

TRIMESTRALE DI CULTURA, ETICA E POLITICA PROSPETTIVA

ANNO XXVII
MAGGIO - LUGLIO

2019/2

PERSONA

n. 108

- Cittadinanza e libertà

SPECIALE EUROPA

- Stati uniti d'Europa, patria della diversità
- La cittadinanza europea senza popolo
- Cittadinanza e futuro dell'Unione europea
- Europa: il coraggio della verità

PROSPETTIVA DONNA

- Segnali positivi nella Chiesa

PROSPETTIVA CIVITAS

- Dopo il multiculturalismo, oltre il sovranismo

RICORDANDO

- Tommaso Sorgi.
Costruire il sociale

PROSPETTIVA ΛΟΓΟΣ

- L'altra Europa:
coscienza politica,
mistica
e verità religiosa



RUBETTINO

Tariffa R.O.C.: Poste Italiane S.P.A. - Sped. A.P. - D.L. 353/2003 (conv. in Legge 27/02/2004 n. 46) - Art. 1, § 1, CNS/CBPA-SUD /CZ/42/2007 - Valida dal 19/04/2007



ATTILIO DANESE - GIULIA PAOLA DI NICOLA
Il buio sconfitto

pp. 335 - € 16,00

Alcune coppie hanno assecondato il fascino dell'attrazione reciproca e al contempo si sono impegnate in un cammino verso la perfezione dell'amore fedele e donativo. Hanno percepito la bellezza

unica di quel "tu" incontrato sulla loro strada e aderito alla promessa di ulteriorità implicita in quel richiamo, accettando il travaglio dell'unità, oltre le differenze di temperamento, di cultura, di sensibilità spirituale e anche oltre i pregiudizi e i moralismi dell'ambiente. La vita non ha risparmiato loro conflitti e sofferenze, ma non hanno ceduto alla tentazione di mollare; hanno creduto nell'amore, custodendo il dono del misterioso legame.

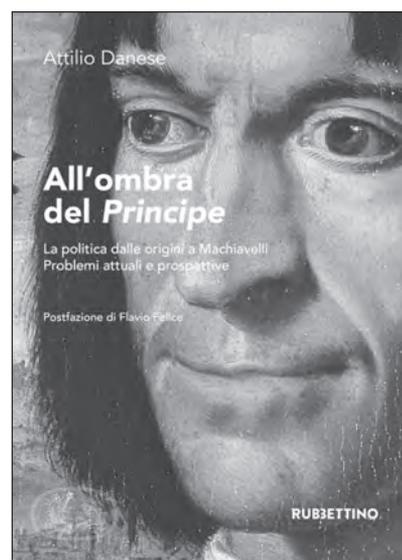
Percorrendo itinerari diversi, hanno attraversato, singolarmente e insieme, la notte dei sensi, dell'anima, della disunità, fino a sconfiggere il buio e vivere quell'"estasi" che non è sinonimo di ebbrezza, ma di esodo dall'io per ritrovarsi uniti nella luce del Cristo.

Le democrazie dei nostri tempi non godono di buona salute. Già minacciate dal progressivo indebolimento della politica prodotto dalla spietata competi-

zione globale, oggi si trovano a fare i conti con un nuovo spettro: la "democrazia del pubblico". Assistiamo tutti i giorni a un confronto politico sempre meno concentrato sull'analisi della realtà e sulla progettazione del futuro e sempre più orientato alla ricerca del consenso immediato, attraverso sofisticate strategie comunicative.

DARIO ANTISERI - ENZO DI NUOSCIO
FLAVIO FELICE
Democrazia avvelenata

pp. 198 - € 13,00



ATTILIO DANESE
All'ombra
del Principe

pp. 440 - € 25,00

Nel corso della storia, pur cambiando i sistemi, la vita politica è divenuta sempre più complessa. Con Machiavelli si è liberata dalla retorica e dal moralismo e ha rinunciato a darsi

una direzione etica per divenire una scienza autonoma. La lettura gramsciana del Principe nelle fasi postbellica, post '89 e ancora oggi ha dato spessore culturale alla "conquista e al mantenimento del potere", ma in mancanza di una bussola di orientamento i diversi leader e i partiti nei sistemi democratici hanno finito con l'assecondare rivendicazioni e desideri dei cittadini.

Ha prevalso l'esaltazione del consenso ad ogni costo e di conseguenza il conflitto tra le parti e la decomposizione del tessuto solidale. L'opposizione del "popolo" alla "casta" ha favorito neopopulismo e sovranismo e sollecitato la trasformazione della democrazia rappresentativa nell'utopia della democrazia diretta, in cui il popolo detta le scelte attraverso i social in assenza di principi regolativi condivisi.

Indice

Editoriale	Flavio Felice	Cittadinanza e libertà <i>Citizenship and Liberty.</i>	13
		<p>Dopo aver assistito ai disastri causati da un sistema internazionale basato sulla divisione anarchica in Stati sovrani e temendo un grande Stato unitario a competenza universale, l'insegnamento dei Padri morali dell'Europa unita ci dice la necessità di un ripensamento delle culture politiche, al netto della crisi irreversibile dell'idea di Stato-nazione.</p> <p><i>After witnessing the disasters caused by an international system based on anarchist division in sovereign states and fearing a large unitary state with universal competence, the teaching of the moral fathers of a united Europe tells us of the need to rethink the political cultures, net of the irreversible crisis of the idea of nation-state.</i></p>	
Le immagini di questo numero	Fiore Zuccarini	Le immagini della collana Documenti dell'Abruzzo teramano (DAT) <i>Photographical Documents Series of Teramo in Abruzzo (DAT)</i>	16
Speciale «cittadinanza europea» a cura di Flavio Felice	Attilio Danese	Stati Uniti d'Europa, patria della diversità <i>United States of Europe, Homeland of Diversity</i>	18
		<p>Il problema dell'unità europea poggia molto meno sugli scambi economici e molto più sulla condivisione di un patrimonio culturale comune. Il contributo dei personalisti francesi e italiani va nella direzione di un'Europa federalista e solidale, che rispetti la diversità e si nutra di un'etica condivisa fondata sulla persona umana. Mounier, Sturzo, De Rougemont, Marc, Ricoeur, Giovanni Paolo II hanno guardato agli Stati Uniti dell'Europa come patria della coesistenza pacifica delle diversità.</p> <p><i>The problem of European unity is much less based on economic exchanges and much more on sharing a common cultural heritage. The contribution of French and Italian personalists goes in the direction of a federalist and supportive Europe, which respects diversity and is nourished by a shared ethics based on the human person. Mounier, Sturzo, De Rougemont, Marc, Ricoeur, and John Paul II looked to the United States of Europe as the homeland of peaceful coexistence of diversity.</i></p>	
	Maurizio Serio	La cittadinanza europea senza popolo <i>European Citizenship Without People</i>	22
		<p>Quando si contesta la legittimità dell'Unione europea a governare la vita dei cittadini europei, si sta allo stesso tempo rompendo il rapporto di fiducia tra i cittadini e le istituzioni all'interno di quegli Stati membri accusati di aver svenduto la propria sovranità in nome del progetto europeo. Questa rivendicazione di «sovranità populista» è in realtà la contestazione dal basso di quel principio di sovranità popolare che sta alla base della democrazia liberale contemporanea.</p>	

recognition of this heritage, but rather to the relaunch of a renewed political debate, starting from the civil society, on the profound meaning of belonging to a supranational community.

Claudio Catalano La modernità del pensiero di De Gasperi:
valori, istituzioni e difesa europea 38
*The Modernity of De Gasperi's Thought: Values,
Institutions and European Defense*

Il contributo di De Gasperi all'integrazione europea riguarda valori e idee, le sue proposte sono state realizzate dopo decenni. L'esperienza di deputato della minoranza italiana nel Parlamento asburgico lo spinge a cercare soluzioni sovranazionali per la costruzione dell'Europa. Il suo europeismo è frutto dell'evoluzione del pensiero in politica estera: dal neutralismo e nazionalismo (1946-1948) all'europeismo strumentale (1948-1951) fino alla conversione all'idealismo europeista (1951-1954).

De Gasperi's contribution to European integration concerns values and ideas, his proposals were implemented after decades. His experience as an Italian minority representative in the Habsburg Parliament encouraged him to look for supranational solutions for European integration. His Europeanism is the result of the evolution of thought in foreign politics: from neutralism and nationalism (1946-1948) to instrumental Europeanism (1948-1951) to the conversion to Europeanist idealism (1951-1954).

Nicola Mattosio Europa: il coraggio della verità 42
Europe: the Courage of Truth

Se la dichiarazione del 9 maggio 1950 dell'allora ministro degli Esteri francese Robert Schuman costituisce l'origine del processo di creazione delle istituzioni europee, il Manifesto di Ventotene scritto nel luglio 1941, sull'isola dove erano confinati quasi un migliaio di antifascisti, è il documento ispiratore e propulsore della riscoperta dell'impegno ideale e programmatico per l'unificazione federale del vecchio continente, come proposta della diffusa coscienza critica della risorgente società civile.

If the declaration of May 9 1950 by the French Foreign Minister Robert Schuman constitutes the origin of the process of creation of the European institutions, the Ventotene Manifesto, written in July 1941, in the island where almost a thousand anti-fascists were confined, is the inspiring and propelling document of the rediscovery of the ideal and programmatic commitment to the federal unification of the old continent, as a proposal of the widespread critical awareness of the resurgent civil society.

Studi

Giorgio Campanini Il «ritorno» di Mounier 45
The «Return» of Mounier

In vista del 70° anniversario della morte di Mounier l'autore accenna a un importante progetto dell'Association des Amis d'Emanuel Mounier, una vera e propria *Opera omnia*. Si tratta in particolare di una serie di scritti, di note, di scambi epistolari già noti, in parte, ma in una nuova e più ampia edizione che, tra le altre cose, illumina meglio il rapporto Maritain-Mounier. L'autore non manca però di rilevare che, nella bibliografia annessa al citato volume, non si faccia riferimento alcuno alla vasta pubblicistica apparsa in Italia.

In view of the 70th anniversary of Mounier's death, the author mentions an important project of the Association des Amis d'Emanuel Mounier, a true Opera omnia. In particular, it is a series of writings, notes, epistolary exchanges already known, in part, but in one in a new and wider edition

that among other things better illuminate the Maritain-Mounier report. However, the author notes that no reference is made in the bibliography to the vast publications that appeared in Italy.

Prospettiva donna

G.P. Di Nicola

Segnali positivi nella Chiesa
Positive signs in the Church

50

L'articolo riporta l'aspirazione delle donne a vivere in una Chiesa più conforme a quell'ideale di uguaglianza iscritto già in Genesi, ma tuttora non realizzato. Il contrasto è stridente laddove le donne hanno conquistato posizioni apicali nei vari campi del sapere e del potere, mentre la Chiesa continua a parlare in pubblico con una voce unica maschile. Sulla scia dell'incoraggiamento di papa Francesco, *Voices of Faith* anima il dibattito diretto ad ampliare gli spazi all'interno della Chiesa per una presenza femminile più incisiva.

*The article reports the aspiration of women to live in a Church more in line with that ideal of equality already affirmed by Genesis, but still not realized. The contrast is striking because the Church continues to speak in public with a single male voice while in the various fields of human activity women have won top positions. In the wake of the encouragement of Pope Francis, *Voices of Faith* animates the debate aimed at expanding the spaces within the Church for a more incisive female presence.*

Marisa Forcina

Genere e differenza sessuale
Gender and sexual difference

53

Partendo da papa Francesco che, in *Laudato si'*. Enciclica sulla casa comune, aveva esortato a non voler annullare la differenza sessuale, nel saggio è analizzato il valore della differenza che è vitale spostamento rispetto a ogni stereotipo o identità definita da altri. La differenza, intesa come pratica di libertà, scardina i modelli prestabiliti e persino il concetto di genere che, spesso, invece di indicare l'azione politica e sociale che investe i soggetti e li determina, ne fa una serie di identità immobili dai nomi differenti ai quali aderire.

*Starting with Pope Francis, who in his second encyclical *Laudato si'*: Praise be to you. On care for our common home encouraged not to cancel the sexual difference, this essay analyses the value of the difference, which is a vital shift from any stereotype or identity defined by others. Difference, as a practice of freedom, undermines the fixed models and even the very concept of gender. Gender, in fact, freezes people as a series of motionless subjects with various names to which adhere, instead of suggesting their political and social action.*

Giulia Paola Di Nicola

Intervista a Cristiana Dobner
*Interview with Cristiana Dobner,
Prioress and Theologian*

58

Priora presso il monastero Santa Maria del Monte Carmelo – Concenedo di Barzio (LC) –, è teologa, saggista, traduttrice ed editorialista. Nell'intervista affronta il tema del calo delle vocazioni e l'importanza di una vita contemplativa che risponda al proprio secolo, raccogliendone gli echi e collocandoli al loro preciso posto nella storia della salvezza. Auspica alle donne la capacità di cercare creativamente vie nuove e a papa Francesco la chiarezza per indicare percorsi rispondenti alle esigenze odierne e radicati nel Vangelo.

Cristiana Dobner, Prioress at the Santa Maria del Monte Carmelo monastery – Concenedo di Barzio – is a theologian, essayist, translator and

editorialist. In the interview she deals with the issue of declining vocations and with the importance of a contemplative life in accordance with today's times. Women should collect the input of the changing culture and place them in their precise place in the history of salvation. She supports women in seeking new ways and Pope Francis in indicating new paths that meet today's needs and at the same time are rooted in the Gospel.

Teresa González Pérez Mercedes Pinto y la defensa de los derechos de las mujeres 60
Mercedes Pinto and the Defence of Women's Rights

La dimensión humana y social de Mercedes Pinto (1883-1976) no se redujo al ámbito doméstico como prescribía la sociedad de su época. Desde temprana edad había demostrado su habilidad con la pluma. Más tarde, empujada por sus circunstancias personales se trasladó a Madrid y allí promocionó en la esfera intelectual significándose como defensora de los derechos de las mujeres. Buena parte de sus escritos y conferencias eran autobiográficos. América fue su tierra de acogida y donde continuó su actividad intelectual. Destacó por su obra literaria, pedagógica y periodística que han hecho historia.

The human and social dimension of Mercedes Pinto (1883-1976) was not reduced to the domestic sphere as prescribed by the society of his time. From an early age he demonstrated his ability with the pen. Later, pushed by her personal circumstances, she moved to Madrid and promoted herself in the intellectual sphere, signifying herself as an advocate for women's rights. Much of his writings and lectures were autobiographical. America was her country and where she continued her intellectual activity. She emphasized her literary, pedagogical and journalistic work that made history.

Prospettiva Civitas

Maurizio Serio Dopo il multiculturalismo, oltre il sovranismo 68
After Multiculturalism, beyond Sovereignism

La cittadinanza moderna è fondata sull'uguaglianza tra i cittadini e comporta due dimensioni, una identitaria e una funzionale. Se prima esse venivano armonizzate entro la grande costruzione dello Stato nazione, oggi sono messe in crescente tensione tra loro dalla diffusione dei fenomeni globali. Ciò pone in crisi la visione della cittadinanza europea come prassi funzionale, legata cioè ai benefici derivanti dalle libertà di movimento concesse nello spazio politico comune.

Modern citizenship is based on equality between citizens. It involves two dimensions: identitarian and functional. If once they were harmonized within the great construction of the nation state, today they are put in increasing tension between them by the spread of global phenomena. This undermines the vision of European citizenship as a functional practice, that is linked to the benefits deriving from the freedom of movement granted in the common political space.

Giovanna Pugno Vanoni Note sulla cittadinanza europea 70
Notes on European Citizenship

Imputare un deficit democratico all'Unione europea per quel che riguarda la democrazia in entrata appare forzato; è più corretto parlare di deficit democratico nell'Unione europea per quel che riguarda la democrazia in uscita: vale a dire nel rendere conto delle politiche pubbliche.

Imposing the label of «democratic deficit» on the European Union with regard to input democracy appears to be forced; it is more correct to speak

of a democratic deficit in the European Union with regard to output democracy, that is to say in terms of accountability of Eu public policies.

Carla Spinelli Diritti sociali e cittadinanza europea:
un connubio ancora possibile? 72
*Social Rights and European Citizenship:
a Marriage That is Still Possible?*

Il Pilastro europeo dei diritti sociali proclamato a Göteborg nel novembre 2017 non può che essere considerato solo un primo passo per rilanciare il modello sociale europeo, che risulta assolutamente fondamentale per il raggiungimento degli obiettivi dell'UE nella riduzione della povertà e dell'esclusione sociale per uno sviluppo sostenibile.

The European Pillar of Social Rights proclaimed in Gothenburg in November 2017 can be considered only as first step towards relaunching the European social model, which is absolutely fundamental for achieving the Eu's objectives in reducing poverty and social exclusion for a sustainable development.

Valentina Cefalù La partecipazione a livello europeo: Internet,
le piattaforme e l'*homo technologicus* 74
*Participation at European Level: Internet,
Platforms and Homo Technologicus*

Considerando che oltre il 72 per cento della popolazione europea complessiva e l'85 per cento dei giovani europei sono utenti giornalieri di Internet, l'Unione europea ha un'opportunità unica di utilizzare le applicazioni Web 2.0, gli strumenti ICT e i social media per coinvolgere i cittadini, riducendo il cosiddetto «deficit democratico». Sviluppare un processo decisionale più trasparente, reattivo e partecipativo è necessario per rivitalizzare la democrazia europea.

Considering that over 72 percent of the overall European population and 85 percent of young Europeans are daily users of the Internet, the European Union has a unique opportunity to use Web 2.0 applications, ICT tools and social media to engage citizens, reducing the so-called «democratic deficit». Developing a more transparent, reactive and participatory decision-making process is necessary to revitalize European democracy.

Leandro Di Donato Fondo per il Contrasto della Povertà Educativa
Minorile. Il progetto «RAdiCI - Ricostruire
l'Avvenire di una Comunità Integrata» 76
*The Fund for the Contrast of Youth Educational
Poverty. The «RAdiCI - Reconstructing the Future
of an Integrated Community» project*

Nella convinzione che il contrasto della povertà minorile costituisca uno strumento essenziale per promuovere lo sviluppo del paese è nato il Fondo per il Contrasto della Povertà Educativa Minorile, reso possibile da un'intesa sottoscritta tra le fondazioni di origine bancaria, il governo e il Forum Nazionale del Terzo Settore. L'articolo illustra le principali azioni del progetto «RAdiCI - Ricostruire l'Avvenire di una Comunità Integrata» che è uno dei progetti selezionati da «Con i Bambini» nell'ambito del Fondo per il Contrasto della Povertà Educativa Minorile.

Convinced that combating child poverty constitutes an essential tool to promote the development of the country, the Fund for the Fight Against Educational Poverty was born, made possible by an agreement signed

in 2015 between the Foundations of banking, the Government and the National Forum of the Third Sector. The article illustrates the guidelines of the «RAdiCI - Rebuilding the Future of an Integrated Community», one of the projects selected by the social enterprise «Con i Bambini» within the Fund for the Fight Against Child Educational Poverty.

Prospettiva logos

Settimio Luciano L'altra Europa: coscienza politica,
mistica e verità religiosa 79
*The Other Europe: Political Consciousness,
Mysticism and Religious Truth*

Uno sguardo sull'Europa partendo dalla politica, con l'esigenza del riaffermarsi della coscienza, passando per gli effetti della mistica nella cultura europea, fino a giungere al modo minimizzante di considerare le religioni da parte di alcuni documenti da parte dell'OSCE.

A look at Europe starting from politics, with the need to reaffirm the conscience, passing through the effects of mysticism in European culture, up to the minimizing way of considering religions by some documents by the OSCE.

Settimio Luciano Intervista a Marco Follini: Il valore della
coscienza nella politica 82
*The Value of Conscience in Politics, Interview
with Marco Follini*

Un'intervista a uno dei protagonisti della seconda Repubblica dove si evidenzia il rimettere al centro della politica la coscienza, l'ascolto e una forza mediatrice capace di ottemperare le esigenze sia dell'impresa e sia della redistribuzione del reddito.

An interview with one of the protagonists of the Second Republic, which highlights the importance of conscience, listening and a mediating force capable of fulfilling the needs of both the company and the redistribution of income.

Marcello Paradiso Mistica cristiana e pensiero moderno 85
Christian Mystics And Modern Thought

Dopo la fine della *Christianitas* l'Europa sembra aver smarrito un filo, quello tra fede e vita, religiosità e cultura, che negli ultimi anni tende a sfilacciarsi. Nell'instabile equilibrio conseguente, dove l'importanza della dottrina e dei dogmi sembra venir meno, è proprio l'esperienza mistica a riguadagnare un ruolo di primo piano.

After the end of Christianitas, Europe seems to have lost a thread, that between faith and life, religiosity and culture, which in recent years has tended to unravel. In the resulting unstable equilibrium, where the importance of doctrine and dogmas seems to fail, it is precisely the mystical experience that regains a leading role.

Claudia Mancini Istruzione e diversità religiosa. Lettura e critica
di alcuni documenti europei relativi alla religione 93
*Education and Religious Diversity, Reading and
Criticism of some European Documents Relating
to Religion*

Un gruppo di esperti, scelti da organismi europei, si è riunito a Toledo e ha redatto un documento riguardante il modo di rileggere le religioni. L'articolo evidenzia il limite presente in tale rilettura esprimendo l'esigenza di un'attenzione maggiore alla verità nel dirimere tale questione.



Gli Autori sono pregati di attenersi alle seguenti *norme redazionali*:

- I testi devono essere inviati via e-mail (in un formato *word-processor*, evitare .pdf), corredati dal nome e dall'indirizzo dell'autore, indicati per esteso, e accompagnati dalla qualifica (e dalla città in cui si risiede e/o si esercita la professione).
- La lunghezza complessiva degli articoli non deve superare le 20.000 battute (vuoto per pieno) per i contributi da inserire nelle sezioni di *Pensiero e Persona*, *Studi*, *Donna* ecc., e le 4.5000 per le *Recensioni*. Si prega di limitare l'apparato critico a non più di una quindicina di note (essenzialmente bibliografiche, il che esime dalla bibliografia).
- I testi devono essere introdotti da un efficace sunto di 500 battute circa, in italiano e in inglese, e i titoli devono essere muniti di occhiello. La responsabilità ultima di titoli, occhielli e *abstract*, è della Redazione, la quale (senza che gli Autori risultino esonerati dall'obbligo di cui è questione) si riserva di modificarli. Eventuali illustrazioni vengano spedite in allegato all'e-mail.
- Agli Autori, come segno di gratitudine per la collaborazione all'opera della Rivista, svolta gratuitamente e in spirito di volontariato culturale, spettano due copie del numero in cui compare il loro contributo. Se vorranno richiederne delle altre, il corrispettivo verrà loro addebitato con uno sconto del 30% (previa dichiarazione del codice fiscale e dell'indirizzo personale).
- Tutti i materiali (foto e testi) inviati alla Redazione non vengono restituiti. Con l'invio, ciascun autore concede la liberatoria sui diritti d'autore (restando naturalmente il legittimo detentore della proprietà intellettuale del testo).

La Direzione declina ogni responsabilità derivante dal contenuto dei singoli scritti, di cui ciascun Autore risponde personalmente.

PROSPETTIVA

• PERSONA •

DIREZIONE
Flavio Felice

REDAZIONE TERAMO
Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo
D'Alimonte Pietro (Caporedattore)
Danese Attilio, Danese Giacomo, Di Nicola Giulia Paola,
D'Antonio Sandra

RETE REDAZIONALE
DEL CENTRO RICERCHE PERSONALISTE

ACQUAVIVA PICENA
Centro Ricerche Personaliste "Raissa e Jacques Maritain"
Via Abbadetta 79 - 63030 Acquaviva Picena
Perotti Giancarla - coordinatrice
Barra Antonio, Barra Favorita, Felicioni Lorena

ANCONA
c/o Polo Teologico Marchigiano della Pontificia Università
Lateranense,
Via Monte Dago, 87 - 60131 Ancona
Galeazzi Giancarlo - coordinatore
Antonelli Massimo, Barrillà Orazio, Dall'Asta Giuseppe
Giacchetta Francesco, Pagliacci Donatella,
Valentini Natalino

AREZZO
Univ. di Siena c/o Dip. Scienze Umane e dell'educazione,
Viale Cittadini, 33 - 52100 Arezzo
Macchietti Sira Serenella - coordinatrice
Angori Sergio, D'Aniello Fabrizio, Giambetti Andrea,
Micheletti Mario, Nepi Paolo, Rossi Bruno,
Serafini Giuseppe

ANDRIA (BA)
c/o Centro Personalista "Simone Weil"
Via Catullo, 18 - 70031 Andria (Bari)
Zingaro Rosa, coordinatrice
Marmo Pina, Losappio Giuseppe

BARI
Dipartimento di Bioetica, Università di Bari Palazzo Ateneo,
Pza Umberto I - 70121 Bari
Bellino Francesco - coordinatore
Corbascio Miranda, Saponaro Benedetta,
Verdoscia Luisa, Carucci Massimiliano

BRESCIA
c/o Univ. Cattolica, Via Trieste, 17 - 25121 Brescia
Pati Luigi - coordinatore
Amadini Monica, Iori Vanna, Simeoni Domenico

CAMBRIDGE (UNITED KINGDOM)
Von Hügel Institute
John Loughlin - direttore

COTONOU (BENIN)
Ahoyo Felix - Nestor - coordinatore
Okounde Maxime, Allofs Ballo Germain,
Ban Clément, Koudogbo Pamphilia Clotilde

CHIETI
c/o Univ. Chieti Via dei Vestini 31
66013 Chieti Scalo
Angela Rossi - coordinatrice
Michele Cascavilla, Maria Laura Di Loreto,
Sabella Paola, Settimio Luciano, Antonello Canzano,
Andrea Lombardino

FIRENZE
c/o Dipartimento Scienze dell'antichità, Università
di Firenze
Pza Brunelleschi, 4 - 50121 Firenze
Fuscagni Stefania - coordinatrice
Baroni Donata, Cannella Giuseppe, Mezzasalma Carmelo,
Muggini Elisabetta, Tanti Lucia

HAITI
B.P. 567, rue Vala
Cazeau, Port-au-Prince, Haiti (WI.)
Castel Germeil - coordinatore
Marie Marcelle Ferjoste, Martha Seide

LAMEZIA TERME
Via Carlo Goldoni, 2 - 88048 Lamezia Terme (CZ)
D'Andrea Filippo - coordinatore
Cuomo Cosimo, Macaroni Giuseppe,
Massimo Domenico Enrico, Scerbo Alberto

L'AQUILA
Facoltà di Scienze della formazione Università di L'Aquila,
Via Verdi 28
Cheli Simonetta, Fazio Alessia, Ridolfi Mariagabriella,
Rigetti Eligio, Verini Paola

LECCE
c/o Università degli studi di Lecce,
Via Galateo 14 - 73100 Lecce
Forcina Marisa - coordinatrice
Castellana Mario, Rizzo Ritalma

LYON
Università Cattolica di Lione, 25 - Rue du Plat,
F-69002 - Lyon Cedex 2
Bély Marie-Etienne - coordinatrice
Pierre Benoit, Bouttat Antoinette, Gabellieri Emmanuel,
Gire Pierre, Lacroix Xavier, Paul Moreau

LONDON
c/o "Rokesle" Rectory Lane GB - Sidcup Kent DA14 5PB
Barker Annette - coordinatrice
Barker David

LORENA SP (BRASILE)
c/o UNISAL, rua dom Bosco, 284
Centro CEP 12.600/970 - Lorena (SP)
Lino Rampazzo - coordinatore
Paulo Cesar da Silva, Maurilio José de Oliveira Camello,
Luiz Maximiliano Landscheck

LUBLIN
c/o Istituto di Teologia e di Filosofia
Univ. Cattolica di Lublino (Polonia)
ul. Ks. J. Popieuszki 4, Lublin - Polonia
Guzowski Krzysztof - coordinatore
Jacko Jan, Niewiadomska Iwona, Novak Marian
Bartolomei Sipinsky

MADRID
Asociación Española de Personalismo
Plaza Conde de Barajas, 1 - 28005 Madrid
Jvan Manuel Burgos - coordinatore
Jose Luis Cañas, Carlos Segade, Eudaldo Forment Charo
González

MANITOWOC (U.S.A.)
c/o Department of Anthropology and Sociology - U.W.W. -
Manitowoc
705, Viebahn Street - Manitowoc - WI 54220
Leone Catherine - coordinatrice
Brown Jeffrey C.

MARTINA FRANCA
Via S. Eligio, 1/D - 74015 - Martina Franca (TA)
Mirabile Lina - coordinatore
Leo Annamaria, Liuzzi Giovanni, Semeraro Franco

MESSINA
c/o Dipartimento Scienze Cognitive
Università di Messina Via Concezione, 6 - 98100 Messina
Ricci Sindoni Paola - coordinatrice
Costanzo Giovanna, Femino Stefania, Guccione Agostino,
Leopardi Lorenza, Mangiola Daniele,
Piraino Lucrezia, Micali Antonio

MORELIA (MEXICO)
c/o Centro Personalista messicano "E. Stein",
Università di Michoacan a Morelia
Santos Degollado 330 - MORELIA - Michoacan - Mexico
Gonzalez Di Pietro Edoardo - coordinatore
Guerra Lopez Rodrigo, Gibu Shimabukuro Ricardo

NAPOLI
Via Catullo - 80122 Napoli
Rodinò Nerina - coordinatrice, Giusti Maria Antonietta,
Taddei Ferretti Cloe, Trudy Vitolo,
Valerio Adriana

NEW YORK (U.S.A.)
c/o University of New York, Hunter College,
695 Park Avenue, n. Y. City
Paynter Maria, coordinatrice
Scala Carmela

NUOVA ZELANDA
Rocio Figueroa Alvear
Alicia Orozco Garza

OUAGADOUGOU
Centro Personalista Africano "Grand Séminaire St. Jean"
01 B.P. 128 Ouagadougou 01 - Burkinafaso
Nanema Jaques - coordinatore
Sagadou Jean-Paul,
Ouedraogo Alfred, Yameogo Adrien

PARIS
c/o Association des Amis d'E. Mounier
16 Rue La Place - F-94110 - Arqueil - Francia
Coq Guy - coordinatore
Cedrùn Iván, Villela Petit Maria, Le Gall Yves,
Lurol Gerard, Costein Nadine

PARMA
c/o Dipartimento di Studi Politici e sociali,
Borgo Carissimi, 10 - 43100 Parma
Bosi Alessandro - coordinatore
Antonetti Nicola, Dazzi Letizia, Schiavi Celi Cinzia,
Tragni Antonella, Ventimiglia Carmine

PERUGIA
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Perugia,
Via dell'Aquilone 8
Gatti Roberto - coordinatore
Alici Luca, Capecci Angelo, Gnocchini Marco, Marianelli
Massimiliano, Mastrini Fabiola, Rizzacasa Aurelio,
Sorrentino Enzo, Vinti Carlo

PUEBLA (MEXICO)
c/o UPAEP - Progetto "Ish'a"
21sur1103 Barrio Santiago C.P. 72410
Rocio Figueroa Alvear - coordinatore
Jorge Medina, Verónica Toller Serroels,
Catalina Robredo Martínez

RAGUSA
c/o Centro personalista "G. La Pira"
Via F. Garofalo, 14 - 97100 Ragusa
Nicastro Luciano - coordinatore
Barone Laura, Di Pasquale Salvatore,
Firrito Maria Grazia, Guerrieri Patrizia,
Piccitto Roberto, Saladino Gian Piero,
Vicari Paola

RIMINI
Associazione "In movimento Di Comunità"
Carlo Pantaleo - coordinatore Progettazione Sociale
Gabriele Paganelli - Maestro

RIO DE JANEIRO
Rua Pereira de Silva, 586 Laranjeiras 22221140,
Rio De Janeiro - Brasile
Lorenzon Alino - coordinatore
Bingemer Clara Lucchetti, Bordin Luigi,
Panizza Livio, Pegoraro Olinto

ROMA
c/o Dipartimento di Filosofia, Università di Roma 3,
Via Ostiense, 234 - 00144 Roma
Iannotta Daniella - coordinatrice
Abbate Fabrizia, Bello Angela Ales,
Brezzi Francesca, Briganti Camilla, Cedroni Lorella,
Ciccotti Eusebio, Di Marcoberardino Nicola,
Durst Margarete, Guerrero Manfredi,
Nocelli Maria Giovanna

ROMA 2
c/o Asus, Via Manzoni, 24c - 00185 Roma
Buschi Cristina - coordinatrice
Doni Teresa, Mura Gaspare, Vaccari Maria Teresa

S. PAULO
c/o UNESP, Av. dr Altino Arantes, 370/apto 12
04042/002 S. Paulo (Brasil)
Carlos Aurélio Mota de Souza - coordinatore
Costança Marcondes Cesar,
Luiz De Paula Ramos Dalton,
Marcelo Perine

SALERNO
Cattedra di Filosofia teoretica, Dip. di Filosofia
Università di Salerno via Ponte Don Melillo
84084 Fisciano
Lisciani Petrini Enrica - coordinatrice
Calabrò Daniela, D'Antuono Emilia

SANTIAGO (CHILE)
c/o Centro Personalista Cileño, La Gloria 131,
Calle Burgos 240, Apto 71, Las Condes Santiago del Chile
Mariano Malacchini - coordinatore
Arellano M. Pedro, Gargiulo Nello

TERMOLI (CB)
c/o Centro Personalista "B. D'Agostino",
Pza Duomo, 86039 Termoli
D'Agostino Rosa - coordinatrice
De Vito Giovannino, Mucciaccio Antonio,
Paradiso Marcello, Tamilia Gabriele

TERNI
c/o ISTESE - Istituto di Studi Teologici e Storico Sociali -

Via XI Febbraio, 4 – 05100 Terni
Parisi Stefania – coordinatrice
Carlani Paolo, De Angelis Bernardo, De Luca Fabrizio, Marinelli
Giancarlo, Marras Lorenzo, Molè Maria, Santoro Lino, Serrano
Monica, Vanhoutte Kristof, Zordan Paolo

TRANI (BT)

c/o ISSR – S. Nicola – P.zza C. Battisti, 16 – 70059 Trani
Farina Paolo – coordinatore
Di Gravia Marinetta, Di Tondo Valeria, Ferrucci Antonietta
Seccia Luigi, Zagaria Gianna

TRENTO

via del Biancospino 16/1 – 38040, Martignano (TN)
Dorigatti Michele – coordinatore
Bertoldi Anita, Nicoletti Michele,
Zucal Silvano

TREVISO

c/o Fondazione “Luigi Stefanini”,
Via General Guidotti, 1 – 31100 Treviso
Bernardi Giacomo, coordinatore
Bruffato Pier Giorgio, Cappello Glori, Cellini Gian Paolo,
Pagotto Renato, Li Volsi Rocco

VALENCIA

c/o “Centre Pare Tosca”, Università Valencia, Plaça de Sant Felip
Neri, 11
Baix, E-46021-Valencia (España)
Bea Emilia – coordinatrice
Colomer Augusti, Martinez Joan-Alfred, Monzon August

VENEZIA

c/o Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze,
Università di Venezia
Via S. Paolo 1206 – 30125, Venezia
Goisis Giuseppe – coordinatore
Basadella Germano, De Falco Marotta Maria,
Enzo Maria Antonietta,
Maddalena Monica, Tuono Marco

VERONA

c/o Scienze dell’Educazione, Università di Verona, Via V. Pacco, 7
Agosti Alberto – coordinatore
De Beni Michele, Gottardi Donata,
Grandis Giancarlo



COMITATO SCIENTIFICO (PEER REVIEW)

† Paul Ricoeur – Primo Presidente onorario
Alino Lorenzon – Presidente onorario emerito
Royal R. – Storia delle idee, E.P.P.C., Washington – Presidente
Antiseri D. – Filosofia della scienza, Roma
Giorgio Campanini – Presidente onorario emerito
Abbruzzese S. – Sociologia, Università Trento
Alici L. – Filosofia, Macerata
Andreola A.B. – Pedagogia, Università Porto Alegre
Balzan L. – Filosofia, Verona
Bellino F. – Bioetica, Università Bari
Brezzi F. – Filosofia, Univ. Roma 3
Butturini E. – Pedagogia, Università Verona

Cipolla C. – Sociologia, Università Bologna

Cipriani R. – Sociologia, Univ. Roma3

Comte B. – Storia, Università Lyon

Coq G. – già presidente Ass. “Amis d’E. Mounier”, Parigi

Da Re A. – Filosofia, Padova

De Dominicis E. – Filosofia morale, Macerata

Diaz C. – Filosofia sociale, Università Madrid

Donati P.P. – Sociologia, Università Bologna

Fubini E. – Musicologo, Torino

Gaburro G. – Economia politica, Università Verona

Giorgio G. – Teologia, ITAM, Chieti

Gramigna A., Pedagogia, Università Ferrara

Grassi P. – Filosofia morale, Università Urbino

Hainard F. – Sociologia, Università Neuchâtel

Janni P. – Scienze Politiche, C.U.A., Washington

Invitto G. – Filosofia, Università Lecce

Lanza Sergio – Teologo †

Lisciani Petrini E., Filosofia, Univ. Salerno

Mantovani Mauro – Rettore, UPS Roma

Martino Monica – Sociologia, Roma

Marotta M. – Sociologia, Università Roma

Miano F., Filosofia morale, Univ. Torvergata, Roma

Milano A. – Teologia, Napoli

Mongin O. – Direttore Esprit, Parigi

Mura G. – Ermeneutica, Università Urbaniana, Roma

Nanni C. – Pedagogia, Rettore UPS, Roma

Novak M. – Filosofia dell’economia, A.E.L., Washington †

Nuzzo M., Diritto Amministrativo, Luiss, Roma

Occhiocupo N. – Diritto costituzionale, Univ. Parma

Robin M. – Storia della cultura, Università Nanterre

Roche R. – Psicologia, Università Barcellona

Rocchetta C. – Teologia sacramentaria, Perugia

Roemheld L. – Dottrine politiche, Dortmund

Scivoletto A. – Sociologia, Parma

Sejfert J. – Filosofia, I.A.P.-P.U.C., Santiago

Toso M. – Dottrina sociale, UPS, Roma

Verstraeten J. – Etica sociale, Lovanio

Wilkanowicz S. – direttore rivista “Znach”, Kracow

Zamagni S. – Economia, Bologna



RETE DI COLLEGAMENTO E COLLABORAZIONE SCIENTIFICA

Abela Antonio, Malta

Ackermann Bruno, Losanna

Anderson Brian, Washington

Balduzzi Renato, Alessandria

Bartolini Elena, amicizia ebr.-cristiana, Milano

Bertacchini Roberto, Roma

Bombaci Nunzio, Messina

Boselli Gabriele, Forlì

Callebaut Bernard, Ist. Univ. “Sophia”, Loppiano (FI)

Canciani Domenico, Padova

Casoli Giovanni, Roma

Catelli Giampaolo, Bologna

Da Re Antonio, Padova

Di Felice Antonio, Atri

Di Marco Vincenzo, Roseto (TE)

Dupuis Michel, Louvain-La-Neuve

Esquirol Joseph M., Barcellona

Eusebi Luciano, Brescia

Fortunio Carlo, New York

Gambacorta Simone, Teramo

Gaspari Antonio, Roma

Girò Paris Jordi, Barcellona

Gui Benedetto, Padova

Hellman John, Montréal

Kneer Markus, Münster (Deutschland)

Illiceto Michele, Manfredonia

Indelicato Michele, Bari

Lauriola Giovanni, Castellana Grotte

Margarone Angela, Catania

Marino Adelmo, Teramo

Martelli Rita, Noto

Masini Eleonora, Roma

Mecca Gino, Teramo

Milan Giuseppe, Padova

Minore Renato, Roma

Poggi Paolo, Lodi

Pozzo Riccardo, Verona

Purcell Brendan, Dublino

Rivero Numa, Coro (Venezuela)

Roberti Antonio, Teramo

Roy Christian, Montréal

Scansani Sandro, Reggio Emilia

Schoepflin Maurizio, Arezzo

Schulz Sibylle, Würzburg

Spinsanti Sandro, Roma

Vaccarini Italo, Milano

Vanzan Piersandro Teologo †

Vendrame Giorgio, Treviso

Verducci Daniela, Macerata

Vincenzi Adriano, Verona

Vito Maria Antonietta, Padova

SOSTENITORI DELLA CULTURA PERSONALISTA

Augusti Colomer Ferrandiz Docente Università di Valencia	Alfieri Francesco ofm Docente Università Lateranense, Roma	Bertani Angelo Giornalista, Roma	Boldon Zanetti Giuseppe Studioso di E. Mounier, Treviso
Buschi Mura Cristina Operatrice comunicazione Gemelli	Caltagirone Calogero Dipartimento scienze umane LUMSA	Campanini Giorgio Docente di sociologia, Univ. di Parma	Cappello Gloria Pres. fond. "Luigi Stefanini", Treviso
Centro studi Marangelli Conversano	Ciccotti Eusebio Docente Università di Roma 3	Comunità di Gesù Missionarie laiche - Firenze	De Dominicis Emilio Docente, Università di Macerata
Di Giuseppe Biagio Docente "Liceo Saffo", Roseto	Di Nicola Fernando Cons. pol. fisc., Dip. Finanze del MEF	Fazio Antonio Già Governatore della Banca d'Italia	Flecha Consuelo Docente, Università di Siviglia
Fuscagni Stefania Docente, Università di Firenze	Giambetti Andrea Docente di Filosofia, Cortona	Giorgio Giovanni Docente Università Lateranense, Roma	Giusti Maria Antonietta Prospettiva Persona Napoli
Gramigna Anita Docente Università di Ferrara	Greshake Gisbert Teologo, München	Maghenzani Redi Maffino Regista, Loppiano (FI)	Mezza Edoardo Financial Journalist, Milano
Pagnotta Fausto Ricercatore Università di Parma	Pagnottella Davide Vicario generale diocesi di Teramo-Atri	Prezioso Nieves Ufficio Pastorale Familiare, Lucera	Petrà Basilio Docente Istituto Teologico, Firenze
Possenti Vittorio Docente di Filosofia Politica, Venezia	Rodinò Nerina "Rassegna di Teologia", Napoli	Santucci Sonia CRP, Teramo	+ Seccia Michele Vescovo della diocesi di Teramo-Atri
Soliani Albertina Senatrice, Parma	Succimarra Grazia Attrice, Roma	Taddei Ferretti Cloe Ricercatrice del CNR, Teologa, Napoli	Visci Gianfranco Direttore Centro Studi Bambino, Scerne

Codici: ISBN: 978-88-498-5958-4 ISSN: 1126-5191 Cnr PT01088839
ANVUR Cineca E183905

I riconoscimenti Anvur come rivista scientifica in Fascia B sono stati confermati il 4/07/2018, per le seguenti aree:

Area 11 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-11_riviste-scientifiche/
Area 12 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-12_riviste-scientifiche/
Area 14 : http://www.anvur.it/archivio-documenti-ufficiali/area-14_riviste-scientifiche/

Su questa rivista è stato adottato ufficialmente il metodo della revisione paritaria "peer review". Ringraziamo i colleghi docenti universitari ed esperti che hanno accettato di collaborare anonimamente con la nostra rivista. Il capo redattore e il direttore scelgono di volta in volta gli esperti cui sottoporre gli articoli. Questo numero è stato stampato anche grazie alla Convenzione con la Fondazione Tercas 2017-2019, al contributo del MIBAC per le attività 2017 del Centro Ricerche Personaliste di Teramo, art. 8 legge 534/96, 2017 e al Contributo dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose "G. Toniolo" dell'Arcidiocesi di Pescara-Penne per il 2019. Tutte le pubblicità di questo numero sono state concesse a titolo gratuito.

PROSPETTIVA PERSONA
Rivista trimestrale del
Centro Ricerche Personaliste
Fondata da Attilio Danese &
Giulia Paola Di Nicola
Anno XXVII n. 108
Maggio-Agosto 2019/2
Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE
Iscr. R.O.C. n. 5615
www.prospettivapersona.it
Via Torre Brucciata, 17 - 64100 Teramo
Tel./Fax: 0861/244763
m@il: prospettivapersona.it

Direttore Responsabile
Flavio Felice
email: direttore@prospettivapersona.it

Redazione
email: redazione@prospettivapersona.it
Pietro D'Alimonte (Caporedattore)
Simone Guido (Segretario di redazione)
Mauro Bontempi, Veronica Diomede,
Lucrezia Grilli, Sara Mecca

RUBBETTINO EDITORE
Viale Rosario Rubbettino, 10
88049 Soveria Mannelli
Tel. (0968) 6664201
www.rubbettino.it
editore@rubbettino.it

Si possono effettuare
abbonamenti presso la Licosa/Sansoni
e c/o EBSCO

Versamenti su c.c. post. n. 343509
intestato a: Licosa/Sansoni
Pagamento su c/c bancario
IBAN: IT88Z0103002869000004160064

NB. Per gli abbonati in regola c'è la possibilità di
sfogliare la rivista in internet al sito: <http://www.prospettivapersona.it/index.php/riviste>
/catalogo Occorre chiedere il codice relativo alla
email: mail@prospettivapersona.it
redazione@prospettivapersona.it

RIPRODUZIONE, ANCHE PARZIALE, CONSENTITA
SOLO SE AUTORIZZATA DALLA DIREZIONE

Una copia € 13,00
Numero arretrato € 15,00

Abbonamenti
Annuale € 35,00
Estero \$ 50,00
€ 45,00

Modalità di pagamento:
versamenti su
IBAN:

IT83C 0760 1153
000000 10759645
Poste impresa)
o su
Bollettino Postale
intestato a "Centro
Ricerche Personaliste",
Via N. Palma 37,
64100 Teramo.
CCP n. 10759645.

Legge n. 196/2003
Tutela dei dati personali

Il Suo indirizzo fa parte del nostro archivio elettronico. Con l'inserimento nella nostra banca dati - nel pieno rispetto di quanto stabilito dalla Legge n. 196/2003 sulla tutela dei dati personali - Lei avrà l'opportunità di ricevere i nostri materiali informativi e di essere informato sulle iniziative della Rivista. I Suoi dati non saranno oggetto di comunicazione di diffusione a terzi. Per essi, Lei potrà richiedere - in qualsiasi momento - modifiche, aggiornamento, integrazione o cancellazione, scrivendo all'attenzione del Responsabile dei dati presso:

REDAZIONE DI
PROSPETTIVA PERSONA.
redazione@prospettivapersona.it

Cittadinanza e libertà

Flavio Felice

Professore ordinario di Storia delle dottrine politiche e direttore della rivista «Prospettiva Persona»



«Ti rivolgo, o vecchia Europa, un grido pieno d'amore: Torna a te medesima, sii te stessa! Riscopri le tue origini. Ravviva le tue radici. Rivivi quei valori autentici che hanno fatto gloriosa la tua storia e benefica la tua presenza tra gli altri continenti»¹.

