nel suo recente volume *Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, Paris 2015.

13. Cfr. per esempio il libro del "cappellano umanista" dell'università di Harvard G. M. Epstein, *Good without God. What a Billion Nonreligious People Do Believe*, HarperCollins, New York 2009.

14. Cfr. per questa duplice strategia R. Dworkin, *Religion without God* (2013); tr. it.: *Religione senza Dio*, il Mulino, Bologna 2014.

esso non può conferire un fine e quindi nemmeno un significato alla vita umana. Se d'altra parte si pensa che esista un fine nell'universo e ci si interroga sull'origine di esso, l'alternativa è ancora una volta quella tra un Dio che crea l'universo con un fine e un universo che è in grado di darsi da sé un fine. In quest'ultimo caso l'universo nel suo complesso dovrà essere pensato come dotato di un'intenzionalità, il che però contraddice gli assunti di quella visione naturalistica che abitualmente l'ateo adotta e orienta più verso una concezione animistica dell'universo propria delle religioni cosmoteistiche. E questo dà ulteriore dimostrazione del fatto che l'ateismo non è in grado di offrire una risposta soddisfacente al problema del significato della vita che è fondamentale per ogni tipo di umanesimo.

Bibliografia di approfondimento

- Aguti A., *Natura umana. Un'indagine storico-concettuale*, Meudon, Portogruaro (VE) 2010.
- Brague R., *Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Gallimard, Paris 2015.
- Del Noce A., *Il problema dell'ateismo*, il Mulino, Bologna 1990⁴.
- De Lubac H., *Le drame de l'humanisme athée* (1945³); tr. it.: *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 2013.
- Dworkin R., *Religion without God* (2013); tr. it.: *Religione senza Dio*, il Mulino, Bologna 2014.
- Epstein G. M., *Good without God. What a Billion Nonreligious People Do Believe*, HarperCollins, New York 2009.
- Grion L., *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2012.
- Maritain J., *La signification de l'athéisme contemporain* (1949); tr. it.: *Il significato dell'ateismo contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 1977.
- Martin M. (a cura di), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2007.
- Trigg R., *Equality, Freedom and Religion*, Oxford University Press, Oxford 2012.

SULLA PROSSIMITÀ DIFFICILE

NOTE SUL RAPPORTO TRA RELIGIONE E DEMOCRAZIA

DONATELLA **PAGLIACCI**

Il Convegno Ecclesiale di Firenze 2015 costituisce un'occasione preziosa per riflettere sul ruolo e sul significato dell'esperienza religiosa oggi. In un tempo contrassegnato da profondi mutamenti e trasformazioni spesso indecifrabili, l'appuntamento di Firenze offre infatti una chiave di lettura efficace per comprendere il senso dell'esperienza umana, il significato della relazione tra l'uomo e il trascendente e il valore della preghiera (luogo dove si rivela «il senso del mistero: il divino traspare nell'umano, e questo si trasfigura in quello»)¹.

Accanto ad una miriade di esperienze umane e vissuti spirituali positivi, contrassegnati da rispetto e fiducia, integrazione e partecipazione alla vita democratica, condivisione e dialogo reciproco, assistiamo, spesso senza esserne pienamente consapevoli, ad una pericolosa deriva religiosa che, servendosi con abilità di tutti gli strumenti informatici a disposizione, semina paura e sconcerto e ci impedisce di elaborare una visione serena ed equilibrata su quanto sta accadendo². Raccogliendo il suggerimento di Martha Nussbaum³ – la quale invita a domandarsi quale sia il modo migliore per affrontare l'attuale clima culturale, contrassegnato da paura e sconcerto, pregiudizi e incomprensioni, ma anche da ragionevoli titubanze e prese di posizioni – proviamo a far ruotare il presente contributo attorno a tre nuclei tematici. Anzitutto si tratta di riflettere, servendoci per lo più della riflessione di Olivier Roy, sulle complesse mutazioni del religioso, in secondo luogo sull'articolato legame tra religione e cultura e, infine, sulla capacità della

1. Chiesa Cattolica Italiana, *In Gesù Cristo il nuovo umanesimo. Una traccia per il cammino verso il 5° Convegno Ecclesiale*, G. Olcuire, Roma 2015, p. 53.

2. Su questo punto concordano tanto Khaled Fouad Allam (*Il Jihadista della porta accanto. L'ISIS a casa nostra*, Piemme, Milano 2014), quanto Bruno Ballardini (*ISIS. Il marketing dell'Apocalisse*, Baldini&Castoldi, Milano 2015).

3. Cfr. M. Nussbaum, *La nuova intolleranza. Superare la paura dell'islam e vivere in una società più libera*, il Saggiatore, Milano 2012, p. 69.

democrazia di accogliere e creare le condizioni per un armonico dialogo tra le diverse comunità ed esperienze religiose.

1 | LA QUESTIONE DELLA DISTANZA

Nel saggio *La santa ignoranza*⁴, il politologo francese Olivier Roy ci aiuta a ricostruire i due fenomeni che, a suo avviso, determinano in modo più significativo i mutamenti religiosi del nostro tempo: la *deterritorializzazione* e la *deculturazione*. Trattasi di fattori che, per così dire, si intrecciano e si implicano reciprocamente, provocando quella rottura tra esperienza religiosa e sapere dalla quale deriverebbe, secondo il punto di vista di Roy, l'accentuazione dell'elemento fideistico, ovvero l'emergere di ciò che generalmente rubriciamo sotto la categoria "integralismo".

Roy invita a considerare tanto il concetto di secolarizzazione quanto quello di multiculturalismo, cercando di assumere un preciso angolo visuale: quello di chi cerca di trovare una risposta alla domanda: «Come pensare la religione nell'ordine sociale?»⁵. Ciò significa, anche, cercare di rispondere alla domanda su come la religione, con il suo ordine simbolico, possa armonizzarsi con altri ordini simbolici; in altri termini su come sia possibile, oggi, pensare la sfida del fenomeno religioso in un tempo e in uno spazio dominato, per un verso, dalla secolarizzazione e, dall'altro, da un forte ritorno dello stesso fenomeno che sfocia, non di rado, nel fondamentalismo. A tale riguardo è interessante notare come il "ritorno del religioso" può essere considerato più come un'illusione ottica che non come un'effettiva ricomparsa di una piena esperienza spirituale e comunitaria. Si cerca, in tal senso, di considerare il prevalere di un certo irrigidimento che nasce all'interno delle singole religioni, come osserva Roy: «Il fondamentalismo risulta così la forma del religioso più adatta alla mondializzazione, in quanto assumendo la propria deculturazione, la trasforma in strumento di pretesa universalità»⁶.

Uno dei primi elementi con i quali siamo chiamati a fare i conti è la considerazione secondo la quale «la secolarizzazione spinge la religione a prendere le distanze da una cultura percepita ormai come indifferente se non, addirittura, ostile»⁷.

4. O. Roy, *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano 2009.

5. *Ivi*, p. 15.

6. *Ivi*, p. 23.

7. *Ivi*, p. 25. Per lo sviluppo di questo tema ho ripreso alcuni elementi già affrontati in un recente saggio: D. Pagliacci, *Oltre il limite. Esperienza religiosa e trascendenza dell'essere personale*, in C. Danani (a cura di), *L'umano tra cura e misura. Promuovere, condividere, restituire*, Aracne, Roma 2015, pp. 39-54.

Questo primo indizio ci spinge poi ad una ulteriore domanda: se, sul piano della ricerca antropologica, la questione della *distanza* possa essere assunta come criterio essenziale per comprendere il modo in cui l'uomo realizza pienamente se stesso e la propria umanità.

Sul piano della deculturazione del religioso la questione della distanza diviene una questione cruciale, nella misura in cui quello a cui stiamo assistendo è lo scomparire dello spazio «intermedio fatto dai credenti non praticanti, dai praticanti di nome, dai credenti culturalmente religiosi»⁸. In questo anonimato del sentimento religioso cresce, da parte dei credenti – anche quando non costituiscono la minoranza della popolazione – la sensazione di essere assediati, circondati da una «cultura profana, atea, pornografica, materialista, che ha scelto i falsi dei: il denaro, il sesso o l'uomo stesso»⁹. A questo si aggiunge il moltiplicarsi dei “prodotti religiosi” che sono accessibili e disponibili entro lo stesso spazio pubblico. Quello che viene sottolineato è proprio il fatto che la religione si offre (o viene percepita ed “utilizzata”) quasi come un prodotto da consumare, più che come un legame da vivere. Su quest'ultimo aspetto avremo modo di tornare a breve in modo più articolato; a questo punto del ragionamento, tuttavia, risulta interessante porre l'attenzione sulle conseguenze di questa dinamica ovvero, come osserva ancora Roy, sulle conseguenze di una standardizzazione «rinvenibile nella sociologia degli aderenti ai nuovi movimenti religiosi, che combinano tratti tipici di ciò che definiamo “neofondamentalismo”: strutture familiari moderne (ossia coppie formate da coniugi di età e scolarizzazione analoghe) ma valori conservatori; *lobbying* politico per promuovere i valori morali ma indifferenza all'ideologia politica e alla forma di Stato; donne allo stesso tempo militanti e collocate in ruoli tradizionali (le donne velate che rivendicano la loro scelta) ma discorso della ‘tradizione’; insistenza sulle norme piuttosto che sull'amore e la compassione; ripiegamento comunitario ma visione universalistica del religioso; indifferenza alla cultura tradizionale e all'arte ma fascinazione per la tecnologia moderna»¹⁰.

Se la religione perde il proprio riferimento con la dimensione culturale e si indebolisce la relazione con quello che è stato definito il proprio *contrassegno fenomenico*, lo spazio dell'inclusività non si amplia, ma sembra anzi restringersi se non addirittura dissolversi. Il guadagno non è così una società più tollerante, bensì meno religiosa o più disorientata sotto il profilo religioso e, d'altra parte, la religione finisce per non costituire più il riferimento, l'ancoraggio della posiziona-

8. Roy, *La santa ignoranza*, p. 26.

9. *Ivi*.

10. *Ivi*, pp. 26-27.

lità eccentrica dell'uomo¹¹. Man mano che cresce l'offerta delle diverse religioni, rimangono invariate le domande dell'uomo, si moltiplicano i prodotti religiosi e si assiste ad una sorta di standardizzazione della religiosità. In definitiva sembra che le diverse religioni, nello sforzo di cercare un paradigma comune, un minimo comune denominatore, si sforzino di costruire analoghi modelli di riferimento, quella che viene definita come formattazione del religioso, mediante la quale non intendono, come in passato, controllare e acculturare, ma agire «in nome dell'eguaglianza e della libertà»¹².

2 | TRA DECULTURAZIONE E NOMADISMO

Quello della deculturazione non deve essere dunque inteso come un fenomeno del tutto indolore, anzi, proprio lo scollamento tra religione e cultura sembra determinare un fondamentalismo di ritorno che, provocando in molti contesti religiosi un pericoloso irrigidimento, sfocia in alcuni casi in fenomeni complessi come quello descritto da Roy quando parla di “riconnesione”. Questa, che sembra rappresentare, allo stato attuale, l'unica alternativa alla ghettizzazione del religioso, costituisce di fatto un «problema ricorrente per la Chiesa cattolico-romana, i musulmani moderati [...] o gli evangelici americani che hanno abbandonato l'idea che il ritorno di Cristo debba avvenire entro la mattina seguente. I credenti non passano tutto il loro tempo a pregare: si aspettano anche qualcosa dalla politica e dall'economia»¹³.

Un ulteriore fenomeno che trova la propria ragione nello sradicamento è il *nomadismo spirituale* dei neo-convertiti che, pur rimanendo nello stesso posto, migrano da un'esperienza religiosa all'altra. In questo caso, sembrerebbe trattarsi di un vero capovolgimento rispetto al legame di trascendenza di cui parla Scheler il quale, ricordiamo, concepisce il legame con la trascendenza non a partire da una scelta soggettiva, un'opzione tra tante, ma come una scelta che viene vissuta in maniera originaria.