Queste sono le parole pronunciate da Giovanni Paolo II nello storico pellegrinaggio a Santiago di Compostela nel 1982 e riprese da papa Benedetto XVI nell'*Angelus* del 24 luglio 2005. Questo manifesto europeista è stato fatto proprio anche da papa Francesco nel discorso pronunciato lo scorso 6 maggio, in occasione della consegna del premio Carlo Magno. Acutamente, papa Benedetto XVI ebbe a definire tale dichiarazione un «solenne atto europeistico», invitandoci a un'attenta riflessione sugli elementi che fondano l'identità e – di conseguenza – la storia e il destino del continente europeo. Nella riflessione di Wojtyła prima e di Benedetto XVI poi, il progetto di unità europea non viene percepito come la pratica di un frammento dell'esperienza umana; l'ordinario esercizio di una delle tante pratiche: l'Europa non è ridotta a mera prassi politica o economica. La pastorale europeista di Francesco, in continuità con quella di Benedetto e di Giovanni Paolo II, nel rappresentare il processo di unificazione europea, per dirla con le parole suggestive del filosofo polacco Stanislaw Grygiel, a commento del libro di don Francesco Ricci: *Cronache del Novecento: perdute e ritrovate*, identifica tale percorso nel «dono quotidianamente dato a coloro che pellegrinano verso la verità nella speranza che il suo compimento non deluda e disinganni nessuno»².

Con il suo stile inconfondibile, nel già richiamato discorso del 6 maggio, papa Francesco ha voluto dapprima ravvivare la nostra sensibilità sulle radici più profonde dell'Europa, richiamando quell'umanesimo che nasce dalla capacità «di integrare», «di dialogare», «di generare» che sono iscritte nel codice genetico dei popoli europei e, nello stesso tempo, ha proposto

un'idea aggiornata di Europa, in linea con il «complesso quadro multipolare dei nostri giorni», sfidandoci a pensare un paradigma economico inclusivo ed equo, che investa sulle persone, creando posti di lavoro e qualificazione.

Il paradigma inclusivo tende a scongiurare il rischio eutanasico di un'Europa ripiegata su sé stessa, tentata da una volontà di «dominare spazi più che generare processi di inclusione e trasformazione»³. L'obiettivo è l'apertura della ragione pubblica europea, troppo spesso involuta e chiusa in se stessa, come dimostrano i dibattiti cui assistiamo sui mass media e gli stessi dati elettorali che certificano quasi ovunque un avanzamento dei partiti a sfondo populista, quando non xenofobo.

A questo proposito, lo stesso fenomeno migratorio, ancor prima che come un problema, andrebbe assunto come un *processo* concreto, che fattori secolari hanno plasmato e stanno ancora plasmando. Siamo davanti a una «struttura di opportunità» epocale, davanti alla quale le istituzioni europee devono abbandonare la chimera della coesione sociale da rincorrere ad ogni costo.

Innanzitutto, una *governance* consapevole dei fallimenti del passato comporta il radicale rifiuto di qualsiasi tentazione assistenzialista. Troppo spesso nel passato l'europeismo è stato l'ostentazione di un mero ottimismo della volontà da parte delle opinioni pubbliche nazionali, con conseguente euforia acritica. Allo stesso tempo, come indirizzo di governo nazionale, esso si è risolto nella mera statuizione di aiuti e nella speculare domanda di solidarietà. Ciò è avvenuto agitando la coesione sociale come un vessillo ideologico, e riducendola alla solidarietà, dimenticando la modalità con la quale, in una società libera, la stessa solidarietà andrebbe attivata: la sussidiarietà. E invece proprio la categoria della sussidiarietà può dare sostanza a un nuovo europeismo.

La sussidiarietà abbisogna di un principio operativo concreto, ravvisabile sotto le forme



della responsabilità. Le crepe della costruzione europea possono essere lenite solo da una consapevole adesione a un tessuto di regole, che avvincano istituzioni e cittadinanza in un meccanismo di controlli reciproci in grado di coinvolgere affianco agli alti poteri della politica anche gli attori più prossimi alla società civile. In una parola, occorre immaginare una cittadinanza e una costituzione economica. È questo il senso più profondo della dottrina economica e politica ordoliberal che sta alla base degli straordinari traguardi raggiunti dall'economia sociale di mercato della Germania federale, passando per la riunificazione con l'Est, fino ai giorni nostri⁴.

Suscita interesse il fatto che papa Francesco, rinviando all'*Evangelii gaudium*, alla *Laudato Si'* e ai suoi illustri predecessori, abbia indicato nell'economia sociale di mercato un esperimento che ci consente di pensare concretamente a modelli economici più inclusivi ed equi: «non orientati al servizio di pochi, ma al beneficio della gente e della società»⁵, mostrando, tra l'altro, di cogliere in modo estremamente semplice e diretto l'essenza del modello economico su cui è stata costruita l'integrazione economica europea da parte dei suoi padri fondatori.

Con l'uscita della Gran Bretagna dalla Ue l'Unione rischia di essere decisamente più debole, sotto il profilo del tasso di liberalismo, e i problemi sollevati – tra gli altri – da Hayek⁶, Robbins⁷, Röpke⁸, Einaudi⁹ e Sturzo¹⁰ tornano drammaticamente d'attualità.

Röpke¹¹, Einaudi¹² e Sturzo¹³ si schierano apertamente a favore di un'organizzazione sopranazionale sul modello dell'esperimento degli Stati Uniti d'America, facendo propria in tutti i suoi principi la teoria dello Stato federale. Dopo aver assistito ai disastri causati da un sistema internazionale basato sulla divisione anarchica in Stati sovrani (*Staatenbund*), e considerata l'impossibilità di edificare un grande Stato unitario (*Einheitsstaat*) a competenza universale, il quale porterebbe a un livello insostenibile tutti gli aspetti negativi e illiberali dei piccoli Stati unitari, l'insegnamento dei padri morali dell'Europa unita ci dice la necessità di un ripensamento delle culture politiche, al netto della crisi irreversibile dell'idea di Stato-nazione. Un ripensamento che tematizzi la ridefinizione della nozione di Stato intorno a quello di processo, in quanto «cooperazione strutturata», e la destrutturazione della nozione di sovranità in chiave funzionalistica: ciascuno Stato sottometta una

serie di diritti a un sistema di autorità internazionali, ma dove, nello stesso tempo, anche i diritti delle autorità internazionali vengano limitati a favore delle entità regionali. Come scrive Robbins: non si deve giungere né a un'alleanza né a una completa unificazione, ma a una federazione (*Bundesstaat*)¹⁴.

Probabilmente, in questi anni abbiamo parlato troppo di burocrazia europea e troppo poco di economia reale europea, e ancor di meno di politica europea, di cultura europea. I padri fondatori dell'Ue, e con loro Giovanni Paolo II ed Helmut Kohl avevano una visione dell'Europa come famiglia di nazioni che unificava nazioni affratellate da una comune radice cristiana. Era un'Europa «nazione di nazioni», in cui la propria originaria identità nazionale si ampliava in una più comprensiva identità europea. Per questo era essenziale che questa Europa avesse delle radici: ebraico-cristiane e greco-latine. Avere delle radici significa anche avere dei confini, aprirsi gradualmente a chi ci è più vicino. I popoli possono essere generosi verso i profughi, ma vogliono possedere le chiavi di casa propria e costruire la fratellanza universale a partire dall'unità con quanti sono culturalmente più vicini. L'apertura illimitata e indiscriminata genera alla fine un timore e un rifiuto altrettanto illimitato e indiscriminato.

Forse dovremmo ripartire dal proposito di dar vita a una vasta lega della libertà a livello europeo, non volendoci arrendere al populismo autarchico, al totalitarismo aggressivo e al protezionismo liberticida, amando la libertà propria e altrui più di ogni altra cosa e amando la patria altrui almeno quanto la propria. Consapevoli che nessun ordinamento burocratico – pubblico o privato che sia – potrà evitare e negligenza la realtà che esiste sempre qualcosa, come recita il testamento spirituale di Röpke, «oltre l'offerta e la domanda». Questo qualcosa è la dignità della persona umana; un ordine etico, quello della dignità umana, che chiede ancor oggi di essere compreso con la massima urgenza e profondità per non correre il rischio di sacrificare il dinamismo economico al ristagno degli accordi collettivi ovvero all'anarchismo degli interessi individuali, rispettivamente, figli di una logica neocorporativa ovvero di un ottimismo disinteresse per le ragioni dell'ordine sociale e della *civitas humana*, e finire per sacrificare le libere scelte individuali sull'altare della «presunzione fatale» del Grande pianificatore.

NOTE

¹ Giovanni Paolo II, *Atto europeistico a Santiago de Compostela*, 9 novembre 1982.

² S. Grygiel, *Presentazione* a Francesco Ricci, *Cronache del Novecento. Perdute e ritrovate*, La Nuova Agape, Forlì 1999, p. 13.

³ Per quanto concerne l'espressione di papa Francesco: «il tempo è superiore allo spazio», se considerata nel contesto problematico delle scienze sociali, potrebbe essere interpretata come la constatazione che il tempo, frammentato, si presta a essere percepito in termini puramente spaziali e i suoi frammenti diventano il luogo atemporale nel quale la persona è assunta come mezzo per la realizzazione di fini, non necessariamente conformi alla sua dignità, ma giudicati indispensabili per la realizzazione di un ipotetico fine della storia, imposto come necessario.

⁴ È opinione diffusa che il processo di unificazione europea, la predisposizione di «autorità indipendenti», la nascita di un'area economica informata al principio di concorrenza che, a partire da Roma, passando per Maastricht, giunge fino a Lisbona, abbiano ricevuto un particolare impulso dalle riflessioni dei cosiddetti «ordoliberali» tedeschi della prima metà del XX secolo. Cfr. M. De Benedetto, *L'autorità garante della concorrenza e del mercato*, il Mulino, Bologna 2000, pp. 18-19. Sull'ordoliberalismo: F. Forte, F. Felice (a cura), *Il liberalismo delle regole. Genesi ed eredità dell'economia sociale di mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016²; F. Forte, F. Felice (a cura), *Leconomia sociale di mercato e i suoi nemici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014. M. Vatiero, *Dominant Market Position and Ordoliberalism*, in «International Review of Economics», 62(4), 2015, pp. 291-306; F. Felice, M. Vatiero, *Ordo and European Competition Law*, in «Research in the History of Economic Thought and Methodology», 32, 2014, pp. 147-157.

⁵ Sul tema dell'inclusione si rinvia alla teoria neoistituzionalista di Acemoglu e Robinson. Cfr. D. Acemoglu-J.A. Robinson, *Perché le nazioni falliscono. Alle origini di prosperità, potenza e povertà*, il Saggiatore, Milano 2013; F. Felice, *Poverty, Inclusion, Institutions. A Challenge for Latin America and the European Union*, in «The EuroAtlantic Union Review», vol. 3, n. 1/2016. Ad auspicare istituzioni inclusive (ed élite creative) è anche il contributo di Antonio Campati presente in questo volume.

⁶ Cfr. F.A. von Hayek, *Le condizioni economiche del federalismo tra stati*, a cura di F. Reho, Postfazione di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

⁷ Cfr. L. Robbins, *Il liberalismo internazionale*, in *Leconomia pianificata e l'ordine internazionale*, Rizzoli, Milano 1948.

⁸ Cfr. W. Röpke, *Civitas humana. I problemi fondamentali di una riforma sociale ed economica*, nuova edizione a cura di F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

⁹ L. Einaudi, in *Atti dell'Assemblea Costituente*, seduta pomeridiana del 29 luglio 1947, Tipografia della Camera dei deputati, Roma 1947, p. 6424. Ora in Id., *La guerra e l'unità europea*, Edizioni di Comunità, Milano 1948, p. 6423.

¹⁰ L. Sturzo, *Nazionalismo e internazionalismo* [1946], Opera omnia, I serie, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

¹¹ «Rinuncerebbe a comprendere la storia dello spazio extra-feudale d'Europa chi prendesse questa strada dello studio indifferenziato e non distinguesse fra decentramento feudale e decentramento federale. Soltanto quest'ultimo è un vantaggio per la libertà e costituisce il sano equilibrio della società; esso soltanto agisce senza restrizioni come contrappeso allo Stato ed è la base del vero federalismo, del liberalismo e della democrazia»; W. Röpke, *op. cit.*, p. 193.

¹² «Il vizio era chiaro: la Società delle nazioni era una lega di stati indipendenti, ognuno dei quali serbava intatti un esercito proprio, un regime doganale autonomo e una rappresentanza sovrana sia presso gli altri stati sia presso la lega medesima»; L. Einaudi, *op. cit.*, p. 6423.

¹³ «Si deve rifare una nuova coscienza collettiva che, vincendo i pregiudizi nazionalistici e gli interessi particolaristici, accetti le restrizioni dell'internazionalismo per poterne godere i vantaggi; nella convinzione che dentro una struttura internazionale avranno un posto coordinato e organicamente più utile le patrie nazionali, come oggi nel quadro della nazione hanno il loro posto le città e le provincie che nel passato furono cause di turbolenze e di guerre»; L. Sturzo, *op. cit.*, pp. 264-265.

¹⁴ L. Robbins, *op. cit.*, p. 161.



TERAMO, Cattedrale, Portale Maggiore, DAT, Vol VII, 1



La collana Documenti dell'Abruzzo Teramano (DAT)

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
16-17

Fiore Zuccarini – Redattore «Prospettiva Persona»



Le immagini, che – dal numero scorso – illustrano la nostra rivista, riguardano opere d'arte tratte dai volumi dei DAT, Documenti dell'Abruzzo Teramano: una collana di sette volumi e 16 tomi che costituisce un progetto editoriale di grande rilievo culturale promosso agli inizi degli anni '80 dall'allora Cassa di Risparmio della Provincia di Teramo e che è stato ereditato e portato a termine dalla Fondazione Tercas.

Le immagini di questo numero sono tratte dal VII° volume della collana dei DAT dal titolo: *Teramo e la Valle del Tordino*, e si riferiscono, prevalentemente, a beni artistici e architettonici della città di Teramo, che è al centro dell'area presa in esame nel volume.

Tra le immagini più suggestive che abbiamo selezionato, alcune riguardano l'attuale cattedrale di Teramo («una delle cose più singolari, più composite e insieme più schiette, che possiede l'arte italiana» come la definì Mario Pomilio) e i tesori artistici in essa custoditi.

Naturalmente l'*Antependium* di Teramo – capolavoro di Nicola da Guardiagrele che vi lavorò per 15 anni, dal 1443 al 1448 – costituito da trentacinque lamine d'argento dorato fissate in quattro file orizzontali su un supporto in legno di quercia e raccordate tra loro agli angoli da 22 tessere romboidali che recano raffigurazioni vivacemente colorate a smalto. Sul bordo sono inseriti 26 triangolini con decorazioni floreali anch'esse in smalto su fondo blu, il tutto racchiuso in una cornice d'argento che, secondo un'iscrizione, risale a un restauro del 1734. La formella centrale, di doppia grandezza, reca un *Cristo redentore*.

Quindi, immagini relative al *Polittico* (XV secolo) di Jacobello da Fiore, capolavoro dell'artista veneziano di stampo gotico; ancora quelle del bellissimo *altare ligneo* conservato nella sagrestia con tele dell'artista polacco Sebastian Majewski e di affreschi recentemente attribuiti a Luca d'Atri.

Nell'ambito delle attività di valorizzazione dei beni artistici dei territori di riferimento, la

Fondazione Tercas si è affidata, di recente, alle nuove tecnologie, procedendo alla messa online della collana.

Grazie ai nuovi interventi tecnici, il materiale informativo e multimediale che costituisce questo immenso patrimonio sarà consultabile da qualsiasi piattaforma web e da qualsiasi parte del globo in piena mobilità.

L'importante è avere un comune tablet o smartphone dotato di una connessione ad Internet e collegarsi al sito www.fondazione-tercas.it.

Nello specifico, sarà possibile consultare le oltre 5.000 pagine della collana dei DAT comodamente da casa o dal proprio tablet con la possibilità di effettuare ricerche storiche, salvare i contenuti o stamparli.

I DAT sono oggi uno strumento prezioso e fondamentale per le numerose tesi di laurea assegnate nelle locali università.

Imponente per taglio sistematico, censimento, rigore scientifico, studio e valorizzazione del patrimonio culturale del territorio della provincia di Teramo, l'intera collana consta di sette volumi suddivisi in 16 tomi per un totale di 5.042 pagine e 6.147 illustrazioni e offre una rilettura del territorio della provincia di Teramo (dalla Preistoria all'Unità d'Italia) naturalmente diviso dalle sue vallate fluviali, e consente di avere una visione complessiva e capillare dell'arte, dell'archeologia e della storia, dei monumenti e dei beni artistici presenti.

Direttrice dell'opera è stata la professoressa Luisa Franchi dell'Orto che si è avvalsa di un comitato di edizione composto da Ferdinando Bologna, Mario del Treppo e Antonio Giuliano, e di un comitato di redazione composto da Nerio Rosa e Adelmo Marino.

La pubblicazione è iniziata nel 1983 con il volume I su *La valle Siciliana o del Mavone*, ed è proseguita, quindi, nel 1986 con il volume II su *La valle del medio e basso Vomano*, nel 1991 con il volume III su *La valle dell'Alto Vomano*

ed i Monti della Laga, nel 1996 con il volume IV *Le valli della Vibrata e del Salinello*, nel 2002 con il volume V *Dalla valle del Piomba alla valle del Basso Pescara*, nel 2003 con il volume VI *Dalla valle del Fino alla valle del Medio e alto Pescara*, per concludersi nel 2007 con il volume VII su *Teramo e la valle del Tordino*.

L'opera contiene i risultati di una ricerca essenzialmente rivolta alle testimonianze archeologiche e storico-artistiche della provincia «storica» di Teramo (cioè anteriore alla costituzione della provincia di Pescara nel 1927) estesa dal corso del Tronto a quello del Pescara e dall'Appennino alle coste adriatiche.

L'arco cronologico esplorato va dalla Preistoria alla fine dell'Ottocento.

Se la ricerca si è incentrata sui «documenti» figurativi (opere d'arte o di artigianato artistico, fino a testimonianze significative di cultura materiale); non sono state tuttavia trascurate le testimonianze di ordine storico, perciò ai saggi e alle schede riservati ai documenti di cultura artistica e archeologica sono stati affiancati contributi atti a delineare puntuali aspetti di eventi storici, e altri sono stati dedicati a testimonianze musicali colte o folkloriche (nel volume II raccolte in un CD), a particolarità dialettologiche, alle connotazioni geografiche dei territori presi in esame, a singolarità botaniche, a sopravvivenze di feste, danze, giochi antichi.

In ogni volume, un tomo è stato inoltre dedicato a un *Dizionario topografico e storico* che,

sotto la voce di ogni centro urbano (comune, frazione, località) presente nell'area indagata, ha raccolto una lettura del tessuto urbano, delle sue evenienze artistiche minori, dell'etimologia del nome, delle notizie storiche a esso relative, delle epigrafi, degli stemmi, e l'inventario cronologico degli archivi storici comunali e degli archivi parrocchiali.

Lo schema con cui sono stati realizzati i volumi (schede e saggi affiancati dal *Dizionario topografico e storico*) è assolutamente originale ed è un unicum nella catalogazione del patrimonio culturale italiano.

La provincia «storica» teramana è l'unica in Italia a possedere una così capillare documentazione.

Per larghissima parte i volumi hanno pubblicato materiale inedito o poco noto e sono già diffusi nelle università, nei musei e nelle biblioteche non solo italiane, ma europee americane e australiane.

La ricerca ha posto in luce i collegamenti del territorio preso in esame con il flusso della storia e della civiltà artistica italiana ed europea e con una produzione artistica spesso di alta qualità e per alcuni aspetti addirittura ricca di elementi anticipatori rispetto a opere più note.

La ricerca si è giovata di studiosi di alto profilo che hanno fattivamente collaborato con studiosi e privati ricercatori dell'area presa in esame.



TERAMO, *Cattedrale Polittico Jacobello da Fiore, Pianta di Teramo e dedicanti*, DAT, Vol VII, 1

Stati uniti d'Europa, patria della diversità

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
18-21

Attilio Danese – Docente di Filosofia politica, ITAM Chieti

In vista dei nuovi assetti politici dell'Europa 2019, la preoccupazione per la Brexit e le inevitabili complicità in campo economico rischiano di occultare il problema fondamentale dell'unità europea che dovrebbe poggiare molto meno sugli scambi (inevitabilmente ristretti alla difesa degli interessi degli Stati) e molto più sulla condivisione di un patrimonio culturale comune («Se l'Europa fosse da rifare, comincerei dalla cultura», diceva Jean Monnet). È evidente, del resto, che non c'è più chi – e soprattutto i giovani «sacco a pelo», *naturaliter* europeisti – sarebbe disposto a consacrare i propri sforzi all'affermazione di una mera potenza politica. Un'idea madre sta alla base della costruzione dell'Europa dei popoli: la tutela e la promozione della persona umana¹, propria del cristianesimo e riformulata con vigore nel secolo XX dagli anticonformisti degli anni Trenta, accentuando la valorizzazione sinfonica delle differenze.

Torna alla mente il motto maritainiano «distinguere per unire», che mira a superare i tentativi di unità artificiosa e recuperare il valore della differenza nella sua forza unitiva, tenendo presente che non si tratta mai di distanza o frattura incolmabile. Per il personalismo, infatti, la pluralità delle persone non può essere ricondotta a marginale esteriorità, e l'unità non può ridursi a semplice espressione nominale. Si tratta di valorizzare la molteplicità per rendere ragione allo specifico e al diverso, nella ricchezza irriducibile e inesauribile della comunicazione costruttiva. Proprio il concetto di persona suggerisce la compresenza dei due aspetti, mantenendo viva la dinamica della relazione interpersonale, per salvare l'unità e la diversità senza costruire artificiose mediazioni. La pluralità, a sua volta, per non condurre all'anarchia, difetto qualitativamente uguale e contrario alla massificazione, deve riconoscere il crogiuolo della relazione unitaria.

Sulla base di questi presupposti è necessario un cambiamento radicale sul piano politico che

sfugga alle tendenze sovraniste e populiste di qualsiasi colore, evitando l'implosione e favorendo la naturale espansione: il problema politico dell'Europa è come riuscire a coniugare unità e pluralità, teoria e prassi.

Negli anni Trenta del secolo XX furono i personalisti francesi e italiani ad alimentare la critica allo Stato-nazione come premessa per un progetto di un'Europa federale. In Francia, il fondatore di «Esprit», Emmanuel Mounier, nel 1938 scriveva: «Non è solo la Francia [...] che noi dobbiamo difendere contro l'egemonia di Berlino: è la realtà federale dell'Europa»². Anch'egli, cioè, faceva appello a un'Europa federale, liberamente voluta dai popoli, che si fondasse su una «federazione di persone» capaci di fare dell'umanesimo cristiano l'asse spirituale della rinascita europea. Egli richiamava incessantemente le forze cristiane a combattere i fascismi e i totalitarismi, proponendo la federazione delle forze cristiane stesse³. Del resto, i sei popoli dell'UE (oggi quasi 27) accettarono di unirsi solo a condizione che venisse valorizzata la peculiarità storico-culturale di ciascuno. Auspicava, nel 1991, Giovanni Paolo II: «L'associazione dovrà contribuire a mettere in luce i diritti di ciascun popolo, nel rispetto della propria sovranità, realizzando così un'armonia più ricca e permettendo a queste nazioni di entrare in rapporto con le altre, con tutti i loro valori e in particolare quelli morali e spirituali»⁴.

Il principio federale di Proudhon era comune a tutta la redazione di «Esprit» se dal secondo fascicolo la rivista accolse un articolo di Alexandre Marc e René Dupuis sul federalismo rivoluzionario⁵. L'articolo di Yves Simon, pubblicato nello speciale dedicato all'anarchia, sottolineava altresì l'ispirazione comune alla profezia proudhoniana: «Le vingtième siècle ouvrira l'ère des fédérations, ou l'humanité recommencera un purgatoire de mille ans»⁶. Mounier aveva chiarito: «Non vedo alcuna differenza pratica tra le formule del *Principe*

fédératif e quelle dello Stato di ispirazione personalista»⁷.

Un fecondo dibattito sul federalismo europeo era sorto in quegli anni anche attorno alla rivista «*Ordre nouveau*»⁸. Il dibattito, ripreso nel dopoguerra, specialmente da A. Marc e D. de Rougemont, ribadiva le critiche allo Stato-nazione⁹. Scriveva Alexandre Marc, nell'articolo *Au delà des faux dilemmes: le fédéralisme*, per la rivista «*L'Europe en formation*» (1961): «Lo stato, senza maiuscola, deve restare il servitore della società e non deve ergersi a suo padrone. Per questo, è molto importante che la sua statura resti proporzionale ai suoi compiti». A tal fine, bisognava accettare i limiti intrinseci e storici del sistema Stato: «Il sistema – scriveva – non è semplicemente il sistema, è sempre un sistema. Nella prospettiva di un percorso, sotto l'angolo metodologico, epistemologico e ontologico, la dialettica dell'uno e dei molti, dell'unità e della diversità non si ferma mai, non cessa mai di testimoniare un cammino senza soste del perfezionamento dell'umanità e degli uomini attraverso l'azione e soprattutto non realizzerà mai il salto sinistro, il salto mortale dal regno della necessità al regno dell'utopia»¹⁰.

Gli faceva eco D. de Rougemont nell'articolo *L'obstacle majeur à tout établissement d'un système global est l'existence de l'Etat-Nation*, scritto per «*Bulletin du CEC*» del 1974: «La formula dello Stato-nazione a sovranità illimitata nelle sue frontiere e che pone a fondamento di tutta la sua politica ciò che si chiama "indipendenza nazionale", si oppone per definizione e diametralmente non solo alla nozione di ordine globale, ma anche e soprattutto ad ogni misura concreta che ne permetta il funzionamento, anche se questo ordine globale è differenziato a opera delle grandi regioni continentali»¹¹. La questione principale consisteva, e consiste tuttora, nel definire *quale unità* dell'Europa. Egli ha sintetizzato incisivamente: «Europa come patria della diversità» (discorso del 15 aprile 1970 a Bonn, durante la cerimonia di consegna del premio Robert Schumann), e ha aggiunto: «Europa deve significare innanzitutto *unione nella diversità* e rispetto delle diversità»¹².

Appellarsi all'unità significa chiarire che cosa s'intenda quando si utilizza il termine unità. «Unità non omogenea – aggiungeva Denis de Rougemont – e che non risulta da un processo forzato di uniformizzazione, di livellamento o di esclusione di ciò che è diverso, ma che al contrario componga e unisca, in una comunità

sempre più complessa nel corso dei secoli, valori molto spesso antinomici, provenienti da origini multiple, i cui contrasti e le cui combinazioni intrecciano tensioni rinnovate senza tregua». I livelli logico e antropologico corrono parallelamente a quello politico, che deve tendere, a sua volta, a pensare per antinomie: «Prima di cercare a quale tipo d'uomo – così scriveva – corrisponde una tale politica e quale tipo d'uomo ella intende educare, constatiamo che essa traduce una forma di pensiero, una struttura delle relazioni bi-polari il cui modello ci è noto: è quello che hanno elaborato i fondatori della filosofia occidentale nel dialogo che ha sempre opposto gli Eleati agli Ionici a proposito dell'antinomia fondamentale dell'Uno e del Diverso, o ancora del permanere e del cambiare». Egli coglieva in questa antinomia l'elemento fondamentale dell'analogia tra il piano della politica di tipo federalista, adatta alla costruzione dell'Europa e quello della metafisica. Sottolineava, infatti, che è tipica della riflessione orientale asiatica la tendenza alla soppressione della diversità: per il brahmanesimo come per il buddismo il fine è l'annegamento dell'individuo, la negazione della differenza, la fusione dell'io nell'Uno. L'approfondimento del discorso conduce a qualificare l'uomo europeo come «uomo della contraddizione, dialettico per eccellenza». «Lo vediamo nei suoi modelli più puri, crocifisso tra questi contrari che d'altronde ha egli stesso definito: l'immanenza e la trascendenza, il collettivo e l'individuale, il servizio al gruppo e l'anarchia liberatrice, la sicurezza e il rischio, le regole del gioco che sono per tutti e la vocazione che è per uno solo. Crocifisso io dico, perché l'uomo europeo in quanto tale non accetta di essere ridotto all'uno o all'altro dei suoi termini. Egli tende ad assumerli e a permanere nella loro tensione, in un equilibrio sempre minacciato, in un'agonia perpetua»¹³.

Quanto all'Italia, Luigi Sturzo, singolare interprete della corrente personalista, dal suo esilio, aveva maturato l'idea di *federazione europea* e riposto le sue speranze nella Conferenza di Stresa del 1935 per l'unità dell'Europa, considerata obiettivo urgente, pena la minaccia di guerra fratricida (che si verificò). Per riappacificare i popoli europei – egli sottolineava – occorreva smorzare i nazionalismi e fare riferimento alle comuni radici ispirative. Nel 1948 ha parlato ancora della *federazione europea* come l'ultima «fase di un'idea formata nel subcosciente della





nostra civiltà cristiana, fin dal crollo dell'impero romano»¹⁴. Con i firmatari della petizione di un «Patto federale», Sturzo condivideva la volontà di risolvere in comune i problemi dei paesi associati, con un Parlamento europeo, un governo capace di farsi rispettare e obbedire e un tribunale che sorvegliasse sull'uguaglianza dei popoli e sulla libertà dei cittadini¹⁵. Egli auspicava l'unità nella politica estera, nella difesa, nella libertà commerciale e nella moneta. Considerava l'unità federale dell'Europa come il primo passo verso un'intesa pacifica con altri popoli, a cominciare da quelli africani, verso un internazionalismo cosmopolita su base popolare¹⁶.

Verso quale Europa?

Alla domanda «Quale federalismo per l'Europa?», Alexandre Marc non esitò a rispondere: «il federalismo personalista integrale»; ma alla successiva domanda «Perché l'Europa?», dopo aver analizzato altre soluzioni per il futuro del mondo rispose: «Perché non ci sono altri candidati. Non sono i suoi meriti che suscitano e giustificano la candidatura dell'Europa, ma il fatto brutale di assenza momentanea di soluzione migliore. Non abbiamo più la scelta. Che ciò piaccia o no, siamo forse l'ultimo ricorso all'uomo libero e responsabile; e ciò non solo per noi, ma anche per gli altri. Compito lacerante del quale si può sperare ella resti all'altezza della nostra vecchia Europa – a condizione tuttavia che l'Europa raddrizzi la testa e sfugga infine al peso delle utopie mortifere che, a partire dal XV secolo, tentano di mistificarla»¹⁷. Due erano per Marc i punti essenziali per il federalismo europeo:

a) *Federare la diversità*. Convinto della realtà multietnica e della multidimensionalità delle tradizioni europee, si guardava dall'imporre un'unità compatta e oppressiva.

b) *Decentrare o centralizzare tenendo conto nello spirito della sussidiarietà* del rispetto e del sostegno dovuti alla vitalità dei gruppi che nascono dal basso.

Tale attitudine limitativa della sovranità dello Stato richiama il modello federalista di Sturzo «incentrato sul ruolo attivo delle comunità intermedie [...] sul principio di sussidiarietà per risolvere le difficoltà create dalla centralizzazione illiberale del potere [...] un federalismo proiettato verso la dimensione europea senza disconoscere il valore dell'identità

nazionale [...] e una coesione internazionale sempre più effettiva e sentita»¹⁸.

Costitutiva di tale impostazione è la solidarietà (attualmente solo accennata nei documenti dell'Europa) come suggello di civiltà che il continente antico può trasmettere ai popoli che invocano libertà e autodeterminazione, purché nutrita di quell'anima cristiana che i cittadini europei dovrebbero assicurare senza imporre. Dario Antiseri lo ha espresso in modo chiaro: «L'uomo europeo, anche quando non ne ha la consapevolezza, è stato forgiato dal pensiero cristiano: è soprattutto persona, non è fatto per la massa. Inquinarne le sorgenti intellettuali e inaridirne le idealità evangeliche equivale a decretarne il suo tramonto, divorata dal male non più oscuro di un pervasivo *cupio dissolvi*»¹⁹. A sua volta Giovanni Paolo II: «Oggi il mondo attende ancora da essi un nuovo contributo di saggezza, attinto a quella cultura millenaria che la linfa cristiana ha saputo maturare nel corso dei secoli [...]. In quest'Europa che torna a essere polo di attrazione per tanti popoli, crocevia di culture, spazio di libertà, i cristiani devono testimoniare la loro fede con rinnovata energia, adoperandosi nella elaborazione di una *strategia della solidarietà*»²⁰.

Come coniugare efficienza e solidarietà, autonomia e unità? Nella realtà di fatto, a fronte dei grandi ideali regolativi dell'Europa, si moltiplicano economisti e finanzieri dell'euro e della burocrazia senz'anima, nonostante i fragili tentativi di tamponamento, come nel caso dei fondi strutturali, per non parlare della soluzione secessionista (Brexit) che di fatto accentua le divisioni tra europei di serie A e di serie B. Abbracciare piani e prospettive egoistiche e corporative, minacciate da più parti per ottenere consensi, significa arrendersi ai populisti, assecondando i metodi della democrazia plebiscitaria (che non ragiona con la testa ma con l'ostentazione dei muscoli). La solidarietà, certo, non è spontanea; esige un impegno costante nel controllo e nell'educazione alla cittadinanza.

Il federalismo in Europa si può perseguire in modo sempre imperfetto rifiutando populismi di vario segno e sovranismi nostalgici, restando fedeli agli ideali che si erano condivisi all'origine per costruire insieme *l'Europa dei popoli* puntando sulla centralità della persona. Paul Ricoeur non si è stancato di ripetere a questa Europa malata che solo l'etica la potrà salvare. Nell'*incipit* del suo articolo *Il nuovo ethos per l'Europa* argomentava così: «Non è fuori luogo

porre la questione del futuro dell'Europa con un pizzico di immaginazione. La sua organizzazione politica pone in effetti un problema senza precedenti, ossia quello di superare sul piano istituzionale la forma dello Stato-nazione, senza tuttavia ripeterne, a un livello superiore, chiamato di sovranazionalità, le strutture ben note²¹. Egli parlava di un «nucleo etico» irriducibile, valido anche in tempo di crisi di valori, indispensabile alla ricostruzione e suggeriva di lavorare sui modelli della *traduzione* (abitare nella cultura dell'altro), *dell'intreccio delle memorie* (attraverso l'ascolto delle rispettive storie) e del *perdono* (modello universale della convivenza pacifica).

A tal fine, è necessario sentire l'Europa come *casa propria*, «*chez soi*», senza mai dare per scontata la sua esistenza. Non bastano le strutture in cemento armato e neanche le più innovative ingegnerie istituzionali. Bisogna prendere atto che l'Europa dipende dalla cura che ne hanno i suoi cittadini, come raccomandava profeticamente Marc: «[...] altrimenti la costruzione si sgretola e rischia di caderci sopra, schiacciando il nostro essere, ma peggio ancora la nostra ragion d'essere»²².

Su questa direzione qualitativa, culturale e pluralista, si sofferma l'attuale riflessione perché, concordando sulla meta, sia più facile poi adempiere al compito della mediazione politica e istituzionale. Volendo fare eco a Charles Péguy, potremmo dire che «la rivoluzione federalista o sarà morale, solidale, personalista ed europea o non sarà affatto».

NOTE

¹ Cfr. Aa.Vv., *L'apporto del personalismo alla costruzione dell'Europa*, a cura di R. Papini, Massimo, Milano 1981, e *L'Europa unita nella diversità*, a cura di V. Zani e A. Danese, La Scuola, Brescia 1989.

² E. Mounier, *L'Europe contre les hégémonies*, in «Esprit», 74 (1938), pp. 147-165, p. 151.

³ Cfr. l'interessante intervento di M. Winock al convegno sull'apporto del personalismo alla costruzione d'Europa (*Il contributo di E. Mounier*), in *Atti*, a cura di R. Papini, Massimo, Milano 1981, pp. 92-100. Resta vigile e critico anche verso il federalismo europeo nel rifiuto di appartenere a un gruppo definito (Cfr. E. Mounier, *Anarchie et personalisme*, Seuil, Paris 1961-1963, I, p. 693).

⁴ Giovanni Paolo II, *Discorso del 6 Aprile 1979 all'Ufficio di Presidenza del Parlamento europeo*, in «L'Osservatore Romano» del 7 aprile 1979, n. 3.

⁵ Cfr. A. Marc-R. Dupuis, *Le fédéralisme révolutionnaire*, in «Esprit», n. 2 (1932), pp. 316-324. Cfr. A. Marc-R. Dupuis, *Jeune Europe*, Librairie Plon, Paris 1933.

⁶ P.J. Proudhon, *Du Principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution*, Dentu, Paris 1863, p. 109. Cfr. Y. Simon, *Note sur le fédéralisme proudhonien*, in «Esprit», n. 55 (1937), pp. 53-65, p. 65.

⁷ E. Mounier, *Anarchie et personalisme*, cit., p. 693. Su personalismo e federalismo cfr. B. Voyenne, *Histoire de l'idée fédéraliste*, Presse d'Europe, Paris/Nice 1981, sp. cap.VI (*Personalisme et fédéralisme*), pp. 159-193.

⁸ J. Loubet del Bayle, *I non conformisti degli anni Trenta*, Cinque Lune, Roma 1972, p. 115.

⁹ Cfr. P. Izard, *Personalisme et fédéralisme à travers l'oeuvre des fondateurs de la revue «Ordre Nouveau»*, thèse de doctorat de 3e cycle, Toulouse 1986.

¹⁰ A. Marc, *Au delà des faux dilemmes: le fédéralisme*, in «L'Europe en formation», 67 (1961), p. 32.

¹¹ D. de Rougemont, *L'obstacle majeur à tout établissement d'un système global est l'existence de l'Etat-Nation*, in «Bulletin du CEC», automne 1974, pp. 47-58.

¹² D. De Rougemont, *Le Cheminement des esprits*, La Baconnière, Neuchâtel 1970, p. 12.

¹³ D. De Rougemont, *L'Un et le divers ou La Cité européenne*, La Baconnière, Neuchâtel 1970, p. 23, e rispettivamente pp. 22, 42-43, 47, 145. Id., *Lettre ouverte aux européens*, Albin Michel, Paris 1970, p. 121.

¹⁴ L. Sturzo, *La federazione europea*, in *Politica di questi anni*, Zanichelli, Bologna 1957, p. 422.

¹⁵ Id., *Politica di questi anni*, cit., p. 338. Egli esplicita la sua posizione: «I paesi non ancora liberi dovranno attendere per poter entrare [...] a nessun paese, a nessuno Stato che non sia effettivamente libero e democratico [...] sarà mai permesso di partecipare alla federazione» (pp. 423-424).

¹⁶ Cfr. E. Guccione, *Il federalismo europeo in Luigi Sturzo*, in «Archivio storico siciliano», 4 (1978), estratto, 1978.

¹⁷ A. Marc, *Quel fédéralisme pour quelle Europe?*, cit., p. 37. Cfr. anche i numerosi interventi di D. De Rougemont, *Quelle Europe?* (1958), *L'Europe en jeu I* (1948), *II* (1970), *Vers la relance du débat européen? Le déclin de l'Europe, mythe et histoire* (1978), *De l'Europe des Etats coalisés à l'Europe des peuples fédérés* (1978), *Rapport au peuple européen sur l'état de l'union de l'Europe 1979* (1979), in *Oeuvres complètes*, 3, *Écrits sur l'Europe*, Vol. I 1948-1961, vol. II (1962-1986), Édition de la Différence, Paris 1994.

¹⁸ Cfr. F. Felice, *Il federalismo per l'Italia. Sturzo insegna*, in «Avvenire», 23 dicembre 2010.

¹⁹ Cfr. D. Antiseri, *L'Europa «socratica nella mente, cristiana nella volontà»*, intervento consultabile online <http://www.rosmini.it/Resource/CentroStudi/Simposi/2017/02\%20Antiseri\%20relazione.pdf> (visitato il 5 febbraio 2018), p. 4.

²⁰ Giovanni Paolo II, *Discorso del 6 aprile 1979*, cit., n. 3.

²¹ P. Ricoeur, *Il nuovo ethos per l'Europa*, in «Prospettiva Persona», n. 1/2 (1992), 15-21, p. 15.

²² A. Marc, *Quel fédéralisme pour quelle Europe?*, cit., p. 41.



La cittadinanza europea senza popolo

Maurizio Serio – *Professore associato di Storia delle dottrine politiche, Università degli Studi Guglielmo Marconi di Roma*

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
22-24



L'Europa che verrà, per esistere e resistere davanti a eterogenee forze disgregatrici di natura sia endogena che esogena, dovrà essere sempre più imperniata sull'istituto della cittadinanza – e su ciò che ne costituisce il cuore a partire dall'ispirazione originaria dei Trattati: la libera circolazione delle persone, ciò che rende la cittadinanza europea distinta e genuinamente complementare rispetto alla cittadinanza nazionale¹. A dispetto di quanto sostenuto programmaticamente dalla Corte di giustizia dell'Unione europea, secondo la quale lo status di cittadino dell'Unione era «destinato a essere lo status fondamentale dei cittadini degli Stati membri»², questa categoria è risultata forse residuale nel processo di integrazione europea consumatosi fino ai nostri giorni, in cui la prevalenza di accordi su ambiti funzionali e circoscritti ha comunque consentito la costruzione di un complesso di istituzioni di raccordo dei diversi interessi nazionali. Oggi, questo compromesso neofunzionalista è, tuttavia, messo in crisi dal fenomeno migratorio, dall'aumento degli egoismi sociali, da rivendicazioni sovraniste e dalla direzione dei flussi dell'economia globale, con le loro ricadute in termini di disuguaglianza, reale e percepita³.

Pertanto, non sembra azzardato affermare come la crisi della cittadinanza europea nasconda e al tempo stesso rimandi a una più generale crisi di legittimità dell'intera costruzione europea – e alla sua percezione da parte delle popolazioni in essa coinvolte⁴. Naturalmente, esistono diverse tradizioni culturali e orientamenti teorici che pretendono di individuare ora in uno, ora in un altro elemento la fonte di legittimità dell'edificio europeo. Che si parli di radici comuni giudaico-cristiane, di valori illuministi o semplicemente di interessi (nel linguaggio realista delle cosiddette «élite tecnocratiche»), è evidente che il principio unificatore di tutte queste presunte fonti di legittimità, quello cioè a cui tutte invariabilmente fanno capo, è quello del *popolo*, ovvero dell'insieme di soggetti che costituiscono e abitano appunto lo spazio politico europeo come spazio

democratico. Ora, che la democrazia si fondi, sotto ogni aspetto e da qualunque parte la si consideri, sulla nozione della sovranità popolare, è un fatto indubitabile. La sovranità popolare sostanzia cioè le forme democratiche e le qualifica: tanto che non possiamo affermare esservi democrazia laddove la sovranità popolare venga contestata o addirittura negata come principio legittimante l'azione politica. Se prendiamo, dunque, come parametro di riferimento della legittimità dell'Europa unita la sovranità popolare, siamo subito portati a chiederci di quale popolo stiamo parlando, dal momento che ben sappiamo come esiste una pluralità di popoli che abitano lo spazio dell'Unione: sono i popoli che risiedono nei territori degli Stati nazionali che la compongono.

Dato che «l'ordine a cui la cittadinanza sembra necessariamente associata è l'ordine statale»⁵, il Trattato di Maastricht non poteva che far dipendere gli attributi di cittadinanza europea dal prerequisite, per così dire, del possesso di una cittadinanza nazionale, cioè riconosciuta da leggi nazionali, molto spesso di rango costituzionale. Dunque, i cittadini dell'Unione sono i cittadini degli Stati membri dell'Ue. Il Trattato sull'Unione europea del 1992 definisce infatti, all'art. 17, che è cittadino dell'Ue «chiunque abbia la cittadinanza di uno Stato membro. La cittadinanza dell'Unione costituisce un complemento della cittadinanza nazionale e non sostituisce quest'ultima». Come si vede, l'appartenenza degli individui al sistema politico dell'Unione non è determinata dunque né da un diritto di nascita nell'Unione, né dall'esservi residenti, ma è derivata dal possedere la nazionalità di uno degli Stati membri, cui essa si aggiunge, fino a configurare per alcuni uno status autonomo, in quanto conferirebbe direttamente diritti che ineriscono a un ordinamento autonomo, quello dell'Ue⁶. Alla luce delle integrazioni avvenute con il Trattato di Amsterdam (1999), il Trattato di Nizza (2000), la Carta dei Diritti fondamentali dell'Ue, fino al Trattato di Lisbona (2009), i

diritti del cittadino europeo comprendono: il diritto di circolare e di soggiornare liberamente nel territorio degli Stati membri; il diritto di voto e di eleggibilità alle elezioni del Parlamento europeo e alle elezioni comunali nello Stato membro in cui si risiede, alle stesse condizioni dei cittadini di detto Stato; il diritto di godere, nel territorio di un paese terzo nel quale lo Stato membro di cui si ha la cittadinanza non è rappresentato, della tutela delle autorità diplomatiche e consolari di qualsiasi Stato membro, alle stesse condizioni dei cittadini di detto Stato; il diritto di presentare petizioni al Parlamento europeo, di ricorrere al Mediatore europeo, di rivolgersi alle istituzioni e agli organi consultivi dell'Unione in una delle lingue dei Trattati e di ricevere una risposta nella stessa lingua; infine, ex art. 11 par. 4 del TUE, il diritto di iniziativa legislativa popolare indiretta (che si configura come un invito alla Commissione a presentare una proposta di normazione su un determinato ambito). «Ma a questi diritti vanno ovviamente aggiunte altre posizioni soggettive delle quali il cittadino dell'Unione gode in quanto beneficiario del complessivo insieme di situazioni giuridiche costituite dai Trattati comunitari»⁷.

Tutelando in maniera precipua il cittadino di uno Stato membro che si muova all'interno dello spazio dell'Unione, questo impianto giuridico si applica nei fatti più direttamente agli elementi mobili delle popolazioni europee che a quelli sedentari, ossia coloro che non hanno (ancora) esercitato la libertà di circolazione nel territorio dell'Unione e la cui attività pertanto non possiede rilevanti ricadute sul (ovvero, non è funzionale al) processo di integrazione europea dei mercati. La valorizzazione anche di questa condizione di «staticità», e delle conseguenti «situazioni interne» agli Stati, è ciò che mancherebbe, secondo alcuni, per «la definitiva consacrazione di una valenza davvero fondamentale allo status di cittadino europeo»⁸.