11. Il riferimento qui è all'espressione utilizzata da Helmuth Plessner nel contesto dell'antropologia filosofica e all'esposizione delle sue leggi antropologiche fondamentali, tra le quali figura la *legge della posizione utopica*, mediante la quale tra le altre cose ribadisce che «la posizione eccentrica e Dio come essere assoluto, necessario, fondatore del mondo, stanno tra di loro in una correlazione essenziale». H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 367.

12. Roy, *La santa ignoranza*, p. 27.

13. *Ivi*, p. 30.

Oggi, al contrario, i nuovi convertiti *raccontano* della loro esperienza definendola come una rinascita, un ritorno e un incontro miracoloso con il divino. In questo tipo di conversioni, spesso dettate dalla disperazione o dalla solitudine, il vero elemento decisivo è di tipo emotivo e non razionale. I fenomeni di conversione, sempre più diffusi e non relegati ad un determinato contesto religioso – tanto da creare non poche difficoltà a molti Stati che hanno dovuto provvedere con leggi *ad hoc* – costituiscono un caso paradigmatico per «comprendere ciò che avviene, ma la loro ineluttabile generalizzazione e banalizzazione costituirà anche il segno che le religioni ormai avranno una loro vita al di là delle culture e che il famoso scontro/dialogo fra le civiltà, che presuppone un nesso permanente e reciproco fra cultura e religione, è un'inutile fantasia»¹⁴.

Un secondo esempio di dislocazione della religione rispetto alla cultura è quello che possiamo contrassegnare con il carattere della superiorità, nel senso che determinate religioni si sentono depositarie di verità assolute, trans-culturali e «ai loro occhi, la fede non è una semplice credenza o una manifestazione di conformismo sociale»¹⁵. Il tipo di rapporto con il quale la religione deve fare i conti quando si interfaccia con la cultura di riferimento, non sempre per rispettarla o integrarla, prende il nome di *inculturazione*. La questione è decisiva soprattutto in merito alla grande disinvoltura con la quale la religione soppianta l'esistente, il pre-esistente in nome di una verità che, in quanto tale, diviene dogmatica, avulsa, appunto estranea rispetto all'uomo, assalito nel luogo del proprio esserci e manifestarsi. È qui che la portata esclusiva ed escludente di una religione rispetto alla cultura sembrerebbe rivelarsi in tutta la sua portata.

Tutto ciò, spiega ancora Roy, determina un divario tra religione e cultura circostante e si assiste alla nascita di un vero dibattito tra fondamentalismo e accomodazionismo, nel quale il primo «proclama l'esigenza della rottura culturale, mentre il secondo considera l'incarnazione in una cultura come una condizione della propria presenza al mondo»¹⁶. In sostanza la deculturazione del religioso significa, per un verso, la «perdita di evidenza sociale da parte del religioso»¹⁷ e, per l'altro, la creazione di quelli che – come abbiamo accennato nel precedente paragrafo – Roy definisce i “prodotti religiosi”, conseguenze a cui conduce la standardizzazione del fenomeno religioso. Tale dinamica, ed è questo il passo ulteriore suggerito dal politologo francese, conduce ad una serie di paradossi, come

14. *Ivi*, p. 41.

15. *Ivi*, p. 50.

16. *Ivi*, p. 25.

17. *Ivi*, p. 26.

l'avanzamento, in certi ambiti, abbinato al conservatorismo, in altri. Accanto a ciò vengono anche considerati gli effetti del multiculturalismo che determina quella che Roy definisce la «scomparsa della profondità culturale collocando sotto l'etichetta "cultura" un gioco semplificato di marcatori religiosi analoghi fra loro (prescrizioni alimentari e riguardanti l'abbigliamento ridotte a qualche segno, come il velo)»¹⁸. Si tratta di elementi che contribuiscono ad alimentare risposte e atteggiamenti di tipo fondamentalista e integralista che portano il credente a concepire la propria religione come un assoluto¹⁹.

3 | RELIGIONE E DEMOCRAZIA

Con queste premesse si pone il problema dell'effettivo dispiegarsi del/dei fenomeno/i religioso/i entro lo spazio pubblico e più precisamente di come lo Stato reagisce e si pone nei confronti del dilagare di un sentimento religioso che cerca di divenire sempre più autonomo, indipendente e talvolta persino nemico della vita democratica. Come è stato opportunamente osservato, quello che ci si presenta oggi dinanzi agli occhi e che ci preoccupa è, in particolare, il fenomeno di un «islam mondializzato, di un islam global che trascende le vecchie frontiere geografiche e che distrugge, spezzandolo, l'antico rapporto tra territorialità e identità, annunciando la fine delle nazioni [...]»; si capisce così che questa volontà egemonica è una premessa per una nuova forma di totalitarismo, di un totalitarismo di terzo tipo, proprio perché si muove nella globalizzazione»²⁰.

È in questa prospettiva che occorre anche riflettere su quello che Mario Aletti definiva col termine di *deprivatizzazione*, intendendo «la complessità di relazioni, alleanze e complicità che lega persone, organizzazioni e processi socio-culturali religiosi con altre istanze psicologiche, comunitarie, sociali, economiche, politiche»²¹; una complessità che dà vita ad esperienze molto ben organizzate «in movimenti ed organizzazioni sempre più strutturati e a proporsi sulla scena socio-culturale, nell'arena politica o anche nel sistema economico, con una identità sempre più

18. Ivi, p. 28.

19. È interessante l'annotazione di Khaled Fouad Allam che mostra il concretizzarsi di questo sentimento oggi quando osserva che «l'ISIS è riuscito laddove gli altri gruppi fondamentalisti e del radicalismo islamico, per anni e anni, non erano riusciti, vale a dire a trasformare il radicalismo islamico in un'istituzione, il califfato, creando così uno stretto rapporto tra territorialità e identità: califfo e califfato», in Fouad Allam, *Il Jihadista della porta accanto*, p. 14.

20. Ivi, p. 15.

21. M. Aletti, G. Angelini, G. Mazzocato, E. Prato, F. Riva, P. Sequeri, *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2004, p. 37.

precisata e qualificata dal credo religioso e con un atteggiamento piuttosto integralista e fondamentalista: certamente non laico e tanto meno secolarizzato»²².

Bisogna riconoscere che le moderne democrazie si sono rivelate impreparate a gestire questa ondata di *terrorismo di prossimità*²³ (si pensi all'attacco delle Torri Gemelle del 2001 o all'attentato di Parigi del 2015). Il problema passa così dal piano religioso a quello politico, ponendo con urgenza la questione circa la reale capacità di uno Stato democratico di gestire la complessa questione dell'accoglienza e dell'armonizzazione delle diverse identità religiose.

Da questo punto di vista è anzitutto necessario sottolineare, come fa anche di recente Charles Taylor, che «un moderno Stato democratico richiede l'esistenza di un "popolo" dotato di una forte identità collettiva»²⁴ e quando questa condizione sembra irrealizzabile per le ragioni addotte da Roy, ma anche per una serie di discrepanze di carattere sociale, erodendosi il legame di fiducia si afferma un clima di sospetto che «crea una forte tensione e minaccia di sciogliere la complessa matassa delle usanze e degli impegni di cui una società democratica necessita per funzionare»²⁵.

Del resto dovremmo anche preoccuparci della capacità di un moderno Stato democratico di garantire le condizioni essenziali per il dispiegarsi del dialogo volto ad evitare il rischio opposto: quello di un dogmatismo secolare²⁶ altrettanto radicale quanto l'integralismo religioso che cerca di sconfiggere. Per arginare il dilagare dell'integralismo da una parte e dell'intolleranza dall'altra, occorrono senz'altro l'impegno politico degli Stati e quello religioso svolto all'interno delle diverse religioni, ma occorre anche una rigenerazione personale, per far maturare una coscienza che desideri anzitutto confrontarsi in modo sano ed equilibrato con se stessa e con l'alterità dell'altro.

22. *Ivi*.

23. Riprendo qui l'espressione di Fouad Allam; cfr. Fouad Allam, *Il Jihadista della porta accanto*, p. 7.

24. J. Butler, J. Habermas, Ch. Taylor, C. West, *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler e C. West*, Armando Editore, Roma 2015, p. 47.

25. *Ivi*, p. 48.

26. Cfr. C. West, *Democracy Matters: Winning the Fight Against Imperialism*, Penguin, New York 2004, p. 161. In sostanza l'autore riconosce il ruolo decisivo e strategico dei pensatori secolari che hanno il compito di allargare gli spazi del dialogo e dell'empatia, strumenti attraverso i quali è possibile recuperare una sana vicinanza tra i credenti delle diverse religioni.

4 | CONCLUSIONI

Nel riprendere in conclusione la domanda di Martha Nussbaum dalla quale siamo partiti: «Qual è il modo migliore di affrontare l'attuale clima culturale?»²⁷, ci pare importante, anche in vista dell'appuntamento ecclesiale e per il futuro delle convivenza democratica, che le religioni riscoprano la loro autentica dimensione di senso e si impegnino in modo sempre più significativo per costruire momenti di confronto e dialogo, per essere sempre più occasioni di valorizzazione dell'essere integrale dell'umano. La religione può costituire un antidoto contro ogni forma di integralismo, affinché il dialogo riprenda il posto del conflitto e la ricerca delle mediazioni quello della violenza, per dirlo con la Nussbaum, proprio «per contrastare la tendenza nociva a restringere lo sguardo sul nostro sé abbiamo tutti bisogno anzitutto dell'impegno socratico (e cristiano-kantiano) a esaminare le nostre decisioni per vedere se sono egoistiche, se privilegiano la nostra esperienza ignorando le uguali rivendicazioni degli altri. E abbiamo altrettanto bisogno dello spirito interiore che deve animare la ricerca dell'imparzialità, se non vogliamo che questa resti un guscio vuoto: abbiamo bisogno di uno spirito di curiosità e amicizia»²⁸.

Bibliografia di approfondimento

- Aletti M., Angelini G., Mazzocato G., Prato E., Riva F., Sequeri P., *La religione postmoderna*, Glossa, Milano 2004.
- Augé M., *La guerra dei sogni. Esercizi di etno-fiction*, Elèuthera, Milano 1998.
- Ballardini B., *ISIS. Il marketing dell'Apocalisse*, Baldini&Castoldi, Milano 2015.
- Baudrillard J., *Power Inferno*, Raffaello Cortina, Milano 2002.
- Butler J., Habermas J., Taylor Ch., West C., *Religioni e spazio pubblico. Un dialogo tra J. Habermas, Ch. Taylor, J. Butler e C. West*, Armando Editore, Roma 2015.
- Fouad Allam K., *Il Jihadista della porta accanto. L'ISIS a casa nostra*, Piemme, Milano 2014.
- Nussbaum M., *La nuova intolleranza. Superare la paura dell'islam e vivere in una società più libera*, il Saggiatore, Milano 2012.
- West C., *La filosofia americana*, Editori Riuniti, Roma 1997.

27. Cfr. nota 3.

28. Nussbaum, *La nuova intolleranza*, p. 229.

12 | TEMPO

LA BIBBIA: IL RACCONTO DEI TEMPI DELL'UOMO E DEL TEMPO DI DIO

MAURIZIO GIROLAMI

«Tutto ha il suo momento, e ogni evento ha il suo tempo sotto il cielo» (*Qohelet* 3,1). Inizia con queste parole uno dei testi più suggestivi di tutta la tradizione biblica che raccoglie una riflessione millenaria sul senso del tempo per l'uomo. Il testo prosegue con un lungo elenco di azioni umane contrapposte e introdotte dalla medesima espressione: "un tempo per". Nel bene e nel male della vita umana, nulla di quanto accade è definitivo, ma tutto procede secondo un ritmo con momenti buoni e tristi in un'alternanza che garantisce un cammino dinamico, fatto di pesi e di leggerezze, di tristezze e di gioie. Da qui la conclusione quasi cinica del saggio di Israele: «Che guadagno ha chi si dà da fare con fatica?» (*Qohelet* 3,9). Visto che la fatica del costruire è solo un momento precedente o seguente quello della distruzione, è vano per l'uomo affaticarsi, meglio piuttosto «godere e procurarsi felicità durante la [...] vita» (*Qohelet* 3,12). Il tempo scorre, dunque, ma non divora i suoi figli, come aveva pensato la mitologia greca; piuttosto permette di prendere una giusta distanza da ogni evento, perché nulla è veramente definitivo, se non quanto Dio fa (cfr. *Qohelet* 3,14). La nozione dei tempi, conosciuta dagli uomini, non è una mera constatazione della fugacità della vita, ma un'occasione per scoprire l'eternità in ciò che Dio opera nella storia umana.

1 | L'ORDINE NELLA CREAZIONE

Se il *Qohelet* segna un momento di crisi nella sapienza di Israele, perché molte convinzioni, come quella di una giustizia retributiva, sembrano non verificarsi più, non di meno altre categorie fondamentali del pensiero di Israele vengono rilette da capo: si tratta del concetto di creazione, da una parte, e del concetto di storia dall'altra. Tutta la rivelazione biblica manifesta e presuppone una stabile

asimmetria tra Creatore e creatura, quasi una continua tensione, senza mai una compiuta pacificazione. Tale tensione è già presente nella primissima pagina della *Genesi*, quando viene raccontata la creazione del mondo, un evento di per sé non raccontabile, perché nessuno – tranne Dio – ne è stato testimone. L'autore sacro, tuttavia, riflettendo sui molteplici significati che l'esperienza umana ha raccolto dal proprio rapporto con il creato, assicura che tutto ciò che esiste è stato creato con ordine e misura (cfr. *Libro della Sapienza* 11,20). Ordine, perché la luce viene prima del sole e l'acqua prima delle piante; misura, perché ogni cosa cresce secondo la propria specie nel suo giorno. Senza ricorrere a termini astratti tipici di una riflessione sapienziale più tardiva, peraltro rari nella lingua ebraica, l'autore sacro colloca ogni elemento creaturale nel suo proprio giorno, cosicché ciò che avviene al primo giorno non può accadere nel quinto, e ciò che avviene nel sesto giorno presuppone quanto è avvenuto prima.

L'espressione, quasi litania, usata dall'autore biblico è ben nota: «E fu sera e fu mattino»; la stessa espressione, oltre a segnare il ritmo al racconto della creazione, comunica anche la concezione – diversa rispetto al computo del tempo al quale siamo abituati – secondo la quale il giorno comincia alla sera, quasi a dire che la luce del giorno inizia con le tenebre della notte. Così però è anche in natura: la fioritura di un seme o il venire alla luce di un bambino presuppongono sempre una gestazione nascosta, quasi al buio. Ma il buio stesso è l'inizio della vita del giorno nuovo.

Il racconto della creazione di *Genesi* 1, così, comunica che nell'atto creatore di Dio vi è un ordine, individuato da una successione di eventi che precedono e seguono. Tale successione assicura ad ogni elemento della creazione una propria collocazione in un suo punto preciso, senza possibilità di confusione o di sovrapposizione: ciascuna cosa ha il suo posto e, quindi, nulla viene considerato in secondo piano, ma tutto risulta unico e originale, per certi versi insostituibile. È la scansione dei giorni che si susseguono a garantire lo spazio di esistenza per ciascuna cosa, cosicché ogni cosa trova il significato del suo essere al mondo nel rapporto con gli altri elementi creati, perché tutto è legato. L'ordine del collegamento è dato dal tempo che fa esistere ogni cosa al suo momento.

2 | LE GENEALOGIE

La concezione di un ordine che dà spazio e tempo di esistenza ad ogni cosa percorre anche il senso della storia biblica, la quale esprime la sua struttura portante nelle genealogie: basterà consultare i libri delle *Cronache* o pensare solo alle

più conosciute genealogie di Gesù, per prendere contatto con una mentalità molto distante dalla cultura moderna occidentale che isola il soggetto non solo dai primi principi, ma anche dalla sua storia familiare. Dire che «Abramo generò Isacco» (cfr. *Matteo* 1,2) non è un dato anagrafico, ma è un occupare il tempo a dire che l'esistenza di Isacco non è pensabile senza quella di Abramo, e che l'esistenza di Abramo non ha valore senza il suo figlio Isacco. Così ricordare le generazioni dei propri antenati è il modo con il quale si vuole sfuggire alla legge inesorabile delle cose che passano e non ritornano. Fare memoria di ciò che non c'è più, anche se solo nel racconto, significa ricollocare nel piano dell'esistenza ciò che l'oblio farebbe scomparire. Ricordare i padri, così, non solo dà il posto giusto alla propria esistenza, ma permette di collocare la propria vita in un quadro storicamente ben più ampio che scavalca le generazioni e le ere. Fare memoria è esercizio di eternità, poiché solo ciò che è ricordato rimane per sempre.

3 | LA PROMESSA

La memoria però, nei racconti biblici, ha anche un'altra radice potente generatrice di senso che è la promessa. Se i primi capitoli della *Genesi* raccolgono la memoria di quanto Dio ha compiuto agli inizi e di come l'uomo non abbia custodito memoria grata dei doni ricevuti, con la chiamata di Abramo (cfr. *Genesi* 12) il racconto biblico capovolge la prospettiva e sembra quasi lasciare in secondo piano la dimensione universale e cosmica, per concentrarsi solo e unicamente sulla vicenda particolare del primo padre dei credenti. La storia del mondo non riparte se non dalla concreta esistenza di un uomo che accoglie nella sua vita, peraltro caduca e vecchia, una promessa che mette a soqquadro non solo la sua storia ma anche di quelli che con lui avranno a che fare.

La promessa riguarda tre elementi essenziali: una terra da abitare, una discendenza da avere, una benedizione che rende Abramo stesso segno di benedizione per quanti lo incontreranno (cfr. *Genesi* 12,1-3). Questi elementi non possono essere concepiti come separati: infatti la terra che Abramo riceverà da Dio è per la sua discendenza ed essa sarà il segno che Abramo è stato benedetto da Dio. Coloro, poi, che ricorderanno il patriarca riceveranno la stessa benedizione perché si riconosceranno parte della sua casata. Abramo inizia la sua avventura partendo da Ur dei Caldei e deve aspettare un lungo tempo per vedere realizzarsi, almeno in piccola parte, la promessa di una numerosa discendenza; infatti avrà un solo figlio, Isacco. La promessa, accolta e creduta, spalanca il tempo dell'attesa, tempo nel quale fiducia e dubbio, sconforto e entusiasmo si alternano nel desiderio di un

compimento che dia pace. Il tempo dell'attesa è fecondo: è un tempo di memoria della promessa, è un tempo di invocazione perché la promessa si compia, è un tempo di vigilanza per non disperdersi nella vanità delle suggestioni che passano in modo fugace.

La promessa, che inizia con Abramo, è una struttura teologica che accompagna ogni parte della Bibbia cristiana: anche le dieci parole sono accompagnate da una promessa di felicità e benedizione (cfr. *Esodo* 20,12); tutto il libro del *Deuteronomio* è concentrato sul "ricordare" quanto Dio ha promesso e ha fatto per il suo popolo, così come tutta la letteratura profetica è ricordo della promessa divina e monito a rimettersi sulla strada retta per ricevere quanto Dio ha promesso (cfr. *Geremia* 31,31-34). Il vangelo di Matteo inizia con una promessa che si compie nella nascita del Cristo (cfr. *Matteo* 1,23) e termina spalancando la vita della Chiesa sulla promessa del Risorto: «Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (*Matteo* 28,20). Il tempo della Chiesa, così, è un tempo in cui si fa memoria di una promessa che, pur se già compiuta, attende di riempire tutta la storia umana raggiungendo ogni generazione. Anche l'ultimo libro della Bibbia, l'*Apocalisse*, decide di chiudere la sua invocazione con una promessa: «Sì, vengo presto!» (*Apocalisse* 22,20), cosicché il lettore credente, provato e perseguitato, sa che la sua attesa non è vana e, nel ricordo della promessa, riceve fiducia per il cammino.

Da Abramo all'*Apocalisse* il racconto biblico è percorso dal tema della promessa divina, generatrice del tempo dell'attesa, e lo stesso racconto viene scandito dal fare memoria del passato e dall'avvicinarsi al futuro senza temerlo. Se la promessa viene da Dio, certamente anche l'attesa e il compimento porteranno il suo sigillo di vita. Anche il salmista che contempla le opere di Dio non solo nei grandi scenari del popolo di Israele, ma anche nella vita del singolo, sa che la vera sapienza del cuore nasce dal saper contare i propri giorni (cfr. *Salmo* 89), dove contare significa ricordare, apprezzare, ringraziare per quanto si manifesta dalla bontà divina ogni giorno. Nella memoria grata allora avvengono due cose contemporaneamente: c'è la coscienza di essere stati oggetto di una promessa e nello stesso tempo c'è la presa di coscienza che tale promessa, pur non compiuta appieno, si può verificare ogni giorno nell'enumerare le benedizioni ricevute. Finché si contano i giorni della propria vita si ottiene la sapienza del cuore, che è gratitudine e memoria del bene ricevuto.

Ritornano vere le parole del saggio *Qohelet*: «Egli ha fatto bella ogni cosa a suo tempo; inoltre ha posto nel loro cuore la durata dei tempi, senza però che gli uomini possano trovare la ragione di ciò che Dio compie dal principio alla fine» (*Qohelet* 3,11). Il tempo che scorre allora non è più solo l'alternarsi delle stagioni e

dei giorni, ma è una nozione interiore – come intuì Agostino che definì il tempo «distensio animi» (cfr. *Confessiones* 11,26,23-11,2,36) –, è un atto che permette di raccogliere dentro di sé le vicende della vita in uno spazio di memoria che diventa gratitudine e invocazione. L'uomo sente il ritmo del tempo, ma non ne conosce l'origine e nemmeno la fine, così come non conosce, o non può ricordare, il proprio concepimento e non conosce la propria fine. Il tempo precede e supera la vita dell'uomo, ma l'uomo può conoscere il suo ritmo nell'ascolto degli eventi che accadono.

4 | L'OGGI DEL VANGELO

La venuta di Cristo offre un'ulteriore occasione per ripensare il tempo umano. I primi autori cristiani hanno cercato di esprimere in diversi modi la novità portata da Gesù di Nazaret, il quale non poteva più essere considerato solo un profeta che riaccendeva l'attesa nella promessa né poteva essere considerato colui che avrebbe portato ad esaurimento la storia umana. Infatti dopo di lui la storia è andata avanti e le stagioni continuano a rincorrersi. Possiamo menzionare brevemente solo due espressioni tipiche dell'era cristiana: la prima è tratta da Paolo: «Ora invece, indipendentemente dalla Legge, si è manifestata la giustizia di Dio» (*Romani* 3,21); la seconda dal vangelo di Luca che ripetutamente usa la parola «oggi» (cfr. *Luca* 2,11; 4,21; 19,9; 23,43).