Nel frattempo, garantendo i diritti al cittadino che si trovi al di fuori del suo Stato d'origine, tale status ne disciplina più propriamente tutti i rapporti con gli altri Stati membri, che coinvolgono cioè tutte le dimensioni della sua esistenza. Pertanto, dal diritto di libera circolazione discendono non solo i diritti di ingresso, soggiorno e accesso all'occupazione ma anche un diritto generale di non discriminazione sulla base della propria nazionalità e i diritti politici⁹. Tuttavia, «le garanzie che derivano dalla cittadinanza europea non danno luogo a diritti realmente nuovi, ma integrano il sistema di tutele previste

dai singoli Stati membri e offrono ai cittadini l'opportunità di vedere la base di riconoscimento del proprio status ampliata in due direzioni: verticalmente, grazie a nuove forme di sostegno e di monitoraggio dei diritti di cittadinanza a livello sovranazionale, e orizzontalmente, grazie al riconoscimento formale dei propri diritti anche negli altri Stati dell'Unione europea»¹⁰.

Alla luce di tutte queste considerazioni, è palese sia la potenziale *crisi* di una simile cittadinanza fondata su basi «derivate», sia la sua *utopia*, qualora la si giunga a concepire come altra, diversa e non dipendente dagli spazi politici nazionali, magari seguendo la suggestione di quei commentatori che intravedevano già nei trattati, invero con non poca fantasia, la possibilità di dissociare la pratica della cittadinanza dall'appartenenza a una comunità nazionale definita per nascita o territorialità¹¹. Per giunta, l'esistenza di confini, per quanto resi «porosi» da dispositivi come il Trattato di Schengen (nato nel 1985 come accordo intergovernativo, poi dal 1999 integrato nel quadro comunitario assieme alla relativa convenzione applicativa), sembrerebbe nei fatti vanificare qualsiasi pretesa di quella utopia di essere realizzata. Accanto a ciò, esiste almeno un altro elemento di confutazione pratica di questa nozione di cittadinanza europea, cioè il fatto che essa non sia in alcun modo collegabile a un popolo determinato in senso culturale, giuridico o sociologico¹². Ciò si verifica anche perché «le élites europee hanno particolarmente fallito nei loro tentativi di creare un'identità culturale europea basata su una storia condivisa. In particolare, una delle sfide che è stata posta sul piano empirico-storico è stata la disputa tra gli Stati membri intorno alle risorse simboliche [ai simboli storici e ai loro significati]: Napoleone è stato un eroe nazionale o un invasore straniero?»¹³. Il quesito è tanto intrigante quanto *tranchant*, in quanto sembra chiudere il discorso conciliativo verso qualsiasi possibilità di stabilire una memoria storica condivisa. Anzi, in questa prospettiva la memoria può essere condivisa solo nella misura in cui si possa riconoscerne, come funzione comune a tutti i popoli europei, quella di mantenere distinte, e preservare divise, le loro storie nazionali, le tradizioni e le culture. La «memoria-che-divide» in realtà contribuisce a rafforzare le identità e a valorizzare quell'enorme sforzo di trascendere le divisioni storiche che è stato portato avanti appunto con il processo di integrazione. Questo rappresenta senza dubbio il lato positivo dell'utopia europea: costringere, cioè, un doloroso





passato di contrasti a cedere il passo a una nuova era, iniziata nel secondo dopoguerra, in cui emergeva la necessità storica non già di obliare il passato, né di mistificarlo ideologicamente, ma di riconoscerne la contingenza – e dunque la «superabilità» – in nome di un progetto di pace condiviso. Esso, benché si appoggiasse naturalmente a un'infrastruttura giuridica per spiegare i suoi effetti nelle esistenze concrete dei cittadini, era troppo ambizioso per essere condotto (soltanto) in nome di leggi positive o di principi giuridici espressi in una carta costituzionale. Non bastava. Le norme non creano un popolo, al massimo ne regolano l'esistenza. Quando ha provato a trarre legittimazione esclusivamente in quel modo – proponendosi nelle vesti di una Costituzione europea – questo progetto è naufragato, e dal suo fracasso sono rimaste atterrite le forze del cambiamento riformista mentre han tratto coraggio gli egoismi sovranisti e le narrazioni di stampo populista.

Parallelamente a ciò, come fattore sempre più evidente negli ultimi anni, è venuta a manifestarsi, all'interno degli Stati-nazione europei, un'erosione dell'autosussistenza della sfera politica, che da un lato non è più in grado di mantenere ciò che promette (principalmente a livello di welfare), e dall'altro è sempre più portata all'«over-promising» populista per giustificare la propria superiorità morale sulla «tecnocrazia di Bruxelles»¹⁴.

In ultima analisi, ci troviamo di fronte a un problema di doppia (de)legittimazione del potere: quando si contesta la legittimità dell'Unione europea a governare la vita dei cittadini europei (vale a dire i cittadini degli Stati membri), si sta allo stesso tempo rompendo il rapporto di fiducia tra i cittadini e le istituzioni all'interno di quegli Stati membri accusati di aver svenduto la propria sovranità in nome del progetto europeo. Questo movimento, definito dagli osservatori come l'emergere della «sovranità populista», è in realtà la contestazione dal basso di quel principio di sovranità popolare che sta alla base della democrazia liberale contemporanea¹⁵.

NOTE

¹ Cfr. F. De Witte, *Freedom of Movement Needs to Be Defended as the Core of EU Citizenship*, in R. Bauböck (a cura di), *Debating European Citizenship*, IMISCOE Research Series, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York 2019, pp. 93-99.

² Sentenza sul caso C-184/99, *Rudy Grzelczyk c. Centre public d'aide sociale d'Ottignies-Louvain-la-Neuve* del 20 settembre 2001, punto 31.

³ Cfr. B. Milanovic, *Ingiustizia globale. Migrazioni, disuguaglianze e il futuro della classe media*, Luiss University Press, Roma 2017 (2016).

⁴ Di una «Europe of crises» parla M.K.D. Cross, *The Politics of Crisis in Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, in particolare pp. 5-13.

⁵ P. Costa, *From National to European Citizenship: A Historical Comparison*, in R. Bellamy, D. Castiglione, E. Santoro (a cura di), *Lineages of European Citizenship Rights, Belonging and Participation in Eleven Nation-States*, Palgrave Macmillan, London 2004, p. 208.

⁶ Cfr. C. Margiotta, *Cittadinanza europea. Istruzioni per l'uso*, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 126-127.

⁷ E. Triggiani, *La cittadinanza europea per la "utopia" sovranazionale*, in «Studi sull'integrazione europea», I, n. 3, 2006, p. 441.

⁸ T. Poli, *Alla ricerca del contenuto del «nucleo essenziale dei diritti» della cittadinanza dell'Unione. Una rilettura critica della proposta della c.d. «Reverse Solange»*, in «Federalismi.it», 19, 2014, p. 27.

⁹ Cfr. R. Bauböck, *The three levels of citizenship in the European Union*, in «Phenomenology and Mind», n. 8, 2015, p. 72.

¹⁰ L. Grifone Baglioni, *Sociologia della cittadinanza. Prospettive teoriche e percorsi inclusivi nello spazio sociale europeo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 179.

¹¹ Cfr. K. Eder, B. Giesen, *Citizenship and the making of a European society: from the political to the social integration of Europe*, in Id. (a cura di), *European citizenship between national legacies and postnational projects*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 263.

¹² Cfr. J.H.H. Weiler, *Does Europe Need a Constitution? Demos, Telos and the German Maastricht Decision*, in «European Law Journal», I, n. 3, 1995, pp. 219-258.

¹³ J.P. Beetz, *A two-tier conception of European Union peoplehood: A realist study of European Citizens' bonds of collectivity*, in «European Law Journal», XXIII, n. 6, 2017, p. 472.

¹⁴ Cfr. M. Serio, *Nel vuoto della politica europea: l'analisi di Peter Mair*, in «Rivista di Politica», n. 4, 2017.

¹⁵ Cfr. M. Serio, *Le basi sociali del sovranismo populista*, in G. Dessì (a cura di), *Popolarismo e populismo*, Nuova Cultura, Roma 2019, in corso di stampa.



TERAMO, Cattedrale, I leoni stilofores del Portale, DAT, Vol VII,1

Prendere il nazionalismo sul serio.

Appunti su Elie Kedourie

Alberto Mingardi – *Ricercatore in Storia delle Dottrine Politiche, Università IULM Milano*

La parola «nazionalismo» sembrava scomparsa dal discorso pubblico. Le cose sono cambiate rapidamente: i movimenti «populisti antistranieri»¹ vedono i propri consensi crescere, ovunque in Europa. Vecchi simboli sono rientrati prepotentemente nel dibattito politico, puntati contro non tanto le forme di *governance* soprannazionale che conosciamo (nelle quali gli Stati nazionali restano sul ponte di comando²), quanto contro la stessa idea di separare funzioni di governo e comunità nazionale. Lo schema, non privo di efficacia, è quello usato da Marine Le Pen: «non è l'Europa che fa la pace, ma le nazioni. Sono gli imperi quelli che fanno la guerra»³.

Nel 2019, insomma, i leader politici che più vorrebbero parlare per il Popolo si raffigurano come alfiere dello Stato contro «imperi» che non si sa bene dove siano. La riscoperta delle virtù della nazione, contro tutto quello che sta «sopra» o «sotto» (autonomie, regioni, comuni...) di essa, è il piatto del giorno in Francia, Spagna, Italia, in molti Paesi dell'Est europeo. La stessa cittadinanza europea sembra destinata a diventare un diritto sempre più condizionato. Si diffondono proposte volte a limitare la possibilità di trasferirsi in un altro Paese, per gli individui⁴, e a ridurre la libertà di movimento di imprese e capitali. Le migrazioni e, in particolare, l'aumento del tasso di diversità all'interno delle nostre società chiamano una risposta identitaria che, nel lessico politico contemporaneo, riscopre vecchie parole d'ordine.

Elie Kedourie (1926-1992) ha avuto il merito di indurci a riflettere sul nazionalismo come discorso *ideologico* chiaramente situato nella cornice della modernità, superando le ambiguità di chi immaginava tracce ubiquie di un sentimento nazionale nella storia. La sua opera ha aperto una feconda stagione di studi sul tema: i lavori di Ernest Gellner (1925-1995), in particolare, hanno cercato di rispondere al collega della London School of Economics⁵. Gellner spiega il nazionalismo

come «omogeneizzazione dei tratti culturali» per consolidare «una società impersonale [...] con individui atomizzati, reciprocamente sostituibili»⁶, insomma, come l'inevitabile frutto politico-culturale dell'industrializzazione⁷. Al contrario, «una caratteristica centrale della comprensione della realtà da parte di Kedourie sta nella sua inesausta attenzione al fatto che gli esseri umani agiscono seguendo le loro credenze»⁸.

Oggi i simboli politici del nazionalismo trovano nuova forza, persino in Paesi dove sono stati tabù per molti anni, perché associati a esperienze autoritarie: come l'Italia e la Spagna. Ciò accade nonostante la loro economia sia in larga misura post-industriale. Proprio per questa ragione, l'approccio «ideocratico» di Kedourie può forse rivelarsi ancora più illuminante che in passato.

1. L'epidemia nazionalista

In ogni teoria c'è un'autobiografia, e Elie Kedourie non fa eccezione. Ebreo osservante, nacque a Bagdad, dove trascorse la propria adolescenza. In quella città la sua famiglia aveva radici profonde, nondimeno egli ebbe l'intelligenza e la fortuna di lasciarla prima che fosse troppo tardi.

Il Regno dell'Iraq, che conobbe da ragazzo, era un'invenzione della politica estera inglese e «fin dal principio [...] covava le braci di una grande violenza»⁹. La minoranza araba sunnita, alla quale i britannici avevano consegnato lo scettro del comando, «vedeva l'Iraq come la Prussia o il Piemonte di un futuro stato panarabo»¹⁰. «Nel 1917, quando le truppe britanniche occuparono Bagdad, gli ebrei rappresentavano il gruppo più consistente della città»¹¹: negli anni successivi avrebbero perso i benefici di cui godevano, come minoranza all'interno del complesso quadro dell'Impero ottomano, per diventare cittadini di serie B nella nuova





nazione che lo Stato iracheno andava costruendo. Dopo il pur breve golpe filo-nazista del 1941, furono oggetto di una sorta di pogrom: ne vennero uccisi circa seicento e le loro proprietà vennero saccheggiate¹². Nel 1950, «i loro timori e un autentico panico» indussero i circa 120 mila ebrei di Babilonia «ad accettare di buon grado la via d'uscita offerta dall'Iraq e ben accetta a Israele, ossia la possibilità di abbandonare le loro dimore ancestrali per diventare profughi senza un soldo in un paese del quale sapevano ben poco»¹³.

Quest'esperienza contribuisce a spiegare l'originalità, e l'urgenza, della riflessione di Kedourie. In piena decolonizzazione, gli uomini di pensiero erano unanimi: il venir meno dei vecchi imperi anticipava il trapasso del sistema borghese, dal momento che l'imperialismo altro non era che la «fase suprema del capitalismo». La rincorsa coloniale del secondo Ottocento veniva interpretata non come una proiezione della rivalità europea in altri continenti, ma come l'inevitabile metastasi del sistema basato sulla proprietà privata. Dovendo spiegare l'«imborghesimento di una parte del proletariato inglese»¹⁴, ovvero il miglioramento degli *standard* di vita delle classi più umili, si era «internazionalizzato» lo sfruttamento: i Paesi poveri erano poveri perché i Paesi ricchi si stavano approfittando di loro. Che «durante il dominio coloniale molti Paesi dell'Asia e dell'Africa» avessero «conosciuto un rapido progresso»¹⁵, o che alcuni fra i Paesi più ricchi (dalla Svizzera alla Svezia) non partecipassero né poco né punto all'espansione coloniale, e che quanti vi avevano preso parte fossero *già* fra i più ricchi al mondo *prima* di sviluppare ambizioni imperiali, erano fatti nemmeno considerati. La «nuova lotta di classe» non riguardava più proletari e capitalisti in una società industrializzata, bensì Paesi del primo e Paesi del «terzo» mondo. Per spezzare le proprie catene, questi ultimi dovevano conquistare l'indipendenza dai vecchi colonizzatori.

Kedourie reagì a questa «dottrina ibrida» che «fonde l'accento marxista sulla guerra di classe con l'ideale nazionalista di un'umanità divisa in nazioni separate, ciascuna delle quali può vantare il titolo a una piena e illimitata sovranità»¹⁶ con scetticismo. Era arrivato alla London School of Economics da studente, avendone intercettato per puro caso una pubblicità sulle pagine del «New Statesman» quand'era a Bagdad¹⁷, e si portava appresso la

sensazione che la fine dell'Impero ottomano avesse rappresentato tutt'altro che un miglioramento per gli ebrei iracheni.

Intrapresi gli studi dottorali a Oxford, si rifiutò di discutere la tesi – e, pertanto, di ottenere il titolo – perché non riconosceva la competenza e l'onestà intellettuale dei suoi esaminatori. Costoro erano infatti partigiani del *disengagement* britannico e ammiratori del colonnello T.E. Lawrence (1888-1935), meglio noto come Lawrence d'Arabia, per il quale Kedourie aveva ben poca considerazione, imputandogli il sostegno a Faisal (1885-1933), il re dell'Iraq di nomina inglese.

La sua tesi venne comunque pubblicata tre anni dopo¹⁸. Fu quindi chiamato alla LSE da Michael Oakeshott (1901-1990). In quell'università, filosofi come Kenneth Minogue (1930-2013) ed economisti come Peter Bauer (1915-2002)¹⁹ erano impegnati in una grande intrapresa intellettuale: lo smantellamento degli assunti del collettivismo all'epoca egemone.

Hegelian, o perlomeno così lui si definiva²⁰, c'è poco di scontato nella galleria dei maestri di Kedourie, com'è inevitabile in un autore ugualmente a suo agio con le Scritture, con Ibn Khaldoun (1132-1406) e con la filosofia tedesca. Dovendo identificare le influenze che ne segnano il percorso, si potrebbe parlare di un realismo politico forse dovuto più all'esperienza che alla dottrina, di una comprensione «smithiana» dei meccanismi di mercato, della convinzione, oakeshottiana, che l'essere conservatori sia un atteggiamento, uno *stile* di pensiero, più che un'agenda. Kedourie fu fra i pochissimi a domandarsi, già dagli anni Settanta, se un «welfarismo conservatore» non fosse «una contraddizione in termini» e se in un *welfare state* ormai intoccabile lo stesso appellativo «conservatore» non fosse destinato a diventare un anacronismo²¹.

Storico del Medio Oriente, fondatore di «Middle East Studies», il principale *journal* accademico dedicato al tema, Kedourie è considerato un «iconoclasta» dell'orientalismo. Tuttavia, il suo «metodo d'indagine di questa materia comportava una esauriente osservazione della modernità occidentale nel suo complesso»²².

Ciò è particolarmente evidente nell'analisi di quel sistema di idee che in Medio Oriente viene importato per liquidare i vecchi imperi, come già aveva fatto in Europa e come dovrebbe fare tutt'ora con gli imperi inesistenti del nostro tempo. La ricerca di regolarità comuni

in realtà politicamente e storicamente tanto diverse, è proprio ciò che conduce lo studioso anglo-babilonense a concentrarsi sul nocciolo *ideologico* del nazionalismo.

2. Romanticismo in politica

È scontato ma, in tempi di *politicamente corretto*, forse necessario precisare che la prospettiva di Kedourie è sempre quella delle persone e dei gruppi che appartengono ai popoli «conquistati»: nel momento in cui rivaluta «gli imperi del passato»²³, egli è ben lontano dal presumere che gli europei avessero il dovere o il compito storico di «civilizzare» il resto del mondo. Al contrario, egli analizza criticamente l'esportazione europea la più immateriale e, al tempo, la meno innocua: il pensiero. In epigrafe a *Nationalism in Asia and Africa* sventola una citazione di Chateaubriand (1768-1848): «L'invasione delle idee è succeduta all'invasione dei barbari»²⁴.

Il punto di partenza di Kedourie è che

Il nazionalismo è una dottrina inventata in Europa sul principio del diciannovesimo secolo. Essa pretende di offrire un criterio per determinare quale sia l'unità di popolazione più appropriata per la costituzione di un proprio governo esclusivo, per l'esercizio legittimo del potere nello stato e per il diritto di organizzazione di una società di stati. In sintesi, questa dottrina sostiene che, per natura, l'umanità è suddivisa in nazioni, che queste nazioni sono riconoscibili per determinate caratteristiche accertabili e che l'unico tipo di governo legittimo è l'autogoverno nazionale²⁵.

Tale formula politica ha avuto un tale successo che i suoi assunti sono diventati dei luoghi comuni: la legittimità degli Stati si regge in larga misura proprio sulla perfetta corrispondenza fra Stato e nazione, e non a caso le uniche occasioni nelle quali tale legittimità è messa in dubbio attengono a una discrasia fra nazione e Stato. Lo straordinario successo dello Stato nazionale, un'istituzione con poco più di trecento anni di storia, si vede proprio nell'essere ormai percepita come *naturale*, come *naturale* sembra il fatto che a una certa «nazione», omogenea per lingua e cultura, debba corrispondere una specifica unità politica.

Per Kedourie, tutto questo è la conseguenza di un errore concettuale: di un'interpretazione

della filosofia kantiana, per cui la moralità «è l'esito dell'obbedienza a una legge universale, che può essere trovata in noi e non nel mondo delle apparenze»²⁶. Questo divorzio dalle apparenze, dalle contingenze, dalla storia, impone l'*autonomia* come massimo ideale politico. Una visione della libertà come autonomia non può accontentarsi di un ideale politico che coincide con una «collezione di individui che possiedono diritti naturali inalienabili» perché «l'autonomia non è una condizione realizzata qui e adesso, ma è piuttosto [un obiettivo] per cui lottare senza sosta»²⁷.

Da quest'idea sgorgano, sul piano individuale, le tante declinazioni della «libertà di»: su quello collettivo, si arriva al principio di autodeterminazione. L'illuminismo gemma il romanticismo, e siamo a Fichte (1762-1814): nel momento in cui questi suggerisce l'assoluta identità fra oggetto e soggetto, ne consegue che gli individui diventano nient'altro che increspature irreali, i loro diritti naturali «diventano vacui suoni» e la loro libertà perde ogni «breve, concisa, definizione da dizionario»²⁸. L'individuo è qualcosa che «non può essere considerato di per sé» ma che «forma parte dell'insieme e da questo deriva»²⁹.

Perché il tutto, perché la politica, possa non garantire il rispetto di determinate libertà, o la fornitura di certi «beni pubblici», bensì dare *significato* alla vita di individui altrimenti dispersi e spaesati, il suo contenuto deve cambiare vistosamente. Per Fichte la «tutela della pace e della proprietà, della libertà personale, della vita e del benessere individuale» è uno «scopo banale»³⁰. Il singolo può essere chiamato a sacrificarsi non certo «per il pacifico spirito civile, tutto sollecitudine per le vigenti leggi e costituzioni» ma dalla «fiamma divoratrice del supremo amor di patria, che circondando la nazione la protegge come un involucro di eternità»³¹.

Il nazionalismo è una politica pedagogica, ortopedica. Non solo «coll'educazione nuova noi vogliamo fare dei tedeschi una nuova collettività, spinta e animata in tutte le sue parti da un solo interesse», ma tale educazione non doveva «foggiar qualcosa nell'uomo» ma «foggiare l'uomo stesso»³². È un'aspirazione che ben conosciamo: «fare gli italiani».

L'altra fonte del nazionalismo è comune in questo caso a tutta la politica rivoluzionaria: «la speranza millenaria [...] dell'istituzione di un ordine totalmente nuovo dove regni l'amore e tutti gli uomini siano fratelli, dove tutte le





distinzioni e divisioni, tutto l'egoismo e tutto l'amor proprio siano aboliti»³³.

L'orizzonte è quello di «una società soggetta alla volontà di un pugno di visionari che, per raggiungere la loro visione, debbono distruggere ogni barriera fra pubblico e privato». Allo scopo possono venire utili anche i vecchi simboli religiosi: «la trasformazione della religione in un'ideologia nazionalista è tanto più conveniente quanto più i nazionalisti possono avvalersi del potente e tenace senso di fedeltà creato da una fede comune esistita per secoli»³⁴. È un fenomeno non diverso da quello che si osserva in una certa rilettura della storia dove tutte le complessità del passato vengono ricondotte a mera anticipazione della lotta per l'indipendenza nazionale. Ogni lealtà pre-nazionale è una imperfetta approssimazione, accettabile solo come premonizione.

3. L'impossibilità del nazionalismo liberale

«L'impero asburgico era uno stato potentissimo, ma non era una "nazione" [...]. La Repubblica di Venezia è durata per secoli: era dunque una nazione?»³⁵. È, forse, proprio l'attenzione di Kedourie al contesto extra-europeo che lo ha portato ad affermare ripetutamente quella che ora pare una sorta di eresia: una comunità politica non deve necessariamente essere uno Stato *nazionale*.

La convinzione contraria è talmente diffusa che ha ben ragione chi qualifica il sostantivo «nazionalismo» a valerne la particolare coloritura ideologica. Nazionalismo *liberale*, per esempio, dizione nella quale dovrebbe essere l'aggettivo quel che più conta.

Del resto, parrebbe impossibile dar torto a John Stuart Mill (1806-1873):

Solo fra grandi difficoltà e in modo imperfetto un paese può essere governato da stranieri. Ciò accade anche quando non esiste una estrema disparità di abitudini, di idee tra governanti e governati. I forestieri non hanno i medesimi sentimenti del popolo conquistato. E non possono giudicare secondo il loro modo di vedere e di sentire³⁶.

Ma il liberalismo è più superficiale, il nazionalismo più profondo di quanto appaia. Quando la politica s'infetta con altre categorie, per esempio con l'amore che sgorga fra coloro che si somigliano (cercando il regno dei cieli

in terra), è più facile che si produca una emancipazione del potere politico da qualsiasi senso del limite. Proprio perché «il governo, che sia da parte di uno straniero o di un indigeno, equivale all'esercizio del potere», e siccome «chi ha il potere e chi non lo ha» definiscono due classi diverse di persone, è saggio «per i governati avvicinarsi ai governanti con prudente e diffidente circospezione»³⁷. Dal governo di chi ci somiglia accettiamo cose che mai accetteremmo in altri contesti: e probabilmente si può dire lo stesso di un partito, di un capo politico. L'identificazione abbassa i costi dell'esigere obbedienza e accresce la tolleranza verso i detentori del potere.

Per Kedourie, eccellenti o pessime che possano essere state talune o certe altre istituzioni, magnanimi o spietati che si siano rivelati taluni capi politici, venir governati *da altri* è stata la norma e non l'eccezione nella storia umana: il trionfo del nazionalismo è precisamente quello di farlo sembrare anomalo, di aver escluso dal nostro orizzonte politico tutto ciò che è diverso dallo Stato moderno, nazionale ed europeo.

Non è forse azzardato, allora, immaginare una ideale continuità della riflessione di Kedourie con il saggio di Lord Acton (1834-1902) sul principio di nazionalità. Per Acton, il nazionalismo è in parte «legittima conseguenza del principio rivoluzionario d'origine francese» e in parte «reazione a esso»³⁸. La rivoluzione richiedeva «un'idea di nazionalità indipendente dall'influenza politica della storia»³⁹, la sovranità dovendo sbarazzarsi dei miti politici del passato.

Il nazionalismo è il principio politico «più assoluto, più sovversivo, più arbitrario» perché sacrifica ogni diritto, ogni realtà particolare, alla nazione. «Ogniquale si pone a supremo fine dello Stato una singola meta definita [...] è inevitabile che lo Stato diventi assoluto»⁴⁰: ma ciò è particolarmente vero nel caso della nazione.

Ecco perché, come Kedourie, Acton non nasconde la preferenza per realtà politiche plurinazionali: «La coesistenza di parecchie nazioni entro lo stesso Stato è una prova della sua libertà, e nello stesso tempo ne è la migliore garanzia»⁴¹. Al contrario, il nazionalismo moderno, «commisurando teoricamente lo Stato alla nazione»⁴², esige l'eliminazione di ogni lealtà alternativa. Kedourie lo poteva osservare proprio nella decolonizzazione, nella spietatezza con cui il principio nazionalista aveva eliminato abitudini di convivenza antiche di secoli: i conflitti non erano più l'esito di particolari

contingenze, di scontri e rivalità circostanziati, ma la conseguenza di un progetto.

Se il primo e principale progetto politico della modernità è «la costruzione di un'unica sala di comando, un unico centro volto a svuotare la società della sua frammentazione»⁴³, il nazionalismo ne è il dispositivo ideologico. Proprio per questo non dovrebbe sorprenderci la sua vitalità. Che si nutre della duttilità nel cercarsi, in quello stesso mondo di Stati nazionali che era sua ambizione creare, nuovi nemici. Proprio perché l'autonomia nazionale cui anela «non è una condizione realizzata», nemmeno quando lo è, ma resta sempre un obiettivo «per cui lottare senza sosta».

NOTE

¹ La formula, succinta ma ben più precisa del vago «populisti», è di A. Panebianco, *L'Europa sospesa tra Occidente e Oriente*, in A. Panebianco e S. Belardinelli, *All'alba di un mondo nuovo*, il Mulino, Bologna 2019, p. 18.

² In una recente intervista, il giornalista Bernard Guetta ha affermato che i sovranisti vorrebbero «un'Europa che somigli alla Svizzera» (L. Martinelli, *I vostri sovranisti non sono eurofobi*, in «La Stampa», 20 aprile 2019). Ciò lascerebbe immaginare che i singoli cantoni elvetici godano di maggiore capacità di autogoverno, soprattutto sul piano fiscale, degli Stati membri dell'Unione europea. Ne siamo proprio sicuri?

³ M. Bassets, *Hay una oportunidad para cambiar la UE por dentro, otra vía. Tomémosla*, in «El País», 20 aprile 2019. Anche per Victor Orban le tragedie europee «sono state innescate dai tentativi fatti per la costruzione di vari imperi europei» (A. Simoni, *Denaro, sicurezza, mercato. Oggi ci sono già tre Europe ma fingiamo sia soltanto una*, in «La Stampa», 1 maggio 2019). La medesima idea – lo Stato-nazione non è aggressivo, gli imperi sì – è al centro di Y. Hazony, *The Virtue of Nationalism*, Basic Books, New York 2018.

⁴ Secondo un recente sondaggio, il 52 per cento degli italiani sarebbe contrario alla libertà di emigrare per i propri connazionali. F. Fubini, *La fuga dei giovani è la nuova paura*, in «Corriere della Sera», 26 aprile 2019.

⁵ «Non è che il nazionalismo, come vuole Elie Kedourie, imponga l'omogeneità; è piuttosto che una omogeneità imposta da un imperativo inevitabile, oggettivo, affiora alla fine sotto forma di nazionalismo». E. Gellner, *Nazioni e nazionalismo* (1983), Editori Riuniti, Roma 1992, p. 45.

⁶ *Ivi*, p. 65.

⁷ Per Kedourie, l'idea «che è la necessità della crescita economica che genera il nazionalismo» è risibile: «Se le persone hanno dei desideri che vogliono soddisfare – e questa è senz'altro la molla principale della crescita economica – è soltanto applicando la loro ingegnosità, la loro inventiva e la loro capacità di lavorare a precisi e specifici

obiettivi che esse possono sperare, con un po' di fortuna, di soddisfare tali desideri. Le esigenze materiali e la possibilità di soddisfarle non hanno alcun ovvio legame con un'ideologia come il nazionalismo». E. Kedourie, *Introduction a Nationalism in Asia and Africa*, a cura e con introduzione di E. Kedourie, New American Library, New York 1970, p. 20.

⁸ K. Minogue, *Elie Kedourie*, in «Standpoint», 24 luglio 2008, <https://standpointmag.co.uk/underrated-august/?page=0%2C0%2C0%2C0%2C0%2C0%2C0%2C0%2C0%2C2>.

⁹ E. Kedourie, *The Jews of Babylon and Baghdad*, ora in *Elie Kedourie CBE, FBA 1926-1992. History, Philosophy, Politics*, a cura di S. Kedourie, Frank Cass, London 1998, p. 21.

¹⁰ *Ivi*, p. 22.

¹¹ E. Kedourie, «Minorities», ora in Id., *The Chatham Version And Other Middle Eastern Studies* (1974), Ivan R. Dee, Chicago 2004, p. 300.

¹² *Ivi*, p. 306.

¹³ E. Kedourie, *The Jews of Babylon and Baghdad*, cit., p. 23.

¹⁴ V.I. Lenin, *L'imperialismo fase suprema del capitalismo* (1917), Edizioni Lotta Comunista, Milano 2002, p. 127.

¹⁵ P.T. Bauer, *Il senso di colpa dell'Occidente e la povertà del Terzo Mondo* (1979), in Id., *Dalla sussistenza allo scambio* (2002), IBL Libri, Torino 2009, p. 160.

¹⁶ E. Kedourie, *A New International Disorder* (1980), ora in Id., *The Crossman Confessions and Other Essays in Politics, History and Religion*, Mansell, London 1984, p. 101.

¹⁷ E. Kedourie, *Retirement Dinner Address*, ora in *Elie Kedourie CBE, FBA 1926-1992*, cit., p. 8.

¹⁸ E. Kedourie, *England and the Middle East. The Destruction of the Ottoman Empire 1914-1921*, Bowes & Bowes, London 1956.

¹⁹ Bauer è stato il grande critico antemarcia della logica degli aiuti allo sviluppo, che egli considerava improduttivi se non dannosi, dal momento che il semplice apporto di capitale non può generare crescita economica in assenza delle necessarie condizioni culturali e istituzionali. Vi è una certa assonanza fra il suo programma di ricerca e quello di Kedourie, parimenti convinto che nei Paesi più poveri «la ricerca pianificata e deliberata dello sviluppo da parte di un'autorità centrale è verosimilmente destinata a produrre considerevoli tensioni nel corpo della società e nella comunità politica e, quindi, a frapporre ostacoli sulla strada verso la prosperità e la democrazia che rappresenta lo scopo dichiarato dello sviluppo». E. Kedourie, *Development and Politics*, in Id., *The Crossman Confessions*, cit., p. 131.

²⁰ Pubblicato postumo e preparato per la pubblicazione dalla figlia Helen, è E. Kedourie, *Hegel and Marx: Introductory Lectures*, Blackwell, London 1995.

²¹ E. Kedourie, *Conservatives and the Conservative Party* (1970), in Id., *The Crossman Confessions*, cit., p. 44.

²² N. O'Sullivan, *Philosophy, Politics and Conservatism in the Thought of Elie Kedourie*, in «Middle Eastern Studies», XL, 5, 2005, p. 689.



²³ Così, polemicamente, B. O'Leary, *In Praise of Empires Past*, in «New Left Review», 18, 2002, pp. 106-130.

²⁴ *Nationalism in Asia and Africa*, cit., frontespizio. Cfr. F.-R. de Chateaubriand, *Memorie d'oltretomba* (1848-1850), II, Einaudi, Torino 2015, p. 707.

²⁵ E. Kedourie, *Nationalism* (1960), Blackwell, London 1994, p. 1.

²⁶ *Ivi*, p. 14.

²⁷ *Ivi*, p. 24.

²⁸ *Ivi*, p. 30.

²⁹ *Ivi*, p. 31.

³⁰ J.G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca* (1807-1808), UTET, Torino 1953, p. 152.

³¹ *Ivi*, p. 153.

³² *Ivi*, p. 40.

³³ E. Kedourie, *Introduction*, cit., p. 96.

³⁴ E. Kedourie, *Nationalism*, cit., p. 71.

³⁵ *Ivi*, p. 72.

³⁶ J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo* (1861), a cura di M. Prospero, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 243.

³⁷ E. Kedourie, *Introduction*, cit., p. 134.

³⁸ Lord Acton, *Principio di nazionalità e nazionalismo* (1862), in J.E. Acton, *Cattolicesimo liberale*, a cura di P. Alatri, Bonacci, Roma 1990, pp. 90-91.

³⁹ *Ivi*, p. 92.

⁴⁰ *Ivi*, p. 102.

⁴¹ *Ivi*, p. 103.

⁴² *Ivi*, p. 110.

⁴³ L.M. Bassani, *La tassazione oggi: la reductio ad unum dell'obbligo politico*, in *Imposizione fiscale e libertà*, a cura di D. Velo Dalbrenta, IBL Libri, Torino 2018, p. 27.



TERAMO, *Cattedrale Antependium, rombo a smalto*, DAT, Vol VII,1

Cittadinanza e futuro dell'Unione europea

Antonio Campati – *Assegnista di ricerca in Filosofia politica presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore, Fellow del Centro Studi Tocqueville-Acton*

Una separazione in vista?

All'interno dell'Unione europea si sta configurando una separazione che potrebbe risultare letale per la sua sopravvivenza, o almeno per la conformazione politico-istituzionale con la quale l'abbiamo conosciuta fino a oggi. Alcuni paesi membri non rispetterebbero più l'insieme delle garanzie democratiche che rappresentano un requisito essenziale per entrare a farne parte. Il caso più emblematico è quello dell'Ungheria guidata da Viktor Orbán, ma anche la Polonia si troverebbe in una situazione non troppo differente. Agnes Heller, proprio riferendosi all'Ungheria, ha denunciato addirittura una trasformazione di questo paese in una particolare forma di «tirannia», laddove questa è considerata una «modalità di governo in cui una singola persona (un maschio) decide tutto ciò che avviene in un Paese, e niente può accadere contro la sua volontà»¹.

Pertanto, secondo alcuni osservatori, nel cuore dell'Europa si starebbero sviluppando delle «democrazie illiberali»: paesi che non possono dirsi democratici in senso stretto perché non tutelano pienamente la libertà di opinione e di stampa, non garantiscono l'indipendenza della magistratura, tendono a favorire un sistema di potere poco (o affatto) competitivo, ma che assicurano comunque l'esercizio della sovranità popolare attraverso l'indizione di elezioni periodiche². Chiaramente, se alcuni paesi dell'Unione europea non possono essere considerati – perché effettivamente non lo sono più – delle democrazie liberali, si pone un problema serio per il futuro del progetto di integrazione avviato ormai diversi decenni fa. Specialmente perché l'intero impianto istituzionale verrebbe minato da un'incongruenza di fondo secondo la quale non tutti i paesi membri dell'Unione rispetterebbero i requisiti (democratici) indispensabili per

farne parte. E quindi verrebbe a definirsi all'interno di quest'ultima una netta separazione tra paesi «liberali» e paesi «illiberali».

A ben guardare, però, la situazione è molto più complessa di come la si è appena rappresentata. Innanzitutto, perché non c'è affatto chiarezza sul reale significato da dare all'espressione «democrazia illiberale». Per fare solo degli esempi: per alcuni è una forma più o meno inedita di populismo, per altri è semplicemente un ossimoro dal momento che la democrazia può essere solo liberale (altrimenti non è), per altri ancora è un progetto politico che offre un vantaggio retorico non indifferente a chi la utilizza come espressione per descrivere il proprio regime, dal momento che questi può continuare a godere dell'appellativo democratico, nonostante non lo sia effettivamente³.

Inoltre, è sempre rischioso tentare di far emergere delle tendenze limitandosi all'analisi di alcuni episodi – seppur importanti – che si consumano nella contingenza o comunque nell'arco di pochi anni. Specialmente per una riflessione che riguarda l'Unione europea – per sua natura, un progetto *in progress* – è doveroso adoperare tutta la prudenza necessaria per evitare di presentare come cambiamenti strutturali delle momentanee alterazioni dell'assetto politico, economico e sociale, spesso legate per lo più all'azione di leader particolarmente presenti nel dibattito pubblico e al risultato di qualche tornata elettorale. Per comprendere se le democrazie, specialmente quelle nate dopo la caduta del muro di Berlino, hanno subito (o stanno subendo) una torsione «illiberale», occorre analizzare approfonditamente il processo attraverso il quale sono diventate tali (o si è tentato di farle diventare tali)⁴.

All'interno di questo quadro – complesso – appare certamente utile la nozione di cittadinanza europea perché rappresenta lo strumento attraverso il quale considerare





un po' più da vicino le trasformazioni che si sono appena accennate. Com'è noto, la cittadinanza europea viene definita nel Trattato di Lisbona, entrato ufficialmente in vigore nel 2009, laddove si legge che «è cittadino dell'Unione chiunque abbia la cittadinanza di uno Stato membro». E, inoltre, che «la cittadinanza si aggiunge alla cittadinanza nazionale e non la sostituisce». A prima vista, proprio perché «aggiuntiva», la nozione di cittadinanza europea può sembrare secondaria, ossia non capace di spiegare le dinamiche trasformative in corso all'interno dei diversi Stati nazionali. In verità, ci suggerisce un'interessante visuale dalla quale osservare i mutamenti in atto.

La cittadinanza come *social card*

Come argomentano ampiamente molti lavori pubblicati negli ultimi anni, tutti i paesi occidentali registrano una contrapposizione tra dimostrazioni di populismo identitario e sovranista e tendenze oligarchiche e tecnocratiche. In questo contesto – ha sottolineato Vittorio Emanuele Parsi – si nota una «svlutazione effettiva del vincolo di cittadinanza». Infatti, la cittadinanza «impiccia, con il suo gravoso carico di doveri necessario per poter tutelare e usufruire dei diritti che essa comporta»⁵. E oggi non viene valorizzata per quello che effettivamente è – cioè la più grande conquista della democrazia liberale, grazie alla quale si è potuto operare un superamento della divisione in ordini e ceti – e, invece, viene considerata poco più di una mera *social card*, possedendo la quale «diventa possibile accedere a un universo di prestazioni sociali e politiche, a prescindere dalla genuina adesione al patto politico originario [...], e dalla condivisione inclusiva di un'identità civica e repubblicana e, in questo senso *anche* nazionale, con tutti i doveri che ciò comporta»⁶.

Guardando al percorso di integrazione europea, prosegue Parsi, paradossalmente, la percezione di essere sempre più *anche* cittadini europei si è sviluppata dopo il Trattato Maastricht. Un così importante cambiamento, però, se da un lato ha garantito dei benefici al «consumatore europeo», dall'altro ha interferito in maniera significativa con la vita del «cittadino europeo». In altri termini, se alcuni vantaggi sono diventati percepibili immediatamente (in primo luogo la libera

circolazione delle persone), allo stesso tempo, sono state poste le basi per una tensione tra la dimensione economica e la dimensione sociale dell'integrazione europea, che è poi esplosa in maniera deflagrante nell'ultimo decennio⁷. Tale tensione origina dal fatto che le promesse di promuovere un benessere diffuso e collettivo, una crescita equilibrata e sostenibile, una piena occupazione, la coesione territoriale e una diffusa giustizia sociale non sono state mantenute. Sono, invece, aumentate le disuguaglianze e, soprattutto, il contrasto tra le aspettative di protezione sociale e la necessità di rispettare i vincoli dell'austerità monetaria è divenuto sempre più lampante.

Si è così generata una profonda disaffezione nei confronti del progetto europeo e delle istituzioni operanti ormai da diversi decenni al suo interno. In particolare, osserva ancora Parsi, la cittadinanza europea mentre relativizzava oggettivamente la cittadinanza nazionale, al contempo, «negava che l'appartenere alla medesima casa politica europea implicasse un'effettiva solidarietà, attiva e concreta, tra le diverse aree dell'Unione, senza riuscire a riempire di contenuti sufficientemente «caldi» la cittadinanza europea»⁸. L'assenza di questa effettiva solidarietà, ossia la «delegittimazione» dell'idea che la cittadinanza debba essere fondata su un patto di riconoscimento reciproco, è uno dei motivi principali alla base dell'attuale crisi dell'Unione europea. Per esempio, ne è conferma la mancata condivisione di una politica concretamente europea per gestire il fenomeno migratorio (che, tra l'altro, è strettamente legato al tema della cittadinanza).

Dunque, essere cittadini europei offre dei vantaggi che non si vogliono affatto perdere, ma tale status non implica un'adesione convinta a un patto politico, il quale presuppone almeno un vincolo di solidarietà reciproca tra i contraenti. In tal senso, appare ancora più chiaro il motivo per il quale la cittadinanza europea viene giustamente paragonata a una *social card*: è utile per accedere a una serie di servizi, ma non obbliga a rispettare i vincoli di appartenenza a una comunità.

Una concomitanza (congiunturale?) da non sottovalutare

Nell'osservare lo stato attuale dell'Unione europea, si potrebbe essere tentati dal

trascurare di prendere in considerazione la cittadinanza europea per comprendere le ragioni dell'inevitabile «crisi» del processo di integrazione. Eppure, molte ragioni – qui ne sono state accennate solo alcune – inducono a focalizzarsi proprio sul concetto di cittadinanza, e sulle conseguenze derivanti dal suo riconoscimento formale, per valutare se sia possibile (ed eventualmente auspicabile) proporre un rilancio del progetto europeo.

In questo articolo si è tentato di evidenziare una particolare concomitanza, che vede la tendenza «illiberale» incrociarsi con la «svalutazione» del vincolo di cittadinanza. Se in alcuni paesi dell'Unione europea gli elementi costitutivi di una democrazia liberale non sono considerati più indispensabili e se la cittadinanza europea è sempre più slegata da un patto politico costitutivo, diviene più che naturale domandarsi se il concetto di cittadinanza europea non debba essere profondamente ripensato. Ciò implicherebbe chiaramente un rimando alle ragioni del patto originario che spinse i padri fondatori dell'attuale Unione europea a promuovere un percorso di integrazione. Allora, sarebbe ancora più allettante riflettere sull'identità dell'Unione europea per comprenderne a fondo i lineamenti, senza abbandonarsi a inutili esercizi retorici, ma tentando di capire se, e in che modo, un'identità comune potrà essere posta alla base di un nuovo patto costitutivo, capace di (ri)aggregare dei cittadini e non solo degli utenti⁹.

NOTE

¹ A. Heller, *Orbanismo. Il caso dell'Ungheria: dalla democrazia liberale alla tirannia*, Castelvecchi, Roma 2019, pp. 14-15.

² Il dibattito sulla nascita di «democrazie illiberali» dentro il contesto europeo cresce in maniera costante, talvolta riprendendo alcune analisi proposte alla metà degli anni Novanta del secolo scorso. Si vedano, per esempio: S.N. Eisenstadt, *Paradoxes of Democracy. Fragility, Continuity, and Change*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1999; trad. it. *Paradossi della democrazia. Verso democrazie illiberali?*, il Mulino, Bologna 2002; C. Isaac, *Is There Illiberal Democracy? A Problem with no Semantic Solution*, in «Eurozine», 9 agosto 2017; Y. Mounk, *The People vs. Democracy. Why Our Freedom is in Danger and How to Save It*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 2018; trad. it. *Popolo vs democrazia. Dalla cittadinanza alla dittatura*

elettorale, Feltrinelli, Milano 2018; M.F. Plattner, *Illiberal Democracy and the Struggle on the Right*, in «Journal of Democracy», 1 (2019), pp. 5-19; J. Sawicki, *Democrazie illiberali? L'Europa centro-orientale tra continuità apparente della forma di governo e mutazione possibile della forma di Stato*, Franco Angeli, Milano 2018; F. Zakaria, *Democrazia senza libertà. In America e nel resto del mondo*, Rizzoli, Milano 2003; J. Zielonka, *Counter-revolution. Liberal Europe in retreat*, Oxford University Press, Oxford 2018; trad. it. *Contro-rivoluzione. La disfatta dell'Europa liberale*, Laterza, Roma-Bari 2018; R. Wike, J. Fatterolf, *Liberal Democracy's Crisis of Confidence*, in «Journal of Democracy», 29, 4 (2018), pp. 136-150. Ho semplicemente segnalato questa tendenza in A. Campati, *Le sfide della "democrazia illiberale"*, in «Prospettiva Persona», 104 (2018), pp. 70-72.

³ Quest'ultima è la posizione di J.-W. Müller, *Che cos'è (se esiste) una democrazia illiberale?*, in «Vita e Pensiero», 3 (2018), pp. 22-28, e Id., *What is Populism?*, University of Pennsylvania, Philadelphia 2016; trad. it. *Cos'è il populismo?*, Egea, Milano 2017, pp. 68-99. Sempre sul dibattito dedicato alle «democrazie illiberali» si vedano anche A. Graziosi, *Il futuro contro. Democrazia, libertà, mondo giusto*, il Mulino, Bologna 2019 e P. De Luca, *Il vento dell'Est. Dispotismo e democrazia nell'era della globalizzazione*, Laruffa, Reggio Calabria 2018.