Secondo l'apostolo Paolo la pasqua di Cristo ha cambiato il senso della storia, perché in Cristo tutte le promesse sono state perfettamente compiute (cfr. *Prima Lettera ai Corinzi* 1,20) e con la pasqua si è rivelato il vero senso della storia, perché tutta la storia umana e ogni storia personale trova il suo vero significato nella morte e risurrezione di Cristo. Il mistero pasquale viene ad essere assunto come il principio primo metafisico che sorregge non solo la creazione (cfr. *Lettera ai Romani* 8,19-22) ma anche la storia di ogni uomo (cfr. *Lettera ai Galati* 2,20). Morte e risurrezione di Cristo, però, non sono un evento da ricordare, ma diventano attuali nella predicazione apostolica, perché l'esperienza che Paolo fa è che quanti ascoltano la predicazione della pasqua di Cristo ricevono il dono dello Spirito e accolgono nella propria vita un orizzonte di significato radicato in Dio, Padre di Cristo (cfr. *Prima lettera ai Tessalonicesi* 2,13), per cui non conta più l'essere morti o vivi, ma solo essere in Cristo, perennemente vivo (cfr. *Prima lettera ai Tessalonicesi* 5,10). La forza della Pasqua, accaduta nel tempo, sorpassa i limiti del tempo stesso e innerva tutti i tempi della forza del Risorto comunicata a tutti coloro che vengono raggiunti dalla parola apostolica. Paolo così concepisce il

suo ministero come un canale, autenticato dalle sofferenze per il servizio reso, che offre a tutti la nuova vita in Dio, vita che non passa e non può più essere toccata dalla morte. Il tempo cambia: non scorre più in avanti, ma il senso di ogni epoca è concentrato in quell'evento pasquale i cui frutti attendono di essere manifestati lungo la storia. Non è più una promessa da attendere, ma un dono da condividere e dal quale lasciarsi assimilare.

L'«oggi» dell'evangelista Luca, tradizionalmente considerato discepolo di Paolo, mette in racconto il nuovo modo cristiano di concepire il tempo: ogni manifestazione di Cristo (cfr. *Luca* 2,11; 4,21) e ogni incontro con Lui (cfr. *Luca* 19,9; 23,43) mettono in moto un cambiamento di direzione nella vita delle persone. È come se le persone, davanti al Cristo, prendessero coscienza di aver vissuto fin a quel momento o in una vita che sa di passato, perché hanno speso tempo ed energie per cose che passano, oppure hanno vissuto di fantasie e attese di un futuro che non sarebbe mai arrivato. Di fronte a Cristo si scopre la concretezza dell'oggi, si viene messi nella contemporaneità della realtà, vera e concreta, per cui si intuisce che quanto si sognava o si desiderava diventa cosa che passa e certo non rimane. Così Zaccheo comprende la logica vera e concreta del dono che fa vivere e così il ladrone sulla croce non rimane prigioniero del proprio passato, ma si colloca come contemporaneo del perdono di Gesù, non solo promesso, ma già attuato.

5 | CONCLUSIONI

La tradizione biblica consegna ad ogni suo lettore la possibilità di confrontarsi con una concezione della realtà che interroga le istanze culturali contemporanee contro ogni pretesa di definitività umana. Figli dell'epoca moderna, soggettivistica e a tratti solipsistica nella ricerca esclusiva di ciò che piace, veniamo messi in questione sull'orizzonte di significato nel quale siamo chiamati ad interpretare il nostro vissuto: a chi apparteniamo? di chi possiamo dirci figli e padri? qual è il nostro posto nel mondo, sia di fronte alla creazione, sia di fronte alle generazioni che ci hanno preceduto e a quelle che verranno dopo di noi? Inoltre la filosofia contemporanea ci insegna che la ricerca della ragione umana, senza memoria grata di ciò che si è e si ha ricevuto, produce il vuoto di senso con il conseguente nichilismo, non solo metafisico, ma anche antropologico e culturale. La necessità di ripensare l'umanesimo tecnicizzato nel nostro tempo dovrà ripartire dal considerare altre logiche che accolgano la vita umana come portatrice di una promessa che apre all'incontro con una vita non solo umana, ma divina. L'innesto della vita umana in quella divina, così come possiamo capire dalla Bibbia, potrà rimettere

linfa ad una società che sembra ormai incapace di accogliere la vita che nasce e non sa accompagnare gli uomini a vivere in modo umano l'attesa della fine di ogni cosa.

Per costruire un nuovo umanesimo non si potrà fare a meno di riandare alle Scritture giudaico-cristiane per trovarvi in esse non solo le matrici della nostra cultura occidentale, ma anche orizzonti di significato che aprono l'esperienza umana contemporanea a una dimensione di ulteriorità. Filosofia, scienza e tecnica mentre progrediscono a grandi passi nella conoscenza della natura dell'uomo e del cosmo, non possono dimenticare che ciò che permette loro di progredire è proprio una legge nascosta ed evidente nello stesso tempo, che colloca il senso della vita umana non solo nell'orizzonte di ciò che si è conquistato, ma in un atto di fiducia e di consegna di sé ad un livello di ulteriorità che apre ad un inedito, che per i credenti viene solo da Dio. La Bibbia assicura che la creazione, così come la storia universale e particolare di ogni uomo e donna, non sono circoscrivibili in ciò che noi sappiamo raccontare, ma sono portatori di una promessa più grande, di cui l'uomo si trova depositario e custode. Un nuovo umanesimo, perciò, se vorrà accogliere l'umano nella sua complessità e diversità, non solo in ciò che conosciamo dell'uomo, ma anche in ciò che ancora non conosciamo, non potrà fare a meno di considerare che il vero significato della propria umanità andrà cercato nel rapporto, rispettoso e bilanciato, che si potrà instaurare tra il mondo di Dio, fondamento e principio dell'esistenza e della libertà di tutte le cose, e il mondo delle esperienze umane, portatrici di promesse che sanno estendere la loro forza di vita a livelli universali capaci di attraversare le epoche e le generazioni. La vicenda di Abramo torna esemplare nel ricordare che la fiducia in Dio e la consegna di sé alla sua iniziativa sa trasformare il tempo della vecchiaia in attesa di una vita nuova che arricchisce e feconda l'esistenza. La fiducia, così come il suo contrario, è un'esperienza totalmente umana, certo; ma essa sola nel cuore umano è lo spazio che può accogliere una promessa che assicura all'uomo di non essere destinato all'insipienza del nulla, ma all'intenso sapore della realtà che dura sempre.

Bibliografia di approfondimento

- Conzelmann H., *Il centro del tempo: la teologia di Luca*, Piemme, Casale Monferrato 1996.
- Cortese E., *Il tempo della fine: messianismo ed escatologia nel messaggio profetico*, Franciscan Printing Press, Jerusalem 2010.
- Dan L. (a cura di), *Il tempo nella Bibbia*, AdP, Roma 2009.
- Ferrari A., *Il tempo e il labirinto: immagini del mito classico*, Tirrenia Stampatori, Torino 1998.
- Maher R., *Il tempo è compiuto ... (Marco 1,15)*, Il Segno Editrice, S. Pietro in Cariano (VR) 1994.
- Mazzinghi L., *Il tempo che noi siamo*, San Lorenzo, Reggio Emilia 2009.
- Weder H., *Tempo presente e signoria di Dio: la concezione del tempo in Gesù e nel cristianesimo delle origini*, Paideia, Brescia 2005.

SENSO E FUTURO DELLA STORIA NEL NUOVO UMANESIMO

GIANLUIGI PASQUALE

1 | L'UMANO CHE L'UOMO È SI INTERROGA SUL SENSO DELLA STORIA E DEL SUO DESTINO

«Niente è tanto incredibile quanto la risposta alla domanda che nessuno si pone. Metà del mondo ha considerato la risposta cristiana al problema della vita e della storia 'follia' perché non aveva domande alle quali la rivelazione cristiana fosse la risposta né desideri e speranze che quella rivelazione realizzasse. Le culture di questa metà del mondo erano non-messianiche perché erano non-storiche. La loro incapacità di considerare la storia fondamentale per il significato della vita può essere attribuita a due principali concezioni della vita, tra loro contraddittorie. La prima consiste nel considerare il sistema della natura come la realtà finale a cui l'uomo deve adeguarsi; la seconda considera la natura dalla prospettiva umana come caos o ordine privo di significato, dal quale sarà liberato dalla ragione o da qualche unità o potere interiore superiore della ragione»¹.

Questa famosa provocazione posta tra le prime pagine del secondo volume di Reinhold Niebuhr, *Il destino della storia* potrebbe indurre a pensare che il problema del senso dell'esistente non sia il problema primo, fondamentale e soprattutto ineludibile del pensiero stesso. In tale lacuna interrogativa incorrerebbero fatalmente, sempre stando al testo del predicatore protestante statunitense, proprio quelle culture che, non essendo affatto inalveate dal senso della storia, ignorano che la "storia" possiede un *sensu* fondamentale per la vita e, quindi, per l'esistenza. Si giunge così ad un sottile paradosso secondo cui la risposta di senso, che il cristianesimo intenderebbe offrire all'umanità, non intercetta nessuna domanda proprio perché le culture in questione non se la pongono nemmeno,

1. R. Niebuhr, *Il destino della storia. Antologia degli scritti* (a cura di E. Buzzi, A. Bartoletti), Rizzoli, Milano 1999, p. 66.

appunto perché *non storiche*, essendo culture – come la nostra – fissatesi sul presente, dimentiche del passato e impaurite dinnanzi al futuro.

2 | L'IMPATTO DEL CRISTIANESIMO SULLA STORIA HA GENERATO UN NUOVO UMANESIMO

In realtà, ogni uomo si interroga quotidianamente, oggi in modo ancora più profondo, di fronte all'inarrestabile trascorrere dei propri giorni. Dinnanzi al tempo che passa e che sfugge di mano, la donna e l'uomo di oggi si domandano che senso ha il nascere, il crescere, il divenire e il cessare dei giorni, da quando sembra che gli anni passino con una *accelerazione* tale, che prima sembrava non esserci. E, affondando ulteriormente la lama su questo nostro scenario, oggi più di una volta ci chiediamo se ci sarà un futuro oltre la nostra breve storia e il nostro piccolo mondo. E più ancora se tempo e storia *esistano* per davvero: di quale contenuto sono costituiti? Nella misura della durata dettata dalle lancette dell'orologio – pur sapendo che esse ruotano in modo convenzionale – oppure dalla percezione della nostra “anima”, per cui esiste una *differenza* tra il movimento occorso cinque minuti fa e i prossimi cinque che mi attendono?

In *pieno umanesimo* pochi si domandavano che cosa fosse il *tempo* o la *storia*, soprattutto perché quasi nessuno osava mettere in dubbio che il tempo – il nostro calendario feriale dei giorni – sarebbe sfociato nella definitività dell'eternità, saturando così la domanda se il tempo esistesse oppure no. Oggi, con il *nuovo umanesimo*, la domanda posta in capo al tempo e alla storia è diventata, senza voler esagerare, “rovente” per almeno due ragioni piuttosto chiare. Stando alla prima, ciascuno di noi è, suo malgrado, sottoposto alla dittatura delle scadenze dettate dall'*agenda* del tempo, a tal punto che di esso possediamo soltanto una percezione nebulosa. Da qui è nata l'espressione, usata e abusata, «non ho tempo». La seconda ragione è piuttosto radicata nel nostro subconscio e inconscio. A parte qualche piccola eccezione, la maggior parte di noi – anche tra i credenti cristiani – non crede che ci sia un futuro di vita oltre la nostra morte. Portiamo appresso una paura quasi cronica di invecchiare, tale che dinnanzi all'espressione “nuovo umanesimo” essa si erge quasi ad ossimoro. Cioè diventa un paradosso.

Tale paradosso si può spiegare anche al rovescio, osservando con attenzione le espressioni del linguaggio a noi più comuni. Noi, oggi, affermiamo sovente che una persona ha una storia (d'amore), ma abbiamo totalmente perso il senso dell'insieme della storia, perché da essa abbiamo staccato due pezzi: il passato e il futuro e siamo rimasti solo con il terzo e ultimo pezzo: il presente che, infatti, ci

incute molta paura. Del passato: non ricordiamo quasi nulla di ciò che ci è successo anche soltanto una decade prima. Del futuro: ci viene impedita pressoché ogni possibilità di programmare con una certa sicurezza il nostro futuro prossimo. Siamo quasi (s)premuti sul presente, in un umanesimo piuttosto ibrido, ammuffito, non propriamente nuovo. Sorge spontanea, dunque, la domanda: da dove trae origine tutto questo fenomeno che ha reso propriamente dissolta la nostra percezione del tempo e della storia? Il *nuovo umanesimo*, infatti, – in quanto tale non soltanto di indole cristiana – vorrebbe far brillare, ovvero mettere in luce, la riserva di “speranza e di futuro” che dal futuro ogni uomo e ogni donna ragionevole si attende nel mentre del suo presente.