⁴ Cfr. J.J. Linz, A. Stepan, *Problems of Democratic Transition and Consolidation. Southern Europe, South America and Post-Communist Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996; trad. it. parz. *Transizione e consolidamento democratico*, il Mulino, Bologna 2000, e *L'Europa post-comunista*, il Mulino, Bologna 2000. E, inoltre, J.J. Linz, *Democrazia e autoritarismo. Problemi e sfide tra XX e XXI secolo*, il Mulino, Bologna 2006.

⁵ V.E. Parsi, *Titanic. Il naufragio dell'ordine liberale*, il Mulino, Bologna 2018, p. 173.

⁶ *Ivi*, p. 174.

⁷ *Ivi*, p. 193.

⁸ *Ivi*, p. 197.

⁹ Un possibile percorso di ricerca potrebbe prendere avvio dalle riflessioni che Giovanni Paolo II proponeva circa il contributo che i paesi dell'Europa orientale – dove, in alcuni casi, vediamo oggi instaurarsi le cosiddette «democrazie illiberali» – avrebbero potuto offrire all'Europa: «il contributo più significativo che le nazioni di quell'area possono offrire mi pare essere quello della difesa della propria identità. Le nazioni dell'Europa orientale hanno conservato la loro identità, e l'hanno persino consolidata, nonostante tutte le trasformazioni imposte dalla dittatura comunista»: Giovanni Paolo II, *Memoria e identità. Conversazioni a cavallo dei millenni*, Rizzoli, Milano 2005, p. 170. Recentemente Francis Fukuyama ha posto l'attenzione sul fatto che «la domanda di riconoscimento della propria identità è un concetto base che unifica gran parte di quanto sta accadendo oggi nella politica mondiale»: F. Fukuyama, *Identità. La ricerca della dignità e i nuovi populismi*, UTET, Torino 2019 (2018), p. 15.



Cittadini d'Europa: le radici della dimensione identitaria

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
34-37

Mauro Bontempi – *Adjunct Fellow del Centro Tocqueville-Acton*

Non è quello che vidi che mi fermò, Max/
È quello che non vidi./
Puoi capirlo? Quello che non vidi... In tutta
quella sterminata città c'era tutto tranne la fine¹.

Con queste parole, Novecento, protagonista de *La leggenda del pianista sull'oceano*, giustifica all'amico Max la scelta di seguire il *Virginian*, il proprio mondo, sino alla fine. La parabola moderna contenuta nella pellicola di Tornatore sintetizza efficacemente lo spaesamento e l'immobilismo di chi vive l'incapacità di superare i propri schemi di vita dinnanzi al fluire continuo e inevitabile del tempo. Caricando di senso drammatico una diffusa percezione del rapporto fra il cittadino e l'Europa (e la configurazione politica soprannazionale attuale) non pare troppo ardito, in tale contesto, il richiamo alla malinconica vicenda evocata da Baricco nel suo monologo.

Dopo oltre sessant'anni dalla firma dei Trattati di Roma (1957) sembra prevalere un sentimento di disorientamento e di incertezza, «una strana mancanza di voglia di futuro»², all'interno di «un'Europa un po' invecchiata e compressa, che tende a sentirsi meno protagonista in un contesto che la guarda spesso con distacco, diffidenza e talvolta con sospetto»³. D'altro canto, per non cadere in un irrimediabile pessimismo, vengono alla mente le riflessioni di Johan Huizinga a proposito del basso Medioevo: «In quei tempi, ritenuti già torbidi e privi di vita, si vedevano ovunque i sintomi di un nuovo mondo, gli indizi di una perfezione futura, ma si dimenticava, però, ricercando il sorgere della nuova vita, che nella storia, non meno che nella vita, la morte e la nascita camminano sempre di pari passo»⁴. Uno scenario valido per tutte le «epoche di mezzo», come la presente. Si vive, infatti, in un tempo propizio (*kairòs*) per riflettere e meditare sulla «identità» europea ovvero, rifacendoci all'etimologia del sostantivo, sul senso, sul significato dell'*essere-in-rapporto* con il

proprio sé e con gli altri, sulla base (anche) di un *idem sentire*.

Multiforme è l'identità europea, sviluppata nel corso dei secoli anche mediante e all'interno dei processi di formazione degli Stati nazionali. Tale molteplicità di culture ha prodotto conflitti, controversie, fratture, oltre che errori e crimini. Tuttavia, non è possibile negare la capacità che ha mostrato l'Europa di creare, modulare e ridefinire opportunità di progresso scientifico e tecnico, di crescita economica e innovazione sociale e culturale. La civiltà europea si è caratterizzata dall'incontro di diverse tradizioni culturali e assetti istituzionali, ma anche da un forte orientamento verso obiettivi e ideali comuni: tra cui fondamentali sono l'autonomia e la responsabilità dell'individuo e la tensione tra ordine mondano e trascendente⁵. L'identità europea e occidentale sembra essere il risultato della costante tensione tra razionalismo e individualismo/soggettività, considerati come principi opposti ma allo stesso tempo complementari⁶. L'intera storia del Vecchio continente, dalla filosofia greca e dal diritto romano sino alle tradizioni religiose ebraica e cristiana, si è coagulata attorno ad un *idem sentire* caratterizzato da alcuni assunti, divenuti patrimonio comune della nostra Europa: l'incessante ricerca della conoscenza, dell'innovazione e della scoperta; la costituzione del sé come soggetto autonomo; il rifiuto del limite; l'eterna battaglia in difesa dei principi di libertà e di uguaglianza formale e sostanziale.

Nella sua *Metafisica*, Aristotele propone due significati di identità: come l'unità propria di un singolo essere ovvero come l'unità di una molteplicità di esseri⁷. Come ogni appartenenza, la cittadinanza non esprime il risultato di una comunità di destino, bensì il frutto di una scelta volontaria che coinvolge la configurazione dell'ordinamento comunitario su più livelli: da un lato, sul piano interstatale e, dall'altro lato, nell'articolazione dei rapporti

tra Bruxelles e i cittadini degli Stati membri (e, perciò, automaticamente cittadini europei). Questo coacervo di rapporti politico-giuridici non può certo essere il risultato di una costruzione di ingegneria politica che, volendo abbattere *l'ancien régime* degli Stati nazionali, rischia di manifestare una forma di assolutismo ancor più opprimente e nefasto, così come nella trappola che Alexis de Tocqueville osservò per la Rivoluzione francese: «un potere assoluto, più ampio, dettagliato e completo di quello che era stato esercitato da uno qualsiasi dei re [assoluti]»⁸.

D'altra parte, l'identità europea non può neanche corrispondere al solo portato di un percorso storico comune e di una memoria condivisa, ma deve necessariamente aprirsi alla costruzione di un progetto futuro. In altri termini, l'identità europea non consiste nella passiva conservazione di valori "sopravvissuti al setaccio della storia" ma nella tensione realizzativa verso l'unità politica che richiede un impegno, costante ma non necessariamente lineare, da parte dei cittadini e delle istituzioni. Il progetto europeo, nato dalla volontà di porre fine alle secolari guerre civili europee e dalla percezione di comuni interessi economici, si è sviluppato grazie alla condivisione di principi etici e norme sociali (diritti civili, Stato di diritto, libertà di intraprendere, welfare state, scienza critica, interculturalità) e può essere definito come il tentativo di conseguire l'unità mediante la diversità, negando la vecchia credenza che tutto ciò che è diverso è anche ostile e rinunciando a costruire l'identità sulla contrapposizione tra «noi» e «loro». Ciò è possibile grazie all'eredità culturale comune che innerva i diversi *ethos* europei, ma che deve svilupparsi attraverso la crescita di un *demos*, definito in termini di un complesso di diritti e doveri condivisi, capace di consolidare i vincoli della cittadinanza entro istituzioni democratiche liberamente scelte⁹. «Fino a quando – ammoniva profeticamente Luigi Sturzo già alla metà degli anni Cinquanta del Novecento – la nuova società [europea] non prenderà figura e si imporrà alla pubblica opinione; fino a quando non sentirà che gli interessi comuni sono gli stessi dei singoli associati; non sarà possibile formare il clima atto, non dico a far dimenticare la piccola patria, ma a considerarne le istanze in quelle della più grande patria»¹⁰.

Indubbiamente, appare piuttosto difficile immaginare quale direzione prenderà il

processo di integrazione europea nei prossimi anni e in che modo l'Europa potrà giungere a una riconfigurazione democratica delle sue istituzioni europee, tuttavia un percorso comune esiste già ed è tracciato lungo l'asse del tempo e dello spazio «dall'incontro tra Gerusalemme, Atene e Roma, dall'incontro tra la fede in Dio di Israele, la ragione filosofica dei Greci e il pensiero giuridico di Roma»¹¹.

All'uomo disorientato e perso tra le macerie ancora fumanti del secondo dopoguerra, Romano Guardini si rivolgeva proponendo un percorso di «conversione» (*metánoia*) a partire dalla riscoperta di un atteggiamento contemplativo (l'uomo deve nuovamente pregare e meditare) per poi giungere a una riflessione complessiva e radicale sull'essenza delle cose (che cosa è il lavoro, la legge, il diritto ecc.), sino ad arrivare al momento ascetico in cui si coniuga la libertà come «libero» dominio di sé al servizio della verità (che significa «fare ogni singola cosa come deve essere fatta, secondo la sua verità [...]. Non qualcosa di programmatico, ma ciò che di volta in volta è giusto qui e ora»)¹². Questo processo non può che schiudersi all'«estremo punto di riferimento della nostra esistenza: Dio». Guardini è lapidario nella sua conclusione: «L'uomo non esiste che in quanto riferito a Dio [...]. Questa è la situazione e nessun filosofo né politico, nessun poeta né psicologo può mutarvi nulla»¹³.

L'appello al risveglio dell'Europa «religiosa», radicata «sui valori autentici, che hanno il loro fondamento nella legge morale universale, inscritta nel cuore di ogni uomo»¹⁴, non è né recente, né «clericale». Basterebbe ricordare, come rileva Dario Antiseri¹⁵, il grido di dolore nei confronti della decadenza spirituale dell'Europa lanciato, ad esempio, da Wilhelm Röpke nel 1944 e nel 1958 all'interno dei due testi fondamentali dell'ordoliberalismo, *Civitas Humana* e *Al di là dell'offerta e della domanda*: «Oggi dico senza mezzi termini: la malattia della nostra civiltà ha le sue radici più profonde nella crisi spirituale e religiosa che è in ogni individuo [...]. Benché l'uomo sia innanzitutto *homo religiosus*, tentiamo sempre più, da un secolo a questa parte, di fare a meno di Dio, mettendo al suo posto l'uomo, con la sua scienza, con la sua arte, con la sua tecnica e con il suo Stato, tutti lontani da Dio o addirittura senza Dio»¹⁶. D'altro canto, la riscoperta del senso religioso dell'identità europea rappresenta un antidoto «alla moralizzazione del diritto che diventa evidente nel momento in cui





l'organizzazione costituzionale ha la pretesa di giuridificare l'intera esistenza umana»¹⁷.

Non è certo un caso che, a distanza di oltre mezzo secolo, riecheggino – pur inascoltati – nelle sedi istituzionali europee gli stessi accenni alle radici cristiane dell'Europa. Intervenendo alla Conferenza parlamentare europea, il 21 aprile 1954, De Gasperi ricordava con Toynbee «che all'origine di questa civiltà europea si trova il cristianesimo [inteso come un] retaggio europeo comune, di quella morale unitaria che esalta la figura e la responsabilità della persona umana col suo fermento di fraternità evangelica, col suo culto del diritto ereditato dagli antichi, col suo culto della bellezza affinati attraverso i secoli, con la sua volontà di verità e di giustizia acuita da un'esperienza millenaria»¹⁸. Precisamente sessant'anni dopo, rivolgendosi ai rappresentanti del Parlamento europeo, papa Francesco evocava l'evento-simbolo della fine della Guerra Fredda, la caduta del Muro di Berlino, per arricchire la riflessione sulle radici cristiane del Vecchio continente. Quasi a riprendere le stesse argomentazioni di papa Ratzinger sulla crisi identitaria dell'Europa, il suo successore auspicava per l'Europa un percorso politico degno «della sua storia, fatta del continuo incontro tra cielo e terra, dove il cielo indica l'apertura al trascendente, a Dio, che ha da sempre contraddistinto l'uomo europeo, e la terra rappresenta la sua capacità pratica e concreta di affrontare le situazioni e i problemi»¹⁹.

In conclusione, possiamo affermare che la riscoperta delle radici etiche e spirituali dell'identità europea non riguarda semplicemente il riconoscimento formale sul piano normativo o declamatorio di tale patrimonio, quanto piuttosto il rilancio di una proposta politica che abbia al centro, per usare l'espressione di Tocqueville, l'«uomo democratico» le cui caratteristiche sono l'uguaglianza, l'emulazione, il rifiuto delle rendite di posizione, l'insaziabilità dei diritti, la competitività e individualità. Ad esse Flavio Felice aggiunge, in linea con il magistero della Chiesa, anche «il riconoscimento della dignità dell'altro, la capacità inclusiva e l'indisponibilità a perseguire un determinato risultato ad ogni costo e a qualsiasi prezzo, se il prezzo e il costo sono scaricati su altre persone e sulle prossime generazioni»²⁰.

L'uomo non può scegliere il proprio passato, perché gli viene dato come compiuto. Sta, però, alla creatività di ciascuno l'accettare quanto vi è di buono, di vero (e di santo) nella tradizione e nella storia, propria e altrui, ritrovando la

consapevolezza della propria, imperfetta ma vitale, identità. Così facendo, l'Europa potrà essere uno «spazio spirituale aperto, nutrito da una cultura aperta: quella della fede nell'uomo dell'Umanesimo; e da una religione aperta: il cristianesimo»²¹. In questa direzione, da parte sua, ogni cristiano è chiamato, in forza della propria fede, all'interno di ogni contesto, viepiù in quello politico, ad «inoltrarsi con maggior impegno nella costruzione di una cultura che, ispirata al Vangelo, riproponga il patrimonio di valori e contenuti della Tradizione cattolica»²² con la consapevolezza che «verità e libertà o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono»²³.

NOTE

¹ G. Tornatore (regia di), *La leggenda del pianista sull'Oceano*, Italia, 1998.

² J. Ratzinger, *Europa. I suoi fondamenti spirituali, ieri, oggi e domani*, in M. Pera, J. Ratzinger, *Senza radici*, Mondadori, Milano 2004, p. 60.

³ Francesco, *Discorso al Parlamento europeo* (Strasburgo, 25 novembre 2014), https://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141125_strasburgo-parlamento-europeo.html.

⁴ J. Huizinga, *L'autunno del medioevo*, Rizzoli, Milano 1995, p. XXXIII.

⁵ Cfr. M. Eisenstadt, *Sulla modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

⁶ Cfr. K. Jaspers, *Lo spirito europeo* (1947), Morcelliana, Brescia 2019. Il poliedrico pensatore tedesco identifica nella libertà, nella storia e nella scienza i tre fattori costitutivi dell'Europa.

⁷ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, a cura di M. Zanatta, V/6, BUR, Milano 2009.

⁸ A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Livre III, Chapitre VIII «Comment la Révolution est sortie d'elle-même de ce qui précède», 1856.

⁹ Sulla democraticità delle istituzioni europee cfr. P. Mair, *Governare il vuoto* (2013), Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

¹⁰ L. Sturzo, *Politica di questi anni. Consensi e critiche* (1957-1959), VI, Gangemi, Roma 1998, pp. 273-274.

¹¹ Benedetto XVI, *Discorso al Reichstag di Berlino*, 22 settembre 2011, https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2011/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20110922_reichstag-berlin.pdf.

¹² R. Guardini, *Il potere*, in Id., *La fine dell'epoca moderna. Il potere*, Morcelliana, Brescia 1993⁸, p. 216.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Giovanni Paolo II, *Ecclesia in Europa* (2003), 116, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html.

¹⁵ D. Antiseri, *Europa avvelenata*, in D. Antiseri, E. Di Nuoscio, F. Felice, *Democrazia avvelenata*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 34-44.

¹⁶ W. Röpke, *Al di là dell'offerta e della domanda* (1958), a cura di D. Antiseri e F. Felice, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, pp. 14-15.

¹⁷ P. Becchi, *Il risveglio di Dio*, «Humanitas», 4/2011, p. 700.

¹⁸ A. De Gasperi, *Alcide De Gasperi e la politica internazionale*, Cinque Lune, Roma 1990, vol. III, pp. 437-440.

¹⁹ Piuttosto originale e tipico del magistero di papa Francesco appare il richiamo del pontefice a una «purificazione» del dibattito pubblico: «Mantenere viva la democrazia in Europa richiede di evitare tante "maniere globalizzanti" di diluire la realtà: i purismi angelici, i totalitarismi del relativo, i fondamentalismi

astorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza sapienza». Cfr. Francesco, *Discorso al Parlamento europeo*, cit.

²⁰ F. Felice, *Partecipazione, inclusione sociale e democrazia elettorale*, in D. Antiseri, E. Di Nuoscio, F. Felice, *Democrazia avvelenata*, cit., p. 178.

²¹ V. Possenti, *Religione e vita civile: il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2001, pp. 164-165.

²² Congregazione per la Dottrina della fede, *Nota dottrinale circa alcune questioni riguardanti l'impegno ed il comportamento dei cattolici nella vita politica* (2002), 7, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_it.html.

²³ Giovanni Paolo II, *Fides et Ratio* (1998), 90, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html.



TERAMO, *Cattedrale, Prospetto principale e fianco destro*, DAT, Vol VII,1



La modernità del pensiero di De Gasperi: valori, istituzioni e difesa europea

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
38-41

Claudio Catalano – Dottore di ricerca in Sistemi politici - IMT Lucca

Il pensiero europeista di Alcide De Gasperi è stato precursore dei tempi. Nei suoi discorsi, De Gasperi ha proposto soluzioni innovative realizzate decenni dopo, come una Banca Europea o la Comunità di Difesa Europea (CED), quest'ultima vista come un mezzo per far approvare al Parlamento Europeo una Costituzione dell'Europa.

Nel suo ultimo discorso del 27 giugno 1954, pochi mesi prima della sua morte, De Gasperi consegnò il suo testamento politico:

è soprattutto l'unione europea che sta in cima ai nostri pensieri e in testa ai nostri interessi. La comunità europea vuol dire la pace assicurata tra la Francia e la Germania, vuol dire una modesta ma permanente funzione dell'Italia nel concerto europeo, vuol dire l'apertura al mercato comune di lavoro e il graduale accesso alle comuni risorse, vuol dire se non la fine certo la compressione degli egoismi nazionali e la liberazione delle energie popolari¹.

A causa della sua esperienza come deputato asburgico, De Gasperi era meno soggetto a interessi locali e spesso favoriva soluzioni sovranazionali. Il pacifismo di De Gasperi deriva dall'irenismo delle radici cattoliche, ma la sua posizione è evoluta secondo l'«approccio realista». Per assicurare il ruolo internazionale per l'Italia, De Gasperi si riferisce agli ideali «risorgimentali» condivisi dagli alleati liberal-democratici, come il conte Carlo Sforza, ministro degli Esteri fino al 1951, sostenitore della teoria «mazziniana» del primato morale degli italiani. Gli ideali «risorgimentali» del nazionalismo sono cruciali per cancellare le radici nazionaliste del fascismo e coincidono con l'eliminazione del concetto di interesse nazionale, sostituito da De Gasperi con l'europeismo e la lealtà atlantica che diventano i due pilastri della politica estera italiana. L'Alleanza atlantica garantisce la sicurezza internazionale mentre il progresso economico è facilitato dall'integrazione europea³.

La necessità di promuovere lo sviluppo economico, il benessere e il pieno impiego come effetto del mercato unico, come per il piano Marshall, sono uno strumento per eliminare il proselitismo comunista sulla lotta di classe. In seguito, De Gasperi sviluppa un approccio «federalista» per aiutare l'Italia a uscire fuori dalla sua condizione di irrilevanza e ad acquisire una posizione internazionale.

Le posizioni di De Gasperi hanno subito un'evoluzione passando dal neutralismo e nazionalismo (dal Trattato di pace al rifiuto del Trattato di Bruxelles del 1948) a una conversione a una posizione europeista strumentale (dalle elezioni del 1948 al piano Schuman) per evolvere infine a una sincera conversione all'idealismo europeista e alla lotta per la Ced (dal vertice di Santa Margherita Ligure del febbraio 1951 alla morte).

1. Tra il 1946 e 1949, si stabilì la posizione internazionale dell'Italia: dal Trattato di pace, alla partecipazione al Consiglio d'Europa, l'Ocse e l'Alleanza atlantica.

In questo periodo, De Gasperi ha poco interesse per la politica estera, perché a Parigi viene accolto come leader di un paese sconfitto e subisce le condizioni molto dure del Trattato di pace, quindi si concentra sulla ricostruzione politica ed economica del paese. Nel maggio del 1947, con le sue dimissioni, si scioglie la coalizione del dopoguerra e sono espulsi dal governo i partiti di sinistra, che hanno ostacolato le riforme dell'economia di mercato. Il dipartimento di Stato sostiene il primo governo italiano senza Pci⁴ e l'Italia può aderire al piano Marshall. Gli intellettuali e l'opinione pubblica considerano il piano Marshall come un mezzo per imporre la «American way of life», mentre la classe dirigente lo vede come un modo per rafforzare le relazioni transatlantiche, sperando che Washington possa aiutare il governo a mantenere la stabilità interna⁵.

La creazione di un regime di sicurezza europea è ottenuta allargando il trattato anglo-francese di Dunkerque del 1947. Alla Camera dei comuni, il 22 gennaio 1948, il primo ministro laburista Ernst Bevin propone un accordo tra Benelux, Francia e Regno Unito per assicurare la pace con una maggiore integrazione, invitando ad aderire tutti i paesi dell'Europa occidentale che potrebbero cadere sotto l'influenza sovietica, in seguito al colpo di Praga del luglio 1947, inclusa la *new Italy*⁶.

Il Trattato di Bruxelles è concluso il 17 marzo 1948, come alleanza militare di pace, ma De Gasperi non aderisce su sua scelta, sia a causa del suo pacifismo che per la diffidenza verso le alleanze militari. Non amava particolarmente la natura antitedesca del trattato, come dichiara al Parlamento il 4 dicembre 1948. Al fine di sabotare i negoziati, De Gasperi e Sforza chiedono una «equal partnership totale» con la revisione delle clausole militari del Trattato di pace e la restituzione delle colonie, tanto che sono accusati di «ricatto» da Bevin, il quale ricorda che l'adesione italiana era una buona occasione per l'Italia, ma un peso per gli altri paesi⁷.

Il 15 marzo, tre settimane prima delle elezioni politiche, De Gasperi accoglie l'ambasciatore americano Dunn per parlare di Trieste e del Trattato di Bruxelles. De Gasperi ha accettato la dichiarazione tripartita su Trieste, ma afferma di non poter aderire al Trattato di Bruxelles, perché le prossime elezioni gli impediscono di consultare il Parlamento e di impegnarsi in alleanze militari. Gli americani interpretano la motivazione come pretestuosa e questo rifiuto provoca una crisi tra i due paesi, tanto che gli Stati Uniti classificano De Gasperi come un alleato inaffidabile. Secondo Pastorelli, De Gasperi è stato mal consigliato dall'opinione pubblica, ma alla fine riconoscerà il suo errore⁸.

2. La vittoria della Dc nelle elezioni del 1948 offrì a De Gasperi la possibilità di rivedere la politica estera. La guerra fredda aveva reso anacronistiche le richieste italiane miranti alla revisione del trattato di pace, alla restituzione di Trieste o delle ex colonie. Dopo il colpo di Praga, l'approccio neutro-nazionalista perseguito per placare il Pci non era più adatto, e l'Italia doveva fare una scelta definitiva sulla sua posizione in Occidente.

L'alleanza militare, che in precedenza De Gasperi aveva rifiutato di negoziare, era ora fortemente necessaria, perché ora l'Italia rischiava l'isolamento: non aveva amici o alleati nel blocco occidentale ed era esposta alla minaccia

sovietica. Dopo la crisi italo-americana, lo stesso presidente Truman cancellò Sforza dalla lista degli invitati ai negoziati atlantici. Il 18 ottobre 1948, De Gasperi incontrò il segretario di Stato Marshall a Roma per un accordo bilaterale di sicurezza. La crisi recente dei rapporti bilaterali non aiutava, e in un discorso al Senato del 27 marzo 1949, De Gasperi annunciava il rifiuto degli Stati Uniti al trattato bilaterale. L'Italia non fu invitata ai negoziati atlantici il 27 aprile 1948, perché Marshall, il sottosegretario Lovett e il senatore Vanderberg non volevano rompere la coerenza geografica atlantica⁹.

La conversione di De Gasperi all'Europa avveniva in questo scenario, perché il rifiuto degli Stati Uniti implicava che la domanda di sicurezza e la necessità di evitare l'emarginazione per l'Italia potevano essere soddisfatte solo da un regime europeo. De Gasperi doveva trovare un'altra motivazione come il nuovo ideale europeo, perché porre semplicemente la necessità di un'alleanza militare si scontrava con l'opposizione di destra e di sinistra in Parlamento.

Il cambio di atteggiamento di De Gasperi fu evidente nel discorso di Bruxelles del 20 novembre 1948. De Gasperi esaltava il ruolo morale e politico dei cattolici belgi (liberali e sociali), il cosmopolitismo cattolico e dei cristiani americani contro la tirannia e lo Stato totalitario¹⁰, esaltava la democrazia attraverso il ruolo del popolo e della dignità umana, soprattutto di fronte alla minaccia del comunismo. La dignità umana, come la fraternità cristiana, è una delle virtù cristiane (così come: amore, pazienza e giustizia sociale). Secondo Bergson la democrazia è di essenza evangelica, mentre Croce dimostra «perché non possiamo non dirci cristiani». Su tali basi, De Gasperi si convinse gradualmente che la sicurezza europea fosse negli Stati democratici – perché il sovvertimento e la disintegrazione delle democrazie parlamentari e il sabotaggio della ricostruzione europea sono operazioni di guerra – e nell'integrazione europea che, attraverso un approccio di solidarietà cristiana, persegua «libertà, giustizia e pace», tre principi laici accettabili per la coalizione di governo.

Nel frattempo, nel gennaio del 1949, l'Italia fu invitata alla seconda fase dei negoziati del Consiglio d'Europa. Motivo per cui De Gasperi dichiarava nel «Popolo» del 16 febbraio 1949, che l'Italia aveva risolto il problema della «situazione unilaterale della guerra e rientrava, come tutti gli altri nella famiglia europea»¹¹.

Nei principali traguardi del 1949-1951, l'Italia ebbe un ruolo limitato, le forze trainanti





erano la Francia e l'amministrazione Truman, sia durante la Conferenza di Parigi del 1950-1951, per la Comunità europea del carbone e dell'acciaio (Ceca)¹², sia per l'Alleanza atlantica. La lobby italiana nel dipartimento di Stato, l'interesse della Francia a sostenere l'entrata dell'Italia nell'Alleanza atlantica per bilanciare il potere anglosassone e includere l'Algeria, ma soprattutto l'interessamento del nuovo segretario di Stato, Dean Acheson, portarono il presidente Truman a invitare l'Italia ai negoziati l'8 marzo 1949, permettendole di essere tra i primi firmatari del Trattato Nord Atlantico il 4 aprile 1949¹³.

La partecipazione al Piano Schuman aveva qualificato in maniera diversa l'impegno dell'Italia nei confronti del processo di integrazione, ma la scelta europeista di De Gasperi iniziò con l'adesione al Piano Pleven e lo sviluppo della Ced¹⁴.

3. Inizialmente, l'interesse italiano per il Piano Pleven, proposto dalla Francia per consentire il riarmo della Germania nel quadro di un esercito europeo, non originava dall'idealismo europeista, ma da un compromesso. Durante i negoziati Ceca, Francia e Italia si scontrarono sull'inclusione del Nord Africa nell'area di condivisione della Ceca. In un discorso parlamentare del 10 novembre 1950, il ministro Sforza chiedeva di barattare la sicurezza europea per le risorse africane¹⁵.

La Francia aveva bisogno del sostegno italiano per sostenere il Piano Pleven alla conferenza di Parigi che doveva essere convocata il 15 febbraio 1951. Per cui, il 12 e 13 febbraio, De Gasperi e Sforza s'incontrarono con Pleven e Schuman in vertice a Santa Margherita Ligure. Come chiesto da Sforza, l'Italia accettava di sostenere la Francia nella conferenza di Parigi, mentre la Francia consentiva a condividere parte delle risorse africane attraverso la Ceca¹⁶.

Per De Gasperi non c'era solo il *trade-off* sulle risorse, egli aveva trovato affinità elettive con Schuman, il cui idealismo conquistava il realismo pragmatico di De Gasperi, che si convertiva all'europeismo, da cui lo «spirito di Santa Margherita». De Gasperi si rese conto che il piano di Pleven poteva essere uno strumento per passare da un approccio funzionalista a un approccio federale, perché la struttura dell'esercito europeo potesse divenire una base permanente per la creazione degli Stati Uniti d'Europa¹⁷.

Un esercito europeo non poteva esistere senza un controllo democratico, per cui dovevano essere istituite istituzioni politiche comuni, compresa un'assemblea parlamentare. In un Parlamento,

l'Italia poteva far sentire la sua voce, poiché la minoranza italiana aveva avuto una rappresentanza parlamentare nel Parlamento asburgico. L'idea di un'assemblea della Ced portava De Gasperi a rivivere la sua esperienza di parlamentare austro-ungarico della minoranza italiana. In un Parlamento multietnico, le minoranze si potevano consultare, negoziare e assumere posizioni comuni. Il Parlamento europeo, o meglio l'assemblea Ced avrebbe dovuto essere basato sugli stessi principi. L'autorità suprema dell'imperatore asburgico, che fungeva da garante della stabilità, doveva essere sostituita dagli Stati Uniti, che avrebbero garantito la sicurezza, attraverso l'Alleanza atlantica e la prosperità economica attraverso l'Ocse.

Nel discorso a Strasburgo del 10 dicembre 1951, De Gasperi insisteva sul fatto che la sicurezza europea fosse un effetto della solidarietà europea, che dovesse essere basata sui valori spirituali che formano un patrimonio comune, ma che non potesse essere un principio astratto. L'Europa aveva, quindi, bisogno di una "Patria Europa" per sostituire le "patrie" nazionali cui giuravano fedeltà le Forze armate, che sono "un corpo morale tra i più elevati delle Nazioni". L'Europa aveva anche bisogno di un quadro istituzionale democratico per stabilire le linee guida e mostrare il percorso di integrazione, per cui la prevista Assemblea parlamentare avrebbe avuto il ruolo di convincere la classe politica e l'opinione pubblica europea contrapponendo argomenti politici ai discorsi dei tecnici¹⁸.

Il giorno seguente, al vertice dei ministri degli Esteri a Strasburgo, De Gasperi chiese che la Ced fosse dotata di un'assemblea di rappresentanza politica. A Parigi, il 27 e 30 dicembre 1951, aggiunse che l'Assemblea parlamentare avrebbe dovuto essere in grado di determinare, entro sei mesi dall'inizio della sua attività, il progetto di costituzione federale o confederale. Proposito che fu inserito nell'articolo 38 del Trattato Ced, che prevedeva l'istituzione di una Comunità politica europea (Cpe).

Secondo una struttura federale, la Ced doveva avere: a) un'assemblea parlamentare temporanea; b) un organo collegiale collettivo; c) un consiglio intergovernativo.

L'approccio federale di De Gasperi è diverso da quello dal movimento federalista di Spinelli, perché era consapevole del fatto che gli Stati europei si erano basati troppo a lungo sul principio dello Stato nazionale per abbandonarlo. Lo stesso De Gasperi era stato rappresentante delle minoranze nazionali in un impero multietnico, per questo proponeva la soluzione

«imperiale». Le sue proposte erano in anticipo sui tempi, proponendo un'unione doganale, un mercato unico, un'unione monetaria e una banca confederale¹⁹.

Il trattato Ced firmato il 27 maggio 1952 e il progetto di trattato su una Costituzione europea completato il 10 marzo 1953 furono presentati agli Stati membri per la ratifica. Tuttavia, De Gasperi si dimise da presidente del Consiglio nel giugno 1953 e come ministro degli Esteri in agosto. Fuori dalla vita politica e gravemente malato, continuò a fare pressioni per Ced e Cpe. Il 9 agosto 1954, in una lettera ad Amintore Fanfani, dichiarò: «la mia spina è la Ced». Dieci giorni dopo, il 19 agosto 1954, De Gasperi morì, e solo undici giorni dopo, il 30 agosto 1954, l'Assemblea nazionale francese respingeva per sempre il Trattato Ced.

La Ced è stato il principale contributo di De Gasperi alla costruzione europea, per cui ha profuso idee innovative e sforzi. Forse era in anticipo sui tempi, ma il trasferimento della sovranità politica e di difesa è ancora oggi un argomento troppo delicato per lo Stato.

NOTE

¹ A. De Gasperi, *Discorso di apertura al V congresso della DC*, Teatro San Carlo, Napoli, 27 giugno 1954, in Id., *Scritti e discorsi politici*, vol. II, il Mulino, Bologna 2008, pp. 272-316.

² Vedi il discorso di Sforza all'Università per stranieri di Perugia, il 18 luglio 1948, in C. Sforza, *Cinque anni a Palazzo Chigi: la politica estera italiana dal 1947 al 1951*, Atlante, Roma 1952, pp. 488, 490, 493, cit. in S. Romano *Guida alla politica estera italiana. Da Badoglio a Berlusconi*, Rizzoli, Milano 2002, p. 79, e P. Pastorelli, *La politica estera italiana del dopoguerra*, il Mulino, Bologna 1987, p. 159.

³ Cfr. R. Gaja, *Rapporto su trentacinque anni di politica estera italiana*, in «Prospettive nel mondo», n. 58-59, 1981, p. 71, cit. in P. Pastorelli, *op. cit.*, p. 234.

⁴ Cfr.: J.E. Miller, *Taking off the gloves: the United States and Italy 1940-1950. The politics and diplomacy of stabilization*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill-London 1986, pp. 223-235; S. Romano, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁵ A. Varsori, *How to support Atlantic Alliance and European Integration in Italy?*, in G. Bossuat, N. Vaicbourdt (a cura di), *Etats-Unis Europe et Union Européenne. Histoire et avenir d'un partenariat difficile 1945-1999*, Peter Lang, Bruxelles-Berlin 2001, p. 149; D.W. Ellwood, *Rebuilding Europe. Western Europe, America and post-war reconstruction*, CRC Press, London-New York 1992; G. Bossuat, *L'Europe occidentale à l'heure américaine 1945-1954*, Complexe, Bruxelles 1992.

⁶ P. Pastorelli, *op. cit.*, pp. 141, 213. Testo in M. Carlyle (a cura di), *Documents on International affairs 1947-1948*, Oxford University Press, Oxford 1952, p. 211.

⁷ Cfr. *Memorandum Achilles, 7 May 1948*, in *Foreign Relations of the United States: diplomatic papers*, vol. III,

Western Europe, United States Government printing office, Washington 1974.

⁸ P. Pastorelli, *op. cit.*, pp. 138-144, 152, 214; S. Romano, *op. cit.*, pp. 56-58, 76; *Dunn telegram 16 March 1948*, in *Foreign Relations of the United States: diplomatic papers*, vol. III, cit., pp. 53-54.

⁹ *Memorandum Lovett, 27 April 1948*, in *Foreign Relations of the United States: diplomatic papers*, vol. III, cit., p. 107, cit. in P. Pastorelli, *op. cit.*, p. 221.

¹⁰ *Le basi morali della democrazia*, Conferenza pronunciata a Bruxelles il 20 novembre 1948, in M.R. De Gasperi (a cura di), *De Gasperi e l'Europa. Scritti e discorsi*, Morcelliana, Brescia 1979.

¹¹ P. Pastorelli, *op. cit.*, pp. 160-168, 226; M.R. De Gasperi *La nostra patria Europa*, Mondadori, Milano 1969, p. 17.

¹² R. Ranieri, *L'amministrazione pubblica italiana di fronte ai problemi dell'integrazione economica europea (1945-1953)*, Scuola Superiore della Pubblica Amministrazione, Roma 2005, p. 140.

¹³ P. Pastorelli, *op. cit.*, pp. 222-223.

¹⁴ L. Ballini, A. Varsori (a cura di), *L'Italia e l'Europa (1947-1979)*, vol. I, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, p. 79.

¹⁵ Camera dei deputati, *Discussioni*, vol. XVI, 1950, pp. 23551-23556.

¹⁶ P. Pastorelli, *op. cit.*, p. 187; R. Ranieri, *op. cit.*, pp. 143-144.

¹⁷ P. Pastorelli, *op. cit.*, p. 204.

¹⁸ A. De Gasperi, *L'occasione che passa*, discorso all'Assemblea del Consiglio d'Europa a Strasburgo, 10 dicembre 1951, in M.R. De Gasperi (a cura di), *op. cit.*, pp. 116-120.

¹⁹ A. De Gasperi, *Scopo fondamentale e problemi dell'Unione europea*, discorso al Consiglio d'Europa, 15 settembre 1952, in M.R. De Gasperi (a cura di), *op. cit.*, p. 166.



TERAMO, Antica Cattedrale S. Maria Aprutiensis, Interno, DAT, Vol VII,1



Europa: il coraggio della verità

Nicola Mattoscio – Professore ordinario di Economia politica, Università Gabriele d'Annunzio, Chieti-Pescara

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
42-44



Se nel proporre la nascita della Comunità europea del carbone e dell'acciaio la dichiarazione del 9 maggio 1950 dell'allora ministro degli Esteri francese Robert Schuman costituisce l'origine del processo di creazione delle istituzioni Europee, il Manifesto di Ventotene, scritto nel luglio 1941 sull'Isola dov'erano confinati quasi un migliaio di antifascisti, è il documento ispiratore e propulsore della riscoperta dell'impegno ideale e programmatico per l'unificazione federale del Vecchio continente, come proposta della diffusa coscienza critica della risorgente società civile.

Sono entrambi documenti che rimandano alle matrici laiche del sogno moderno dell'Unione europea. Essi traggono origine da un trentennio di dilanianti guerre civili. Le radici dell'Unione, dunque, risalgono al carattere inedito e micidiale assunto dalla guerra nel Vecchio continente nel corso del Novecento: una guerra divenuta «totale», assurdamente devastante, con armi sempre più distruttive che resero impossibile la distinzione tra belligeranti e non belligeranti, tra obiettivi militari e civili, tra mezzi leciti e illeciti. «È un urto tra popoli che nella lotta impiegarono tutti i loro beni e le loro vite. È la guerra totale», aveva scritto nel 1944 Ernesto Rossi, il nostro grande europeista.

Partendo dal riconoscimento della «novità» devastante del fenomeno bellico nell'era della catastrofe (1914-1945), come l'ha definita in un noto saggio lo storico britannico Eric Hobsbawm, l'obiettivo dei padri fondatori della nascente Unione era soprattutto quello di fare in modo che non si verificassero mai più simili massacri, nella prospettiva di voler instaurare una nuova era di pace stabile. «Mai più guerra in Europa!», questo voleva dire nel 1950 la Comunità europea del carbone e dell'acciaio, la prima istituzione costituita dai sei paesi fondatori per garantire il controllo comune di risorse così strategiche. La nuova istituzione in effetti metteva i mezzi della guerra – questo

soprattutto erano allora carbone e acciaio – al servizio della pace.

L'idea di un'Europa federale si presentava, quindi, come la soluzione a una tragedia storica. Ma non si può dire che, prima della fine della Seconda guerra mondiale, questa idea non fosse comparsa e ricomparsa nella vita del Vecchio continente, con maggiore o minore forza e successo, in particolare nei momenti di gravi crisi rivoluzionarie. Nel 1848, come nel 1866-1867, intellettuali patrioti come Mazzini e Cattaneo furono antesignani del concetto di Europa federale. Il più genuino fra i federalisti del passato, Carlo Cattaneo, aveva condotto parallelamente la battaglia per gli Stati uniti d'Italia e per gli Stati uniti d'Europa. Il nuovo Stato italiano era cioè preconizzato all'interno di una costruzione sovranazionale che non ne limitava l'autogoverno, né la libertà dal basso. Le teorie mazziniane furono di fondamentale importanza nella nascita e definizione dei moderni movimenti europeisti, come conseguenza della contrapposizione di «Dio e i popoli» alla Santa alleanza «Dio e i principi» succeduta alla caduta di Napoleone, o con quella specie di nuova Santa alleanza sotto le sembianze di Società delle nazioni che nasce dalle ceneri della Prima guerra mondiale, come denuncerà in seguito Luigi Einaudi. Mazzini classificava la «nazione» come dimensione intermedia tra individui e umanità, ma non certo per farne derivare una sorta di sovranismo *ante litteram*. Non a caso, nel programma della «Giovane Europa» fondata a Berna nel 1834, egli precisa che non si tratta più di realizzare un'Europa, ma gli «Stati uniti d'Europa».

In nome del patriottismo come levatrice di una nuova Comunità europea ispirata ai principi liberali di democrazia e di uguaglianza, moltissimi giovani si ritrovarono a combattere in quella guerra devastante e «totale» che fu la Seconda guerra mondiale, anche richiamandosi spesso ai valori più originari del Risorgimento. Norberto Bobbio ha scritto: «I motivi ispiratori

della resistenza europea si possono disporre su tre livelli secondo che si consideri come guerra di liberazione nazionale in nome dell'indipendenza, come guerra contro il fascismo in nome della democrazia e come guerra per un nuovo assetto sociale, contro ogni tentativo di restaurazione dell'antico regime». E fu nel nome di questi comuni ideali che le tante Resistenze nazionali combatterono per far rinascere una comunità internazionale riappacificata nel sogno di un destino unico europeo.

Non si possono ignorare, del resto, le matrici religiose della nuova stagione europeista, portatrici di valori comunque appartenuti anche alla millenaria tradizione cristiana. Giovanni Paolo II, un papa slavo, figlio della martoriata Polonia, propose ripetutamente che fosse sottolineato nel preambolo al progetto di costituzione europea, a cui si lavorò nello scavalcare il Novecento, l'idea che l'Europa nasceva dalla cultura cristiana che si era affermata nei secoli. Non per una presunzione teologica, né soltanto per il riconoscimento solenne dei meriti dell'evangelizzazione dei popoli europei, ma con l'intento di richiamare una storia comune vissuta anche spiritualmente per tanti secoli che andava riconosciuta. Il papa voleva offrire un'indicazione alla vita di ogni singolo futuro europeo, per dare significato complessivo e direzionale alla storia lungamente condivisa, talvolta con tragedie, altre con la capacità di saper interpretare la progressiva affermazione delle ragioni e delle speranze universali dell'umanità. E tutto poteva apparire plausibile, cominciando con il mettersi alle spalle quella che Benedetto XII definì «l'inutile strage».

In un'Europa ancora divisa della «Guerra fredda», l'appello lanciato da Giovanni Paolo II, il giorno in cui iniziava il suo servizio pontificale, non era altro che l'eco dell'anelito che aveva spinto i santi Cirillo e Metodio ad affrontare la loro missione evangelizzatrice verso Est: «Aprite, spalancate le porte a Cristo! Non abbiate paura di accogliere Cristo e di accettare la sua potestà [...]. Alla sua salvatrice potenza aprite i confini degli stati, i sistemi economici come quelli politici, i vasti campi della cultura, della civiltà, dello sviluppo. Non abbiate paura. Permettete a Cristo di parlare all'uomo. Solo Lui ha parole di vita».

La proclamazione dei due santi slavi a patroni dell'Europa insieme con san Benedetto voleva prima di tutto ricordare che l'Europa nel suo insieme era, per così dire, frutto dell'azione anche di diverse tradizioni cristiane. Benedetto

abbracciava la cultura prevalentemente occidentale e centrale dell'Europa, più logica e razionale, e la spandeva mediante i vari centri benedettini. Cirillo e Metodio mettevano in risalto specialmente l'antica cultura greca e la tradizione orientale più mistica e intuitiva.

E alle radici laiche e cristiane si aggiungono quelle letterarie, artistiche, scientifiche. Gli ideali di un'Europa unificata accomunano poeti e pensatori che vanno da Dante a Kant e a Mazzini appunto. Una tradizione tanto ricca storicamente costituiva il naturale riferimento dei moderni padri fondatori nell'immaginare un'Europa a cui non sarebbe dovuto mancare il coraggio di un'integrazione sempre più profonda tra i popoli, condividendo finalmente anche le stesse istituzioni di rappresentanza e di governo.

Ma, al momento, del grande disegno, solo la lunga fase di progettazione e di sperimentazione può dirsi in parte realizzata. Nel 1957, con i Trattati di Roma, la nascita della Comunità economica europea inaugura il processo d'integrazione tra paesi con economie molto diverse. Nel 1979, insieme all'elezione del primo Parlamento, si avvia il Sistema monetario europeo con l'adozione dell'unità convenzionale denominata Ecu. Nel 1992, a Maastricht, si fissano i parametri per la condivisione di una stessa moneta unica, ovvero dell'euro.

Contemporaneamente, si doveva dar vita a una vera Costituzione europea. Invece, le nuove classi dirigenti, non più espressioni dirette della Guerra di liberazione che aveva messo fine al secondo conflitto mondiale, non onorano quella responsabilità storica. Il sogno della Nuova Europa Unita viene progressivamente sottoposto ai difficili equilibri degli egoismi nazionali, il più delle volte puri portatori di soli particolarismi economici coltivati di volta in volta da disarticolati pezzi di società. Tutto ciò, con ogni evidenza, è anche il contrario della dimensione mazziniana di «nazione», che, piuttosto, era animata e animava principi e valori universali.

A oggi, perciò, la costruzione di un'Europa Unita appare realizzata solo nei suoi contorni di base. Quando Mazzini diceva «Europa» pensava addirittura alla categoria «Umanità»; oggi si pretende di dare più attenzione allo zafferano. Con tutto il rispetto che pur merita il nobile prodotto, è provata la miopia a cui ci si è ridotti. Ma anche nella difficile stagione che stiamo vivendo, il tema di fondo rimane il trasferimento vero dei poteri di rappresentanza e di governo dagli





Stati nazionali, sempre meno rilevanti nel nuovo mondo del villaggio globale, a dimensioni sempre più sovranazionali e «universali», nel cui processo assume significato ormai irrinunciabile la nascita degli Stati Uniti d'Europa.

La sovranità assoluta è solo un dogma del passato se si pensa che anche gli Stati nazione restano solo formalmente indipendenti, poiché irreversibilmente coinvolti in un sistema d'interdipendenza ormai planetaria. Anche Luigi Einaudi, appellandosi all'esempio delle 13 ex colonie americane, dichiarava fin dal dopoguerra che tra le idee feconde di male, se condotte alle loro estreme conseguenze, vi era quella della sovranità assoluta e perfetta in sé. Approssimandoci alle previste votazioni per il rinnovo del Parlamento europeo, forse è bene ricordare che non di un vero Parlamento si tratta, posto che a esso non è stato ancora riconosciuto il pieno potere legislativo come qualunque costituzione democratica dovrebbe fare. «Non basta predicare gli Stati Uniti d'Europa e indire congressi di parlamentari», diceva sempre Luigi Einaudi in un discorso all'Assemblea costituente nel 1947. Per dirla ancora con le sue autorevoli parole: «Quel che importa è che i parlamentari di questi minuscoli Stati i quali compongono la divisa Europa rinuncino

a una parte della loro sovranità, a pro di un Parlamento nel quale siano rappresentati, in una camera elettiva, direttamente i popoli europei nella loro unità, senza distinzione fra Stato e Stato e in proporzione al numero di abitanti [...]. Utopia la nascita di un'Europa aperta a tutti i popoli decisi a informare la propria condotta all'ideale della libertà? Forse è utopia. Ma ormai la scelta è soltanto fra l'utopia e la morte, fra l'utopia e la legge della giungla». Ed è solo buttando il cuore oltre l'ostacolo che, come negli auspici di papa Francesco, espressi in occasione della sua visita alle istituzioni del Vecchio continente, l'Europa può riscoprire la sua anima buona e tornare a essere «prezioso punto di riferimento per tutta l'umanità». In questa prospettiva tornerebbe anche a rivivere il virtuoso concetto mazziniano di «nazione», quella europea, come dimensione intermedia tra persona/cittadino e umanità, ma nel nuovo villaggio globale in cui si declina sempre più il nostro intero mondo. E con il crescente perfezionarsi delle nuove infrastrutture materiali e immateriali che integrano sempre più le comunità e le persone, nelle parole ancora di Einaudi (1947): «questa nostra piccola aiuola europea apertamente palesa[va] la sua inettitudine a sopportare tante sovranità diverse».



609 - A6



610 - A7



611 - A8



615 - B12



616 - B13



617 - B14

TERAMO, *Cattedrale Antependium, Rombi argento a smalto, DAT, Vol VII,1*

Il «ritorno» di Mounier

Giorgio Campanini – Professore emerito di Storia delle dottrine politiche, Università di Parma

Una nuova edizione dei «Diari»

In vista del 70° anniversario della morte di Mounier (1905-1950), la cultura francese si è fortemente impegnata per completare il quadro – pur abbondantemente tracciato già a partire dagli anni Sessanta – della sua vasta, pur se breve, attività pubblicistica, anche grazie all'impegno posto dall'Association des Amis d'Emanuel Mounier e del suo presidente, Bernard Comte. Da parte della stessa Associazione è in via di elaborazione un progetto di edizione di una *Opera omnia*, più completa rispetto a quella apparsa negli anni Sessanta presso le Éditions du Seuil in quattro volumi.

Accanto ai numerosi scritti del fondatore di «Esprit», l'operazione editoriale della Association des Amis d'Emanuel costituisce un importante documento – non solo della sua formazione, della sua cultura, dei suoi intensi contatti con le migliori intelligenze dell'epoca – con testi sino a ora inediti e meritevoli, invece, di essere consegnati alla storia. Si tratta in particolare di una serie di scritti, di note, di scambi epistolari già noti, in parte, al pubblico grazie all'edizione, apparsa nel 1963, presso Seuil, con il titolo *Mounier et sa génération* (1963)¹.

Questa prima e incompleta raccolta di appunti, di lettere, di scambi epistolari è stata riproposta, con una sostanziale integralità, grazie a un voluminoso insieme di scritti editi con il titolo di *Entretiens*².

Un «nuovo sguardo»

Il materiale riprodotto in questi *Entretiens* non solo è assai più corposo rispetto all'edizione del 1963 ma completa – sotto molte diverse angolazioni – la conoscenza dell'impegno mounieriano soprattutto nei centralissimi, per «Esprit», anni Trenta. A differenza dell'edizione del 1963, questa nuova raccolta (quasi mille pagine rispetto alle circa 400 della

precedente edizione) contiene anche notazioni più personali (anche in ordine alla sua vita privata, a partire dal sodalizio, conclusosi con il matrimonio, con Paulette Leclercq), illumina meglio il rapporto Maritain-Mounier, fa luce su una serie di tensioni, e qualche volta di lacerazioni, che caratterizzarono i primi anni di «Esprit», e così via: offrono, in sintesi, un quadro assai interessante del dibattito intellettuale degli anni Trenta in Francia e profili di filosofi, storici, politici, «visti da vicino», per così dire, senza le inevitabili remore derivanti dalla pubblicazione.

Di particolare interesse i rapporti fra Mounier e un Maritain che aveva tentato, per altro invano, di «convertire» Mounier al tomismo (egli invece, come noto, era stato allievo di J. Chevalier e sensibile alle sollecitazioni dello spiritualismo di M. Blondel). Di questa influenza maritainiana rimane traccia in un volumetto acerbo ma non privo di originalità, quale è stato *De la propriété capitaliste à la propriété humaine*, tutto fondato su un'audace, e fortemente caratterizzata in senso sociale, rilettura della concezione della proprietà tipica di Tommaso d'Aquino³.

Altri interessanti aspetti di novità di questa nuova e più ampia edizione dei «diari» mounieriani riguardano la crisi apertasi nella coscienza cattolica con la guerra di Spagna, il turbolento rapporto con le sinistre, la difficile scelta di rimanere al di sopra dei partiti. Ne emerge un'immagine sotto molti aspetti nuova soprattutto del giovane Mounier.

Mounier e Maritain

Se le pagine sul rapporto Mounier-Maritain del citato lavoro sono di grande interesse, particolare attenzione – perché in questo caso si possono ascoltare le due voci, e non soltanto quella di Mounier – merita il volume J. Maritain-E. Mounier, *Correspondance*⁴, che pone rimedio alle lacune riscontrabili in una precedente



raccolta del carteggio intercorso fra i due pensatori curata da Jean Petit⁵.

A una un poco frettolosa e non sempre accurata raccolta di testi operata da Petit fa seguito una più completa edizione critica, che consente, finalmente si potrebbe dire, di mettere a fuoco un amicale e insieme tormentato rapporto. Di particolare interesse le lettere con le quali Maritain cerca di convincere il giovane amico ad accostarsi al tomismo (il citato volumetto sulla proprietà si colloca, appunto, in questa linea) e la riluttanza di Mounier a porre al centro della sua riflessione la Scolastica medievale, in considerazione della sua «immersione» nella cultura del Novecento, a partire dal suo maestro Chevalier e dall'opera del filosofo spiritualista Maurice Blondel. E, in effetti, passato il primo momento di attenzione riservato a Tommaso, sia pure per un aspetto relativamente periferico – appunto la dottrina sulla proprietà –, Mounier si è orientato sempre più decisamente nella prospettiva dello spiritualismo cristiano, come attesta la sua opera, precocemente conclusiva, *Le Personnalisme* (1949).

Quello di Mounier nei confronti di Maritain non fu, dunque, propriamente un «discepolato» ma piuttosto una lezione di avvio del pensiero, a partire dai grandi classici, in vista dell'elaborazione di una sua personale opzione filosofica, quale appunto fu quella sfociata in *Le Personnalisme*.

Numerosi, tuttavia, furono i momenti di incontro – sul piano della «cultura militante», piuttosto che su quello della filosofia pura – fra Maritain e Mounier, a partire da una lettura, sostanzialmente comune, della guerra di Spagna come «guerra civile» e non come crociata in difesa della «civiltà cristiana», come venne presentata da Franco – e accettata qualche volta supinamente dalla Chiesa – in quei tragici anni⁶.

Grazie a una lettura comune degli avvenimenti – dalla crisi economica degli anni Trenta all'affermarsi in Europa dei totalitarismi di destra e di sinistra – nasceva la sostanziale consonanza di Maritain e di Mounier sulla interpretazione della «crisi degli anni '30». Ciò che non implicava, tuttavia, una piena convergenza delle ragioni profonde di questa lettura. In termini essenziali, per Maritain quella degli anni Trenta era una «crisi della ragione», l'effetto dell'allontanarsi dell'Occidente da quell'*humus* cristiano che, nonostante tutto, l'aveva sino ad allora nutrito, mentre per Mounier si trattava di una «crisi dell'umano» alla quale occorreva

reagire attraverso il ritorno alla persona, come struttura portante della civiltà occidentale.

«Ritorno» a Mounier?

Duole non poco che nella bibliografia annessa al citato corposo volume degli *Entretiens* mounieriani non si faccia riferimento alcuno alla vasta pubblicistica apparsa in Italia, il paese che forse più largamente ha recepito «la lezione» di Mounier⁷, anche se da due decenni a questa parte l'attenzione a Mounier, e in generale al suo personalismo, si è alquanto ridotta. Ma – grazie anche alle sollecitazioni che in Italia provengono dalla riproposta fatta oltralpe degli scritti mounieriani – è ragionevole pensare che possa verificarsi anche in Italia una sorta di «ritorno» a Mounier non a caso oggetto di una delle più ampie voci del vasto affresco *Enciclopedia della persona del XX secolo*⁸. D'altra parte, le sollecitazioni che provengono dalla Francia, in relazione alla pubblicazione di importanti testi inediti o solo parzialmente editi – come, appunto, i citati *Entretiens* –, potrebbero e dovrebbero sollecitare anche le nuove generazioni di studiosi a misurarsi con un pensiero rimasto drammaticamente incompiuto per la morte dell'appena quarantacinquenne Mounier, ma ancora vivo e, per molti aspetti, attuale.

Una rinnovata «circolazione» del pensiero di Mounier nel panorama filosofico italiano presupporrebbe tuttavia una sorta di «riordinamento» della sua opera, oggi in Italia dispersa in testi pubblicati da una decina di editori (e, di fatto, quasi mai oggi facilmente reperibili)⁹.

È possibile pensare che un coraggioso editore (o un pool di editori) programmi, se non proprio un'*Opera omnia* di Mounier, un insieme di opere scelte, affidando tale selezione a un gruppo di qualificati specialisti e scegliendo curatori (e traduttori) di sicuro affidamento. I settant'anni della morte di Mounier potrebbero essere, per la cultura italiana – e non solo per quella cattolica – l'occasione per una riflessione su un maestro del Novecento ancora sotto molti aspetti attuale. Se il contesto generale degli anni 1930-1950 (quello in cui si è storicamente collocato Mounier) ci appare oggi assai lontano, è invece evidente, e attualissima, la crisi della persona, assoggettata alle opposte, ma talora di fatto convergenti, negazioni della persona, ora in nome della biologia e della genetica, ora per effetto dell'assolutizzazione dell'ideologia del mercato.

La crisi della persona non è soltanto un re-
taggio del passato ma un rischio imminente
anche sul presente. Un ritorno a Mounier può
inserire nel dibattito sul ritorno della persona
stimoli e suggestioni meritevoli di essere ripresi
e approfonditi.

NOTE

¹ Dell'opera esiste una traduzione italiana con il titolo *Lettere e diari*, Città Armoniosa, Reggio Emilia 1981, nuova edizione, 1991, entrambe con Notizia e Nota bibliografica di G. Campanini.

² E. Mounier, *Entretiens*, a cura e con introduzione di B. Comte, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2017. Il volume, di quasi mille pagine, presenta materiali in misura quasi doppia rispetto alla precedente edizione nelle *Oeuvres*.

³ L'opera (edita nel 1936) è stata tradotta in italiano con il titolo *Dalla proprietà capitalista alla proprietà umana*, dapprima presso Gatti (Brescia 1947), indi, in diversa traduzione, presso Ecumenica, Bari 1983. Si tratta di una lettura innovativa e fortemente «sociale» della parte della *Summa* di Tommaso d'Aquino nella quale vengono analizzati – con sorprendente modernità – i problemi dell'economia.

⁴ Cfr. J. Maritain-E. Mounier, *Corrispondenza* (1929-1939), a cura di J. Petit, Morcelliana, Brescia 1976. Severe critiche a questa raccolta di lettere, in cui viene fatta una lettura ritenuta inadeguata, vengono mosse a Petit dal citato S. Guéna.

⁵ Sul volume cfr. la riflessione condotta da S. Guéna, *Ouverture d'une correspondance, Maritain-Mounier*, in «Notes et documents», n. 39, 2018, pp. 56-64, saggio assai documentato sulle recenti pubblicazioni riguardanti i due citati pensatori.

⁶ La sostanziale consonanza di posizioni tra Maritain e Mounier, per il rifiuto dell'interpretazione della guerra di Spagna in termini di «crociata» per la salvezza della «civiltà cristiana» dal pericolo anarchico-marxista, è posta in evidenza nel saggio dello scrivente su Luigi Sturzo e la guerra di Spagna (con numerosi riferimenti anche a Maritain e a Mounier, entrambi firmatari di manifesti contrari a quella «ideologia della crociata» assai presente nell'opinione pubblica cattolica): cfr. G. Campanini, *Una battaglia per la libertà della Chiesa. Luigi Sturzo e la guerra di Spagna*, in *I cattolici italiani e la guerra di Spagna*, a cura di G. Campanini, prefazione di G. De Rosa, Morcelliana, Brescia 1987, pp. 167 ss. Si veda anche, al riguardo, la presa di posizione de «La Civiltà Cattolica» a favore di Franco nel contributo di L. Lestingi, *Questione del comunismo e difesa della «civiltà cristiana» nei commenti della «Civiltà Cattolica» sulla guerra di Spagna (1936-1939)*, in *ivi*, pp. 99 ss. Favorì il sorgere della «ideologia della crociata» l'assoluta mancanza di informazioni sulle efferatezze commesse non solo dagli anarchici spagnoli ma anche dei «legionari» (molti dei quali marocchini) di Franco.

⁷ Si vedano gli importanti studi editi in Italia da studiosi come A. Rigobello, V. Melchiorre, A. Danese, L.

Nicastro, N. Bombaci (e, se è consentito rilevarlo, anche dallo scrivente). Fuori di Francia, nessun altro paese ha prestato attenzione a Mounier come l'Italia.

⁸ Cfr. G. Coq, *Mounier Emmanuel*, in *Enciclopedia della persona*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2008, pp. 705-720 (con riferimento, nella bibliografia, a vari autori italiani).

⁹ Pochi autori come Mounier in Italia hanno conosciuto una «sfortuna» paragonabile alla sua. Il primo libro tradotto e pubblicato in Italia (*Dalla proprietà capitalista alla proprietà umana* è apparso presso un piccolo editore (Gatti, Brescia 1947), ripreso vari anni più tardi dall'Editrice Ecumenica di Bari; l'ultima edizione mounieriana a noi nota è quella de *Le Personalisme (Il Personalismo)*, a cura di G. Campanini, AVE, Roma 2010¹⁴). Nel 1949 con ristampa nel 1974, appariva *Che cos'è il personalismo* (Einaudi, Torino). Successivamente sono uscite traduzioni di Mounier presso Comunità, Libreria Editrice Fiorentina, Garzanti, Morcelliana, Città Armoniosa, e un corposo blocco di testi – quasi un'Opera omnia rimasta incompiuta e con traduzioni italiane non sempre felici, presso l'Editrice Ecumenica di Bari, soprattutto per iniziativa di un'attenta studiosa di Mounier, Ada Lamacchia. Una decina di editrici, dunque, che si sono alternate nel tempo, in mancanza, tuttavia, di un progetto complessivo. Di qui, la non facile reperibilità degli scritti di Mounier. Per un quadro d'insieme delle traduzioni italiane di Mounier, cfr. G. Campanini, *Mounier, Eredità e prospettiva*, Studium, Roma 2012, pp. 281 ss.



TERAMO, Palazzo del Comune, Bassorilievo medievale con epigrafe, DAT, Vol VII,2







PROSPETTIVA

• DONNA •

- Segnali positivi nella Chiesa
- Intervista a Cristiana Dobner
- Mercedes Pinto y la defensa de los derechos de las mujeres

PROSPETTIVA
• DONNA •
49-52

Via Torre Bruciata 17
64100 Teramo
logos@prospettivapersona.it

REDAZIONE

Giulia Paola Di Nicola (coordinatrice)
Cristina Demezzi
Maria Laura Di Loreto
Stefania Fuscagni
Maria Michela Nicolais
Angela Rossi
Silvia Toma
Anna Vaccarili



Editoriale

Segnali positivi nella Chiesa

Giulia Paola Di Nicola – *Docente di Sociologia, ISSR Pescara e L'Aquila*

Sono decenni ormai che numerosi studi e una gran parte della popolazione femminile – tenendo conto dell'influsso che hanno variabili quali l'età giovane e adulta, la cultura medio-alta, la residenza in un paese del mondo occidentale – manifestano l'aspirazione a vivere in una Chiesa più conforme a quell'ideale di uguaglianza iscritto nel passo biblico fondamentale della Genesi a cui rimanda Gesù nel Vangelo: «A immagine di Dio li creò, maschio e femmina li creò» (Gen 1,26-28). Non mancano altri passaggi della Bibbia con indicazioni profetiche che alludono a uno sviluppo cristiano in grado di superare gli antichi pregiudizi e le tradizioni maschiliste. Tra essi: l'augurio di Mosè «Magari fossero tutti profeti nel popolo» (Nm 11,29) e l'incisiva asserzione di san Paolo «Non c'è né uomo né donna: tutti voi siete una sola persona in Cristo Gesù» (Gal 3,28). È evidente a tutti che tale meta ottimale non è stata raggiunta e anzi viene spesso contraddetta dagli effetti perversi legati a quei passi che prescrivono la sottomissione della donna nella società e nelle comunità cristiane, primo tra tutti: «La donna impari in silenzio, con perfetta sottomissione» (1Tm 2,9-15).

Oggi, quanti considerano la questione come cruciale per il futuro della Chiesa non la pongono più soltanto facendo riferimento alla dottrina, alla tradizione e all'esegesi dei testi, ma all'impatto concreto della storia che ha camminato e continua a camminare verso una società più egualitaria e rispettosa delle differenze.

Laddove le donne hanno conquistato posizioni apicali nei vari campi del sapere e del potere, diventa difficile presentare una Chiesa a voce unica maschile e, pur accordando a posteriori consenso al protagonismo delle donne in famiglia e nella società, continuare a mantenere una posizione subordinata nella Chiesa, ossia proprio in quel mondo da cui ci si aspetta di vedere almeno parzialmente realizzato un bozzetto di società più giusta.

Papa Francesco ha dato numerosi segnali di apertura e di ascolto delle voci delle donne, seppure con la prudenza che distingue chi ha il compito di tenere unita la Chiesa. Forse anche grazie a questi segnali positivi, sta venendo avanti una popolazione assertiva di donne che sollecitano il cambiamento senza attestarsi in posizioni aggressive, conflittuali e puramente rivendicative di diritti.

Tra le voci di tal fatta, riporto oggi qui quella di *Voices of Faith* un'associazione che dà voce alle donne cattoliche e che pur restando legata alla fede e all'interno della Chiesa cattolica, mira a influire sul cambiamento. «L'idea di *Voices of Faith* è nata con l'elezione di papa Francesco – spiega Chantal Götz, direttrice esecutiva della Fondazione Fidel Götz e fondatrice di *Voices of Faith* – il quale ha dato il "la"

aprendo il dibattito sul ruolo delle donne nella Chiesa. Il suo desiderio di “ampliare lo spazio all’interno della Chiesa per una presenza femminile più incisiva” è perfettamente in linea con la nostra iniziativa e con gli obiettivi della Fondazione».

I valori guida per le azioni di *Voices of Faith* sono:

- inclusività, ossia volontà di ascoltare senza pregiudizi le diverse esperienze e portarle a visibilità
- dialogo aperto e franco con tutti
- rispetto delle diverse opinioni e soluzioni
- attitudine non apologetica.

In occasione della Giornata internazionale della donna, *Voices of Faith* organizza già dal 2014 ogni anno, nella ricorrenza dell’8 marzo, una manifestazione che riunisce da tutto il mondo donne cattoliche, di talento e con una fede salda, disposte a raccontare le loro storie (metodo dello *storytelling*) che raccontano di accompagnamento dei poveri, di lotta per la dignità umana, di promozione delle pari opportunità in tutti i campi dell’attività umana. Sono donne che con il loro lavoro hanno affrontato avversità e sfide apparentemente insormontabili e precorso i tempi. Inoltre, *Voices of Faith* istituisce un premio di € 20.000 intitolato «Donne Germogli di Sviluppo» (due premi da € 10.000 ciascuno, di cui uno è rivolto a programmi realizzati dalle organizzazioni Caritas e l’altro a organizzazioni esterne). In ogni evento si dà risalto al contributo delle donne all’opera della Chiesa cattolica. Il premio è organizzato in collaborazione con Caritas Internationalis, che si propone di evidenziare «il contributo delle donne nel garantire cibo e migliorare le condizioni di vita delle loro famiglie e comunità».

Riporto di seguito i principali punti caratterizzanti *Voices of Faith*: «The Catholic Church is facing a crisis. A new generation of Catholics are questioning the Church hierarchy and its response to a changing world and emerging problems, such as sexual and power abuses. Many questions are coming from deeply faithful Catholic women who are asking why the Church is so slow in recognising their value and opening decision making roles to them; roles that incorporate their faith, charisma, expertise and education into structures

of authority at all levels. With over 1.2 billion Catholics worldwide and over half of them women, we must ask why there are so few female decision-makers represented in leadership and decision making roles inside the Catholic church. Decisions that affect all of us, cannot be voiced by half of us. Without female voices in leadership, half the Church remains silent. Evidence has repeatedly shown that a diversity of leadership for any institution makes for positive results and culture. We continue to lobby for transparent hiring practices and work with faithful Catholic women who have skills and expertise to lead at the highest levels of the Church».

This campaign is about action. Make your voice heard through our #overcomingsilence global campaign. The website will collect faces and messages from Catholic women and men globally who believe in our goals and the overall need for women in decision-making roles. Visit our website www.overcomingsilence.com. Help us spread the word and learn why female leadership is crucial to the future of our Catholic Church.

There are many ways of action, but contemplation and regular prayer for change are equally important. «Change takes time and is dependent on the foundation and the spiritual sources which, in the church, is regular prayer, says Prioress Irene Gassmann. It is important that the “Prayer on Thursday” is not driven solely by her single monastery or by the German speaking communities of Switzerland, but that a global prayer network grows and slowly begins to spread its power. We invite you to pray every Thursday for change in the church and for people to find new courage as they make their own way forward in and with the church. The “Prayer on Thursday” was written with this in mind. The hope is that this prayer will give those who regularly pray on Thursdays the courage and the confidence to move forward one more week in and with the Church - step by step and in union with all the women and men who pray it».

«Prayer God, our Father and Mother, we are all aware of the situation in our church. Acts of injustice occurred and continue to occur.





Power was and is abused. “However, among you, it should not be so” said Jesus. We ask you for your mercy - Kyrie eleison.

By means of our baptism, women and men are equally valuable members of the church. If they work together in all duties and offices, they can contribute to a church that moves forward renewed into the future. We ask you for strength and confidence. - Kyrie eleison.

People come to God and to one another with their desire for peace, community and relationship. A credible church is open to all people regardless of their background, nationality or sexual orientation. This church is present for people whose life decisions appear to be misguided and it welcomes them with their bumps and bruises. It does not assess or judge but, instead, trusts that the power of the spirit is at work even when, according to our own human understanding, this seem improbable. We ask you for strength and confidence. - Kyrie eleison.

Looking forward with confidence requires a great deal of trust, especially in these times in which we are lamed by fear and narrowness and in which the future seems grim. Trust is also required if we are going to take new paths and make decisive changes that can bring about more good than would be possible by simply maintaining the status quo. We ask you for strength and confidence. - Kyrie eleison.

God, our Father and Mother, Trusting that you are with us on the way, we continue on with and in the church, following in the tradition of all the women and men who went before us who were enlivened by and acting in the fire of the spirit's power; women and men who believed and lived before and for us. St. Scholastica trusted in the power of prayer. We want to go forward step by step in the same way as she did: “Go forward as you can, sisters and brothers!” Watch over us. Be with us always until the end of the world. For this we pray, now and forever. Amen».



TERAMO, Chiesa S. Maria a Bitetto, Portale della facciata, DAT, Vol VII,2

Genere e differenza sessuale

Marisa Forcina – Prof. associata di Storia delle dottrine politiche, Università del Salento

Son passati già più di tre anni da quando nel 2015 papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'*. *Enciclica sulla casa comune*, esortava a non volere annullare la differenza sessuale: «non è sano – aveva spiegato – un atteggiamento che pretenda di cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa» (cap. IV, III, 155). Reimparare il confronto con la differenza sessuale era indicato come mezzo per coltivare una vera ecologia umana, lontana da ogni logica di dominio sul proprio corpo «che si trasforma in una logica a volte sottile di dominio sul creato». Era più che un invito, era un appello che, anche in altra sede¹, aveva già rivolto proprio agli intellettuali², perché della differenza sessuale facessero un sapere. Va notato che la stessa espressione con cui stigmatizzava «un atteggiamento che pretende di cancellare la differenza sessuale, perché non sa più confrontarsi con essa» era stata utilizzata nella Catechesi del 15 aprile 2015 e riportata dall'«Osservatore Romano» il 16 aprile 2015. In maniera semplice e chiara papa Francesco aveva spiegato che «la differenza tra uomo e donna non è per la contrapposizione, o la subordinazione, ma per la comunione e la generazione, sempre a immagine e somiglianza di Dio». E, tornando all'enciclica e alla richiesta esplicita che era rivolta direttamente a una ripresa del pensiero filosofico e politico, troviamo l'indicazione: «si attende ancora lo sviluppo di una nuova sintesi che superi le false dialettiche degli ultimi secoli. Lo stesso cristianesimo, mantenendosi fedele alla sua identità [...] sempre si ripensa e si riesprime nel dialogo con le nuove situazioni storiche, lasciando sbocciare così la sua perenne novità»³.

Le parole dell'enciclica contengono veramente una sfida alla filosofia, perché invitano ad andare oltre la sintesi della dialettica hegeliana o marxista e oltre quella dello strutturalismo; una sfida che propone di ripensare la differenza senza ridurla all'opposizione o alla

dialettica amico/nemico e diventa testimonianza di un metodo in grado di aprirsi e accogliere la realtà anche con le sue contraddizioni e, soprattutto, senza ingessarla in un modo di essere che dovrebbe valere una volta per tutte. Un concetto nuovo, nell'enciclica, spiega l'identità non come uniformità e immobilità, ma come modalità sempre in grado di ripensarsi e di esprimersi, una identità che è tale solo nel dialogo ed è sempre in grado di accogliere il nuovo e di aprirsi alla novità di ciò che accade. L'identità, nell'indicazione di papa Francesco, si traduce come libertà di essere se stessi nelle differenti contingenze storiche, è libertà in situazione, è attenzione ai fatti, ma che non si mette al rimorchio dei dati. Si tratta, dunque, di un invito che ha già compiuto il primo passo oltre la sintesi della dialettica. Quella sintesi che aveva condannato le donne a essere rappresentate come secondo sesso, come il negativo della differenza e della dialettica, in grado poi di risuscitare nella sintesi, ma di un nuovo e indifferente modo di essere neutro. Invece, in papa Francesco troviamo aperta la strada sia verso il superamento dell'indifferenza (parola da lui tanto utilizzata come strumento di denuncia) sia verso il superamento di ogni identità statica e chiusa. Questo tipo di identità sigillata, piombata nell'espressione «identità di genere» ha fatto traslare il genere che è stato da sempre il grimaldello ermeneutico in grado di smascherare le configurazioni storiche e le costruzioni sociali, verso una forma statica e metafisica di identità che ha anche permesso il proliferare delle rappresentazioni: omo, etero, oggi LGBT.

L'invito di papa Francesco a superare «le false dialettiche degli ultimi secoli» significa, dunque, anche sottrarre le donne (tradizionalmente identificate con l'alterità negativa) alla logica del secondo sesso e a quella della censura e del rimosso.

Saper fare i conti con la differenza sessuale, confrontarsi con essa, equivale, infatti, a





scompaginare le carte. La posta in gioco non è l'elaborazione di una nuova teoria *delle* donne o *sulle* donne per farne i soggetti o gli oggetti buoni per un nuovo osservatorio e con una determinata rappresentazione che le inchioderebbe a un ruolo determinato di dipendenza o di nuovo potere. Quando papa Francesco afferma che «la differenza tra uomo e donna non è per la contrapposizione, o la subordinazione, ma per la comunione e la generazione, sempre a immagine e somiglianza di Dio», sottrae la differenza a ogni possibile oggettivazione e, dunque, a ogni rappresentazione di soggezione o di autosufficienza, perché, invece, ponendola come immagine e somiglianza con Dio, la pone come immagine e somiglianza con la trascendenza assoluta e, quindi, al di là della oggettivazione e della rappresentazione. Dunque, la differenza sessuale non solo non è l'opposizione tra maschile e femminile, ma è ciò che fa inceppare il meccanismo dell'ideologia: non c'è nessuna tesi da affermare, nessuna struttura di cui prendere atto, nessuna uguaglianza, anche con il maschile produttore di verità, da rivendicare. Ciò che è proprio nella differenza non è l'identità, ma il differire stesso che non è opposizione, ma è spostamento e libertà. Confrontarsi con la differenza sessuale non è dunque elaborare una teoria, ma è una pratica nella relazione: come l'essere cristiani non è una teoria ma una pratica, come lo stile che non può essere sostenuto come una tesi ma deve mostrarsi, come l'ironia che non può farsi oggetto di una posizione ma consentire la contraddizione. Confrontarsi con la differenza sessuale è, semmai, saper trovare nella relazione la misura della propria identità e non essere misurati dall'esterno, con una identità prescritta, o ordinata con misure estranee, come le merci che entrano in relazione tra loro, ma il cui valore è sempre misurato dall'esterno, dal denaro o da altro.

Pensare la differenza delle soggettività può essere considerato una risorsa per il pensiero e la politica. Non si tratta, infatti, di oggettivare la differenza, ma di accompagnarne il significato in un percorso metodologico. Infatti, non è solo una questione filosofica e, in particolare, epistemologica: il dibattito, che nella sua più ampia serie di varianti fa riferimento ai soggetti come emergenza d'inarrestabili singolarità e di nuovi determinati processi di soggettivazione, è vistosamente politico. Fa parte di quella politica che ha compiuto e persino concluso l'iter della modernità e che poi ha fatto apparire marginali e obsolete categorie come autenticità,

soggettività e persona sino a realtà e verità. In questa direzione si era già mossa Giulia Paola Di Nicola⁴, che aveva sottolineato, già nel 1988, come fosse necessario andare oltre le rivendicazioni socio-politiche che, seguendo l'ideologia marxiana, contrapponevano uomini e donne per una nuova lotta di classe o di sessi. Né Giulia Paola si accontentava di una compositiva complementarietà che rischiava di connotare come dimezzati soggetti che si sarebbero realizzati pienamente solo nella sintesi degli opposti. Già allora rivendicava la reciprocità che non può non partire proprio dalla differenza.

Ma in che modo è necessario accogliere la differenza in un mondo costruito e nutrito di identità e di certezze prescritte magari dal mercato? Come abbiamo visto, non si tratta della differenza tra identità diverse, ma si tratta di riconoscere la differenza nelle soggettività mature per un dialogo. Oggi, pensare la differenza come un modo che non oggettivizza cose e persone per renderle simulacri ingessati incapaci di movimento e desiderio può essere ancora una strategia produttiva. Il vantaggio del femminismo che si è confrontato con la differenza sessuale è ancora in questo spostamento dal paradigma dell'oppressione al paradigma della libertà femminile, e quindi dal superamento del confinamento nella identità di minore o di vittima, che è anche spostamento e separazione della libertà dalla traduzione giuridica in diritti. Oggi, un tale spostamento di paradigma ha aperto il mondo a differenza e desiderio, che non sono elementi di attrazione e risorse ulteriori per un'economia del mercato e del godimento ma apertura alla relazione, porosa teoria alternativa a quelle strategie massimizzanti assunte anche quando sono ritenute distruttive.

Nel mondo globalizzato, invece, la massimizzazione dei risultati, l'utile e il falso universalismo delle sintesi dialettiche sono ricerca e progetto costante, perché sembrano realizzare il sogno di poter estendere in modo univoco il medesimo concetto e il medesimo insieme di attributi a tutti gli individui, nella realizzazione della totale in-differenza.

La pericolosa fortezza dell'identità

A differenza del cristianesimo, dove l'universalità dell'umanità è espressa dall'immagine di Dio e dunque dalla trascendenza, in filosofia e in politica la stessa universalità è stata pensata come una sorta di giacenza, di necessità, di marchio di fabbrica indefinito, ma promosso

e convalidato dalla sintesi che si è rispecchiata nell'identitario e, in conseguenza, si è ratificata in norma e ideale e, quindi, persino anticipazione politica senza alcuna progettualità, perché anch'essa già in partenza identica. Anche quando si è considerata l'identità nella forma plurale di una sessualità costituita come insieme di variabili indipendenti e che possono coesistere nello stesso soggetto nella forma del nomadismo identitario (R. Braidotti, *Nuovi soggetti nomadi*, Luca Sossella, Roma 2002) o delle identità in transizione, è restato il problema legato alla costituzione autentica della società e dell'umano. In questo ha avuto il suo peso la lettura positivista dell'eredità della cultura classica e moderna. La soluzione, per quanto concerne la libertà dei soggetti, non è nel nominare al plurale la differenza sessuale o trasformare il genere ne «i generi» con una escalation ideologica che, moltiplicandole, rafforza le identità pensandole come rappresentazione di nuove prospettive. La soluzione a questo approccio molto ideologico potrebbe essere già nelle prime affermazioni dell'enciclica, dove è esplicitato che l'identità è qualcosa di comune non di individuale, e dove si lamenta che l'identità insieme al patrimonio naturale, al patrimonio storico, artistico e culturale sia ugualmente minacciata, perché l'identità è nel comune riconoscimento di un luogo ed è base per costruire una città abitabile. «Non si tratta di distruggere e di creare nuove città ipoteticamente più ecologiche, dove non sempre risulta desiderabile vivere. Bisogna integrare la storia, la cultura e l'architettura di un determinato luogo, salvaguardandone l'identità originale. Perciò l'ecologia richiede anche la cura delle ricchezze culturali dell'umanità nel loro significato più ampio» (*Laudato si'*, II, 143). L'identità in questi rimandi non esprime un modello, ma diventa esempio, percorso cui si attinge, dunque possibilità.

Come si vede, l'apertura alla libertà dei soggetti non avviene declinando al plurale le identità in un presunto superamento del dato biologico, che si acquieta nel continuo accertamento del proprio essere maschio o donna e, dunque, nell'universalità di un paradiso dove tutti i beati vengono accolti, perché hanno transitato e poi finalmente raggiunto quella che, ancora, con termini contraddittori è definita identità di genere. All'interno di tale visione, in cui la somma delle identità costituisce l'universalità, per esorcizzare ogni dispersione del sé, l'identità è rappresentata sempre più come

riconosciuto angolo di sicurezza (*idem entitas*), come luogo dove è ancora possibile stare presso di sé, fortezza nella quale poter racchiudere la propria esistenza e il proprio io. L'identità diventa così la risposta più ovvia alla richiesta umana di vivere un unico percorso che rassicura e vincola nella naturalità delle sue dinamiche e anche nel superamento di tale naturalità che, però, resta inscritto sempre all'interno del dato naturale. L'identità, in questo modo, può essere sinonimo o segno di pieno valore o di grande peso sociale o, al contrario, di stigma sociale, di indifferenza allo stigma e al peso. L'identità assume sempre più la rassicurante e perdurante connotazione di una fortezza in cui i soggetti possono essere racchiusi e messi in salvo. Attraverso un muro. Che invece li imprigiona. Per sempre. Perché, come diceva Machiavelli nel 1513: «Le fortezze sono generalmente molto più dannose che utili»⁵.

Non meraviglia, quindi, che la nozione di identità e, di conseguenza, anche quella di differenza siano servite anche nel discorso politico a strutturare sistemi, a fungere da cornice al quadro interpretativo, a essere punto di riferimento anche nelle analisi del comportamento sociale e politico. Queste, sulla nozione di identità hanno costruito l'idea di nazione o di appartenenza a gruppi, a generi o ad altre categorie, sino a utilizzarla per definire o costruire il discorso su ciò che conviene o che struttura le persone e le comunità senza possibilità di cambiamento alcuno.

Identità, genere e differenza rimandano a uno statuto epistemologico che, come ogni statuto, è un atto fondativo, ma anche un patto unilaterale tra un sovrano e un popolo. In filosofia la sovranità è stata una prerogativa e un'eredità maschile. Nel Novecento, però, il pensiero femminile ha operato spostamenti notevoli proprio riguardo alla categoria di differenza e di genere e ha mostrato perché queste rimandano a campi simbolici e semantici differenti. E se la valenza semantica è quella che richiama il significato e risponde a quale uso e per quale uso vengono adoperate, la valenza simbolica che esse esprimono è un richiamo significante, che dice non ciò che vale per sé, ma ciò a cui queste parole rimandano e per cui sono segni che influenzano e producono conseguenze importanti.

La questione della differenza, riferita ai soggetti, è centrale e non costituisce il secondo e il meno importante tra due termini, non richiama in sé una diminuzione. Al contrario,





rappresenta, semmai, la non identità, che non è l'alterità. Derivando dal latino *differre*, la differenza esprime un portare con sé (*fero*), che è, contemporaneamente, un rinvio alla identità e un richiamo alla distinzione, in quanto il prefisso *dis*, che ha valore negativo, conferisce alla parola a cui si lega un significato altro e, al limite, opposto.

Generalmente, quando si parla di differenza si tende, seguendo il piano empirico e il senso comune, a riempirla di contenuti e di significati, sicché, la differenza è comunemente intesa come differenza dell'altro, lo scarto tra una cosa e un'altra, ciò che è di meno rispetto a un di più. Anche dal punto di vista concettuale la differenza è espressa in tutte le opposizioni che caratterizzano il nostro linguaggio: bianco/nero, natura/cultura, maschile/femminile, cosa/segno. In questo modo viene spesso usata, a seconda delle varianti, in opposizione a universalità, a parità e, soprattutto, in opposizione alla forma altrui dell'identità. La differenza sarebbe comunque e soprattutto la differenza dell'altro: un altro rispetto al quale operare pratiche di distanziamento o opposizione o, all'opposto, con una sorta di avvicinamento-assimilazione attivare pratiche di appropriazione aventi come risultato un ampliamento delle risorse. Soprattutto da un punto di vista politico, la differenza è stata vista come percezione dell'altro che, rappresentando l'alternativa alla mia identità, innesca ostilità e conflitto con il risultato di obbligare allo scontro e alla guerra, a meno che non si intenda anche il sé come un altro⁶, e, in tal caso finalmente, lo scontro con l'altro si risolverebbe in risorsa per il sé. Ma spesso il sé della soggettività viene confuso con l'identità e l'altro come alterità viene confuso con la differenza. La parità a questo punto sembra essere la soluzione politica e teorica più rassicurante e più risolutiva del conflitto, anche perché la parità e l'uguaglianza garantiscono la possibilità, anche logica, di un punto di vista universale. Ma la parità annulla sul piano teorico, non su quello esistenziale e del diritto, il valore esperienziale della differenza.

Usati persino come sinonimi, identità, genere e differenza sono stati posti nell'intersezione tra l'ordine della natura inteso in termini essenzialistici, l'ordine del discorso inteso in termini di performatività e il metodo storico inteso come ciò che consente la verifica della costruzione-costituzione del soggetto.

Invece, la questione della differenza è questione pratica, come si diceva all'inizio. Ontologica, al limite. La dimensione ontologica non va completamente oltre la fisica, oltre la naturalità dei dati, o come fa la metafisica che rincorre la certezza dei principi primi. L'ontologia trasuda, semmai, di esperienza e di storia. Consente una pratica non identitaria, che apre alla libertà dei soggetti, ne permette la consapevolezza e si pone come risorsa per gli stessi e per tutti.

In questo modo, la differenza si oppone al modo di intendere la soggettività in maniera indifferente e accidentale, ma anche si oppone all'ancoraggio fondato sull'identità, intesa come luogo sicuro e roccaforte stabile. Si tratta di un'antinomia etica estetica e politica.

Sicché, se l'identità è stata pensata come ciò che avrebbe consentito l'universalità, la differenza è stata intesa come ciò che si limitava al particolare, al parziale, all'opposto, che comporta perciò lo scarto e il divario, l'opposizione, il contrasto e la guerra persino. Potremmo dire, riprendendo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*, che si tratta della «cattiva infinità» che, come quella fichtiana, aveva separato l'infinito, la ragione e l'universale mettendoli da una parte, e dall'altra aveva posto l'uomo, la storia e il finito.

Il problema si pone, allora, come concreta possibilità di riconoscere e far esprimere la libertà dei soggetti non attraverso le differenze, che si ricompattano nell'Uno della universalità, ma permettendo a quella singolarità di quella differenza di esprimersi liberamente e di essere riconosciuta senza stigma e con la medesima ammirazione che merita ogni soggettività libera, in grado di aprire nuovi mondi, anche con vecchie chiavi ma usate liberamente, con nuove letture di vecchi racconti, con antichi e nuovi gesti di esperienza che soccorrono i disastri di sempre. E in questo *Laudato si'*, la lettera enciclica ci soccorre e ci invita come intellettuali a riflettere.

NOTE

¹ Udienda generale, Piazza San Pietro, mercoledì, 15 aprile 2015.

² Testualmente il brano riportato dall'«Osservatore Romano»: «La cultura moderna e contemporanea ha aperto nuovi spazi, nuove libertà e nuove profondità per

l'arricchimento della comprensione di questa differenza. Ma ha introdotto anche molti dubbi e molto scetticismo. Per esempio, io mi domando, se la cosiddetta teoria del *gender* non sia anche espressione di una frustrazione e di una rassegnazione, che mira a cancellare la differenza sessuale perché non sa più confrontarsi con essa. Sì, rischiamo di fare un passo indietro. La rimozione della differenza, infatti, è il problema, non la soluzione. Per risolvere i loro problemi di relazione, l'uomo e la donna devono invece parlarsi di più, ascoltarsi di più, conoscersi di più, volersi bene di più. Devono trattarsi con rispetto e cooperare con amicizia. Con queste basi umane, sostenute dalla grazia di Dio, è possibile progettare l'unione matrimoniale e familiare per

tutta la vita. Il legame matrimoniale e familiare è una cosa seria, lo è per tutti, non solo per i credenti. *Vorrei esortare gli intellettuali a non disertare questo tema, come se fosse diventato secondario per l'impegno a favore di una società più libera e più giusta»* (il corsivo è mio).

³ Lettera enciclica *Laudato si'*, III, 121, p. 11.

⁴ Cfr. G.P. Di Nicola, *Uguaglianza e differenza. La reciprocità uomo-donna*, Città Nuova, Roma 1988.

⁵ Cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio (1513-1519)*, in *Tutte le Opere*, Bompiani, Milano 2018.

⁶ Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaka Book, Milano 1993.



TERAMO, *Cattedrale*, Luca d'Atri, particolare affreschi, DAT, Vol VII,1



Intervista a Cristiana Dobner

Giulia Paola Di Nicola – *Docente di Sociologia, ISSR Pescara e L'Aquila*

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
58-59



CRISTIANA DOBNER

Priora presso il monastero Santa Maria del Monte Carmelo – Concenedo di Barzio (LC) – Cristiana Dobner è teologa, saggista, traduttrice, editorialista. Nell'intervista affronta il tema del calo delle vocazioni e l'importanza di una vita contemplativa che risponda al proprio secolo, raccogliendone gli echi e collocandoli al loro preciso posto nella storia della salvezza. Auspica alle donne la capacità di cercare creativamente vie nuove e a papa Francesco la chiarezza per indicare percorsi rispondenti alle esigenze odierne e radicati nel Vangelo.

GIULIA PAOLA DI NICOLA: *Come spiega il calo di vocazioni femminili?*

CRISTIANA DOBNER: Ritengo che siano diversi i fattori concorrenti al calo delle vocazioni femminili. Non ultimo quello demografico. Metterei però in primo piano il mutamento che lo Spirito Santo sta imprimendo alla stessa vita religiosa: la vita di consacrazione sta

assumendo forme nuove, identità inedite. Nella storia della Chiesa sono nati ordini e congregazioni che hanno risposto al momento storico preciso. Oggi non rispondono più ma non per questo cambia la consacrazione. Urge la necessità di testimoniare e contagiare lasciando che lo Spirito solleciti.

La donna oggi non rifiuta la dedizione verso il Signore, la Chiesa e i fratelli, ma esige dimensioni proprie, diverse.

Un esempio molto lampante è il nuovo istituto religioso *Jesu Communio* sorto in Spagna che ormai conta fra i suoi membri 184 giovani religiose.

Essenziale mi pare è rimanere in ascolto di quanto lo Spirito suggerisce e opera nel contesto della storia: i fatti parlano.

G.P.D.N.: È vero che quelle contemplative resistono meglio?

C.D.: Probabilmente è vero, ma lo possono dimostrare solo le statistiche. In fin dei conti, poco vale il numero quando è garantita la qualità della vita.

Se il richiamo è alla vita contemplativa, non va letto e interpretato in termini di *fuga mundi* ma di testimonianza della Presenza di Dio nella storia, dell'ascolto della sua Parola che rende la contemplativa ubiqua ad ogni necessità della società, della Chiesa, di qualunque fratello o sorella che versi in urgenza.

Rimane evidente la realtà della chiusura di monasteri o abbazie in cui il numero delle monache è insufficiente per garantire una vita monastica quotidiana che si dispieghi senza costringere ad autentici salti mortali.

Inoltre, spesso i monasteri erano stati costruiti troppo vicini l'un l'altro, chiaramente era dovuto alle distanze che si percorrevano su carro, a piedi oppure a cavallo.

Oggi le distanze sono ridotte, si viaggia e ci si muove senza problemi, quindi i monasteri

non sono irraggiungibili e quelli troppo vicini boccheggiano per mancanza di monache.