Tra gli storiografi della filosofia e della teologia, uno dei primi che ha individuato, con una certa precisione, questo fenomeno è stato Reinhart Koselleck (1923-2006), quando si è accorto che la società occidentale, sorta sulle polveri di quel cristianesimo che mirava solo alla positività del futuro come progresso; nata, dunque, «per non durare» e «per presto svanire», si è, nel tempo, mutata in *organizzazione* dell’attesa, fino ad affezionarsi a se stessa². In quanto organizzazione, nota Koselleck, essa non ha nessuna intenzione di cessare, anzi tende a durare illimitatamente. Sulla veridicità di questa eventuale ipotesi, colui o colei che vive in Occidente e che continua a guardare sempre più al domani “capitalizzandolo” sul presente non può certo glissare.

Per chi crede, questo fenomeno potrebbe addirittura suonare così: «Opero a favore del Regno di Dio conscio della *sua* fine, oppure per organizzarlo con l’intento del *mio* permanere il più a lungo possibile nella comunità che lo confessa?»³. Al di là della provocazione di Koselleck il fenomeno che vorrei qui per un attimo congelare nella sua diagnosi è ben più insidioso e non è certo semplicemente rubricabile come un’opera di *maquillage* filosofico. Il cristianesimo, fin dalle sue origini, pulsava escatologicamente: aveva sempre coscientemente presente la reale possibilità della propria fine, attendendo, quindi, di poter ricevere la salvezza direttamente da Dio come forma della *vita venturi saeculi*. Poi è successo che l’*éschaton* continuamente differito – ci troviamo per il momento ancora in questa fase, nulla è cambiato – l’ha persuaso a dover *amministrare* la salvezza attuando tutte quelle virtualità al fine di poter durare il più a lungo possibile e, quindi, di trasmettere questa salvezza, fino a dichiarare che «*Extra Ecclesiam nulla salus*».

2. Cfr. R. Koselleck, *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 13-14.

3. G. Pasquale, *La ragione della storia. Per una filosofia della storia come scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 246-265.

3 | UN BREVETTO DI SALVEZZA PER L'UMANESIMO CRISTIANO?

Come non bastasse, oggi è la *téchne* – la scienza riproducente se stessa – a darci la salvezza, talvolta con estrema certezza fino a prolungare all'inverosimile gli anni della nostra stessa vita, e perciò è stato tolto al cristianesimo proprio quell'ultimo brevetto di salvezza che gli era rimasto. Purtroppo con un esito quasi nefasto, esprimibile in quel modo: se non c'è più nulla da attendere, nessuna fine del mondo e meno che mai un mondo liberato *definitivamente* dal dolore e dalla morte, allora sorge spontaneo l'interrogativo se il cristianesimo sia ancora plausibile. In realtà, nella storia il dilagare del male ha favorito spesso dinamiche catastrofiche, fino al punto da elaborare – visto che questo mondo non giungeva al tramonto – un *dietro-mondo* opposto a questo e contro questo. L'*éschaton*, continuamente differito, ha, insomma, indotto alcuni a dubitare perfino dell'esistenza di Dio, altri addirittura a non pensarci più. Questa delusione per un lato ha vanificato l'attesa, per l'altro ha posto le condizioni perché si formasse e si sviluppasse una sorta di *éschaton* profano, che noi qui designiamo quale spiritualizzazione dell'*éschaton* stesso, una profanazione, per così dire, "oltre il profano" e di primo livello.

L'accento non andrebbe posto né sulla risurrezione né sulla vita eterna, ma, innanzitutto, sull'*etiam pro nobis*, la carità, la donazione, la carità come donazione, in un certo senso in un "nuovo umanesimo" inteso soltanto, però, in un certo qual modo. Si potrebbe, a questo proposito, parafrasare Aristotele quando, nella sua *Etica Nicomachea*, afferma che gli amici tra di loro non hanno bisogno di giustizia: sono, piuttosto, i giusti che hanno bisogno di amicizia⁴. E questo perché la sovrabbondanza del dono esclude la relazione proporzionata di giustizia. Insomma, basterebbe una "vita buona" per essere felici e incrociare la salvezza nel nostro tempo e nella nostra storia.

Osservando, poi, la percezione che l'uomo ha del suo tempo e del proprio destino, si intuisce che la Chiesa ha quasi perso il "brevetto di salvezza" anche per una profanazione di secondo livello. Come abbiamo osservato, il mondo contemporaneo è poco interessato alla provenienza e alla destinazione, al passato e al futuro. La nostra temperie spirituale è un'apertura sull'indeterminato del tempo e della storia. L'esperienza è quella di un continuo transitare. Proprio per questo la cosa per noi importante è diventata *il* saper dimorare sulla terra, governando le scadenze, blindandoci in quell'organizzazione dell'attesa – paradossalmente as-

4. «E se gli uomini sono amici non c'è nessun bisogno della giustizia, ma, se sono giusti, hanno inoltre bisogno dell'amicizia: e l'attitudine che tra tutte è la più giusta è, ad avviso unanime, un'attitudine amicale». Aristotele, *Etica Nicomachea* (a cura di M. Zanatta), VIII, 1 [1155a 22-31], Rizzoli, Milano 1986, pp. 702-704.

sicurata dalla Chiesa – nata solo, sembra, per perdurare nel presente. Succede, allora, che proprio la Chiesa faccia le fusa a un'escatologia che la filosofia recente definisce come profanata o, al massimo, in un'*éschaton spirituale*, che non è affatto un *calembour*, e che ha poco a che fare con l'annuncio neotestamentario di «cieli nuovi e terra nuova» (2Pt 3,13). Detto altrimenti: questa "valle di lacrime" sembra che ci stia anche bene, nonostante e, paradossalmente, dopo l'11 settembre di quasi quindici anni or sono, quando si ruppero gli argini dell'immigrazione dal meridione arabo e prevalentemente mussulmano del mondo, verso il settentrione finora benestante e cristiano dello stesso, proprio là dove sembra esserci un miraggio tra un umanesimo nuovo e un umanesimo rinnovato dalla tecnica.

Il cristianesimo avrebbe, dunque, dato un *senso* alla storia: soltanto che questo all'uomo odierno, appiattitosi sul suo presente, non interessa più. All'uomo interessa soltanto che la storia non cessi di "funzionare"⁵. È quanto accade quando, per esempio, noi prendiamo un aereo: non ci interessa più in che senso, verso quale direzione stia volando: noi siamo solo preoccupati che l'aviogetto non smetta, appunto, di continuare a funzionare, cadendo magari nel vuoto. Questo scenario corrisponde – come vedremo – a una domanda che può ripresentarsi sotto mentite spoglie o come "principio-speranza", o come "principio-disperazione", o come "principio-responsabilità", i quali, oggi, spostano l'attenzione dalla storia alla natura. In un certo senso, riobbligandoci a ritornare sui nostri passi perché dal futuro l'uomo possa attendersi un senso e un significato positivi per il proprio *momento presente*.

4 | IL RISCATTO DAL "DILAGARE" DELLA NATURA UMANA CHE RIMANE IN SÉ DIA-LOGICA

Giacomo Leopardi nella *Ginestra* (1836) canta la fine del progresso, anticipando il Novecento. Nel 1922 Oswald Spengler termina *Il tramonto dell'Occidente*. Echi della filosofia di Nietzsche che spazza le illusioni positiviste si ritrovano in Heidegger e nella Scuola di Francoforte. James Lovelock teorizza la catastrofe ambientale e la fine di ogni sviluppo sostenibile. Per Edgar Morin «il vero progresso è aver capito che non c'è un'idea del progresso»⁶.

5. «La tecnica infatti non tende a uno scopo, non promuove un senso, non apre scenari di salvezza, non redime, non svela la verità: la tecnica *funziona*». U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2000⁴, p. 33.

6. E. Morin, *Ripensare l'Europa*, Centro Studi e Iniziative Lucio Lombardo Radice, Laicata, Manduria (TA) 1992, p. 65.

Una linea di pensiero che ha in Giacomo Leopardi la propria punta più acuta ha ottimi motivi per credere che il rapporto di forza tra l'uomo e la natura rimanga largamente sbilanciato a vantaggio di quest'ultima, come ci ha ultimamente ricordato Papa Francesco⁷. Come ci suggeriscono anche recenti terremoti e tsunami, nonostante tutti i miraggi faustiani, di fronte alla potenza dirompente della natura i nostri sforzi di dominarla appaiono a volte persino patetici. E non è la morte stessa un fenomeno naturale che segna la nostra esistenza in una forma che siamo ben lontani dal poter padroneggiare? Ciò che possiamo fare – sospesi come siamo tra il “principio-speranza” e il “principio-disperazione” – è, forse, attivare quell'atteggiamento che Hans Jonas ha chiamato “principio-responsabilità”, sforzandoci di passare da un'etica antropocentrica ad un'etica globale, la quale associ la cura dell'uomo a quella degli altri organismi viventi e dello stesso mondo naturale. Tra la fede visionaria nella tecnica e la sua demonizzazione passa la sobria consapevolezza che la scienza può essere insieme causa e risoluzione dei nostri problemi.

Il senso del tempo attuale schiacciato sul *proprio* presente, insomma, è esattamente quel *nuovo* scenario in cui ognuno di noi è abitato da quell'ospite inquietante che ci fa premonire e, quindi, presentire il nulla *prima* e *dopo* di noi a causa di una coscienza storica scossa dalla continua frizione tra l'universalismo storico di cui siamo spettatori inermi – dall'11 settembre 2001 – e il particolarismo fattuale e feriale che con il primo non è sempre così facilmente componibile. Tutto ciò, lo abbiamo visto, può essere il risvolto di quel dispositivo che la *téchne* è, continuamente riprodotte se stessa, cui forse solo la natura potrà far fronte. Ma proprio perché tutto ciò che finora abbiamo (de)scritto è stato posto in essere ed è mantenuto tale dall'uomo, proprio per questo una speranza si dischiude all'orizzonte. Ed è questa: la “natura”, di cui l'uomo è costituito, non corrisponde esattamente a quel “naturalismo” presente nella *Ginestra* di Leopardi. La natura dell'uomo è dialogante perché egli abita e dimora nella “comunità dei parlanti”. Ne segue che nessuno di noi deve lasciarsi intimorire da quello scenario scosso e cupo descritto sopra. Al contrario l'uomo deve avere fiducia nel nuovo umanesimo, perché quello moderno è destinato a cessare grazie alla capacità intrinseca che l'uomo ha di riscattarsi, innanzitutto, con il *lógos*, la parola. Intendo esattamente: ente di ragione ed ente con la capacità etica di relazionarsi ad altro. Poiché questo “atomo dia-logico” coincide, per l'uomo, con il suo essere un “atomo di libertà” – da quest'angolo visuale assente da un'idea indistinta di natura – sarà proprio questa libertà dialogica a ripristinare l'uomo nel suo essere soggetto protagonista di una

7. Cfr. *Lettera enciclica Laudato si' del Santo Padre Francesco sulla cura della casa comune*, 24 maggio 2015, § 140.

storia che egli costruisce, e non dalla quale è semplicemente fatto o costituito. L'uomo, infatti, agisce sempre perché si pone ineluttabilmente, ma in maniera *nuova*, la questione del *sensu* di ciò che accade e proprio da questa prospettiva è anche creato a immagine di Dio.