G.P.D.N.: *Quale è il suo personale rapporto con l'attualità, i dibattiti, i progressi delle scienze, l'arte?*

C.D.: La vita contemplativa risponde al proprio secolo, non ne è avulsa. Gli echi vengono raccolti, assaporati e collocati al loro preciso posto nella storia della salvezza. Indubbiamente non vige la corsa o la rincorsa all'attualità per l'attualità, ma impera l'ascolto del grido che risuona nel nostro pianeta.

Il progresso lambisce ogni vita e costituisce sempre una gioia constatare quanto può l'intelligenza umana se correttamente impostata. Le scienze, in questo nostro secolo, hanno raggiunto frontiere insperate e traguardi che dimostrano come l'umanità possa progredire. Pur vivendo in un ambiente in cui simili discipline non si coltivano, ne rimane il gusto sia per chi è stata una studente o studiosa di scienze, sia per chi ben poco ne sa ma è disposta a comprendere e assaporare.

L'arte è un grande stimolo per incontrare la Bellezza, conoscerla e amarla. Non soltanto l'arte che riguarda la dimensione ecclesiastica oppure l'espressività di qualche brano evangelico ma anche quell'arte che è ricerca dell'Assoluto, dell'Infinito.

È sempre uno sguardo che rimanda più in là, più avanti e colma lo spirito di grata esperienza di Bellezza.

G.P.D.N.: *Pensa lei che con papa Francesco qualcosa migliorerà circa la presenza delle donne nella Chiesa?*

C.D.: I fatti parlano. Noi donne stiamo acquistando consapevolezza del nostro ruolo e noto che si aprono costantemente vie nuove e inattese. Questo non significa che il percorso sia piano e scontato, tutt'altro. Francesco ha dato ascolto e sta dando ascolto alla voce delle donne.

La modalità concreta non è semplice, mancano paradigmi, manca l'esperienza sul campo. Proprio l'inedito stimola e consente di cercare e attuare quanto ancora non è stato concretato, incarnato.

Le donne devono avere il coraggio di cercare, individuare e giocare.

Da parte della Chiesa auspico una chiaroveggenza ricca di accoglienza, capace di indicare e seguire cammini nuovi, rispondenti alle esigenze odierne per poter costruire un presente in cui brilli l'annuncio evangelico.

G.P.D.N.: *Le pare che la Chiesa tenga dietro al papa oppure che egli sia relativamente solo in questo periodo?*

C.D.: Bisognerebbe vivergli vicino per capirlo. La dinamica fra Chiesa e papa è sempre stata diversa e diversificata nei secoli. Penso che Francesco conosca bene la parabola: procedere con il gesto largo del seminatore e attendere che il terreno fruttifici. Chi esaminerà la nostra storia fra qualche secolo potrà tirare delle righe. Per ora siamo noi a costruirle mosse e mosse dallo Spirito.

La solitudine è sempre stata appannaggio dei grandi spiriti, dei grandi capi, il loro sguardo supera la minuscola ottica di ciascuno o ciascuna, si dilata a dismisura.

Francesco dovrà trovare in sé, soffiato dallo Spirito, la capacità di montare un mosaico di tante tessere isolate per renderlo rappresentativo.

G.P.D.N.: *Cosa pensa della proposta del cardinale svedese di un concistoro femminile a carattere consultivo parallelo a quello maschile e di cui il papa si serva al bisogno?*

C.D.: Perché vivere, pensare e discutere in parallelo quando lo si può fare insieme?

Può essere che torni utile, ma, a mio avviso, una separazione simile non giova perché rimanderebbe, ancora una volta, il problema o i problemi, a un altro concistoro in cui insieme ascoltare, soppesare e decidere.

G.P.D.N.: *Cosa pensa delle seguenti riserve: le donne non si sostengono tra loro e si creerebbero rapporti di competizione e invidia; coloro che sceglierebbero le donne sarebbero sempre uomini, col rischio di ritrovarci con le «donne di».*

C.D.: Vale la pena di pensare a simili obiezioni? La posta è molto più significativa ed evangelicamente radicata.

Competizione e invidia covano nell'animo umano e dovunque si trovi un gruppo di persone. Il rischio è quello di non guarire l'animo e quindi di non correggere lo sguardo.



Mercedes Pinto y la defensa de los derechos de las mujeres

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
60-66

Teresa González Pérez – *Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres Universidad de La Laguna (España)*



Introducción

En el siglo XX, en las Islas Canarias (archipiélago situado geográficamente al noroeste de África, en la ultraperiferia de España), pocas mujeres han promocionado la defensa de sus derechos, no ya por el aislamiento y lejanía del continente europeo, sino por hallarse inmersas en una sociedad patriarcal en la que ha participado como transmisoras de normas morales, roles, etc. En aquel entonces la sociedad isleña se caracterizaba por su conservadurismo e inmovilismo y, por tanto, aferrada a los estereotipos sexuales que mantenían la subordinación de las mujeres bajo patrones culturales androcéntricos. Sin embargo, hubo mujeres que rompieron con los moldes y esquemas prefijados, alzándose en defensa de sus derechos y sobresaliendo por defender a sus congéneres. Este es el caso de Mercedes Pinto Armas, nacida en La Laguna (Tenerife) en 1883 y fallecida en México en 1976. Una feminista universal que sin recibir una educación académica fue capaz de ocupar selectas tribunas, relacionarse con figuras destacadas del mundo intelectual y de la política para reivindicar los derechos de las mujeres. Ella expuso sus ideas sobre la mujer moderna, instó a la participación de las mujeres en la política y gobierno de todos los países, al tiempo que se refería a las mujeres en el mundo del saber. Representaba las corrientes de pensamiento libre y progresistas pero también mostraba un comportamiento atípico de las mujeres de su tiempo, por tal motivo fue marginada. Al introducirnos en la figura de Mercedes Pinto tanto en su obra escrita como en los numerosos artículos periodísticos que le refieren descubrimos a una mujer de amplia cultura y notable popularidad en muchos lugares de América. Destacó entre las pioneras en la defensa de la igualdad de las mujeres, promoviendo diferentes campañas

contra las leyes discriminatorias y defendiendo la necesidad de su educación. Erudita en una época en la que a las mujeres se les censuraba la inteligencia y preparación, con mote de «marisabidillas o resabidas». Guiada por el anhelo de cambio, modernidad y de justicia social se le podría situar entre la corriente de pensamiento libre y modernizador del primer tercio del siglo XX español, que desapareció tras la guerra civil con la dictadura franquista, aunque desde 1924 ya no residía en España. Esta persona no tenía cabida en la sociedad española del franquismo. Así su memoria y su actividad perdió importancia, incluso ella misma evitaba el regreso a una España amordazada por la dictadura, aunque lo hizo de forma breve y aceptó alguna invitación cultural a su isla natal. Sus inquietudes intelectuales y su ansia de saber la situaron en la vanguardia de su época, no accedió a la enseñanza reglada ni obtuvo ningún grado académico pero recibió formación en el seno familiar. Su comportamiento rompió los moldes y esquemas de su tiempo, se impuso a los estereotipos burgueses, aunque fue censurada. Figura entre las pioneras del feminismo, su voz se alzó en defensa de los derechos de las mujeres y de los niños, y por otras causas sociales.

1. La educación y la mentalidad de la época

La tinerfeña Mercedes Pinto Armas recibió una educación esmerada, como correspondía a las jóvenes de su clase en aquella época. Aprendió aritmética, gramática, historia, lectura, escritura, religión, labores y francés. El proceso de aprendizaje transcurrió en su propia casa, no asistió a ningún centro educativo ni tuvo otra formación que la adquirida en el seno familiar, y, por tanto, carecía de cualquier titulación académica (Pinto, 1934). Este dato sorprende porque en el período de

la Restauración (Garrido, 1997, 41) las mujeres se fueron incorporando al sistema educativo, tanto desde la escuela primaria como de la secundaria (González, 2007, 135-161) y porque en La Laguna su lugar de residencia funcionaba Colegios para Señoritas. Sin embargo, era frecuente que las mujeres de clase alta se instruyeran en sus casas mientras se aproximaba la edad para casarse. Adquirían ciertos conocimientos -de forma irregular- y adecuados a su rol social (Arenal, 1976, 228), pues no ejercerían ninguna actividad. A veces recibían instrucción de maestras y preceptores pero no fue el caso. De modo que Mercedes no recibió enseñanzas en ningún «colegio de señoritas» como se denominaban en aquel entonces, ni accedió a la titulación de «Bachillera» como hicieron algunas de sus coetáneas (González, 1998, 239-240).

La familia de Mercedes Pinto Armas consideró suficiente para su formación recibir conocimientos elementales en el propio seno familiar, que además mantenía un buen nivel cultural, puesto que en relación a su status quedaba delimitado su papel como esposa y como madre. Tampoco ella mostró interés por incorporarse al sistema de enseñanza reglado como hicieron otras jóvenes, ni manifestó pesar por no haber accedido a un sistema escolar o por carecer de una formación superior, nunca se lamentó de no poseer título universitario o al menos no tenemos constancia de ello. No obstante, su interés de carácter intelectual se inclinó hacia la literatura, siéndole de mucha utilidad la biblioteca familiar y el ambiente literario que se respiraba en su entorno, todo influyó en su personalidad, demostrando desde muy pronto su habilidad con la pluma. Así cultiva, desde temprana edad, la poesía y la prosa. Para ella no surtió efecto el peligro de las lecturas y del saber, ni el ideal de la época, de ser ignorante y casi mojigata. Fue escritora autodidacta, conocida como la «poetisa canaria», que vio colmadas sus dotes literarias con la publicación en la Gaceta y en el Diario de Tenerife de algunos de sus cuentos y poemas. No obstante, no era de común aceptación la educación en las mujeres, incluso en su propio entorno le censuran su actividad y recibe sugerencias de las posibilidades de una hogareña. Décadas más tarde reconocía, aunque nunca lo dudó, pues dedicó su vida a la cultura, que los hombres disculpaban la ignorancia a las jóvenes pero con el paso de los años descubrían su torpeza. Así advertía

a las jóvenes que «Todo se acaba o mengua con los años. Lo que perdura es el talento, la cultura sin pedantería y, sobre todo, la gracia y la personalidad» (1974).

Las primeras décadas de su vida transcurrieron entre Santa Cruz y La Laguna (Tenerife), lugares en los que la familia alternaba su residencia. Huérfana de padre, vivió en la casa familiar bajo el cuidado y educación de su madre y su abuela, que actuaban como preceptoras. Su padre, catedrático del Instituto de Canarias falleció cuando era muy niña, sin embargo, llevó una vida cómoda, sin complicaciones económicas ni familiares. Con su familia participaba en la vida social y cultural, como correspondía en la época a la gente de su condición. Asistían a conciertos, fiestas y al teatro, sobre todo en La Laguna donde se celebraban muchos eventos culturales (Hernández, 1998, 170). Sin embargo, su existencia cambió de orientación al abandonar la soltería, aunque no varió su bienestar, su matrimonio le trajo complicaciones las cuales fueron decisivas en el rumbo que tomó posteriormente.

En 1923 viajó a Madrid, mantuvo su actividad intelectual, escribía en la prensa y publicó el poemario «Brisas del Teide» (Pinto, 1924), así como algunos cuentos y novelas, leyendo los versos del libro de poemas en el Ateneo madrileño. Por otra parte, en su estancia en la capital de España coincidió con una atmósfera de efervescencia feminista (Campo, 1964, 200), hecho patente en las distintas entidades que se organizaron, como por ejemplo, la Asociación Nacional de Mujeres Españolas, el Consejo Superior Feminista de España, la Asociación Femenina Socialista, Acción Social Femenina... En los años veinte del pasado siglo despegó con intensidad el feminismo orientado a denunciar la inferioridad y la incultura de las mujeres. También proliferaron las publicaciones insistiendo en la igualdad y en la necesidad de superar las tradicionales diferencias de género. Sin olvidar que se trataba de un movimiento elitista y minoritario, y que la mayoría de las españolas vivía en la ignorancia y ajena a estas reivindicaciones. No sólo las féminas de clases populares vivieron al margen del feminismo, también la de las clases medias condicionadas por los prejuicios sociales que recriminaban la actuación de este grupo (Capel, 1975, 129). En este sentido, la participación de Mercedes Pinto no fue una acción aislada, por el contrario habría que valorar como este ambiente influyó en su pensamiento, que plasmará años más tarde





en América. Vivió en Uruguay, Chile, Cuba y México, países en los que se significó en la prensa y en la tribuna.

Al hilo de lo anterior decir que Mercedes Pinto se relacionaba con Carmen de Burgos, conocida como Colombine, Presidenta de la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Hispanoamericanas, que luchaba por los derechos políticos de las mujeres. Con ella participó en distintos actos y se convirtió en una activista comprometida con la problemática de las mujeres. Se significó como luchadora por la igualdad de derechos y defensora del divorcio, así defendía los derechos cívicos de las mujeres en posiciones tan progresistas como las de Clara Campoamor (Fagoaga, 1981). En aquellas fechas Mercedes Pinto ya era una escritora conocida, con indudable talento y erudición como hemos dicho. Sintonizaba en sus ideas sobre los derechos de las mujeres con Carmen de Burgos y también se declaraba partidaria del divorcio. Carmen de Burgos (Nuñez, 2005, 535-536) debía ser la oradora del «mitín sanitario» organizado por el doctor Fernández Navarro en la Universidad Central de Madrid. Pero al encontrarse enferma, Carmen de Burgos le pidió a Mercedes Pinto, le sustituyera como conferenciante, acreditándola con el improvisado título de Secretaria de la Liga Internacional de Mujeres Ibéricas e Iberoamericanas. La sustituyó en la tribuna aunque no era figura destacada en este ámbito fue la gran ocasión para hacer la denuncia y evidenciar la carencia de derechos femeninos. El 25 de noviembre de 1923 en la Universidad Central (Madrid) expuso públicamente su caso disertando sobre «El divorcio como medida higiénica», donde revela claramente su conciencia feminista (Pinto, 1923). Una cadena de casualidades la llevó a ocupar esa tribuna universitaria, y la supo aprovechar para reclamar una legislación moderna, que protegiese a la mujer de atropellos y violencias en el seno del hogar. Mercedes Pinto trataba de separarse de su esposo, aquejado de una perturbación mental severa, que hacía imposible la convivencia debido a sus agudos brotes paranoicos. Sin embargo, era víctima de las caducadas leyes conyugales, y utilizó la tribuna que la casualidad puso en su camino para reivindicar el divorcio. Empleó el estilo oratorio que la caracterizó en lo adelante: comunicativa y enfática; mostrando la combinación de sensibilidad, pasión y amplia información que sobre psiquiatría y paranoia había estudiado, buscando respuestas a su dramática situación personal.

En la mentalidad de la España de la época, con un auditorio numeroso, y en presencia de personas relevantes como el Príncipe don Fernando de Baviera, sus palabras tuvieron éxito, pues encontraron resonancia en muchos pensadores inconformes, ávidos de reformas y acallados por la política de entonces. Por el contrario, fue una abierta ofensa a las autoridades, y causa de su destierro inminente... Esta fue la causa de su exilio, pues como consecuencia de los criterios expuestos, bajo las amenazas del dictador Miguel Primo de Rivera, jefe del gobierno español entre 1923 y 1930, se vio obligada a marcharse del país. Esta conferencia le trajo nefastas consecuencias, la reacción de las autoridades por la solicitud de la disolución del matrimonio fue de amenaza de deportación a Fernando Poo (actuales islas de Bioko), una colonia española en África que formaba parte de Guinea Ecuatorial hasta que se independizó en 1968. Ante esta posibilidad sus amistades le recomiendan salir del país y le sugieren la ciudad de Montevideo (Uruguay), lugar de los refugiados políticos de entonces. Así, un inminente destierro decretado por Primo de Rivera, junto a las dificultades para obtener la separación de su marido, impulsaron que emprendiera el exilio voluntario ayudada por pasaportes falsos. Marchó acompañada de su nueva pareja y sus hijos.

2. América, su nueva patria

Mercedes Pinto supo enfrentarse a las dificultades que se le planteaban a las mujeres de su tiempo, en una sociedad que negaba los derechos cívicos y las subordinaba al marido. Coyunturalmente, los contratiempos surgidos en su primer matrimonio marcaron su vida, el maltrato físico y psicológico no la amedrentó, todo lo contrario, abrió la luz de su mente y su sufrimiento sirvió para diseñar nuevos horizontes. Si bien en el ámbito familiar y social de su entorno próximo sufrió la censura y murmuración de la época, porque en un principio no se aceptó su ruptura matrimonial y el camino elegido. Incluso el exilio emprendido por contravenir las normas sociales, fue el portón del éxito, pues traspasó el umbral de la sociedad española para enmarcarse en un panorama internacional que la acogió y apoyó como figura ilustre. La expatriación en Hispanoamérica lejos de entorpecerla le dio tal impulso que la encumbró como mujer universal. Su intensa

actividad así como el eco de la misma en los diferentes países que la acogieron da muestra del saber autodidacta. Las numerosas publicaciones en prensa periódica dan testimonio de su producción intelectual y de la inmensidad de su pensamiento. La variada temática de sus conferencias, las distintas tribunas que ocupó y la diversidad de personalidades con las que se relacionó evidencian el calibre de su valía. Esta polifacética mujer desplegó también una tarea pedagógica en Iberoamérica. Abordó variedad de temas desde la tribuna, junto a un denso repertorio escrito. Desde sus intervenciones públicas en Madrid, en defensa del divorcio y de los derechos de las mujeres, pasando por sus discursos en Montevideo, la campaña de educación popular a instancias del gobierno de Baltasar Brum, hasta los numerosos artículos que referidos a educación y a las mujeres. Publicó en varios países latinoamericanos, al tiempo que dio numerosas conferencias sobre similar temática. Particularmente, en Cuba la temática sobre la que versaban sus conferencias constituyen el reflejo de sus preocupaciones sociales, en lo que concierne a las mujeres, la educación y la igualdad social. La obra literaria fue muy vasta, incluye novelas, libros de versos, obras de teatro y una amplia producción periodística recogida en diversos diarios y revistas de distintos países hispanoamericanos. En muchos de los temas que abordó, aprovechó sus vivencias para elaborar un discurso femenino en el que insertó su historia personal.

El viaje de exilio forzado por las circunstancias y por el temor a la deportación hizo que Mercedes Pinto transitara por latitudes olvidadas o ignoradas por la cultura contemporánea española. A ello añadir que no ha sido considerada una exiliada por haber salido de España mucho antes del estallido de la guerra civil. Sin embargo, en la trayectoria vital y creativa, en la intersección en la vida y la obra del fenómeno de la ausencia de su patria está presente. La derrota republicana y la instauración del franquismo en España la marcó y truncó sus expectativas porque ansiaba el regreso. Ante las apremiantes circunstancias históricas su proyecto vital experimentó un giro que desembocó en la re-elaboración de su propia identidad, en el rescate continuado de sus vivencias.

No se inclinó por adquirir una formación académica mientras otras mujeres de su clase ya lo hacían y se titulaban en las Universidades. No produjo transformaciones en el mundo del saber, pero fue capaz de cultivar y proyectar su

propia sabiduría, desvelando el crecimiento de su conciencia feminista, su salida de la subordinación, su lucha por la libertad, por la modificación de las relaciones entre los sexos, por la adquisición de instrumentos culturales y por construir un protagonismo central en la vida social y familiar. Comprometida con la problemática de las mujeres, se significó como luchadora por la igualdad y defensora del divorcio.

3. La defensa de los derechos de las mujeres

La autora fue una de las primeras mujeres que se enarbola en defensa de las mujeres y luchó por superar el encorsetamiento legal al que estaban sometidas en España. Su lucha se refleja en su obra literaria y periodística, no sólo en la década de los años veinte en Madrid sino en Latinoamérica posteriormente.

En el primer tercio del siglo XX la situación de las mujeres españolas respondía a unos objetivos sociales y en función de ellos recibía una educación para el hogar y el matrimonio, centrada en la sumisión y la obediencia. Su máxima función constituía la administración de la casa, el cuidado del marido y de sus hijos. Las mujeres se veían avocadas a desarrollar su vida dentro de los parámetros morales que la sociedad establecía para ellas. Las casadas que sufrieran violencia doméstica tenían el agravante de que no se contemplaba la ruptura del vínculo. La única posibilidad de una separación matrimonial eran las contempladas en el Código Civil vigente (alcoholismo, toxicomanías y perturbaciones mentales). Probar la causa constituía en sí una tarea harto complicada y más grave aún cuando la denunciante era la esposa, pues equivalía al abandono del enfermo cuando su obligación era cuidarlo.

Mercedes Pinto criticó los radicalismos feministas, fue contraria al «gremialismo feminista», y censuró las asociaciones exclusivamente femeninas que excluían a los hombres. Consideraba que no se debía segregar a los hombres porque se continuaba cometiendo idéntico error que cuando se ignoraba a las mujeres, y ello provocaba el aislamiento y subestimación del protagonismo de las mujeres. En este sentido, defendía la integración de ambos sexos, en un plano de igualdad y participación mutua. Confesaba que siempre evitó los «clubs de señoras», porque prefería los lugares donde concurrían indistintamente hombres y mujeres. Asimismo, entendía que las mujeres





pretendían recuperar los derechos de personas que les había sustraído la sociedad, porque los derechos de mujeres siempre los ha tenido:

«El “derecho” de llorar, de sufrir, de vernos pospuestas [...] pero de sentirnos amadas, alabadas y ensalzadas en versos y cánticos... Nosotras no debemos pronunciar más la frase “derechos de la mujer”, sino de “personas”, siguiendo la genial idea de Concepción Arenal... La mujer con su actuación digna en el sector de los hombres, puede hacer mucho más que agrupándose sola... Así poco a poco y cultivándose cada vez más, no se hablará de cosas de mujeres al tratar de su inteligencia, sino que se hablará de humanidad, al llegar a convenirse los hombres y las mujeres, del disparate, del error craso en que estuvieron incurriendo durante tantos siglos, al pensar que la vida, que se necesita dos seres para producirla podía ser impunemente manejada y determinada por uno de ellos, únicamente [...]».

En sus escritos se pronunció a favor de la igualdad entre hombres y mujeres, para mejorar la condición femenina y superar «la esclavitud moral» a la que estaba sometida desde antaño. Igualmente Mercedes Pinto censuró la moralidad de la época y opinaba que la consecución de los derechos políticos y sociales de la mujer contribuiría a la liberación de su esclavitud moral. Igualmente consideraba fundamental la educación para su transformación así como la realización de trabajo remunerado fuera del hogar, al garantizar su independencia y liberación económica. Planteaba la igualdad en el matrimonio, una igualdad en el ámbito público (trabajo, política y sociedad) no en el privado, pues mantiene la concepción tradicional de la mujer como encargada del hogar y la familia. Para poder compatibilizar el trabajo doméstico y el remunerado proponía recurrir al servicio doméstico. No obstante toda emoción y sentimiento, no hace novedosas aportaciones a la liberación de las mujeres, pues no se aparta de la tradicional separación de roles ni de la división del trabajo doméstico y del público. La desigualdad en la vida privada la resolvía empleando a otra mujer en los quehaceres domésticos. En este sentido no planteaba la igualdad en ambas esferas, pues entendía la esfera privada como el espacio femenino por excelencia. Sin embargo, el progresismo de Mercedes Pinto no sirvió para rebelarse al rol tradicional, pues aceptaba que la gestión de la vida doméstica

estaba encomendada en exclusiva a las mujeres, al margen que estaba de acuerdo con su formación y promoción. En las fechas en las que vivió la lucha de las mujeres se centraba en los derechos de ciudadanía más que en la discusión de las responsabilidades domésticas. No fue tarea sencilla avanzar en la construcción de una ciudadanía no excluyente por razón del género. De este modo mantiene una visión tradicional, no compartiendo las responsabilidades domésticas entre hombres y mujeres, busca la alternativa en una empleada del hogar al no poder atender estas actividades. Esta era una solución para las familias acomodadas, claro que el feminismo tiene un origen burgués, pues las mujeres de las clases populares desde antaño ejercían actividad laboral remunerada. En esta línea pensaba que las mujeres solteras, aquellas que no tenían responsabilidades ni compromisos familiares, podían desempeñar actividades políticas y profesionales. Por tanto, defiende los derechos de las mujeres en la vida pública no en la privada, definiendo un modelo de mujer moderna equiparada con el hombre. Si bien hay que resaltar las limitaciones de su pensamiento, propias del feminismo de su época, pues no se detiene en estudiar las causas de la subordinación femenina en el hogar, no cuestionándose la división del trabajo que se produce entre la esfera privada y la pública, así como la subordinación de las mujeres en el mundo doméstico al insistir en las tareas maternas y conyugales como actividad suprema de las mujeres por encima de cualquier otra.

Ella se impuso con su forma de interpretar el mundo, su cosmovisión fue tolerada y bien aceptada en el entorno en el que se movió.

Por otra parte, pensaba que el talento de las mujeres no ensombrecía al de su marido. Estimaba que por medio de la educación se conseguiría la transformación de la vida de las mujeres. La mujer educada, culta, formada e instruida es el prototipo de «mujer moderna», perfil al que se refería de forma constante en sus escritos y conferencias. Le preocupaba la formación de las mujeres, no sólo porque la instrucción elevaba su nivel cultural sino porque repercutía positivamente en las relaciones de pareja y era una forma de mantener la estabilidad. Convencida de la necesidad de cambiar las leyes, las costumbres y dignificar a las mujeres, era una denuncia necesaria para la transformación y progreso social. «Porque sin la liberación y la educación de la mujer, nuestros países no avanzaran con justicia social». La liberación no

se oponía a la maternidad, pues la educación le permitiría desempeñar mejor su tarea.

En 1975, coincidiendo con el Año Internacional de la Mujer, publicó en el periódico mexicano *El Excelsior* el artículo ¡Mujeres... Mujeres...! convencida de que debía escribir sobre el tema porque toda su vida como escritora la había dedicado a defender la liberación de la mujer. Justo un año y medio antes de fallecer escribió este artículo de rabiosa actualidad, y con una claridad tal que nos asombra que una anciana de más de noventa años tuviera una mente tan despejada. En el referido artículo criticó el machismo del hombre mexicano y la sumisión de las mujeres, en su argumento se remitió a un caso de violencia doméstica, incluso hasta recordó un asesinato por celos. Igualmente censuró los concursos de belleza, a los que acusó de engañar y esclavizar a las mujeres. Propuso a los organizadores del Año Internacional de la Mujer que les enseñaran sus derechos y deberes, que el hombre no es su enemigo sino su compañero y que ella tiene que ser también su compañera.

No tenemos constancia de que hubo prohibición sobre ella, a excepción de la Conferencia dictada en (1923), esto a diferencia de lo que ocurrió con Carmen de Burgos (Gallofré, 1991,47), quien por decreto estuvo entre los primeros autores censurados por el franquismo. Su obra escrita es importante aunque no adquirió la dimensión de la citada Carmen de Burgos, evidentemente porque no vivía en España. Sus escritos estaban editados mayoritariamente fuera. Mujer de amplia cultura guiada por el anhelo de cambio, modernidad y de justicia social estuvo entre las pioneras en la defensa de la igualdad de la mujer, promoviendo diferentes campañas contra las leyes discriminatorias y defendiendo la necesidad de su educación. Traer a la memoria a las que nos han precedido es una forma de reconocernos y recordar las transformaciones que las mujeres han ido provocando en el mundo.

Conclusiones

En las páginas anteriores nos hemos referido la energía vital de una mujer moderna que nació en las postrimerías del siglo XIX y que desarrolló a lo largo del siglo XX hasta 1976. En el contexto de la época y en el seno de la sociedad isleña fue una mujer atrevida, que transgredió las rígidas normas sociales. Tuvo la osadía de rechazar al marido enfermo mental, se negó

a ser la esposa sumisa y no cedió a la rigidez del patriarcado. Además transformó su relación con la realidad, cambió la práctica usual en otras las mujeres marcando una distancia con el mundo común que conocía. Su condición de maltratada no fue motivo de renuncia ni de resignación al sufrimiento. Rompiendo los moldes del comportamiento de las mujeres de su clase fue capaz de buscar alternativas y abrirse camino más allá de las fronteras de su terruño. Como mujer maltratada el tema del divorcio se convirtió en tema de reflexión y discusión, obtuvo buenas críticas y apoyos, pero también despertó los recelos de los sectores conservadores que ejercieron presión ante sus declaraciones públicas. El interés que había suscitado en algunos sectores progresistas le sirvió de ayuda para abandonar España e iniciar una nueva vida en Latinoamérica, iniciando su periplo en Uruguay su tierra de acogida.

En el contexto de la época, esta escritora puede ser considerada una de las mujeres más eruditas y más importantes en la historia de Canarias. La dimensión y variedad de su extensa obra la convierten en una auténtica polígrafa. No en vano fue una escritora que cultivó diversos géneros literarios (poesía, novela, prosa, teatro, cuentos), ejerció de periodista y conferenciante. Mercedes Pinto autodidacta, atrevida, aventurera, escritora, actriz, pedagoga y defensora de los derechos de las mujeres, de los niños y obreros fue una persona de gran prestigio y popularidad en su tiempo, especialmente en Latinoamérica. Su intensa actividad intelectual, su cultura, sus saberes y su inteligencia han sido ignoradas y poco reconocidas en las islas, en su tierra natal, aunque ahora comienza a difundirse y a prestigiarse su figura. Algunos califican que tuvo una azarosa e intensa vida, pero también fascinante y trágica. La primera columnista, activista feminista, actriz y gran viajera ha permanecido durante mucho tiempo en la sombra, en la oscuridad del conocimiento. Ha pasado a la historia de las letras en el Archipiélago Canario por escritora y por su condición de mujer reivindicadora de sus derechos.

Bibliografía

- Capel, R.M^a, *El sufragio femenino en la 2ª República española*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada 1975.
- Fagoaga, C., *Clara Campoamor la sufragista española*, Ministerio de Cultura, Madrid 1981.





- Fernández Romero, R., *El relato de infancia y juventud en España (1889-1942)*, Universidad de Granada, Granada 2007.
- Gallofré I Virgili, M^a Josepa, *L'edició catalana i la censura franquista (1939-1951)*, Publicaciones de la Abadía de Montserrat, Barcelona 1991.
- González Pérez, T. *La escolarización en La Laguna durante el último tercio del siglo XIX*, in *Aspectos de La Laguna durante la Edad Contemporánea*, Excmo. Ayuntamiento de San Cristóbal de La Laguna, 1998, pp. 211-258.
- González Pérez, T., *Historia, mujer y Educación*, Ediciones Anroart, Las Palmas de Gran Canaria 2007.
- Núñez Rey, C., *Carmen de Burgos Colombine en la Edad de Plata de la literatura española*, Fundación José Manuel Lara, Sevilla 2005.
- Hernandez, C.J., *Actividad cultural en el siglo XIX*, in *Aspectos de La Laguna durante la Edad Contemporánea*, cit. Pinto, M., *Brisas del Teide*, Casa Pueyo, Madrid 1924.
- Pinto, M., *El divorcio como medida higiénica*, Imprenta de Joaquín Martínez, Madrid 1923, folleto de 16 páginas.
- Pinto M., *Ella*, Instituto de Literatura y Lingüística, La Habana 1936 (2ª edición).
- Pinto M., *El*, Edición Facsimilar, Vice Consejería de Cultura y Deportes, Gobierno de Canarias 2000.
- Vv.Aa., *Historia de las mujeres en España*, Editorial Síntesis, Madrid 1997.

NOTIZIE

Auguri di "Prospettiva Persona" alla Prof.ssa L. Stefanutti, presidente della Fondazione Stefanini

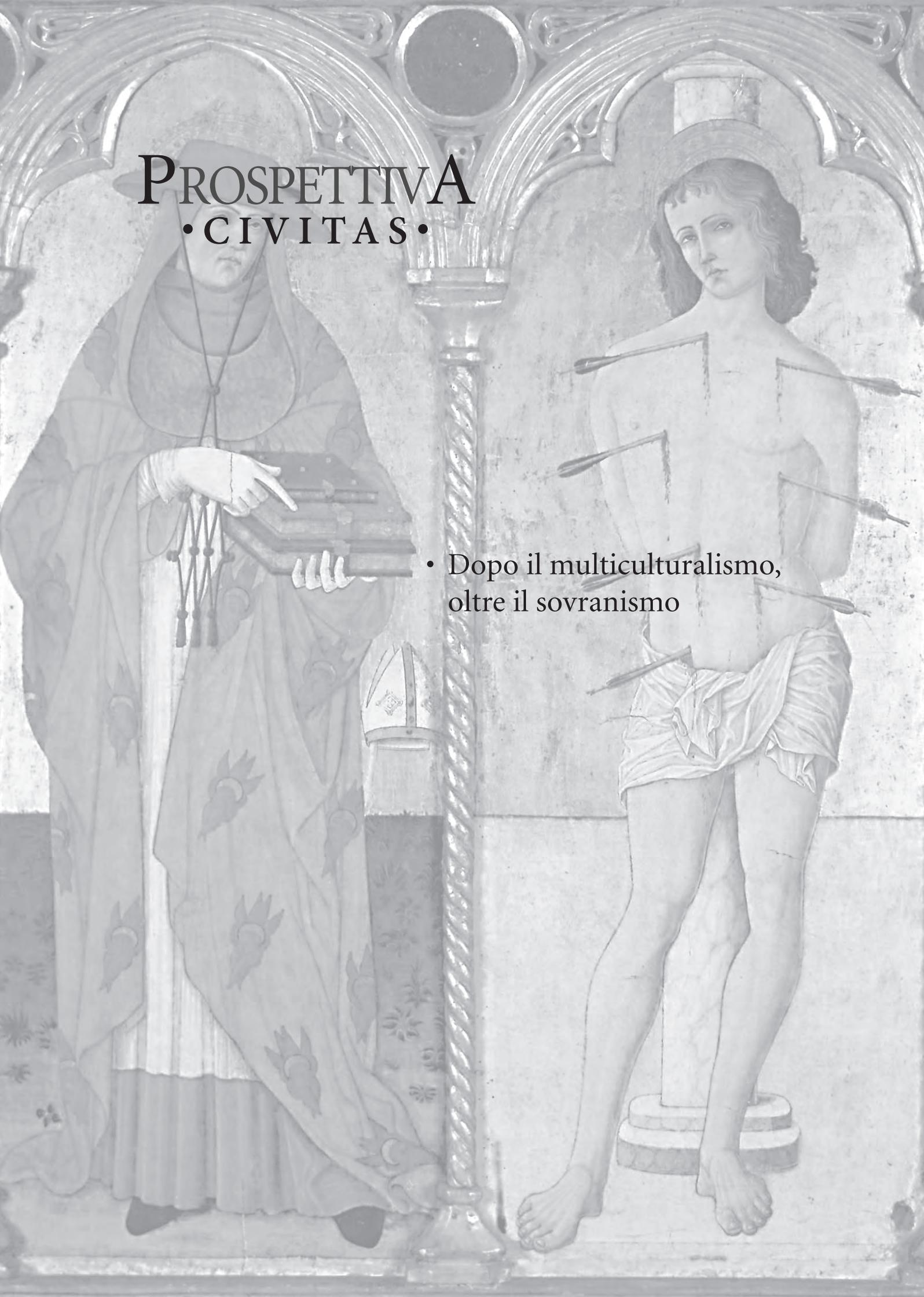
Lo scorso 23 febbraio 2019, è stata nominata come presidente la prof.ssa Lucia Stefanutti. Succede alla prof.ssa Glori Cappello, autrice della monumentale biografia su Stefanini e promotrice da molti anni di iniziative culturali ad alto livello. La Fondazione, fin dalla sua costituzione 23 anni fa a Treviso, persegue lo scopo di attualizzare il pensiero di Luigi Stefanini con convegni, pubblicazioni, incontri, concorsi, rapporti con università e scuole. La nuova presidente si prefigge di proporre anzitutto ai giovani l'attualità del messaggio del filosofo trevigiano e del suo concetto di «persona», inoltre, l'esempio della sua vita di cristiano impegnato e di ricercatore universitario avulso da ogni forma di conformismo ideologico. Il Consiglio di amministrazione viene così composto: Glori Cappello, Lucia Bissoli, Matteo De Boni, (segretario), Giuliano Fantino, Enrico Giora, Renato Pagotto, Lucia Stefanutti (presidente)



TERAMO, Anfiteatro Romano, muro meridionale, DAT, Vol VII, 1

PROSPETTIVA • CIVITAS •

- Dopo il multiculturalismo,
oltre il sovranismo



c/o Fondazione Tercas
Largo Melatini 18, 64100 Teramo
civitas@prospettivapersona.it

REDAZIONE

Antonio Campati
e Maurizio Serio (coordinatori)
Paolo Asolan
Fabio G. Angelini
Mauro Bontempi
Flavio Felice
† Sergio Lanza
Anna Maria Merlini
Fiore Zuccarini

L'inserto "Prospettiva Civitas"
è stato realizzato
grazie alla Convenzione
con la Fondazione Tercas
e alla collaborazione scientifica
del Centro studi Tocqueville Acton

Editoriale

Dopo il multiculturalismo, oltre il sovranismo

Maurizio Serio – *Professore associato di Storia delle dottrine politiche, Università degli studi Guglielmo Marconi, Roma*

La cittadinanza europea appare oggi come un fenomeno non solo *derivato* dall'appartenenza alle singole comunità nazionali ma anche come fenomeno *residuale*, che emerge cioè da una processo dialettico e definitorio di stampo negativo, in cui si fa prima a dire cosa *non* sia cittadinanza piuttosto che a contornarne un'accezione positiva. Invero, c'è chi ha pensato che bastasse immaginare l'esistenza di una sfera pubblica comune, uno spazio di discussione condiviso in nome di una ragione europea, per fondare, stavolta a livello sociologico, questa nozione così sfuggente. Tale posizione accomuna, pur con doverosi distinguo, sia il normativismo à la Habermas¹ che l'*eu-foria* dell'Eurobarometro, lo strumento ideato dalla Commissione per controllare il tasso di gradimento nei confronti delle istituzioni europee². Contrariamente a ciò, la cittadinanza europea non allontana il conflitto fra i popoli delle nazioni europee, nella misura in cui viene percepita come artificialmente imposta sulle loro tradizioni storiche; non è (almeno in primo luogo) un istituto giuridico fondativo del vincolo europeo; è disancorata da un approccio valoriale forte e condiviso.

Come districarsi da questo nodo, che sembra soffocare sul nascere qualsiasi possibilità di cambiamento e di risoluzione della crisi di questa istituzione?

Anzitutto, va ricordato che la cittadinanza moderna è fondata sull'uguaglianza tra i cittadini e comporta due dimensioni, una identitaria e una funzionale³. Nel caso europeo, la dimensione identitaria reitera il senso di appartenenza a una «comunità di destino» e in realtà non ha mai ricevuto particolare fortuna se non in brevi congiunture di *Eu-foria* popolare o nei proclami di leader politici più spesso attenti alle ricadute interne della politica estera; la concezione funzionale, invece, sganciata da un'appartenenza nazionale, ha assolto sin dagli esordi alle necessità di tutelare gli scopi economici della Comunità (poi Unione): mercato comune, libera concorrenza, integrazione economica. A questo proposito, la letteratura scientifica parla appunto di «market citizenship»⁴. Per lungo tempo, e, in misura minore – causa contingenze esterne – anche ai giorni nostri, la cittadinanza europea si è manifestata dunque come una prassi funzionale, legata ai benefici derivanti dalle libertà di movimento concesse nello spazio politico comune.

Se un tempo queste due dimensioni, identitaria e funzionale, venivano armonizzate entro la grande costruzione dello Stato nazione, oggi sono messe in crescente tensione tra loro dalla diffusione dei fenomeni globali. Da un lato, infatti, la globalizzazione, oltrepassando i confini nazionali, crea lo spazio politico nel quale si possa affermare tale concezione funzionale della cittadinanza. Dall'altro lato, tuttavia,

i vasti trasferimenti di capitali e di lavoro che accompagnano la globalizzazione pongono una sfida apparentemente sempre più minacciosa a una cittadinanza di tipo identitario. Sicché, mentre i fenomeni globali accelerano la disarticolazione delle due dimensioni, al tempo stesso conducono a un rafforzamento piuttosto che a un indebolimento di quella identitaria. I globalisti della prima ora scommettevano forse sul fatto che l'aumento delle identità in gioco, in un contesto sovranazionale, avrebbe favorito il pluralismo e un atteggiamento di tolleranza benevola verso tale vasta gamma di identità diverse. Allo stesso modo, i fautori di politiche di integrazione rivelatesi quanto meno «ingenui» arrivavano a profetizzare l'avvento di una seconda modernità, caratterizzata da «stili di vita che scompigliano l'equazione che un tempo si poteva stabilire tra lingua, luogo di nascita, cittadinanza, nazionalità e aspetto fisico», e dall'esistenza di «complessi pluralistici e multi-etnici in cui si combinano elementi che prima sarebbero stati tenuti separati da barriere nazionali e culturali», da ciò desumendo che la «mescolanza indiscriminata di identità nazionali non è più un incubo nazionalista o un'utopia. È una realtà quotidiana e una tendenza che si consoliderà»⁵. Questi due atteggiamenti hanno dato luogo a prassi politiche conseguenti: l'una ispirata a un multiculturalismo «di fatto», come richiesto dalla logica intrinseca di Stati che vogliono dirsi liberali; l'altra a un multiculturalismo «ufficiale», in cui cioè gli Stati hanno deliberatamente ed esplicitamente riconosciuto e protetto le persone immigrate come distinti gruppi etnici⁶. Quest'ultimo orientamento, meno diffuso e tributario di un'ideologia assimilatrice, ha cercato di trasformare le persone immigrate in minoranze etniche. Tuttavia, la cultura europea, di matrice laica o religiosa che fosse, ha nei fatti mostrato una scarsa propensione ad accogliere il pluralismo e a tollerare le diversità. Al momento, essa non sembra aver propriamente raccolto la sfida proveniente dalle nuove identità che si affacciano in un contesto giuridico e istituzionale per esse del tutto inedito: diritti e doveri, libertà e regole plasmate alla luce della morale dell'autonomia, retaggio a vario titolo del personalismo cristiano e dell'individualismo moderno, mal si conciliano con quell'etica dell'obbedienza e della sottomissione che plasma i rapporti pubblici e i destini privati di ancora tanti popoli. Eppure, esisterebbero dei punti d'incontro tra queste esperienze e tradizioni

che paiono così sideralmente lontane: la dignità dell'essere umano, le sue fragilità da tutelare in nome della solidarietà⁷, il recupero di chi vive ai margini, morali o territoriali, del sogno europeo, condotto in nome della carità cristiana o dell'imperativo kantiano, fino alla felice sintesi del filosofo d'ispirazione esistenzialista Gabriel Marcel, per il quale «la dignità umana è più evidente quando incontriamo l'essere umano nella sua nudità, l'essere umano disarmato come si presenta nel bambino, nell'anziano e nel povero. E – commenta Viola – aggiungeremmo oggi: nell'immigrato»⁸.

NOTE

¹ Cfr. J. Habermas, *Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe*, in «Praxis International», 12, 1992, pp. 1-9.

² Cfr. Ph. Aldrin, *The eurobarometer and the making of european opinion. Perceptions of Europe*, in D. Gaxie, N. Hubé, J. Rowell (a cura di), *Perceptions of Europe. A Comparative Sociology of European Attitudes*, ECPR Press, Colchester 2011, pp. 17-34.

³ Cfr. M. Rosenfeld, *The European Dimension of the Tensions between Functional and Identitarian Citizenship*, in «Percorsi costituzionali», 2, 2017, pp. 463-486; Id., *The Identity of the Constitutional Subject*, Routledge, Londra-New York 2010.

⁴ Cfr. M. Everson, *The Legacy of the Market Citizen*, in J. Shaw, G. More (a cura di), *New Legal Dynamics of European Union*, Clarendon, Oxford 1995, pp. 73-89.

⁵ U. Beck, *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca post-nazionale*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 138-139.

⁶ Cfr. Ch. Joppke, E. Morawska, *Integrating Immigrants in Liberal Nation-States: Policies and Practices*, in Id. (a cura di), *Toward Assimilation and Citizenship: Immigrants in Liberal Nation-States*, Palgrave Macmillan, Basingstoke-New York 2003, pp. 8 ss.

⁷ Cfr. A. Sangiovanni, *Solidarity in the European Union*, in «Oxford Journal of Legal Studies», XXXIII, 2, 2013, pp. 213-241; e anche, per i suoi presupposti storici, L. Bourgeois, *La costruzione della solidarietà*, a cura di E. Antonetti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011. A questo proposito, si consideri anche che «quello che osserviamo oggi in Europa non è tanto ciò che Bruxelles ama descrivere come una mancanza di solidarietà, quanto uno scontro tra diverse solidarietà: solidarietà nazionali, etniche e religiose che stridono con i nostri doveri di esseri umani. E questo scontro di solidarietà si sviluppa non solo all'interno delle società ma anche tra nazioni» (I. Krastev, *Gli ultimi giorni dell'Unione. Sulla disintegrazione europea*, Luiss University Press, Roma 2019 (2017), p. 55 (corsivi dell'A.).

⁸ F. Viola, *Negoziare ed argomentare in tema d'identità e di valori*, in «Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica», XIV, 1-2, 2017, <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=VIII12013&id=11>.



Note sulla cittadinanza europea

Giovanna Pugno Vanoni – Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano

PROSPETTIVA
• PERSONA •
108 (2019/2)
70-71



Una prima considerazione introduttiva è offerta dalle parole del politologo Luigi Bonanate: «ma la tematica della cittadinanza sarebbe probabilmente rimasta confinata alla vertenza politologico-giuridica (e lì si sarebbe inaridita) se un nuovo curioso e anche abbastanza ignoto animale, un ircocervo forse, non fosse apparso sulla scena, improvvisamente quanto al suo vero e proprio appalesarsi, ma lungamente annunciato in varie e svariate manifestazioni di intenti: si tratta della *cittadinanza europea* [...]»¹. Una seconda considerazione introduttiva, invece, è quella del filosofo francese Étienne Balibar: «ci troviamo in un momento in cui diventa (di nuovo) visibile [...] che l'equazione tra cittadinanza e nazionalità è essenzialmente precaria»². Analizzare il tema della cittadinanza europea pone questioni di grande e complessa portata. Si può sostenere che il tema «cittadinanza europea» moltiplichi esponenzialmente le difficoltà dello studio della cittadinanza, che accompagna tutte le epoche della storia e la storia del pensiero e della filosofia politica, da un lato, con quelle degli studi della democrazia e delle istituzioni nell'Unione europea, dall'altro lato.

Essere cittadini significa appartenere a una *civitas*. La cittadinanza è la condizione di appartenenza a uno Stato ed è la condizione dello *status* del cittadino. È parola polisemantica³. Coincide con l'appartenere a una società civile in tensione con la polarità dello Stato e il contrasto cittadinanza/Stato non è ineliminabile poiché la cittadinanza può essere definita come un programma normativo dove contano i diritti esercitabili e i poteri effettivi del cittadino⁴. La lingua tedesca dispone di tre parole per indicare la cittadinanza: *Stadtbevölkerung*, la popolazione di una città; *Staatsbürgerschaft*, la condizione dell'essere cittadino; *Staatsangehörigkeit*, quella dell'appartenenza a uno Stato⁵. Inoltre, come scrive Zolo, «nell'uso moderno il termine "cittadinanza" tende a presentare due significati

distinti. Nel primo, "cittadino" si oppone a "suddito", come titolare di diritti civili, politici e sociali; nel secondo, il termine cittadinanza designa uno status normativo, l'iscrizione di un soggetto all'ordinamento giuridico di uno Stato e il termine "cittadino" si oppone a quello di "straniero" o di "apolide"»⁶. Cittadinanza è termine bicefalo, dunque, e, nel fatto che la persona sia portatrice di diritti, contiene in sé un elemento potenzialmente esplosivo.

La prima proposta esplicitamente rivolta all'istituzione della cittadinanza europea fu avanzata dal governo italiano, e condivisa da quello belga, al vertice europeo di Parigi dell'ottobre 1972. L'idea di una cittadinanza europea è stata poi articolata nel progetto di Trattato che istituisce un'Unione europea, adottato dal Parlamento europeo il 14 febbraio 1984 (Progetto Spinelli) e poi ripreso sotto il motto dell'«Europa dei cittadini», a partire dal Consiglio europeo di Fontainebleau del 25-26 giugno 1984. Dal 1984 al 1991, la formula «Europa dei cittadini» fu utilizzata dal Parlamento e dalle istituzioni europee al fine di portare avanti una serie di proposte tendenti a permettere una migliore integrazione dei «cittadini comunitari» nella vita politica, sociale e culturale dello Stato membro nel quale si erano spostati per risiedere⁷. Le disposizioni relative alla cittadinanza dell'Unione furono adottate col Trattato di Maastricht.

La disciplina del rapporto di cittadinanza è basata sui principi ripresi sia all'art. 9 del Trattato sull'Unione europea, sia all'articolo 20 del Trattato sul funzionamento dell'Unione europea, secondo i quali: «è cittadino dell'Unione chiunque abbia la cittadinanza di uno Stato membro» e «la cittadinanza dell'Unione si aggiunge alla cittadinanza nazionale e non la sostituisce». Si tratta di una cittadinanza complementare e derivata da quella nazionale⁸.

Se etimologicamente esiste un deficit democratico quando il popolo ha meno potere di quello che dovrebbe, Pasquino afferma che «curiosamente» il termine «deficit democratico» è stato utilizzato quasi esclusivamente con riferimento all'Unione europea e alle sue istituzioni: Parlamento, Consiglio e Commissione⁹. Imputare un deficit democratico all'Unione europea per quel che riguarda la democrazia in entrata appare forzato; è più corretto parlare di deficit democratico nell'Unione europea per quel che riguarda la democrazia in uscita: non si trova dal lato dell'input, ma dal lato dell'output, vale a dire nel rendere conto delle politiche pubbliche. Il deficit democratico dell'Unione europea si riscontra nel circuito complessivo dell'*accountability* in tutte le sue diverse fasi e, inoltre, come afferma Vivien A. Schmidt, manca la democrazia *in transitu* (*throughput*), quella che conduce alle decisioni. Rimane opaco quello che avviene nella scatola nera dei decisori: i loro scambi, concessioni, compromessi¹⁰.

NOTE

¹ Cfr. L. Bonanate, *Etica e cittadinanza in una dimensione europea*, in V.E. Parsi (a cura di), *Cittadinanza e identità costituzionale europea*, il Mulino, Bologna 2001, p. 28.

² Cfr. È. Balibar, *Cittadinanza*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 51.

³ Cfr. L. Bonanate, *Cittadinanza*, in F. Armao, V.E. Parsi (a cura di), *Società internazionale. Dizionario/Vocabolario*, Jaca Book, Milano 1996, p. 69.

⁴ Cfr. P. Marrone, *Cittadinanza*, in L. Ornaghi (a cura di), *Politica. Vocabolario*, Jaca Book, Milano 1996, p. 69.

⁵ Dizionario *Langenscheidt*, 2018.

⁶ Si confronti D. Zolo, *Cittadinanza. Storia di un concetto teorico-politico*, in «Filosofia politica», n. 1, 2000, p. 5.

⁷ Cfr. J. Ziller, *Diritto delle politiche e delle istituzioni dell'Unione europea*, il Mulino, Bologna 2013, p. 201.

⁸ Cfr. V. Lippolis, *La cittadinanza europea*, il Mulino, Bologna 1994, p. 61.

⁹ Cfr. G. Pasquino, *Deficit democratico*, in N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (a cura di), *Dizionario di politica. Nuova edizione aggiornata*, De Agostini Libri, Novara 2016, p. 232.

¹⁰ Cfr. G. Pasquino, *L'Europa in trenta lezioni*, DeA Planeta Libri, Milano 2017, p. 125.



TERAMO, Chiesa Maria delle Grazie, Ex voto, DAT, Vol VII,1

Diritti sociali e cittadinanza europea: un connubio ancora possibile?

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
72-73

Carla Spinelli – Professore associato di Diritto del lavoro - Università di Bari Aldo Moro



La nozione di cittadinanza presente nella cultura giuridica occidentale, a prescindere da ogni riferimento al diritto positivo dei singoli Stati, evoca un consistente patrimonio di diritti fondamentali¹, tra cui sono, ormai da tempo, comunemente annoverati anche i diritti sociali².

La dimensione sociale dell'Europa è sempre stata strettamente legata alle sue ambizioni economiche. Nel corso degli anni, tuttavia, il modello sociale europeo ha assunto connotati differenti, senza riuscire peraltro ad imporsi in maniera uniforme tra gli Stati Membri, anche in considerazione delle resistenze opposte dalle tradizioni giuridiche nazionali, con maggiore o minore radicalità.

In questo scenario, la crisi economica globale del 2008 ha avuto un effetto devastante, compreso quello di vanificare la svolta impressa al modello sociale europeo dal Trattato di Lisbona, in cui il mercato appariva non più come un fine in sé, ma come uno strumento per conseguire obiettivi di sviluppo sostenibile (art. 3(3) TEU).

Al contrario, le politiche sociali sono pressoché scomparse dalla agenda delle istituzioni dell'UE, durante la crisi. I soli obiettivi ancora perseguiti, quelli occupazionali, sono stati affrontati unicamente con strumenti di *soft law*. Le politiche di austerità hanno avuto il sopravvento e hanno prodotto un significativo impatto, soprattutto nei Paesi del sud dell'Europa, sulle tutele dei lavoratori, in termini di una considerevole diminuzione delle stesse. L'incremento della flessibilità in tutte le sue forme, la riduzione delle tutele welfaristiche e il decentramento della contrattazione collettiva hanno consentito il realizzarsi di questo risultato. Anche la Corte di Giustizia dell'UE ha contribuito a imporre una battuta di arresto all'affermazione dei diritti sociali fondamentali³.

Nella fase attuale, la necessità di costruire una connessione più forte e più simmetrica

tra la dimensione economica e quella sociale dell'UE ha ripreso vigore, manifestandosi con crescente intensità. Una ritrovata consapevolezza da parte della Commissione Europea a tal riguardo trova conferma nella solenne proclamazione del Pilastro europeo dei diritti sociali, avvenuta a Göteborg nel novembre del 2017.

L'obiettivo dichiarato consiste nel (re)integrare la dimensione sociale nelle politiche europee e nel collegarla alla cittadinanza europea, per favorire la convergenza sociale verso l'alto nella concezione delle politiche dell'occupazione e dei sistemi di protezione sociale.

Il pilastro stabilisce 20 principi e diritti fondamentali, per sostenere mercati del lavoro e sistemi di welfare efficienti ed equi, che sono strutturati all'interno di tre categorie: pari opportunità e accesso al mercato del lavoro; condizioni di lavoro eque; protezione sociale e inclusione.

Analizzando l'elenco dei principi e dei diritti esposti nel primo e nel terzo capitolo del Pilastro, è chiaro che la Commissione Europea considera ancora la strategia di *flexicurity* come essenziale per mercati del lavoro e sistemi di welfare equi e ben funzionanti nell'Europa del XXI secolo: per quanto necessari di essere riformata e riadattata, in ragione delle carenze manifestate nella gestione della crisi, questa formula è lungi dall'essere abbandonata⁴.

Per quanto riguarda, poi, il secondo capitolo del Pilastro, relativo alle condizioni di lavoro eque, in primo luogo merita attenzione la proposta di adottare standard di tutela anche per i lavoratori autonomi e atipici. Inoltre, va sottolineato il ruolo fondamentale espressamente riconosciuto alle parti sociali, sia a livello UE che a livello nazionale, al fine di rafforzare i diritti sociali e promuovere una crescita sostenibile e inclusiva.

Per altro verso, deve evidenziarsi che alcuni principi appaiono piuttosto esorbitanti rispetto

alla portata tradizionale dell'intervento sovranazionale in campo sociale. Ulteriori criticità si appuntano, da un lato, sulle diverse lacune esistenti nell'*acquis* comunitario in materia sociale, che il Pilastro non ha provveduto a completare e, dall'altro, principalmente, sul fatto che non si tratta di uno strumento giuridicamente vincolante, per cui misure specifiche o atti normativi dovranno essere adottati – al livello appropriato, in ossequio al principio di sussidiarietà – per la sua implementazione⁵, e su questo fronte il percorso si palesa tutto in salita.

Il Pilastro, dunque, non può che essere considerato solo un primo passo – verso una direzione ancora non del tutto chiara, peraltro – per rilanciare il modello sociale europeo, che, per il raggiungimento degli obiettivi dell'UE nella riduzione della povertà e dell'esclusione sociale per uno sviluppo sostenibile, per dare sostanza cioè alla previsione dell'art. 3.3 del Trattato, risulta assolutamente fondamentale.

A distanza di oltre un anno dalla proclamazione del Pilastro, diverse sono le iniziative legislative messe in campo dalla Commissione europea per la sua attuazione, su due delle quali, giunte in dirittura d'arrivo, è possibile svolgere qualche prima considerazione.

Lo scorso 4 aprile, il Parlamento europeo ha approvato con ampia maggioranza la nuova direttiva sulla conciliazione vita-lavoro, che, per quanto all'esito dei negoziati risulti affievolita in alcuni contenuti rispetto alla proposta originale formulata dalla Commissione, contiene comunque diverse novità significative, che costituiscono un reale avanzamento rispetto alla normativa vigente. Al contrario, la Direttiva approvata dal Parlamento il 16 aprile scorso, che si propone di stabilire condizioni di lavoro "trasparenti e prevedibili" per tutti i lavoratori, anche quelli della *gig economy*, solleva qualche dubbio sull'effettivo raggiungimento di questo obiettivo, stante il rinvio alle normative nazionali e alla giurisprudenza della Corte di Giustizia per la definizione del suo ambito di applicazione,

Risultano, dunque, evidenti le difficoltà di portare a compimento un progetto tanto ambizioso quanto strategico per «realizzare una differenza positiva nella vita quotidiana di tutti gli europei», per citare le parole della Commissaria all'occupazione e agli affari sociali, Thyssen, un progetto al quale il rinnovato Parlamento Europeo sarà chiamato a dare il suo fondamentale contributo.

NOTE

¹ M. Luciani, *Cittadini e stranieri come titolari di diritti fondamentali. L'esperienza italiana*, in «Rivista critica di diritto privato», 1992, pp. 203 ss.

² B. Veneziani, *Nel nome di Erasmo da Rotterdam. La faticosa marcia dei diritti fondamentali nell'ordinamento comunitario*, in «Rivista giuridica del lavoro e della previdenza sociale», n. 4, 2000, pp. 779 ss.

³ Si fa riferimento alle sentenze del cosiddetto quartetto *Laval*: Case C-341/05, *Laval*; Case C-438/05, *Viking*; Case C-346/06, *Ruffert*; Case C-319/06, *Luxembourg e*, da ultimo, alla sentenza *AGET Iraklis*, Case C-201/15.

⁴ T. Treu, *Flexicurity e oltre*, WP C.S.D.L.E. "Massimo D'Antona".INT – 135/2017.

⁵ S. Giubboni, *Un nuovo pilastro europeo per i diritti sociali? Due critiche – di metodo e di merito – al social pillar di Göteborg*, in «Etica ed Economia», 1 febbraio 2018, <https://www.eticaeconomia.it>



TERAMO, *Cattedrale Madonna con Bambino*, DAT, Vol. VII, 1

La partecipazione a livello europeo: Internet, le piattaforme e l'*homo technologicus*

PROSPETTIVA
• PERSONA •
108 (2019/2)
74-75

Valentina Cefalù – *Esperta di Comunicazione e relazioni istituzionali*

Il 10 febbraio 1977, parlando al Parlamento italiano in occasione del dibattito per la ratifica della Convenzione per le elezioni dirette del Parlamento europeo (Pe), Altiero Spinelli ha detto: «Se la parola “popolo” significa un insieme di uomini che sono e che si sentono partecipi di comuni istituzioni, attraverso le quali esprimono e cercano di realizzare impegni comuni, con questa elezione diretta assisteremo alla nascita del “popolo europeo”».

L'indagine di Eurobarometro a maggio 2018 ha rivelato che in ben 14 dei paesi membri quasi la metà dei cittadini europei (49 per cento) non ritiene che la loro voce conti. In particolare, le percentuali maggiori sono state rilevate in Grecia (73 per cento), Estonia (70 per cento) e Repubblica Ceca (67 per cento).

Internet ha di fatto la potenzialità di promuovere la democrazia a quattro livelli: a) moltiplica i canali per l'informazione politica e la partecipazione; b) fornisce nuove opportunità di comunicazione, mobilitazione e organizzazione per i cittadini e la società civile; c) crea nuove arene pluralistiche in cui i cittadini possono discutere questioni di interesse generale; d) migliora i progetti di collaborazione e lo scambio di conoscenze con i *policy makers*.

Considerando che oltre il 72 per cento della popolazione europea complessiva e l'85 per cento dei giovani europei sono utenti giornalieri di Internet, l'Unione europea ha un'opportunità unica di utilizzare le applicazioni Web 2.0, gli strumenti ICT e i social media per coinvolgere i cittadini, riducendo il cosiddetto «deficit democratico». Sviluppare un processo decisionale più trasparente, reattivo e partecipativo è necessario per rivitalizzare la democrazia europea.

A livello europeo sono disponibili differenti strumenti per il coinvolgimento dei cittadini, come il diritto di presentare una petizione al Parlamento europeo, il diritto di avviare una European Citizens' Initiative (iniziativa dei cittadini europei) e il diritto di

partecipare ai processi di consultazione aperti dalla Commissione. Piattaforme come l'*ECI*, *Futurium*, *Debatingeurope.eu* incoraggiano la partecipazione attiva e la cittadinanza, favoriscono un dibattito paneuropeo a livello transnazionale e potrebbero essere usati per stimolare l'interesse dei cittadini verso le istituzioni europee, e più in generale verso la politica. Sebbene la piattaforma di iniziativa europea (ECI) offra un'opportunità unica a livello transnazionale di partecipazione, non riesce però a produrre un impatto sulle principali scelte politiche. Rendere l'ECI uno strumento efficace di impegno attivo dei cittadini europei è una questione di cultura organizzativa e leadership.

Nonostante le opportunità, tra i *tecno-ottimisti* e i *tecno-scettici* troppo spesso il dibattito sulla partecipazione a livello dell'Ue s'incentra su riforme tecniche o costituzionali, vuoi per un ampliamento della funzione legislativa del Parlamento europeo vuoi per l'attribuzione di maggiori diritti ai cittadini. In conclusione, a prescindere da questo, l'apertura dell'amministrazione è tanto una questione culturale quanto formale: Internet e le tecnologie digitali da soli non sono una soluzione alla crisi di partecipazione europea, ma è necessario che tali strumenti siano affiancati da una cultura della partecipazione a livello sociale. Un'efficace strategia di mobilitazione e di coinvolgimento è probabilmente una delle maggiori sfide per le istituzioni dell'Ue, in particolare, in prospettiva delle prossime elezioni del Parlamento europeo.

In fondo, è proprio nella relazione tra *policy makers*, cioè i soggetti decisori e *policy takers*, ossia i destinatari delle decisioni, che si sviluppa il «governo democratico».

Riferimenti bibliografici

E. Bruno, *Co-Deciding with Citizens: Towards Digital Democracy at EU Level*, ECAS, 2015. disponibile

all'indirizzo: <http://www.ecas.org/wp-content/uploads/2015/06/ECAS-Publication-online-version.pdf>.
Prospects for e-democracy in Europe, disponibile all'indirizzo [http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2018/603213/EPRS_STU\(2018\)603213_EN.pdf](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2018/603213/EPRS_STU(2018)603213_EN.pdf).

Potential and Challenges of E-Participation in The European Union – Study [online] disponibile all'indirizzo: <http://www.europarl.europa.eu/supporting-analyses>.
<https://europeandemocracy.eu/>.



TERAMO, *Cattedrale, Interno navata centrale*, DAT, Vol VII,1

Fondo per il Contrasto della Povertà Educativa Minorile

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
76-78

Il progetto «RAdiCI – Ricostruire l’Avvenire di una Comunità Integrata»

Leandro Di Donato – *Presidente dell’IITM, Soggetto Capofila del Progetto «RAdiCI»*

Nell’ultimo decennio, la percentuale di bambini e adolescenti che vive in povertà è triplicata, superando attualmente il 12 per cento. È quanto emerge dal secondo *Rapporto sulla povertà educativa minorile in Italia*, realizzato recentemente da Openpolis e Con i Bambini, che offre un quadro esaustivo, e preoccupante, sulla presenza dei servizi per i minori in Italia, evidenziando quei fattori di marginalità sociale che precludono ad ampie fasce della popolazione minorile l’accesso a un’offerta formativa adeguata.

Nella convinzione che il contrasto della povertà minorile – intesa non solo come assenza di mezzi economici, ma anche come insufficienza di opportunità educative e culturali – costituisca uno strumento essenziale per promuovere lo sviluppo del Paese, è nato il Fondo per il contrasto della povertà educativa, reso possibile da un’intesa sottoscritta nel 2015 tra le Fondazioni di origine bancaria rappresentate da Acri, il governo e il Forum nazionale del Terzo settore. Con i primi bandi pubblicati dall’impresa sociale Con i Bambini, soggetto attuatore del Fondo interamente partecipato dalla Fondazione Con il Sud, sono stati sostenuti, con uno stanziamento di circa 213 milioni di euro, 272 progetti che stanno coinvolgendo oltre 400 mila bambini e ragazzi insieme alle loro famiglie.

«RAdiCI – Ricostruire l’Avvenire di una Comunità Integrata» è uno dei progetti selezionati da Con i Bambini nell’ambito del Fondo per il contrasto della povertà educativa minorile. Realizzato da 5 organizzazioni del Terzo settore (Istituto Internazionale del Teatro del Mediterraneo - Sezione italiana, A piccoli passi, Cineforum Teramo «Lumière-Gianni di Venanzo», Scuola Verde e Teramo Children) e 11 istituti scolastici (8 istituti comprensivi e 3 istituti di istruzione superiore), è stato avviato nel giugno 2018 e prevede complessivamente 24 mesi di attività destinate ai bambini, ai

ragazzi e alle famiglie residenti in 17 comuni abruzzesi colpiti dal sisma (16 nella provincia di Teramo, uno in quella di Pescara). Grazie all’iniziativa *Aree terremotate* promossa da Con i Bambini, il programma di lavoro è stato elaborato attraverso un lungo processo di progettazione partecipata, che ha consentito di pianificare azioni strategiche in risposta ai bisogni rilevati sul territorio.

Le «radici» evocano il bisogno primario dell’essere umano di sentirsi parte di qualcosa in cui si riconosce; richiamano la sfera emozionale, così come quella materiale legata alla cultura di appartenenza. Come alberi nella terra, i bambini costruiscono le proprie radici attraverso il nutrimento che la comunità è in grado di offrire loro. Ed è per questo che il progetto vuole consentire ai bambini e ai ragazzi l’accesso a un’offerta formativa e culturale qualitativamente elevata, tale che il luogo di provenienza costituisca una risorsa e non un limite. «RAdiCI» propone un ventaglio di servizi e strumenti che hanno l’ambizione di interagire con l’insieme della comunità, diventando un patrimonio riconosciuto e accolto, requisito essenziale per garantire efficacia nel tempo. Attraverso sentieri e percorsi interrelati, si costruisce così uno spazio immateriale diffuso che coinvolge bambini, ragazzi, famiglie, scuole, amministrazioni e istituzioni.

I patrimoni culturali immateriali, aspetti distintivi dell’identità dei luoghi, diventano opportunità educative nell’ottica di una ritrovata consapevolezza della propria memoria: il vasto repertorio musicale popolare dell’area montana diviene, quindi, il punto di partenza per creare l’Orchestra popolare del Gran Sasso, intergenerazionale e multietnica. È questo l’obiettivo dell’azione curata dall’Istituto internazionale del Teatro del Mediterraneo, che, oltre a consentire ai ragazzi l’accesso alla formazione musicale gratuita, recupera e trasmette alle nuove generazioni, attraverso botteghe artigiane

appositamente allestite, la secolare tradizione legata alla costruzione di strumenti musicali, che oggi persiste solo in contesti residuali.

«Trame visibili: verso la costruzione di una comunità educante» è l'azione curata da Teramo Children, nell'ambito della quale si articolano una serie di percorsi per promuovere la cultura dell'infanzia e per l'infanzia: corsi di massaggio infantile per i neonati, laboratori nell'Archivio fotografico «Domenico Nardini» della Biblioteca «Melchiorre Delfico» di Teramo, stage estivi di cinema e fotografia, un programma di promozione della lettura che coinvolge l'Istituto Comprensivo Civitella-Torricella. E grazie all'impegno di quest'ultimo, e di altri soggetti istituzionali e privati, nei comuni della Laga sta nascendo una rete di piccole biblioteche scolastiche che saranno non solo luoghi deputati alla promozione della lettura, ma anche spazi di incontro e condivisione per l'intera comunità.

Sono Teramo Children e Cineforum Teramo, insieme alla Fondazione Malvina Menegaz per le Arti e le Culture di Castelbasso, a curare l'azione «Arte a scuola», che consente ai bambini e alle loro famiglie di avvicinarsi ai linguaggi dell'arte contemporanea; «L'occhio del luogo», invece, è l'azione in cui Cineforum Teramo mette in campo la sua lunga esperienza nella didattica del cinema, consentendo agli adolescenti di appropriarsi degli strumenti audiovisivi per esercitare il proprio sguardo sulla realtà che li circonda e raccontarlo attraverso un docufilm.

«Creativa» è il titolo dell'azione realizzata da Scuola Verde insieme a Deposito dei segni: una serie di laboratori di pedagogia teatrale e artistica per rafforzare le competenze comunicative degli adolescenti e dei giovani. Nascono in questo contesto, solo per citare qualche esempio, «Il corpo e la maschera», per imparare a costruire e drammatizzare la maschera teatrale, e «Se l'altro fossi io», per apprendere il valore positivo della diversità culturale laddove è maggiore l'incidenza di popolazione immigrata. Agli stessi contesti è dedicata l'azione «Storie in valigia» dell'Istituto internazionale del Teatro del Mediterraneo, che, attraverso laboratori di narrativa sulla memoria orale delle comunità straniere e autoctone, e un percorso sulla letteratura della migrazione, vuole far sì che le «radici» non siano la metafora di un'identità da contrapporre alle altre, ma lo spazio simbolico in cui riconoscere la diversità come fonte d'arricchimento.

Il patrimonio naturale costituisce un riferimento essenziale, come strumento per la conoscenza di sé e della propria storia. Nascono così le azioni «Abitare la natura», curata dal Centro di educazione ambientale Scuola Verde all'interno del Parco nazionale del Gran Sasso e Monti della Laga, e «A.P.E. Aula Permanente di Ecopedagogia nel Bosco», che Teramo Children realizza in una fattoria a Varano di Valle San Giovanni per promuovere la conoscenza del calendario agricolo.

«Noi al centro», infine, è l'azione attraverso cui A piccoli passi, associazione formata da giovani psicologhe, offre servizi di supporto all'orientamento scolastico nella scuola secondaria di primo grado, uno sportello di ascolto aperto ad adolescenti, famiglie e docenti e un percorso per l'infanzia dedicato all'esplorazione della sfera emotiva.

Dal lavoro di studio, analisi e progettazione degli interventi, così come dalla loro realizzazione, è emersa l'esigenza di coinvolgere stabilmente, ben oltre lo spazio temporale del progetto, i comuni, istituzione che rappresenta e interpreta bisogni e volontà delle comunità. Muovendo, quindi, dalla convinzione che l'ampio ventaglio di iniziative finalizzate al contrasto della povertà educativa può e deve innescare processi sociali e culturali di lungo periodo, si è pensato di attivare un percorso che porti alla nascita di un *Patto dei Sindaci per il contrasto della povertà educativa*, che potrebbe articolarsi prima in un protocollo d'intenti e poi, anche in relazione a iniziative e attività, in convenzioni specifiche. Lo scopo di fondo, l'idea portante, è far sì che i comuni assumano stabilmente il contrasto alla povertà educativa come compito proprio, che entri cioè nel novero delle loro azioni di politiche sociali e che queste concorrano a definire i caratteri di un nuovo *welfare per l'infanzia e l'adolescenza*. Vorremmo che le comunità si prendano cura, sempre, non solo occasionalmente o in caso di emergenze, dei bambini e dei ragazzi, delle loro potenzialità e fragilità, facendo del pieno dispiegarsi dei loro progetti di vita e della realizzazione dei loro talenti e vocazioni il più importante e prezioso compito e, insieme, la cruna d'ago entro cui far passare e tenere insieme l'obiettivo della piena declinazione dei diritti dei bambini e la consapevolezza delle responsabilità degli adulti.

I numeri richiamati all'inizio raccontano una vera emergenza nazionale, non ancora ben compresa e dalle molteplici conseguenze.



Alla – per ora – inarrestabile diminuzione del numero di bambini e ragazzi fa da paradossale contraltare il ridursi delle opportunità e l'espandersi delle aree delle povertà economiche, relazionali, educative. Qui risiede, a mio avviso, lo snodo cruciale: le risposte che daremo al presente non sanciranno solo il successo o l'insuccesso di politiche e progetti, ma definiranno i profili del prossimo futuro. Per questo, lo sviluppo pieno e armonico dei bambini e dei ragazzi è, per un verso, uno dei più potenti fattori di sviluppo sociale e di crescita culturale e civile e, per l'altro, rappresenta la possibilità

di riscoprire la centralità della ricchezza della persona e della sua completa realizzazione. Oggi, dentro questo snodo decisivo possono felicemente incontrarsi l'attualità della lezione di Emmanuel Mounier e la potenza, ideale e programmatica, del secondo comma dell'articolo 3 della nostra Costituzione che richiama l'impegno a favorire «il pieno sviluppo della persona umana». Verità e necessità che alimenta il nostro progetto e che dovrebbe essere l'assillo di ogni impresa e, insieme, l'orizzonte di ogni sogno che trova un varco per approdare nella terra delle concrete realizzazioni.



TERAMO, Chiesa S. Maria delle Grazie, Calici in argento dorato, DAT, Vol VII, 2

PROSPETTIVA • ΛΟΓΟΣ •

- L'altra Europa: coscienza politica, mistica e verità religiosa



G. TONIOLO
PESCARA

Istituto Superiore di Scienze Religiose
Collegato alla Pontificia Università Lateranense

PROSPETTIVA

• Λ Ο Γ Ο Σ •
79-81

Via S. Benedetto 2
65127 Pescara (PE)
logos@prospettivapersona.it

REDAZIONE

Settimio Luciano (coordinatore)
Roberto Di Paolo
Giovanni Giorgio
Claudia Mancini
Michela Miscischia
Marcello Paradiso
Angela Rossi

L'inserto "Prospettiva Λόγος"
è stato realizzato
con il contributo dell'Istituto Superiore
di Scienze Religiose "G. Toniolo"
e grazie alla Convenzione con la
Arcidiocesi di Pescara-Penne



Editoriale

L'altra Europa: coscienza politica, mistica e verità religiosa

Settimio Luciano – *Docente di Filosofia teoretica, Istituto Teologico di Chieti e ISSR Toniolo di Pescara*

Una riflessione sull'Europa, nell'ottica filosofico-teologica offerta da *Prospettiva Logos*, non può non passare per la politica, per un confronto col cristianesimo e per una considerazione della prospettiva europea sulle religioni.

Il discorso sulla politica è offerto da Marco Follini: uno dei protagonisti di quella che è stata denominata «seconda Repubblica». La sua riflessione è incentrata sul valore della coscienza che oggi più che mai deve tornare al centro della politica. Follini sottolinea, con passaggi molto incisivi, l'attuale condizione della politica italiana e del suo rapporto con l'Europa politica e con la sua cultura. Essere coscienti è conoscere l'altro e la sua realtà e a ciò sono necessariamente legati l'attenzione e l'ascolto che è quanto sembra mancare oggi quando, guardando i dibattiti televisivi e le querelle fra «politici», si vede in azione un narcisismo che desidera «ascoltare» solo i propri proclami con poca considerazione reale del popolo e dei suoi bisogni. Una visione socio-economica che non sia né solo protagonismo e né solo redistribuzione del reddito, era «l'architettónica» costruita dall'Italia del dopoguerra in apertura e comunione con l'Europa. Una forza mediana, capace di ascoltare e rispondere a tali esigenze, è il compito di una politica che deve tornare alla coscienza, con tutto quello che significa, e alla sua profondità: una missione che dev'essere concretizzata soprattutto dai cristiani.

Un modo, per confrontarsi col cristianesimo e con l'esperienza donata nel corso dei secoli, può essere seguire la scia della mistica così come si presenta in vari e molteplici autori, iniziando dai Padri e in modo particolare con il grande vescovo di Ippona. Agostino mostra il riverbero della luce intratrinitaria nell'anima sorretta e guidata intimamente da Dio. Altri seguiranno la via agostiniana. Anselmo, col suo rivolgersi a Dio dove la ragione tocca la sua grandezza e il suo limite; Eckhart, col suo benefico e tremendo sprofondare nell'abisso divino; e Cusano col suo massimamente grande e massimamente piccolo che rilegge la presenza divina e cristiana dappertutto. La scia continua, rapportata alla nascita del soggetto moderno fatto di autoriflessione, introspezione e autocritica. Tale esperienza mistica viene interpretata sia come libera da vincoli dogmatici e sia come passaggio confermate per la mediazione sacerdotale. Mistico diventa sperimentazione di Dio con l'estasi e le visioni correlate a essa. La mistica illumina, nello svolgersi del pensiero occidentale (e, quindi, soprattutto europeo), il rapporto con la filosofia attraverso l'illuminazione, l'intuizione o ispirazione. Mistica unita a un forte senso di critica che forgerà un linguaggio e una cultura che andranno a informare la stessa teologia cristiana per spezzarsi nell'atteggiamento critico tipico dell'illuminismo. La ripresa

di un rapporto vivo e fecondo vi sarà con l'idealismo tedesco dove i tre maestri (Fichte, Schelling ed Hegel) di tale corrente riconosceranno l'influsso nel loro pensiero della mistica renana. Anche Schopenhauer, nonostante il suo ateismo, riconoscerà il grande influsso sulla riflessione filosofica di Taulero e del testo della *Teologia tedesca*. E oggi? Rahner, in un articolo sulla «pietà» del futuro, avvertiva che «la persona pia di domani o sarà un "mistico", uno cioè che ha sperimentato qualche cosa, o cesserà d'esser pio [...]»¹. In ciò si fa accenno al coinvolgimento esistenziale profondo da parte dell'uomo con la sua libertà personale da mettere in campo anche senza essere sorretti dal tessuto socio-relazionale di appartenenza. Oltre a ciò, si fa riferimento al fatto che un livello mistico entra a far parte della vita dell'uomo credente. Dopo la proclamata fine del cristianesimo, sarà la mistica, con la sua ascesi dura e colma d'amore, a far riguadagnare allo spirito umano e all'Europa il senso religioso.

Ma qual è il modo di considerare la religione da parte di alcuni organismi europei? Tramite la lettura di alcuni documenti prodotti da enti come l'Osce (si fa riferimento soprattutto al documento redatto nell'incontro a Toledo), si scopre uno sguardo soprattutto scettico visto che afferma l'uguaglianza delle religioni con la conseguente non ammissione della verità relativa a esse. Tutte le religioni sono uguali e tutto dev'essere considerato all'interno della società pluralistica. Ma se alla religione è legata la scelta e questa implica un giudizio e una valutazione, si può misconoscere il ruolo della verità anche in ambito religioso? Se è vero che a tutte le religioni è dovuto un senso di rispetto e considerazione, da ciò non segue necessariamente che ognuna di esse debba essere posta sul medesimo piano.

NOTA

¹ K. Rahner, *Pietà in passato e oggi*, in Id., *Nuovi saggi*, Paoline, Roma 1968, p. 24.



TERAMO, *Chiesa dei Cappuccini*, DA, T Vol VII, 2

Intervista a Marco Follini: Il valore della coscienza nella politica

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
82-84

Settimio Luciano – *Docente di Filosofia Teoretica, Istituto Teologico di Chieti e ISSR Toniolo di Pescara*

Marco Follini è un politico e giornalista italiano. Dal 1977 al 1980 è segretario del movimento giovanile della Dc. Dal 1980 al 1986 fa parte della direzione nazionale del medesimo partito. Dal 1987 al 1993 entra nel consiglio di amministrazione della Rai. Quando la Dc si scioglie, entra a far parte del Ccd: partito che propugnava un'alleanza moderata col centro-destra. Dal 1995 al 2001 fa parte della direzione del Ccd, divenendone, successivamente, il segretario fino alla fine del partito quando confluisce nell'Udc, di cui viene eletto segretario nel 2002. Dal 2004 al 2005 diventa vicepresidente del secondo governo Berlusconi. Nel 2005 presenta le dimissioni da segretario. L'anno successivo esce dall'Udc per confluire nel Gruppo misto. Fonda il movimento politico Italia di mezzo. Nel 2007 vota a favore del secondo governo Prodi e nello stesso anno entra nell'Ulivo. Dal 2013 lascia la politica attiva riconsegnando la tessera del Pd. Dal 2014 è presidente dell'Associazione produttori televisivi.

1) *In uno dei suoi libri più belli (Io voto Shakespeare) lei fa una disamina del potere alla luce delle tragedie e delle opere di Shakespeare. Il discorso è imperniato sulla coscienza che è l'antidoto (come lei sostiene) in grado di fermare gli ingranaggi del potere. In più parla, subito dopo, di una politica capace di misura, rispetto e umanità legata alle coscienze dei suoi governanti. In che modo rendere possibile tutto ciò data l'atmosfera odierna di insicurezza, di manicheismo politico, di ricerca del «padre salvatore» e di interpretazione della moderazione come mellifluidità?*

In quel libro, come lei amichevolmente ricorda, io cercavo di contrastare un clima di ostilità e di faziosità che contrassegnava gli anni che furono detti della seconda Repubblica. Era la disputa tra i cultori del modello berlusconiano e i suoi antagonisti, prigionieri gli uni e gli altri della loro reciproca avversione. Da allora, è evidente che l'aria s'è fatta ancora più pesante, e oggi noi ci troviamo nel bel mezzo di una

società e di una politica dominate dal rancore, come segnala il Censis. Non è facile trovare un rimedio, ed è dubbio che la soluzione consista solo nel culto delle buone maniere. Tanto più, io dico, oggi che occorre fare appello, ognuno di noi, al valore della coscienza. A maggior ragione debbono farlo i cattolici, che quella voce hanno particolarmente a cuore.

2) *Durante una trasmissione con la Gruber (del 15 marzo 2014), dove stava presentando il suo libro Le nebbie del potere, fece un'affermazione che mi è sempre rimasta impressa perché evidenziò che i politici della prima Repubblica erano capaci di ascolto soprattutto rispetto ai giovani. Nel libro sopracitato lei fa anche accenno al senso del relativismo del potere da parte dei politici del periodo del secondo dopoguerra, parlando di una sorta di minimizzazione del potere politico derivante dalla diffidenza rispetto a dittature e forme di autoritarismo. Trova un atteggiamento analogo (nella capacità di ascolto e nella relativizzazione benefica del potere) nei politici che oggi hanno responsabilità di governo?*

Le confesso che sono piuttosto sconcertato nel vedere all'opera questa classe di governo. Non è solo questione di «populismo» come si usa dire. Vedo in questa nuova generazione una sicumera che non si addice né alla difficoltà del loro compito né alla pochezza dei risultati che fin qui hanno prodotto.

I Salvini, i Conte, i Di Maio (per scendere, un po' impropriamente, sul terreno personale) sembrano affrontare i grandi temi del paese attraverso una costante glorificazione di sé stessi, dei loro caratteri forti, delle loro virtù indiscutibili. Ora, l'autostima fa parte del corredo di ogni classe dirigente. Ma c'è un limite a tutto questo. Il paese sta attraversando una fase difficile e a maggior ragione servirebbe una classe politica capace di ascoltare. E invece sembra che l'ascolto sia dedicato soprattutto all'eco dei propri proclami. È vero che anche Berlusconi e Renzi, prima di loro, seguivano

lo stesso percorso. Ma temo che ora si stia andando molto avanti. Troppo.

3) *Nel suo libro Noia, politica e noia della politica, parla della distinzione fra emozioni e sentimenti. Le prime fanno sentire «grandi» e «buone» le persone che le vivono assieme a una «effimera sensazione di potenza». I sentimenti, invece, non sono legati alle esibizioni e oltre a convivere meglio e consapevolmente con le proprie imperfezioni, sono più solidi. Come stimolare una «politica del sentimento» e aperta beneficamente all'Europa al di là di paure e diffidenze?*

Crede che lo sforzo che dobbiamo fare sia innanzitutto quello di ritrovare profondità. Occorre essere convinti fino in fondo delle proprie idee, e insieme capaci di riconoscere lo spessore e il valore di idee diverse dalle nostre. È questa, in fondo, la democrazia: la consapevolezza che l'altro, chiunque sia, rappresenta sempre un valore. Se ci s'incontra su questo terreno, che è quello del confronto tra le differenze, è probabile che si recuperi il senso di un confronto di opinioni che non può essere solo propagandistico. Anche in questo caso, direi che è importante la profondità, lo spessore delle cose. I sentimenti che coltiviamo hanno questo di buono: che durano nel tempo e attraversano le stagioni. Mentre le emozioni sono quasi sempre legate al momento. E tanto più le emozioni che alimentano le nostre narrazioni politiche.

4) *Torno al suo libro Io voto Shakespeare. Lei dedica un capitolo particolarmente avvincente al rapporto fra Shakespeare e Machiavelli, all'amore-odio che lo scrittore inglese aveva nei confronti della visione del segretario fiorentino. Dice a un certo punto: «La coscienza di Machiavelli fa tutt'uno con la politica, la serve, vi si sottomette e vi corrisponde appieno. Quella di Shakespeare se ne tiene a prudente distanza e se appena può cerca di governarla, o almeno di non farsene soggiogare»¹. Mi torna a mente Severino Boezio quando descrive le dinamiche cattive e avvincenti del potere. Cosa l'ha aiutata ad assumere un atteggiamento simile a quello shakespeariano e a quello del noto filosofo latino nella sua attività politica?*

Ma siamo un po' tutti cultori sia di Shakespeare che di Machiavelli, e non mi sento di prendere partito per l'uno contro l'altro. La politica ha una sua rudezza e il merito del

segretario fiorentino è stato quello di ricordarcelo squarciando il velo di tante ipocrisie. A questa rappresentazione, magari un po' cruda, Shakespeare ha opposto il valore degli scrupoli, delle remore morali. Un argomento che dev'essere particolarmente caro alla coscienza dei cristiani. Perché è lì che nasce, in fondo, la laicità della politica: nella libertà di sbagliare e insieme nell'obbligo di renderne sempre conto. Se questo è il prezzo che nel teatro shakespeariano hanno dovuto pagare tiranni e congiurati, tanto più io credo che dobbiamo pagarli tutti noi. Facendo appunto i conti fino in fondo con lo specchio della nostra coscienza. Relativizzare il potere, spogliarlo della sua finta sacralità è il compito fondamentale della nostra agenda politica.

5) *Vorrei tornare al tema dell'Europa che oggi appare, nell'immaginario collettivo, una sorta di spauracchio da esibire per giustificare i limiti e i problemi trovando l'escamotage per fuggire dalle proprie responsabilità politiche. Lei, in un articolo sull'«Huffingtonpost» del 15 ottobre 2018, sostiene che «nella realtà europea c'è ancora uno spazio destinato a un pensiero politico e sociale che sfugga allo scenario che vede in campo ormai solo i populisti e la sinistra che vi si oppone». Uno spazio, sempre secondo lei, da far «riempire» da idee e persone nuove che dovranno affrontare, da posizioni minoritarie e non egemoniche, lo scenario attuale. Quale sarebbe la sua strategia e il suo progetto per raggiungere tutto ciò nonostante i pregiudizi anti-europei?*

Una volta si sarebbe detto la moderazione, «i moderati». Oggi, quelle parole finiscono per avere un suono quasi stucchevole. Il nostro vocabolario dovrà essere aggiornato, non c'è dubbio. Ma il valore di una posizione mediana, di una forza intermedia, di una cultura dedicata al senso della misura, tutto questo ci riguarda, e riguarda l'Europa. Il dopoguerra ha visto affermarsi l'economia sociale di mercato, il capitalismo renano, la ricerca di una terza via tra gli eccessi del liberismo e gli errori del socialismo. Si trattava, fondamentalmente, di mediare tra libertà economica e giustizia sociale. Di evitare la costruzione di un ordine che fosse dedicato solo al culto del protagonismo imprenditoriale o a quello della redistribuzione del reddito. Due grandi esigenze che andavano temperate. In fondo il miracolo del dopoguerra, non solo in Italia, è consistito in questa grande architettura. Di cui poi si sono un po' perse le tracce.



6) Qual è il politico, fra i tanti che ha conosciuto, a ricordare con più ammirazione e perché?

Ricordo Moro con nostalgia. Non solo per la vicenda drammatica di quei giorni del lontano 1978. Lo ricordo soprattutto perché era un uomo fragile. Non suoni paradossale. Era uno statista, una figura solenne, per qualche verso metteva soggezione. E non era certo modesto, tutt'altro. Ma lo accompagnava sempre quel tratto di curiosità, così poco assertiva, che ne faceva un interlocutore suggestivo. Era

un uomo di potere, se così vogliamo dire, ed era un uomo fragile. Associare il potere alla fragilità ha insegnato a tanti di noi che le due cose, in qualche modo stanno assieme. Ed è bene, è democraticamente salutare, che insieme stiano.

NOTA

¹ M. Follini, *Io voto Shakespeare*, Marsilio, Venezia 2012, p. 56.

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
82-84



TERAMO, *Biblioteca Provinciale Delfico Sala Allegorie*, librerie neogotiche DAT, Vol VII, 2

Mistica cristiana e pensiero moderno

Marcello Paradiso – *Docente di Teologia dogmatica e teologia fondamentale, Istituto Teologico Abruzese-Molisano Pianum*

1. La mistica cristiana

Il cristianesimo definisce ciò che si chiama «mistica» partendo dall'esperienza iniziale, originaria, fondante che lo costituisce, cioè l'evento dell'apparizione del Risorto ai suoi discepoli, l'esperienza pasquale propriamente intesa teologicamente, di cui sono testimoni delle persone, il gruppo dei discepoli di Gesù, fino a quel momento stupite e spaventate per quanto era accaduto. I racconti che ci sono pervenuti su quell'evento ci riferiscono di esperienze meta-storiche, trans-psicologiche, assolutamente uniche e privilegiate¹; si tratta di «un'esperienza con la propria esperienza nell'intimo del proprio sperimentare, che si vede investito e invertito, in una logica trascendente, di ulteriorità, creando un nuovo distacco tra soggetto e mondo [...]. La fede cristiana si basa sull'evento di una libertà "investita" e liberata che sotto il peso degli eventi si trasforma in prassi ed ermeneutica»².

I discepoli resi testimoni per pura gratuità della resurrezione hanno vissuto una sorta di metamorfosi, di estraniamento, una trasposizione dei loro stati d'animo, il cambiamento del loro mondo, dei loro rapporti, dell'orizzonte del pensare, del valutare, amare, agire, un senso nuovo sulla realtà che diventa visione intellettuale: tutto è visto, considerato, valutato in una luce diversa. I testi evidenziano con grande chiarezza la distanza abissale tra il prima e il dopo della singolare esperienza.

L'esperienza archetipa dei primi testimoni della resurrezione è l'*incipit* di ogni mistica cristiana, già con tutti i suoi elementi, un «tentativo di esprimere una coscienza immediata della presenza dell'Assoluto [...] forse si può parlare di coscienza situata. Mistica è sempre una situazione concreta che ridefinisce il soggetto, rivoluziona i suoi parametri di conoscenza e valutazione e lo ambienta in uno spazio che è più ampio del suo *milieu*. Il mistico non si auto-appartiene, non potrà più definirsi come soggetto isolato, ma come parte integrale di un

noi a priori, di una comunanza primordiale col suo Dio, che incide sulla sua intimità, sul nucleo della sua libertà»³.

San Paolo che tra i doni della grazia annovera anche quelli che chiameremmo mistici, ma culminano nell'amore cristiano dimentico di sé, l'*Agàpe*. Intesa in questo modo, la dimensione mistica appartiene ad ogni esperienza cristiana, ma le esperienze mistiche in senso stretto non sono necessarie per l'esperienza cristiana in quanto tale. La perfezione del cristiano, e quindi l'essenza della mistica, come intima unione o contatto vivente con il divino, non sta tanto nel grado della sua esperienza religiosa ma solo nel vero amore, al di là delle esperienze eccezionali che il mistico può vivere. Da questo punto di vista, la mistica, seguendo l'insegnamento di Tommaso d'Aquino, appartiene ad ogni cristiano che, accogliendo i doni della fede, della speranza e della carità, si impegna a viverli e ad approfondirli così che in lui si verifica un'esperienza interiore di Dio che si rivela quando nella preghiera si rivolge a Lui⁴.