Si resterà imbrigliati nella morsa folle dell'appiattimento sul tempo presente fintantoché ci si lascerà da esso impunemente soggiogare con la paura di cui è latore, ossia che non ci sia niente né prima di noi, né dopo la nostra morte, ovvero che ci sia il nulla. Eppure l'uomo "sente" che il segreto per superare anche questa barriera, che forse è più mordace del nichilismo del Secolo scorso, sta nel porsi la domanda sul *sensu* di ciò che accade in maniera *nuova*. Il che significa anche rimettere in cantiere l'ipotesi che Dio *esista* e che abbia progettato per noi una vita felice, buona e ricca di significato. Fin da adesso: appunto, un nuovo umanesimo.

Bibliografia di approfondimento

- Anders G., *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- Bloch E., *Il principio speranza: scritto negli USA fra il 1938 e il 1947 riveduto nel 1953 e nel 1959*, introduzione di R. Bodei, Garzanti, Milano 2005².
- Galimberti U., *Le cose dell'amore*, Feltrinelli, Milano 2004.
- Koselleck R., *Critica illuminista e crisi della società borghese*, il Mulino, Bologna 1994.
- Koselleck R., *Futuro e passato. Per una semantica dei tempi storici*, Clueb, Bologna 2007.
- Lovelock J. E., *Gaia: nuove idee sull'ecologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2002².
- Morin E. N., *Ripensare l'Europa*, Centro Studi e Iniziative Lucio Lombardo Radice, Laicata, Manduria (TA) 1992.
- Natoli S., *Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia*, Morcelliana, Brescia 2009.
- Niebuhr R., *Il destino della storia. Antologia degli scritti* (a cura di Elisa Buzzi, Antonella Bartoletti), Rizzoli, Milano 1999.
- Pasquale G., *La ragione della storia. Per una filosofia della storia come scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.
- Pasquale G., *Tempo ed eternità. Ciò che può sillabare la filosofia*, in "Credere Oggi", 29, n. 5, 2009, pp. 55-73.
- Sennett R., *Insieme. Rituali, politiche della collaborazione*, Feltrinelli, Milano 2012.
- Spengler O., *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Longanesi, Milano 1981.
- Stankevičs Z., *Dove va l'Occidente? La profezia di Bernhard Welte*, Città Nuova, Roma 2009.

AGUTI ANDREA | è professore associato in Filosofia morale presso l'Università di Urbino dove insegna Filosofia della Religione. È membro del Comitato di Direzione di "Anthropologica" e del Comitato di Redazione di "Hermeneutica".

Tra le sue pubblicazioni: *Natura umana. Un'indagine storico-concettuale* (2010) e *Filosofia della religione. Storia, temi, problemi* (2013).

ALICI LUCA | è ricercatore presso l'Università di Perugia, dove insegna Filosofia politica. È docente di Storia della Filosofia moderna e contemporanea presso l'Istituto Teologico di Fermo e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Ancona. Fa parte del Comitato di Direzione di "Anthropologica", del Comitato di Redazione del sito della Società Italiana di Filosofia Politica (www.sifp.it) e della rivista "Cosmopolis" (<http://www.cosmopolis.globalist.it/>). È membro del Consiglio di Amministrazione di "Rondine. Cittadella della Pace", di cui è anche Vice Presidente (www.rondine.org); è collaboratore della Fondazione LavoroPerLaPersona (www.lavoroperlapersona.it).

Tra le sue pubblicazioni: *Fidarsi* (2012); in collaborazione con R. Gatti e I. Vellani: *Vademecum della democrazia* (2013); *Il paradosso dell'educatore* (2014); in collaborazione con S. Pierosara: *Generare fiducia* (2014); in collaborazione con S. Pierosara: *Tessere reciprocità* (2015).

CURCIO DON GENNARO GIUSEPPE | è professore stabile di Filosofia morale all'Istituto Teologico di Basilicata. Segretario generale dell'Istituto Internazionale Jacques Maritain e Direttore del Centro Studi e Ricerche di Pedagogia sociale di Potenza. È responsabile della collana "Dialogo e verità" di Rubbettino.

Tra le sue pubblicazioni: *Amore-passione, amore-di dilezione. Un confronto-intreccio tra s. Tommaso d'Aquino e Dante Alighieri* (2005); *La laicità ne "Le Paysan de la Garonne" di Jacques Maritain* (2008); *Il volto dell'amore e dell'amicizia tra passioni e virtù* (2009); *La politica ne "La Primauté du spirituel" di Jacques Maritain* (2009); *Bellezza e responsabilità. I fondamenti della virtù politica* (2013).

FAVARO ANDREA | è professore incaricato di Filosofia del Diritto e di Antropologia giuridica presso la Facoltà di Diritto canonico "San Pio X" di Venezia; già assegnista di ricerca presso l'Università di Padova è avvocato, Direttore de "L'Ircocervo. Rivista elettronica italiana di metodologia giuridica, teoria generale del diritto e dottrina dello stato" (www.filosofiadeldiritto.it) e componente del Comitato Scientifico di "Anthropologica" e del Comitato di Direzione di "Ephemerides Iuris Canonici".

Tra le sue pubblicazioni vi sono vari saggi, voci d'enciclopedia e una monografia su *Bruno Leoni. Dell'irrazionalità della legge per la spontaneità dell'ordinamento* (2010).

GENGHINI NEVIO | è dottore di ricerca in Filosofia e Scienze umane, insegna Storia della Filosofia presso il Liceo classico "Giulio Cesare" e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Alberto Marvelli" di Rimini. Si è occupato prevalentemente di questioni etico-politiche, con particolare riguardo al rapporto tra democrazia e valori religiosi.

Ha pubblicato, tra l'altro: *Identità Comunità Trascendenza. La prospettiva filosofica di Charles Taylor* (2005); *Fonti del bene comune. Cristianesimo e società aperta* (2008).

GIGLIO FRANCESCA | è dottore di ricerca in Bioetica e docente presso la Facoltà di Medicina e Chirurgia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore; le sue attività di ricerca e insegnamento spaziano su diversi temi inerenti l'antropologia, l'etica e la deontologia medica.

Fra le sue pubblicazioni più recenti ricordiamo: *Human enhancement. Status quaestionis, questioni etiche e dignità della persona* (2014) e il contributo sulla rivista internazionale di bioetica "Medicina e Morale" *L'introduzione della medicina potenziativa nel nuovo Codice di deontologia medica* (2015).

GIROLAMI DON MAURIZIO | è presbitero della Diocesi di Concordia-Pordenone, è professore di Egesi del Nuovo Testamento e di Patristica presso alcune sedi della Facoltà Teologica del Triveneto. Si occupa soprattutto di Egesi patristica, sia per quanto concerne la formazione del canone biblico che la storia della sua interpretazione. Attualmente è anche Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Rufino di Concordia" di Portogruaro.

Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *La recezione del Salmo 21 (LXX) nei primi secoli dell'era cristiana. Cristologia ed ermeneutica biblica in costruzione* (2011); ha curato il Convegno Internazionale promosso dalla Facoltà Teologica del Triveneto e dal Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina su Rufino di Concordia tenuto a Portogruaro nel 2013 e i suoi Atti: *L'Oriente in Occidente. L'opera di Rufino di Concordia* (2014); *Le lettere pastorali*, in A. Martin (a cura di), *Edificare sul fondamento. Introduzione alle lettere deuteropauline e alle lettere cattoliche non giovanee* (2015).

GRANDI GIOVANNI | è professore associato in Filosofia morale presso il Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata dell'Università degli Studi di Padova e professore aggregato di Antropologia applicata presso il Corso di Laurea Magistrale in Scienze del Servizio Sociale del medesimo Ateneo.

Tra le sue pubblicazioni recenti ricordiamo: *Decidersi. Scegliere e decidere di sé secondo una prospettiva antropologica cristiana* (2009); *Generazione Nicodemo. L'età di mezzo e le stagioni della vita* (2013); *Alter-nativi. Prospettive sul dialogo interiore a partire dalla "Moralis consideratio" di Tommaso d'Aquino* (2015).

GRION LUCA | è docente di Filosofia morale presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Udine. È Presidente dell'Istituto Jacques Maritain e del Centro Studi Jacques Maritain. Dirige inoltre la Scuola di Politica ed Etica Sociale – SPES.

Tra le sue pubblicazioni recenti ricordiamo: *Persi nel labirinto. Etica e antropologia alla prova del naturalismo* (2012); a cura di, *Chi dice io? Riflessioni sull'identità personale* (2012); a cura di, *La sfida postumanista. Colloqui sul significato della tecnica* (2012); *Gustavo Bontadini* (2012); a cura di, *La fertilità del denaro. Etica e finanza: un matrimonio impossibile?* (2014).

LANDRA SILVIA | è psichiatra e psicoterapeuta. È Direttrice della Fondazione "Casa della Carità" di Milano. Per dieci anni è stata consulente dell'Area salute mentale di Caritas Ambrosiana occupandosi di sensibilizzazione della cittadinanza e promozione di progetti sperimentali di "psichiatria di strada". Nel 2008 ha conseguito un master in criminologia e da undici anni è psichiatra penitenziario (prima nella Casa Circondariale di Busto Arsizio, ora nella Casa Circondariale di Bollate). È stata Direttore sanitario per le comunità terapeutiche delle Cooperative Novo Millennio di Monza e Filo di Arianna di Milano. Attualmente è Presidente dell'Azione Cattolica ambrosiana.

MACIOCE FABIO | è professore di Filosofia del Diritto e Bioetica presso la Lumsa, e segretario nazionale dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani. È stato *academic visitor* presso le Università di Oxford e Montreal, e collabora con il Cermeg, Centro di Ricerche sulla Metodologia Giuridica dell'Università di Trento. Attualmente si occupa di migrazioni, pluralismo giuridico e integrazione fra ordinamenti giuridici e tradizioni delle minoranze: su questo tema ha pubblicato il volume *Il nuovo Noi. La migrazione e l'integrazione come problemi di giustizia* (2014). Ha pubblicato altresì articoli e monografie sui temi della laicità, dell'autodeterminazione, della lealtà processuale, della famiglia.

MAZZOCCHIO FABIO | ha conseguito il Dottorato di ricerca in Filosofia presso l'Università degli Studi di Palermo dove svolge attività didattica e di ricerca. Insegna, inoltre, Etica sociale presso il Master di Bioetica dell'Istituto di Studi Bioetici di Palermo. Le sue ricerche si muovono nell'ambito della filosofia contemporanea. In particolare si è occupato del tema dell'intersoggettività sul

piano etico, politico ed epistemologico. A questo filone si affianca un percorso di ricerca centrato sul cristianesimo e il ruolo pubblico delle religioni nello spazio democratico.

Oltre a numerosi saggi e contributi, ha pubblicato i volumi: *Intersoggettività e discorso. Ermeneutica e verità nel pensiero di Karl-Otto Apel* (2007); *Le vie del logos argomentativo. Intersoggettività e fondazione in Apel* (2011); *Esporsi all'altro. Percorsi della ragion pratica nell'età post-secolare* (2014). Ha inoltre curato i testi: *Ripartire dalla città. La politica luogo di profezia e speranza* (2006); *Formare al bene comune* (2007); *Condividere il mondo* (2009); *Testimoniare la speranza* (2011).

PAGLIACCI DONATELLA | è professore associato di Filosofia morale presso l'Università degli Studi di Macerata, dove insegna Antropologia filosofica ed Etica della Persona. È membro del Consiglio Scientifico di "Anthropologica". Tra le sue principali pubblicazioni: *Volere e amare. Agostino e la conversione del desiderio* (2003); a cura di, *La croce* (2005); a cura di, *Filosofia e dialogo. L'eredità moderna di Agostino* (2010); *Sapienza e amore in Étienne Gilson* (2011); a cura di, *Differenze e relazioni*, Volume II. *Cura dei legami* (2014); a cura di, *Creatività ed eccedenza dell'umano* (2015).

PASQUALE GIANLUIGI OFM Cap. | è professore incaricato di cattedra nella Facoltà di Sacra Teologia della Pontificia Università Lateranense e cultore della materia dall'Anno Accademico 2010-2011 di Teologia temi specifici e Filosofia morale per il Corso di Laurea Magistrale LMG01 presso la Facoltà di Giurisprudenza della LUMSA di Roma. Fa parte del CISE dell'Università di Venezia e della SdAFF dell'Università di Torino. Dirige tre collane editoriali: "Filosofi Italiani del Novecento", "I Mistici Francescani" e "Le Lettere di Padre Pio". È specializzato in filosofia e teologia della storia.

Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Finding Reason in History. The Case for a Philosophy of History as Science* (2014); *Dalla postmodernità alla tardomodernità: un'evoluzione silenziosa*, in D. Bondi (a cura di), *Teorie del pensiero storico* (2014).

PERATONER ALBERTO | è professore di Metafisica e Teologia filosofica e Antropologia Filosofica per il Ciclo Istituzionale della Facoltà Teologica del Triveneto (Padova); Direttore, dal 2009 al 2011, dell'*Alta Scuola Società Economia Teologia (ASSET) - Studi sulla Società Plurale*, dello Studium Generale Marcianum; Direttore, dal 2012, della rivista "Marcianum".

Autore di saggi tra cui le monografie *Blaise Pascal. Ragione, Rivelazione e fondazione dell'etica* (2002), *Pascal* (2011) e altri studi, accomunati da una prospettiva fondazionale ontoetica, con alcuni fuochi tematici sulle ragioni di continuità del pensiero classico e medievale nell'età moderna e contemporanea, l'unità e articolazione del sapere nell'enciclopedismo ontologico-metafisico moderno, nonché l'etica ambientale in rapporto all'antropologia filosofica e alle problematiche della sostenibilità. Nel 2014-2015 ha curato otto volumetti su filosofi moderni della collana Grandangolo del Corriere della Sera.

PETAGINE ANTONIO | è ricercatore in Filosofia medievale presso l'Università di Friburgo (Svizzera) e docente incaricato di Antropologia filosofica presso l'ISSR di Novara (Facoltà Teologica Italia Settentrionale). Tiene abitualmente cicli di lezioni seminariali presso l'Università Cattolica di Milano e l'Università «Carlo Bo» di Urbino. È anche coordinatore nazionale dei corsi di Introduzione all'Etica ed Elementi sull'Uomo del progetto JUMP delle Residenze Universitarie della Fondazione Rui.

Tra le sue monografie, ricordiamo: *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante* (2004); *Profili dell'umano. Lineamenti di Antropologia Filosofica* (2007); *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin* (2014).

PETROSINO SILVANO | insegna Teorie della Comunicazione e Antropologia religiosa e media all'Università Cattolica di Milano. Inoltre insegna Antropologia della Ricchezza all'Università Cattolica di Piacenza.

Tra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo: *Soggettività e denaro. Logica di un inganno* (2012); *Elogio dell'uomo economico* (2013); *Il magnifico segno. Comunicazione, esperienza, narrazione* (2015); *L'idolo. Teoria di una tentazione. Dalla Bibbia a Lacan* (2015); *Pane e Spirito* (2015).

PICCOLO P. GAETANO | gesuita è docente di Metafisica presso la Pontificia Università Gregoriana. Dopo i primi lavori di carattere lessicografico ed ermeneutico sul pensiero di Agostino d'Ippona, ha sviluppato la sua ricerca nell'ambito dell'epistemologia e della filosofia analitica del linguaggio. Attualmente è il responsabile delle attività culturali dei gesuiti d'Italia.

Tra le pubblicazioni recenti si segnala: *Significato e interpretazione. Indagine sulla conoscenza* (2011); *Il predicatore intelligente. Manuale di logica per la teologia* (2014).

PRESILLA ROBERTO | insegna Filosofia contemporanea alla Pontificia Università Gregoriana. È aiutante di studio presso l'Ufficio nazionale per l'educazione, la scuola e l'università, Conferenza Episcopale Italiana, e redattore della rivista "Vita e pensiero". Collabora con l'area di ricerca SEFIR (Scienza e fede sull'interpretazione del reale). I suoi interessi di ricerca riguardano la nozione di significato (logica, linguaggio, verità, giustificazione); l'epistemologia e metodologia delle scienze sociali; la possibilità di approcci interdisciplinari alla nozione di "verità".

Tra le sue pubblicazioni ricordiamo: *Olismo e significato nel programma di ricerca di Michael Dummett* (2000); *Significato e conoscenza* (2012).

SANDONÀ LEOPOLDO | è docente stabile di Filosofia presso l'ISSR di Vicenza, Facoltà Teologica del Triveneto, responsabile del programma del Festival Biblico e Presidente del Comitato etico per la pratica clinica dell'Ulss7-Regione Veneto. I suoi interessi di ricerca si concentrano in ambito etico-antropologico nell'intreccio tra filosofia e teologia.

Tra le sue pubblicazioni: *Fidarsi dell'esperienza* (2010); *Quale bioetica?* (2010); *Integrarsi* (2012); *Sergio Quinzio* (2014); *Stuart Mill* (2015); *Feuerbach* (2015); *Ecologia umana* (2015). Ha curato l'Annuario di "Anthropologica" dal titolo *La struttura dei legami*, 2010.

SESTA LUCIANO | è dottore di ricerca in Filosofia e insegna Filosofia e Storia nei Licei. È docente di Filosofia della medicina presso il Master di Studi Bioetici "Salvatore Privitera" e svolge attività di ricerca presso la cattedra di Filosofia morale dell'Università di Palermo. Nel 2014 ha conseguito, presso il Miur, l'idoneità nazionale a svolgere le funzioni di professore di seconda fascia in Filosofia morale. È membro dei Comitati di Redazione delle riviste "Filosofia e teologia" e "Bio-ethos". Ha pubblicato le seguenti monografie: *La legge dell'altro. La fondazione dell'etica in Kant e Levinas* (2005); *L'origine controversa. Un'indagine sulla fecondazione in vitro* (2009); *Il Dio esitante. Percorsi di ontologia del limite* (2010); *Ars curandi. Prospettive di filosofia della medicina* (2011).

SOZZI VITTORIO | nato a Lodivecchio (LO), vive a Roma da 18 anni, è Direttore dell'Ufficio Nazionale per l'educazione, la scuola e l'università (dal settembre 2014), Coordinatore degli Uffici e Servizi pastorali della Segreteria Generale della Conferenza Episcopale Italiana (dal marzo 2007), Responsabile del Servizio nazionale per il Progetto culturale (dal settembre 1997) e Direttore del Centro Universitario Cattolico (dal febbraio 2002). Si è laureato presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano in Magistero – Materie letterarie, è stato docente di materie letterarie e preside nella Scuola Media. È stato Presidente diocesano dell'Azione Cattolica di Lodi dal 1990 al 1998.

ZAMAGNI VERA | è professore di Storia economica all'Università di Bologna e Adjunct Professor of Economic History al SAIS Europe della Johns Hopkins University (sede di Bologna) e al Dickinson College, programma bolognese. I suoi lavori hanno riguardato lo sviluppo economico italiano in un contesto europeo dall'Ottocento ad oggi, con particolare riferimento alla ricostruzione di statistiche storiche, di casi aziendali (fra i più importanti, Italcementi, Finmeccanica, CMC) e dell'evoluzione delle imprese cooperative. Fra i suoi ultimi lavori, con S. Zamagni, *Famiglia e lavoro. Opposizione o armonia?* (2012), il manuale di storia per i licei *Una storia globale* (2015); *Perché l'Europa ha cambiato il mondo* (2015).

ZANARDO SUSY | è professore associato di Filosofia morale presso l'Università Europea di Roma. È membro del Consiglio Direttivo della Società Italiana di Filosofia Morale (SIFM) dove ricopre anche la carica di Segretario. Collabora con il Centro Interuniversitario per gli Studi sull'Etica (CISE)

presso l'Università Ca' Foscari di Venezia e col Centro di Etica Generale e Applicata (CEGA) presso l'Almo Collegio Borromeo di Pavia. Gli ambiti di ricerca privilegiati sono: intersoggettività e relazioni di dono, studi di genere e differenza sessuale.

Tra le pubblicazioni, si segnalano *Il legame del dono* (2007); *Nelle trame del dono. Forme di vita e legami sociali* (2013); le curatela (con C. Vigna) di *La regola d'oro come etica universale* (2005) e *Etica di frontiera. Nuove forme del bene e del male* (2008). Insieme a R. Fanciullacci ha curato *Donne, uomini. Il significare della differenza* (2010). È autrice di una serie di altri saggi sui temi di antropologia e di etica.

INDICE DEI NOMI

Adorno T. W.	134n.	Blanchot M.	67n, 69b.
Agamben G.	54n, 69b.	Bloch E.	247b.
Agostino (Sant')	12, 73-74, 190, 237.	Bonaventura (san)	190.
Aguti A.	13n, 35n, 204b, 207n.	Bonetti M.	154b.
Aime M.	163b.	Bonomi A.	79b.
Alberto Magno (sant')	190.	Bostrom N.	197.
Aletti M.	228n.	Botti C.	147b.
Alici Luca	110b, 118b, 172b.	Botturi F.	45n.
Alici Luigi	110b, 118b.	Boulding K. E.	184n.
Amato G.	48n.	Brague R.	220, 221n, 222b.
Anders G.	247b.	Brown L. R.	188, 192b.
Anderson R. T.	44n.	Bruni L.	90b, 163b.
Angelini G.	228n.	Buber M.	167-169.
Anselmo (sant')	190.	Butler J.	41n, 127b, 229n.
Aprile M. C.	192b.	Callahan D.	212b.
Aristotele	11, 77n, 201, 244.	Caltagirone C.	42n.
Aroldi M.	37b.	Campanini G.	98n.
Artegiani F.	45n.	Capograssi G.	138b.
Auer A.	192b.	Carson R.	184n.
Augé M.	230b.	Caserini S.	192b.
Austin J.	75.	Cassirer E.	29.
Ballardini B.	223n.	Castel R.	172b.
Barazzetti G.	211b.	Chauncey G.	123n.
Barbisan C.	154b.	Chiodi M.	154b.
Barcellona M.	131n.	Colozzi I.	90b.
Bariatti S.	127b.	Conzelmann H.	239b.
Basaglia F.	171.	Corea G.	146n.
Baudrillard J.	230b.	Cortese E.	239b.
Bauman Z.	118b, 127b.	Costa P.	182b.
Becchetti L.	90b.	Crane T.	181n.
Beck U.	172b.	Cricenti G.	129n.
Behrens III W. W.	185n.	D'Agostino F.	127b.
Bellantoni D.	49n.	Dahl R. A.	118b.
Benasayag M. Ali	116n-117n.	Dahrendorf R.	117.
Benedetto XVI (papa)	22, 92, 183.	Dal Lago A.	163b.
Benhabib S.	106n.	Dan L.	239b.
Bernardo (san)	190.	Darwin C. R.	177.
Bettini M.	217n.	De Certeau M.	53.
Biggeri U.	100b.	De Gasperi A.	100b.

De Grey A.	197, 207.	Genghini N.	110b.
De Lubac H.	219-220.	Genovesi A.	85.
De Sandre I.	114n.	Gentile M.	130, 135, 138b.
Del Bò C.	147b.	George R. P.	44n, 45n.
Del Noce A.	219.	Gherardi L.	90b.
Descartes R. (Cartesio)	54.	Giaccardi C.	163n.
Dèttore D.	45n, 46n, 50b.	Giacobbe G.	123n.
Donati P.	90b, 128b.	Giglio F.	204n, 212b.
Donnellann K.	78n.	Girgis Sh.	44n, 45.
Drexler E.	198.	Glendon M. A.	128b.
Dumont L.	217.	Grandi G.	13n, 37b.
Dworkin R.	114n, 221n.	Grassi P.	216n.
Eagleton T.	62n, 63.	Grice P.	75.
Edelman L.	48n.	Grion L.	12n, 13n, 34n, 35n, 100n, 182b, 204b, 207n, 220n.
Epstein G. M.	221n.	Guardini R.	54, 56, 58b, 147b, 190, 209n.
Eusebi L.	37b.	Habermas J.	105n, 108, 115, 117, 118b, 209, 229n.
Facchini F.	192b.	Hahne P.	31n., 132,
Facchini L.	42n.	Harris J.	198.
Falzea A.	138b.	Heidegger M.	130, 138b, 219, 245.
Fanciullacci R.	50b.	Hobbes T.	84-87.
Farisco M.	204b.	Irigaray L.	49.
Fattorini G.	147b.	Irti N.	131n, 134, 138b.
Feltrin A.	154b.	Jacobi F. H.	130, 131n.
Ferrari A.	240b.	Jonas H.	208, 246.
Ferrario O.	154b.	Jungel E.	79b.
Ferretti F.	176, 180n.	Jünger E.	130n.
Finnis J. M.	105n.	Kampowski S.	204b.
Flavigny C.	48n.	Kant I.	72.
Fouad Allam K.	223n, 228n, 229n.	Kass L.	208.
Foucault M.	219.	Kelsen H.	114n.
Francesco (papa)	15, 21-22, 24-26, 55, 92-93, 99, 183, 190, 246.	Koselleck R.	243, 247b.
Frankl V.	49n.	Krakauer J.	72n.
Freita jr. R. A.	198.	Kundera M.	69b.
Fumagalli A.	42n.	Kurzweil R.	198, 199.
Furlan E.	154b.	Lacan J.	68.
Gabrielli G.	170, 171n.	Laffitte J.	154b.
Galantino N.	55, 195.	Lalli C.	147b.
Galimberti U.	245n, 247b.	Lasch C.	116n.
Gallo F.	130n.	Lauri D.	42n.
Gasparini G.	115n.	Lavazza A.	182b.
Gatti R.	110b, 118b.		
Gehlen A.	179n.		

Lawson N.	189n.	Muraro L.	49n.
Legrenzi P.	182b.	Muratori L.	85.
Leopardi G.	245-246.	Nabokov V.	69b.
Leopold A.	184, 186n.	Naess A.	187n.
Lisse M.	69b.	Natoli S.	247b.
Lizzola I.	169n, 170n.	Neiman S.	165n.
Locke J.	177.	Niebuhr R.	241.
Lombardi Vallauri L.	124n, 143n.	Nietzsche F.	130-131, 219, 245.
Lovelock J.	186, 245, 247b.	Nozick R.	114n, 118b.
Luhmann N.	172b.	Nussbaum M. C.	110b, 223, 230.
Machiavelli N.	116.	Nzou G.	182.
MacIntyre A.	103n.	O'Connor F.	69b.
Magatti M.	90b, 163n, 167, 169n.	Olbrechts-Tyteca L.	64, 65n.
Maher R.	240b.	Olcuire G.	223n.
Maisonneuve J.	163b.	O'Neil O.,	170.
Mandeville B. de	86.	Orwell G.	56, 72.
Mann T.	66, 67n.	Ostaseski F.	149n.
Marconi D.	182b.	Osti G.	100b.
Marella M. R.	50b.	Pagliacci D.	224n.
Marini G.	50n.	Palazzani L.	50b, 126n, 204b.
Marini S.	176n.	Palmaro M.	148b.
Marion J. L.	79b.	Palmeri F.	192b.
Maritain J.	12-14, 35-36, 93-100, 110b, 115n, 118b, 127, 190, 191n, 218, 222b,	Paolo VI (papa)	183-184.
Markram H.	197.	Parmenide	130.
Martin M.	222b.	Parolin P.	153n.
Marzano M.	172b.	Pasquale G.	243n, 247b.
Mazzeinghi L.	240b.	Passmore J.	192b.
Mazzocato G.	228n.	Pattin A.	176n.
Mazzocchio F.	118b.	Pegoraro R.	154b.
Meadows D. H.	185n.	Penco C.	79b.
Meadows D. L.	185n.	Pennacchi L.	110b.
Michellini F.	182b.	Peratoner A.	192b.
Militello C.	42n.	Perelman C.	64, 65n.
Mill J. S.	124n.	Perrotta A.	45n, 46n.
Minois G.	218n.	Pessina A.	154b, 208n, 209.
Moltisanti D.	204b.	Petrosino S.	61n, 69b.
Moneti Codignola M.	144-146.	Petruciani S.	111n.
More M.	196.	Piccolo G.	73n.
Mori M.	142n, 147b.	Picozzi M.	154b.
Morin E.	58b, 179n, 245.	Piosara S.	172b.
Moscovici S.	186n.	Platone	11, 103, 135.
Mounier E.	115n.	Plessner H.	226n.
		Poggi F.	154b.

Pontiggia G.	69b.	Severino E.	130, 131n, 132n.
Popper K.	114n.	Sgreccia E.	142n, 154b.
Porta P.	90b.	Siegel L.	66n.
Posner R.	123.	Silvestrini G.	192b.
Possenti V.	37b, 130n.	Singer P.	142, 178n.
Pozzati P.	192b.	Smith A.	86.
Prato E.	228n.	Sofsky W.	168n.
Punzi A.	131n, 136n.	Spengler O.	245.
Purdy L. M.	142n.	Stankevičs Z.	247b.
Quine W.	74.	Stanton W.	187n.
Randers J.	185n.	Stoppa F.	171.
Rawls J.	107n.	Tagliagambe S.	54n.
Recalcati M.	58b.	Tallacchini M.	192b.
Regan T.	178n.	Taylor Ch.	105n, 106n, 115n, 118b, 229.
Reichlin M.	148b, 154b, 212b.	Ternynck C.	68n.
Ricci Sindoni P.	50b.	Todeschini G.	90b.
Rich A.	148b.	Tommaso d'Aquino (san)	12, 190.
Richman K. D.	128b.	Trigg R.	217n.
Ricoeur P.	71n, 77n, 78n, 99.	Truffelli M.	118b.
Riconda G.	50b.	Umiltà C.	182b.
Riva F.	230b.	Vaccaro A.	204b, 208.
Rodotà S.	110b.	Van Weigel B.	186n.
Romano B.	131n.	Varzi A.	79b.
Rosanvallon P.	114n.	Vellani I.	110b, 118b.
Rosmini A.	12, 190.	Vigna C.	50b, 99n, 192b, 210.
Roudinesco E.	50b.	Viola F.	37b, 110b.
Roy O.	223-229.	Violini L.	45n.
Sacco R.	130n.	Volpi F.	131n.
Sandberg A.	197, 198n.	von Hayek F.	114n.
Sandel M.	104n, 204b, 208.	Walzer M.	115n, 116.
Sandonà L.	13n, 118b.	Warwick K.	198.
Sanna I.	154b.	Weber M.	122n, 217.
Saraceno B.	164b.	Weder H.	240b.
Savagnone G.	147n.	Weinberg S.	221.
Savulescu J.	198.	West C.	229n.
Scheler M.	226.	White L.	186n.
Schmit G.	116n, 117n.	Wittgenstein L.	76-77, 79b.
Scruton R.	65n.	Zamagni S.	90b, 100b, 109n, 163n.
Searle J. R.	178n.	Zamagni V.	90b, 100b.
Sen A.	115n.	Zamperini A.	164b.
Sennett R.	117, 170, 247b.	Zanardo S.	50b, 52, 99n.
Sequeri P.	228n.	Zelinsky E.	122n.
Settis S.	110b.	Zuckerman Ph.	218n.

ANTHROPOLOGICA

ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI

“Anthropologica” è un annuario di filosofia legato alle attività di ricerca del Centro Studi Jacques Maritain che si propone un duplice obiettivo: da una parte, la comprensione dei molteplici aspetti che attengono alla cosiddetta “questione antropologica”, che mostra oggi una rinnovata attualità e rappresenta in modo sempre più evidente una decisiva sfida storico-epocale. Dall’altra, una riflessione teorica che, superando la frammentazione disciplinare dei saperi, metta in luce il significato e il valore dell’umanesimo occidentale e delle radici culturali che lo sostengono.

INDICE DELLE USCITE

- *Questione antropologica. Gli ostacoli sulla via di un nuovo umanesimo* (a cura di Luca Grion), Edizioni Meudon, Trieste 2015.
- *Identità tradotte. Senso e possibilità di un ethos europeo* (a cura di Carla Canullo e Luca Grion), Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2014.
- *La generazione dell’umano. Snodi per una filosofia dell’educazione* (a cura di Mino Conte, Giovanni Grandi e Gian Paolo Terravecchia), Edizioni Meudon, Portogruaro (VE) 2013.
- *Chi dice io? Riflessioni sull’identità personale* (a cura di Luca Grion), La Scuola, Brescia 2012.
- *La vita in questione. Potenziamento o compimento dell’essere umano?* (a cura di Andrea Aguti), La Scuola, Brescia 2011.
- *La struttura dei legami. Forme e luoghi della relazione* (a cura di Leopoldo Sandonà), La Scuola, Brescia 2010.
- *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo* (a cura di Luca Grion), La Scuola, Brescia 2009.

annotazioni

anthropologica è un annuario di filosofia legato alle attività di ricerca del Centro Studi Jacques Maritain che si propone un duplice obiettivo: da una parte, la comprensione dei molteplici aspetti che attengono alla cosiddetta "questione antropologica", che mostra oggi una rinnovata attualità e rappresenta in modo sempre più evidente una decisiva sfida storico-epocale. Dall'altra, una riflessione teorica che, superando la frammentazione disciplinare dei saperi, metta in luce il significato e il valore dell'umanesimo occidentale e delle radici culturali che lo sostengono.

Il **Centro Studi Jacques Maritain** è un'associazione culturale senza fine di lucro che, in collegamento con realtà accademiche nazionali ed internazionali, promuove attività di studio e ricerca attorno ai temi dell'uomo, della cultura e della società contemporanea.

ANNUARIO 2015

«Il Convegno Ecclesiale di Firenze – in programma per l'autunno 2015 – suggerisce la possibilità di dar corpo ad un rinnovato umanesimo. Si tratta di una sollecitazione importante, che riconosce e rilancia la centralità della cosiddetta "questione antropologica", ovvero l'urgenza di una riflessione attenta ai diversi ambiti di vita nei quali "ne va" dell'umano e del senso del suo stare al mondo. Cosa significa, oggi, porre la persona al centro della riflessione pratica? E a cosa conduce la sua messa in questione? Per rispondere – o iniziare a farlo – in modo adeguato, è necessario indagare il fenomeno umano nella sua complessità, analizzando i diversi aspetti che disegnano l'integralità dell'esperienza umana e individuando, per ciascuno, opportunità e rischi».

INTERVENTI DI

ANDREA AGUTI
LUCA ALICI
GENNARO CURCIO
ANDREA FAVARO
NEVIO GENGHINI
FRANCESCA GIGLIO
MAURIZIO GIROLAMI
GIOVANNI GRANDI
LUCA GRION
SILVIA LANDRA
FABIO MACIOCE
FABIO MAZZOCCHIO

DONATELLA PAGLIACCI
GIANLUIGI PASQUALE
ALBERTO PERATONER
ANTONIO PETAGINE
SILVANO PETROSINO
GAETANO PICCOLO
ROBERTO PRESILLA
LEOPOLDO SANDONÀ
LUCIANO SESTA
VITTORIO SOZZI
SUSY ZANARDO
VERA ZAMAGNI

ISBN: 978-88-97497-15-8



9 788897 497158

**COPIA DIGITALE
OMAGGIO**