Nella storia del pensiero cristiano è stata descritta in mille modi la coscienza del mistico, che è quella sfera del soggetto che tiene insieme affetto, sensazione, mente con la volontà e l'intelligenza, definisce e comprende sé stesso come intimità toccata e illuminata fin dalle profondità del proprio pensare, amare ed essere, attraverso i quali il soggetto realizza sé stesso.

2. La mistica nella storia dell'Occidente cristiano

Nel corso dei secoli l'esperienza di fede e la mistica cristiana declinano in modi molti variegati quell'iniziale esperienza pasquale, incrociando le diverse trasformazioni culturali delle diverse epoche storiche; dall'età dei Padri fino alla modernità dell'Occidente. Tante figure di santi, mistici e intellettuali rappresentano tante testimonianze di una multiforme esperienza; con alterne vicende si è ridestato o si è attutito,





o si sono privilegiati certi aspetti dell'esperienza di fede e per la mistica. Nell'ultimo secolo in particolare, la teologia ha riconsiderato il rapporto e cercato di costruire una sintesi tra i motivi del credere e l'affidabilità del suo oggetto e la teoria dell'esperienza mistica, tra la genesi della fede e il suo inveroamento vissuto.

In tanti autori diversi aspetti vengono periodicamente accentuati, nella figura e nella vicenda esperienziale di alcuni credenti, nel confronto diretto con i testi sacri, nella riflessione sulla celebrazione dei simboli, fin quasi a istituirsi una sorta di mistica oggettiva propria del credente che si comprende come membro del Corpo di Cristo. «Il mistero non è soltanto oggetto di fede, ma diventa esperienza e gnosi, determina le reazioni e valutazioni, anzi l'auto-sentimento spontaneo del fedele (Origene)»⁵. Nel corso della storia, nell'incontro con altre culture, religioni e civiltà, l'orizzonte si trasforma, ci si focalizza su alcuni aspetti piuttosto che su altri, favorito anche dall'incontro con analoghe esperienze del divino diversamente percepito.

Già a partire da Agostino, sembrano confluire i precedenti e sotterranei misticismi del primo cristianesimo che, nella sua particolare esperienza di vita e di pensiero, si compongono e prendono nuova luce, fino alla mistica trinitaria «ove l'autoriflessione dell'anima e il suo scoprirsi ri-verbero della riflessione intratrinitaria s'incrociano. Raptus e riflessione, nostalgia per un Dio remoto, che pure ci scalfisce nell'intimo, e una coscienza della sua presenza, tocco emotivo e visione coabitano [...]»⁶. Agostino, illuminato dalla sua più intima interiorità, sperimenta la presenza dell'unitrino nelle profondità del suo essere. Il suo sguardo di introspezione influenzerà decisamente tutto il corso storico successivo della mistica occidentale, come sua sorgente e suo orizzonte, con una particolare insistenza sulla natura intellettuale, sull'autoriflessività della ragione umana e della ragione divina; Dio è a noi stessi più intimo della nostra intimità (*intimior intimo meo*). Anselmo, Eckhart e Cusano si ritrovano lungo questa tradizione, che si allunga fino all'idea chiara e distinta di Cartesio, alla visione della gloria divina di Malebranche, e alle «conclusioni trionfali della Fenomenologia e dell'Enciclopedia di Hegel»⁷. Una lunga parabola che attraversa la storia del pensiero dell'Occidente, dai suoi albori fino alle sue propaggini della nostra contemporaneità, seguendo un «filo rosso» ininterrotto.

La Riforma (e dopo questa e da questa il quietismo, il giansenismo, il pietismo) ripropone il legame forte tra primato assoluto della grazia e sensibilità moderna, favorendo una cultura di autoriflessione e di autocritica, di spiritualità introspettiva; questi movimenti, nonostante il palese carattere di intimità, di fatto esprimono grande fecondità culturale, linguistica e artistica. Tra il Cinquecento e il Seicento, nasce il soggetto moderno dallo spirito della mistica agostiniana di cui era ben consapevole il fondatore Lutero agostiniano; in questo periodo viene anche coniato il termine «mistica», proprio dallo spirito della modernità, come un frutto maturo di un percorso durato secoli.

Nel corso del Seicento, in particolare, si assiste a un'ampia discussione sul quietismo. Da un lato v'erano coloro che (come il francese Fénelon) tendevano a rendere l'esperienza spirituale libera dai vincoli dogmatici e confessionali; dall'altro i gelosi custodi del primato della Chiesa (ricordiamo il grande antagonista di Fénelon, il vescovo Bossuet), tendenti a escludere ogni rapporto uomo-Dio che non passi per la mediazione sacerdotale. È in questo contesto che si giunge alla delineazione del concetto di «mistica», intesa come «conoscenza sperimentale di Dio» (una definizione, peraltro, non nuova), da gestire con gli opportuni canoni nell'ambito della disciplina ecclesiastica. Di qui, tutti gli innumerevoli trattati volti a distinguere vera e falsa mistica, all'interno di un concetto che permette ormai solo di definirla attraverso la presenza di condizioni particolari: visioni, estasi, fenomeni eccezionali di diverso tipo.

Dal Settecento in poi si assiste così alla progressiva emarginazione dello spirituale, ormai diventato «mistico» e confinato a un campo di eccezionalità «soprannaturale», alla quale appare chiaro non avere accesso la grande maggioranza degli uomini. Dal canto suo, la cultura prima illuministica, poi positivista, ha considerato illusione e patologia tale pretesa soprannaturale, facendo uscire il terreno dello spirituale da quello della scienza.

3. Mistica e pensiero filosofico

Sembra che la storia dell'Occidente sia scandita dal ritmo dell'incontro tra ragione e passione, tra mito e pensiero, tra mistica e filosofia⁸, da Parmenide fino al nostro secolo. Il confronto tra le due correnti manifesta una reciprocità feconda, anche frammezzata

da momenti e fasi di estraneità e avversità, pur prevalendo prossimità e parentela. La filosofia di per sé ha sempre goduto di un'esperienza originaria, sia detta illuminazione, intuizione o ispirazione, e ha sempre tentato di unire le fonti del suo essere come fonte di conoscenza, passione, giudizio. «L'esordio e il risultato del filosofare sta sotto la stella mattutina e vespertina di una promessa di unità tra fatto e ideale, criterio e procedere, cammino e meta, tra verità e libertà, tra parola, silenzio e darsi dell'essere, in vista della manifestazione di una verità che giudica anche sullo stesso pensiero»⁹. Un fondo indicibile orienta il pensare di tanti filosofi e li orienta nelle loro opere. E, viceversa, la mistica necessita di una cultura filosofica, un linguaggio e uno sguardo critico. I mistici e le mistiche della tradizione cristiana non sono pensabili senza una cultura teologico-filosofica, non tanto come cornice o semplice ornamento, ma come sostanza della loro esperienza.

Mistica e illuminismo sono «due concetti apparentemente alternativi che sembrano scommunicarsi reciprocamente. Mistica è quella forma di coscienza solitaria che subisce e riflette passivamente una realtà che la avvolge e comprende. L'atteggiamento illuminista comporta, invece, un'autocoscienza critica, autonoma, attiva, comunicativa, che saprebbe rischiarare le menti e dissipare le nebbie di un mistico altrettanto vago che alienante»¹⁰. La mistica ricorda l'illuminismo quando implica un processo di purificazione critica, un alternarsi tra unità e differenza in cerca di una sintesi; il procedere è analogo nelle due correnti. Entrambi s'incontrano nel concetto centrale di luce, illuminazione.

L'età moderna nasce tra un consistente numero di mistici in tutti i paesi europei; figure esemplari delle affinità ipotizzate sono Meister Eckhart e Giovanni della Croce, il primo esaltato e molto popolare tra filosofi e psicologi, l'altro modello e maestro esemplare per chi persegue asceti e mistica nella solitudine dei monasteri¹¹.

In realtà, nell'Ottocento l'idealismo tedesco aveva compreso la profondità speculativa della cosiddetta mistica medievale, e consapevolmente additato in essa le radici della propria stessa esistenza. Fichte, Schelling, Hegel hanno sottolineato la parentela della loro filosofia con la spiritualità di Eckhart, di Taulero, della cosiddetta *Theologia Deutsch*¹². Hegel scrive testualmente che quello che un tempo si chiamava «mistico» è proprio lo stesso di quello che

lui chiama «speculativo», ovvero la comprensione razionale, dialettica, dell'unità degli opposti. D'altra parte, il significato filosofico della grande mistica medievale germanica sarà riconosciuto anche da un accanito avversario dell'idealismo, Schopenhauer, il quale riteneva di portare, nell'essenziale, lo stesso messaggio di Taulero e della *Theologia Deutsch*. Nonostante il loro grande peso culturale, però, sia l'idealismo sia la filosofia di Schopenhauer sono rimasti sconfitti nella seconda metà dell'Ottocento, di fronte all'incalzare del positivismo, e una delle conseguenze più importanti di ciò, della quale forse non si apprezza tutto il significato, è la nascita di una scienza dell'anima, la psicologia, di stampo positivisticco, con l'emarginazione di quella che era la grande esperienza spirituale della mistica.

4. Da Eckhart a Hegel¹³

La filosofia cristiana di Eckhart è una mistica speculativa vicina alla visione di Hegel. Nonostante il profondo interesse rinato in Germania grazie al pensiero romantico, Hegel non nomina quasi mai il Maestro del Medioevo, fatta eccezione per una breve citazione riformulata dai suoi *Sermoni*¹⁴: «L'occhio nel quale vedo Dio è lo stesso occhio nel quale Dio mi vede; il mio occhio e l'occhio di Dio non sono che un occhio, una visione, una conoscenza, un amore. Nella giustizia io vengo giudicato in Dio ed egli in me. Se Dio non fosse io non sarei. Se io non fossi egli non sarebbe»¹⁵. Da queste parole è facile individuare il motivo per cui alcuni fautori dell'interpretazione mistica della filosofia hegeliana abbiano strenuamente sostenuto l'influenza di Eckhart su Hegel¹⁶. Meister Eckhart arriva ad affermare la totale dipendenza di Dio dall'uomo, insinuando, in alcuni punti della sua opera, la natura divina dell'uomo, quasi anticipando il pensiero hegeliano¹⁷.

Nel Sermone 10¹⁸, Eckhart predicava che come un figlio ha bisogno d'un padre che lo generi, così il padre non è tale in assenza d'un figlio. Analogamente, Dio non sarebbe Dio senza la creazione: egli deve creare per poter realizzare la propria natura¹⁹. Come in Hegel più di cinquecento anni dopo, Dio Padre viene concepito come «astratto» e «incompleto» lontano dalla natura. La natura o creazione è il Figlio. Il «ritorno» del Figlio al Padre è lo Spirito Santo e, ancora come in Hegel, ciò





denota specificamente l'umanità. Nel Sermone 12, Eckhart dichiara: «Quando tutte le creature pronunciano il Suo nome, Dio viene in essere». Dio ha bisogno dell'umanità per chiudere il «cerchio» del suo essere. Noi possiamo adempiere a questa funzione perché, come parte della natura, anche noi siamo il «Figlio» e possediamo una divina «scintilla» dentro di noi (Sermone 20)²⁰.

Il «cerchio» dell'essere di Dio ricorda molto il cerchio della dialettica attraverso il quale si «svolge» il concetto; il «Figlio» che è poi presente in ognuno di noi anticipa in maniera quasi profetica l'operazione di concettualizzazione che Hegel compirà nei confronti della concezione cristiana del «singolo evento». Alcuni interpreti spiegano la natura di queste somiglianze in virtù di un panteismo che circolerebbe nella filosofia di Eckhart tanto quanto in quella di Hegel e degli hegeliani. Non si tratterebbe tanto di panteismo, quanto piuttosto di una visione di immanentismo umano, una via di mezzo appunto tra panteismo e impostazione giudaico-cristiana. Al di là dell'immanenza divina nell'umano, il carattere speculativo di questo tipo di mistica si ritrova in Eckhart anche per un altro motivo. Al pari delle altre forme di misticismo indagate e di Hegel stesso, infatti, nella filosofia eckhartiana la ragione riveste un ruolo fondamentale rispetto all'elevazione dell'uomo: anche per Eckhart Dio non è sostanza ma spirito e può perciò aprirsi all'orizzonte dell'intelligere. Egli mantiene un approccio molto filosofico nella lettura delle Scritture, tanto da promuovere un'esegesi di carattere ermeneutico estremamente all'avanguardia per i suoi tempi; Eckhart, tuttavia, finisce per subordinare la filosofia ai testi sacri, sostenendo che la verità assoluta sia già e solo contenuta nella parola di Dio. In questa subordinazione si rendono palesi le caratteristiche che fanno del misticismo cattolico eckhartiano un paradigma inconciliabile con l'idealismo. Innanzitutto, spicca l'orizzonte di mistero che da Eckhart, in quanto cristiano, viene sostenuto di fronte alla conoscenza intellettuale: l'uomo non può avvicinarsi a Dio attraverso le categorie della logica che seguono il principio di non-contraddizione, poiché esso, al contrario degli enti che si trovano nel mondo, sfugge nella sua trascendenza. Ciò che secondo Eckhart ci rende uguali a Dio è un sentimento di abbandono e di apertura a-razionale che Dio stesso ci ha garantito tramite la grazia. In altre parole, Eckhart ci sta dicendo che va bene usare la ragione di Platone e Aristotele, ma solo fino a

un certo punto, perché l'intelletto dovrà infine aprirsi a una sovra-natura che le sue categorie non possono illuminare. Egli arriva ad affermare che questo oggetto è un non-oggetto, captabile da una non-conoscenza, e quindi un nulla.

La conoscenza intuitiva, la grazia, il nulla indefinibile sono tutte caratteristiche che separano nettamente la mistica di Eckhart dalla filosofia della religione di Hegel, a maggior ragione perché portano a una separatezza metafisica molto marcata. Il Dio di Eckhart, che sembrerebbe così coesistente all'umanità, si presenta come un essere senza qualità nei confronti del quale si può solo tacere. Se la conoscenza avviene, poi, non è per una capacità raziocinante posseduta dall'uomo, ma per la grazia. Eckhart parla a questo proposito di una «nudità» di Dio che l'uomo non può concepire. Giorgio Penzo²¹ descrive tale impostazione attraverso la cosiddetta tematica del distacco, che impone un Dio estremamente trascendente rispetto all'uomo e dunque lontanissimo dal concetto hegeliano. Tuttavia, risulta molto interessante mettere in luce la divisione tra le due forme di conoscenza, intellettualistico-categoriale e «analogica», che Eckhart opera sulla base del funzionamento del principio di non-contraddizione, poiché si potrebbe ipotizzare che egli stesse cercando d'indicare qualcosa di corretto senza possedere ancora gli strumenti adatti.

Eckhart si discosta in maniera quasi rivoluzionaria dalla tradizione scolastica, sia per questo concetto del conoscere «analogico» esule dal dominio della non-contraddizione, sia per un rapporto di immanenza e trascendenza diverso dal modello metafisico corrente. Sembra quasi che in questi due livelli di conoscenza si rispecchino le facoltà di intelletto e ragione che Hegel separa anche nel suo pensiero: è vero, infatti, che il semplice ragionamento intellettuale, chiuso nelle categorie dell'identità e della differenza astratte, non può pervenire alla conoscenza della verità assoluta; è vero anche che per fare ciò bisogna evadere dalla natura «morta» di questi principi ed esercitare una forma di conoscenza che non s'imbriglia nelle maglie del principio di non-contraddizione degli scolastici. Ma questa forma, tuttavia, è per Hegel altrettanto razionale, lo è anzi nella maggior maniera possibile: non c'è alcun bisogno, per chi possiede capacità dialettiche in grado di ripensare e ricomprendere la contraddizione, di abbandonarsi a una non-conoscenza mistica. Ritorna qui lo scontro tra la conoscenza intellettuale della religione che non riesce

a concepire il Dio dialettico e la conoscenza razionale della filosofia che invece sa conciliare universalità divina e individualità umana. A Eckhart mancava la chiave fondamentale per risolvere questo dilemma, ovvero il metodo dialettico con cui Hegel concilierà tanto il sentimento della fede quanto la conoscenza scientifica. Resta il fatto che egli intuì la necessità di una conoscenza in grado di superare il principio aristotelico della non-contraddizione, tanto che nelle sue lezioni sull' Ecclesiastico egli apre il discorso citando il passo, palesemente dialettico, in cui si dice che i frutti sono i fiori e i fiori sono i frutti. Ermetico, speculativo ed hegeliano, dunque, per alcuni tratti della sua visione della conoscenza e della ragione e per la stringente co-implicazione di Dio e uomo, più strutturata grazie alla presenza del mediatore (Cristo), ma proprio nella descrizione di questo rapporto, che istituisce un Dio trascendente e oscuro, ancora lontano dal modello di immanenza umanista che Hegel rivendica di contro a un'interpretazione mistica della sua filosofia.

Questi pensieri di Eckhart trovano decisamente critici alcuni autori tra cui Balthasar, che «li ritiene disastrosi per la tradizione moderna; si tratterebbe dell'interpretazione distorta di un'esperienza probabilmente genuina che porta a conseguenze gnostiche fino a Lutero, Kant, Hegel, ecc.»²². Per altri interpreti invece è «uno dei prodromi positivi dell'evo moderno che avrebbe risolto alcune questioni importanti della filosofia e del cristianesimo. Infatti, senza il primato del pensare nei confronti dell'essere, la scoperta del pensiero trascendentale, l'emergere di un'ontologia non più etico-sostanziale, ma trascendentale-strutturale, che permette di cogliere il mistero dell'identità e della correlatività in Dio e fra Dio e creazione, e in questo mistero il pensiero della rappresentazione pura dell'immagine (che è negazione dell'essere, ma, appunto, coscienza ermeneutica); e, infine, senza la scoperta del nuovo ethos della presenza, della precisione nella realizzazione della diversità, dei fenomeni e della prospettiva – senza tutte queste invenzioni, dico, uno spozalizio fecondo tra evo moderno e cristianesimo sarebbe rimasto impensabile»²³.

5. Mistica e illuminismo: avversità e affinità

«Le coordinate comuni tra mistica e illuminismo, tra spirito moderno e spiritualità possono riassumersi così: una forte coscienza

di crisi kairologica che porta da una crisi denu-
dante della tradizione, della *fides quae* e delle
sue oggettivazioni, nonché a un'altrettanto forte
autocritica del soggetto e di tutti i suoi motivi
consci e inconsci, desideri e proiezioni [...]. Da
Taulero, Fénelon e Kant fino a Wittgenstein e
S. Weil assistiamo a questo connubio tra auto-
critica, etica e mistica»²⁴.

Il nulla entra nella riflessione filosofica e teo-
logica, diventa oggetto e cuore di intensa critica
da parte del pensiero, niente è addirittura Dio,
ma niente è all'infuori di Dio, nel paradosso del
rovescio; questo porta alla scoperta delle antino-
mie interiori del soggetto e tra soggetto e mondo,
anima e Dio, all'abisso tra realtà e possibilità, in-
telletto e volontà, coscienza e fondo dell'anima,
preparando il terreno alla potenza della dialet-
tica hegeliana (ma lo stesso Hegel ben conosce i
suoi progenitori). Il vero mistico passa attraverso
l'inferno lontano da Dio (il senso dell'assenza di
Dio in Teresa d'Avila), sperimenta la condanna,
la scissione della sua anima, e scopre la libertà
trascendentale, il fondo ricettivo-creativo. Su
questa base sembra svilupparsi la consapevo-
lezza dei diritti di ogni uomo, l'uguaglianza uni-
versale, la scoperta dell'altro, dell'estraneo, ma
anche delle pulsioni, del corpo, dell'inconscio.
Tutto ciò che costituisce l'acquisizione degli ul-
timi due secoli dell'Occidente europeo. Da tutto
questo inevitabilmente si sviluppa un corrispon-
dente linguaggio, i paradossi, l'ironia, la violenza
delle immagini.

Mistica e illuminismo convergono nell'ac-
compagnare l'epoca di crisi dell'Europa, dal
romanticismo tedesco alla Prima guerra mon-
diale, dal modernismo alla riscoperta teologica
della mistica dagli anni Venti del Novecento in
poi. Il tema del rapporto con il sacro percorre,
infatti, tutte le branche della cultura europea:
dalla politica alla filosofia, come in Pascal e in
Kierkegaard, impareggiabili anticipatori ed
esploratori delle ansie moderne. Un tema vivo
e fecondo anche quando, come in Nietzsche,
l'ascolto o il dialogo con il trascendente lascia-
no invece spazio al confronto e alla ribellione.
Anzi: quella del filosofo e filologo prussiano,
figlio di un pastore luterano, si configura a un
certo punto come una vera e propria «mistica
senza Dio». Dalla letteratura religiosa, infatti,
i pensatori moderni spesso prendono a presti-
to non solo forme ed espressioni – *Così parlò
Zarathustra* si presenta per molti versi come un
libro iniziatico – ma anche la perenne tensio-
ne verso i limiti di un ragionamento percepito
come freddo e sterile.





6. Sguardo sulla contemporaneità

Un'influenza che continua ancora oggi, anche se in maniera più sotterranea e inaspettata, persino in un Occidente laico e secolarizzato. Se, infatti, le confessioni tradizionali oggi appaiono in crisi, è pur vero che spesso il bisogno inappagato di spiritualità riemerge sotto altre forme, magari più magmatiche e apparentemente indefinite.

Dopo la fine della *christianitas* l'Europa sembra non aver più alcun altro principio religioso unificante, né alcuno se ne prospetta, tale da opporsi al nichilismo che la consuma. Ma sembra apparire all'orizzonte una religione del futuro pronta a scontrarsi e confrontarsi con proposte diverse. E in questo instabile equilibrio, dove l'importanza della dottrina e dei dogmi sembra venir meno, è proprio l'esperienza mistica a riguadagnare un ruolo di primo piano, accanto a tutte quelle nuove pratiche religiose e spirituali che, in generale, sembrano ricollegare spiritualità e benessere, interiore ed esteriore. Spesso, infatti, la strada verso l'ascesi è molto più concreta di quanto sembri, e come tale può essere un ponte tra credenze e concezioni diversissime tra loro.

La mistica, oltre che apparire come un ponte tra Occidente e le ricche e multiformi mistiche orientali, è anche ponte tra cultura religiosa e quella laica, arrivando addirittura a lambire il pensiero scientifico, come si vede, ad esempio, in alcune nozioni fondamentali come quelle di evoluzione e di inconscio.

La mistica contemporanea, in un tempo di tolleranza e promiscuità indiscriminata, di diversità riconosciuta e rispettata, è esposta a dimensioni che in fondo possono essere anche salutari. Il rispetto del distacco, l'attenzione all'altro diverso attraversano le esperienze mistiche del nostro tempo, esperienze del vuoto del proprio cuore, il grigiore dell'agnosticismo, l'anonimato della presenza divina che si offre nel suo contrario, il distacco, l'anonimato, l'assenza di ogni collocazione religiosa in ambienti alieni dalla realtà ecclesiale, come sono vissuti per esempio da Charles de Foucauld, Thomas Merton, S. Weil e D. Bonhoeffer: vivono fuori o ai margini, come se Dio non ci fosse, in mezzo al tumulto tragico di questo mondo, come in un deserto senza confini.

Una profonda tensione religiosa anima anche l'arte moderna, non più cristiana ma estetica e letteraria impegnata a ritrovare la potenza della parola, il suo puro suono interiore. Lo vediamo in Rilke, Kandinsky, Klee e Schönberg;

nelle poesie di Ungaretti e di Montale così come nei romanzi e nei racconti di Don De Lillo e Flannery O'Connor, con il loro impegno costante a mettere in evidenza aspetti di vita concreti che danno corpo al mistero della nostra esistenza terrena.

Un filo, quello tra fede e vita, religiosità e cultura, che negli ultimi anni tende a sfilacciarsi. Forse un giorno toccherà proprio alla mistica resistere sulle macerie di un «cristianesimo in frantumi», nonché di una Europa in perdita d'identità. Per tentare forse di ridare una lingua comune a un continente che sembra aver perso sé stesso.

Oggi la psicologia tratta dell'anima (o psiche, che suona più laico) senza spirito, di cui non ha più esperienza, e perciò non meraviglia che sia diventata un enorme supermercato di scuole, dottrine, gruppi, ivi compreso un settore del «fai da te», con una straordinaria somiglianza con la sofistica classica. Sul versante religioso, poi, l'emarginazione dello spirituale ha significato la progressiva caduta nel sociologico, nello psicologico, nel politico, con una teologia che è, anch'essa, ormai discorso su tutto, salvo che su Dio. Comunque, in entrambi i versanti, scarso è il peso della filosofia e altrettanto scarso quello, eventuale, della mistica. È vero, però, che qualcosa si muove: le più profonde esigenze dell'uomo non sono certo soddisfatte dalla psicologia, per cui non meraviglia l'attuale risveglio di interesse per la mistica (magari attraverso il buddismo o altre filosofie orientali), che parte proprio da un bisogno spirituale. L'uso dei concetti di filosofia e di mistica è, oggi, ancora confuso, dato che continua a pesare il passato storico, con tutti i suoi fraintendimenti e le sue mistificazioni, ma forse siamo alla vigilia di una più corretta comprensione del loro vero rapporto e della loro profonda unità, là dove si colga il significato e l'esperienza dello spirito.

NOTE

¹ Una ricchissima letteratura esegetico-teologica sviluppa questo tema, centrale specie in tante opere di teologia fondamentale degli ultimi decenni, nella sezione riguardante la storicità di Gesù.

² E. Salmann, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Messaggero di Sant'Antonio, Padova 2000, pp. 193-194.195. Il saggio di Salmann sembra particolarmente illuminante su questo aspetto che stiamo illustrando.

³ *Ivi*, pp. 197-198.

⁴ Sul senso cristiano del carattere mistico del credere cfr. anche H. de Lubac, *Prefazione*, in A. Ravier, *La mistica e le mistiche*, Paoline, Milano 1996, pp. 16 ss.

⁵ E. Salmann, *op. cit.*, p. 199.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 200. Cfr. sotto il paragrafo su Eckhart ed Hegel.

⁸ «Nella nostra abitudine i due termini sono ben distinti, anzi addirittura opposti, in quanto si intende generalmente per filosofia l'autonoma attività della ragione, che non riconosce autorità al di sopra di sé, e per mistica, invece, qualcosa che ha direttamente a che fare col soprannaturale, da cui dipende, attraverso attività o facoltà di tipo prevalentemente emotivo. Questa interpretazione vale, in genere, sia per chi riconosce le possibilità della mistica, sia per chi la nega come fatto illusorio se non addirittura patologico. Ma queste definizioni sono tanto diffuse quanto insicure – anzi, sostanzialmente fuorvianti. Ce ne accorgiamo facilmente anche solo tenendo presente le vicende storiche. Da un lato, infatti, il concetto di filosofia permane abbastanza immutato nel corso dei secoli, dalla sua origine greca fino ai nostri giorni – sia pure con numerose variazioni interne, che vanno dal significato metafisico a quello “debole” di certe componenti attuali. Dall'altro, invece, mistica presenta una pluralità di significati, e anche una decisa opposizione tra essi, a partire dal suo comparire storico come sostantivo – ed è questo versante che conviene investigare [...]. Certa mistica (quella che poi si chiamerà razionale, o speculativa, proprio per distinguerla da altre “mistiche” ben diverse) si situa nel cuore della filosofia – anzi, ne costituisce non solo l'esito, ma anche l'anima: basti ricordare che Platone afferma essere la filosofia niente altro che esercitarsi a morire [...]. Un altro dei tratti tipici della mistica: la sua conflittualità, almeno latente, con le religioni costituite, con la loro dogmatica e i loro apparati di controllo, un rimando all'universale dello spirito e alla tolleranza che, anch'esso, la apparenta sicuramente più alla filosofia che ad altre attività dissimili», M. Vannini, *Filosofia e mistica. Un problema terminologico*, in: <http://www.bibliotecacircolante.it/1869/articoli/filosofiaemistica.html>.

Cfr. anche Aa.Vv., *L'anti-Babele. Sulla mistica degli antichi e dei moderni*, a cura di I. Adinolfi, G. Gaeta, A. Lavagetto, il melangolo, Genova 2017.

⁹ E. Salmann, *op. cit.*, p. 202.

¹⁰ *Ivi*, p. 209. Cfr. M. Vannini, *Mistica e filosofia*, Prefazione di M. Cacciari, Piemme, Casale Monferrato 1996 (nuova edizione ampliata, Le Lettere, Firenze 2007). Contro la superficiale concezione della mistica come fatto irrazionale, sentimentale, privato, l'autore presenta alcune figure centrali di quella tradizione mistica detta «speculativa», nella quale la radicalità dell'esperienza religiosa, che arriva fino al superamento dell'alterità di Dio, fa tutt'uno con un'eccezionale profondità di pensiero. Non solo opposizione, dunque, tra mistica e filosofia, ma, al contrario: autori come Eckhart, Cusano, Hegel, Simone Weil dimostrano da un lato che v'è davvero pensiero solo quando l'intelligenza è mossa da quell'amore per l'Assoluto che è l'anima stessa della religione, e, d'altra parte, che solo una ricerca di Dio fatta con l'onestà della ragione può proporsi davvero come religione, e non come mera superstizione.

È questo lo spirito del cristianesimo, o è invece qualcosa di inconciliabile con esso? Cfr. in proposito la lucida prefazione di Massimo Cacciari.

¹¹ Dice Hans Urs von Balthasar a proposito del rapporto tra i due: «In Giovanni della Croce il meglio della mistica di Eckhart è portato a conclusione, e in un certo senso placato e risolto oltre la sua espressione letteraria», in Id., *Gloria. Un'estetica teologica. Vol. II, Stili ecclesiastici*, traduzione di M. Fiorilli, Jaca Book, Milano 1978, p. 10.

¹² Opera di un anonimo nobile tedesco francoforte, fu composta intorno al 1370, come sviluppo del pensiero di Eckhart e Taulero, pubblicata per la prima volta nel 1516 e poi nel 1519 da Lutero con una premessa che dimostra la dipendenza di Lutero dal movimento degli «Amici di Dio» (cfr. per notizie, oltre studi specialistici, su questo movimento: *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 15 marzo 2011). Fu poi tradotta in latino e diffuse in tutta l'Europa barocca lo spirito della mistica tedesca. Si tratta in fondo della dottrina della distinzione tra la ragione autonoma e la ragione aperta all'ascolto di Dio.

¹³ Cfr. M. Barnaba, *Hegel e il Dio dei filosofi. Sviluppo di un umanismo razionale all'interno della secolarizzazione hegeliana del Cristianesimo*, Università Ca' Foscari, Venezia 2018, pp. 83-87.

¹⁴ Meister Eckhart, *Trattati e prediche*, Rusconi, Milano 1988, pp. 247-250.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della religione*, I, Zanichelli, Bologna 1974, pp. 347-348.

¹⁶ Tra questi fautori G.A. Magee (docente di filosofia presso il C.W. Post Campus dell'Università di Long Island) che studia il rapporto tra Eckhart ed Hegel, nell'opera: G.A. Magee *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici “occulte” dell'idealismo contemporaneo*, traduzione di M. Faccia, introduzione di M. Donà, Edizioni Mediterranee, Roma 2013.

¹⁷ Cfr., anche per il pensiero speculativo, filosofico-teologico, di Eckhart, H.U. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica. Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, vol. V, traduzione di G. Sommovilla, Jaca Book, Milano 1978, pp. 37-52.

¹⁸ Meister Eckhart, *I Sermoni*, a cura di M. Vannini, Paoline, Milano 2002. In questi *Sermoni* è contenuto l'essenziale del suo insegnamento, la radicalità del distacco, che conduce alla generazione del Logos nell'anima, a vivere la vita divina in perfetta unione spirituale con Dio, «uno nell'Uno». La profondità speculativa di questi *Sermoni* ha influenzato tutta la successiva storia della mistica, tanto che oggi il maestro domenicano si presenta come interlocutore privilegiato nel dialogo tra religione e filosofia, come pure in quello tra il cristianesimo e le religioni dell'Oriente.

¹⁹ Il Dio eckhartiano è pensato oltre i parametri della teologia positiva, è *puritas essendi* semplice e indefinibile che sconfinava nel nulla di una «parola inespressa». Dietro e dentro l'Essere divino Eckhart vede uno squarcio del «nulla superessenziale». Dio rappresenta una «negazione della negazione»: da una parte perché nega la negatività determinata del molteplice creaturale, dall'altra perché Dio nega perfino il proprio essere per potersi elevare all'altezza di un Nulla che sia al di sopra dell'Essere.



Gli esiti dell'eredità speculativa di Eckhart dai giovani discepoli renani – Enrico Suso e Giovanni Taulero – arriva fino a Heidegger passando attraverso Cusano, san Giovanni della Croce, Jakob Böhme, Angelus Silesius e soprattutto Hegel; cfr. in proposito i capitoli dedicati da Balthasar a questi autori in *Gloria*. Vol. V, cit.

²⁰ Cfr. G.A. Magee, *op. cit.*, p. 54.

²¹ G. Penzo, *Invito al pensiero di Eckhart*, Mursia, Milano 1997.

²² E. Salmann, *op. cit.*, p. 212.

²³ *Ivi*, pp. 212-213.

²⁴ *Ivi*, p. 201.

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
85-92



TERAMO, Chiesa di S. Antonio, Portale, DAT, Vol VII, 1

Istruzione e diversità religiosa

Lettura e critica di alcuni documenti europei relativi alla religione

Claudia Mancini – Docente di Filosofia della religione, Istituto di Scienze Religiose Toniolo di Pescara

Introduzione

In ambito accademico tra gli interessi più recenti degli studi storico-religiosi in Europa, il problema dell'insegnamento delle religioni è materia di dibattito e questione sempre più centrale nella società pluralistica e culturalmente globalizzata. Quali direzioni sta prendendo l'Europa in materia di insegnamento delle religioni?

Un gruppo di esperti individuato dall'Osce, l'Organizzazione per la sicurezza e la cooperazione in Europa, e in particolare dall'Odhir, l'Ufficio per le istituzioni democratiche e i diritti umani, si è incontrato a Toledo in Spagna, nel marzo 2007, per discutere dell'insegnamento su religioni e credenze nelle scuole pubbliche dei 57 Stati che costituiscono l'Osce. Alla fine dell'incontro è stato pubblicato il documento dal titolo *Principi guida di Toledo sull'insegnamento delle religioni e delle credenze nelle scuole pubbliche*¹. E non è il primo né di certo sarà l'ultimo prodotto di certa riflessione europea sugli argomenti che andiamo trattando.

Il Consiglio d'Europa, nel 2008, ha dedicato alla materia un *Libro bianco sul dialogo interculturale (Living together as equals in dignity)*², che, insieme a una raccomandazione rivolta ai ministri dell'educazione («*Dimensioni delle religioni e delle convinzioni non religiose nell'educazione interculturale*», raccomandazione n. 12, Strasburgo, dicembre 2008), si ripropone di portare il discorso sulle religioni al centro dell'educazione interculturale. Nel 2009 è uscito, a cura del Network of European Foundations, nell'ambito del progetto complessivo su «*Religion and Democracy*», un report intitolato «*Teaching about Religions in European School Systems*»³, relativo alle religioni in alcuni paesi europei presi come casi di studio. E più recentemente, nel 2014, un documento del Consiglio d'Europa, «*Signposts – Policy and practice for teaching about religions and non-religious world views in intercultural education*»⁴, propone a politici e insegnanti alcuni consigli

per mettere in pratica le raccomandazioni contenute ne *I principi di Toledo*.

Attraverso un'analisi critica delle direttive europee sull'insegnamento della religione, nel nostro articolo rifletteremo su questioni *filosofiche e politiche* sollevate dalla diversità religiosa nel mondo contemporaneo, al di là della retorica che spesso circonda il fenomeno⁵.

1. I principi di Toledo: istruzione e diversità religiosa

Per il gruppo di esperti che ha steso *I principi di Toledo*, il documento dovrebbe contribuire a una migliore comprensione della sempre più marcata diversità religiosa nel mondo. In più, ambirebbe a essere nella nostra società pluralista e culturalmente globalizzata una risposta pubblica, sovranazionale e ufficiale allo scontro di civiltà esistente in modo latente, sempre, e in modo deflagrante, a volte, nel caso di atti terroristici o di guerre internazionali. Proponendosi la finalità sostanzialmente pacifista e democratica di migliorare il rispetto dei diritti umani attraverso l'insegnamento «*sulle religioni e le credenze nelle scuole*», la logica del documento poggia su due principi fondamentali: il primo è che «*esiste un valore positivo nell'insegnamento che evidenzia il rispetto per il diritto di ognuno alla libertà di religione e di credenza*»⁶; il secondo è che «*è importante per i giovani acquisire una migliore comprensione del ruolo che le religioni giocano nella società pluralistica di oggi*»⁷, in quanto l'ignoranza «*aumenta la probabilità di incomprensioni, stereotipi e conflitti*»⁸ nelle società pluraliste europee.

Con *I principi di Toledo* siamo al cospetto di «*un'Europa che chiama*» non per le consuete questioni di quote latte ma per discutere, finalmente, su valori e dinamiche socioculturali⁹. È più che apprezzabile il riconoscimento espresso nel documento sul valore aggiunto che le religioni e il relativo insegnamento nelle scuole possono apportare alle nostre società



multiculturali, così come è importante il richiamo rivolto alle democrazie europee, prima tra tutte l'Italia, a uscire dal retrico dibattito pro/contro l'insegnamento della religione nelle scuole, per valorizzare le potenzialità del medesimo. Se questi sono gli aspetti positivi, vorremmo ora riflettere su ciò che riteniamo essere, invece, un limite strutturale del documento: interpretare la religione come *fenomeno* esclusivamente (inter)culturale e celebrare *a priori* la diversità religiosa come *valore* esclusivamente positivo.

2. Roger Trigg: esaltare la diversità religiosa aiuta la libertà religiosa?

Roger Trigg, filosofo britannico, professore all'Università di Oxford, autore di molti libri dedicati alla filosofia della religione, in un brillante saggio dal titolo *Diversità religiosa. Dimensioni filosofiche e politiche*¹⁰, svolge una critica rigorosa alla tendenza diffusa nella contemporaneità a «celebrare» la diversità religiosa come fenomeno esclusivamente (inter)culturale e positivo.

Che la diversità religiosa sia effetto della libertà umana è evidente, come è incontrovertibile che il pluralismo sia un dato di fatto e in più la materia stessa di cui è fatta la democrazia nelle nostre società. Senza democrazia non c'è libertà di scelta e senza questa non ci sarebbe diversità religiosa. Eppure, qualsiasi cosa sia il frutto di libere scelte, richiede anche in una democrazia di essere valutato e giudicato per i suoi contenuti e i suoi effetti, non di essere accettato solo in quanto scelto liberamente. Dietro la celebrazione della diversità religiosa si nasconde, invece, la convinzione per cui ci sarebbe una totale identificazione tra il riconoscimento della libertà religiosa e l'assunto dell'uguaglianza di valore di tutte le religioni. Leggiamo nell'*Introduzione* al saggio di Trigg:

Il riconoscimento della libertà religiosa, e quindi il godimento dei diritti civili, da parte di tutti gli individui appartenenti a una medesima società indipendentemente dal loro credo e la possibilità di esprimere liberamente quest'ultimo, è una grande conquista civile dell'Occidente, ma di per sé non implica che tutte le credenze religiose stiano sullo stesso piano e abbiano il medesimo valore. Al fondo del riconoscimento della libertà religiosa sta infatti l'idea che le persone siano degne

di rispetto anche se le loro credenze religiose potrebbero non esserlo. Il riconoscimento della libertà religiosa non contiene in sé l'idea dell'uguaglianza di tutte le credenze, bensì quella dell'uguaglianza delle persone che nutrono differenti credenze religiose¹¹.

Il problema dell'«uguaglianza» di valore di tutte le religioni si collega a quello più generale della *verità della religione* perché può indurre ad assumere una posizione *relativista, scettica* o addirittura a liquidare le religioni in blocco come tutte false o irrazionali. E si ricollega anche alla questione della democrazia, perché, se le persone hanno diritto a non essere discriminate per la propria religione, è pur vero che alcuni contenuti e pratiche delle diverse religioni possono entrare in conflitto con diritti e/o leggi riconosciuti in democrazia.

Dunque, anche le religioni vanno giudicate per i propri contenuti ed effetti, come accade per qualsiasi altra cosa sia in una democrazia frutto di libere scelte. Resta ora da capire su cosa debba vertere questa valutazione, detto altrimenti, quale sia il significato e il valore della religione.

3. La pretesa di verità della religione nell'istruzione

I principi di Toledo combinano la libertà di religione con i diritti umani, affermando che «il diritto alla libertà di religione o di credenza è un diritto universale e si accompagna all'obbligo di tutelare i diritti altrui, incluso il rispetto per la dignità umana». Dato il rispetto per i diritti umani, si presenta come inevitabile la diversità religiosa e si fa conseguire da essa – direttamente e arbitrariamente, a nostro giudizio – l'uguaglianza di tutte le religioni. Si parla poi d'insegnamento «*about religions and beliefs*», laddove l'oggetto religioso è declinato al plurale mentre «*beliefs*» si riferisce alle credenze secolari; si raccomanda, infine, che l'insegnamento della religione abbia «un carattere prevalentemente oggettivo, neutrale, pluralista, interculturale, aperto alle diversità e finalizzato all'educazione alla cittadinanza e alla tolleranza»¹².

Riteniamo questa impostazione imbevuta di teorie in cui è implicito un modello fortemente individualistico che tende a considerare la religione come preferenza personale. Nello specifico è soprattutto la «teoria della scelta

relazionale»¹³ a basarsi sull'idea di fondo che la diversità religiosa sia un valore univocamente positivo perché fondato sulla scelta individuale; la religione sarebbe il frutto di una libera scelta per soddisfare preferenze e desideri individuali, dunque la competizione tra religioni non può che migliorare sempre «l'offerta religiosa». Interrogiamoci: la funzione della religione è soddisfare i gusti e le preferenze personali?

Le religioni non sono neutrali e neppure tutte uguali; e non sono diverse perché rispondono a preferenze individuali o di gruppi di individui diversi. Le religioni sono diverse perché hanno *pretese di verità* diverse. Celebrare la diversità religiosa e l'uguaglianza delle religioni, tacendo sulla *pretesa di verità* significa travisare il significato e indebolire il valore della religione stessa. E questo va insegnato, con responsabilità:

Il problema sta in quello che viene inteso come fatto religioso. La diversità delle pretese religiose di verità rappresenta in sé stessa una difficoltà per quelli che sostengono una politica di multiculturalismo, che considera tutti uguali e tutte le credenze da trattare in modo identico. La categoria della verità in materia religiosa può essere così messa in discussione o addirittura ignorata. È più facile parlare di pratiche religiose disparate e della differenza superficiale delle manifestazioni religiose [...]. Se la pretesa di verità delle loro credenze è semplicemente accantonata come indegna di una discussione razionale, in classe o fuori, la religione è privata di ogni valore. In una società plurale le differenze devono essere prese sul serio e giudicate per quello che sono, se vogliono essere veramente rispettate¹⁴.

4. La tentazione relativista nell'insegnamento

I principi di Toledo sono imbevuti di una *concezione esperienziale* della religione molto diffusa in Europa. La crescente diversità religiosa si è unita in Occidente alla tentazione costante, di fronte a grandi differenze culturali, di rifugiarsi in una concezione che interpreta la religione come «preferenza personale». Questa versione teorizzata dal postmodernismo è quella più frequente, oggi, perché evita di mettere in discussione la *pretesa di verità*, affermando che tutte le religioni sono vere soltanto nel senso che ciascuna ha la sua verità, dunque nulla esclude che possano essere anche tutte false. Questa visione relega la religione a essere una

questione privata e la estromette dalla sfera pubblica, alimentando sospetti sul fatto che sia una conoscenza razionale passibile di giudizio critico:

Ogni sottolineatura della soggettività è un attacco all'idea che credenze soggettive possano sollevare una pretesa di verità, dal momento che non si riferiscono a qualcosa, ma semplicemente esibiscono una posizione che è valida solo per chi la esprime. Ma qualcosa che pretende di essere vero deve di principio essere aperto all'esame razionale di tutti [...]. Le richieste di libertà religiosa possono significare che noi siamo tenuti a rispettare concezioni religiose diverse da quelle che riteniamo di condividere. È una questione differente da quella della verità. Il fatto che uno ha una certa credenza è una cosa. Quello su cui verte la credenza, e se può essere razionalmente difesa, è un'altra¹⁵.

Se qualcuno dice di avere fede o parla della fede di una persona, la cosa importante è ciò in cui ha fede ovvero, detto altrimenti, il giudizio critico su questa. La religione è una conoscenza e, proprio in quanto tale, può e deve essere capace di giustificarsi razionalmente.

Il «relativismo» e «pluralismo» che trasuda da *I principi di Toledo* ci sembra non contempli o almeno valorizzi qualsivoglia analisi razionale delle diverse affermazioni religiose. Come auspica Trigg, bisognerebbe invece riportare due questioni fondamentali al centro del dibattito religioso. Prima questione: le religioni non dicono solo cose diverse ma anche contraddittorie tra di loro. Praticare una religione significa anche scegliere un contenuto di fede ritenuto vero, ed escludere il rispettivo «contrario» ritenuto altrettanto vero in un'altra. Ad esempio, i buddisti trovano difficile accettare l'idea di un Dio che ha creato ogni cosa; i musulmani, gli ebrei e i cristiani hanno idee diverse sulla persona di Cristo e su dottrine come quella della Trinità. Seconda questione: la religione non è una preferenza personale tra tante, ma si occupa di quello che definisce gli impegni e le scelte ultime e definitive della vita di ciascun credente. Come afferma il teologo Paul Tillich, «*la questione della fede non è Mosè o Gesù o Maometto. La questione è: chi esprime in modo più adeguato il nostro impegno ultimo (ultimate concern)*»¹⁶. Per queste ragioni, sia il dibattito religioso sia l'insegnamento devono confrontarsi sull'analisi razionale della *pretesa di verità*



di ogni religione, senza rifugiarsi nella scappatoia dell'«ecumenismo debole». Altrimenti la religione apparirà inevitabilmente come qualcosa che sta al di là di un possibile dibattito razionale e pubblico:

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
93-97

La ragione offre un accessibile terreno d'incontro dove le differenze religiose possono essere messe a confronto e discusse. [...] l'accordo e la comprensione reciproca saranno difficili da raggiungere. Ma qualsiasi religione o credenza religiosa che si mostri riluttante a essere giudicata da una ragione imparziale dimostra con ciò di non pensare realmente il problema della verità di ciò che dice. I credenti non dovrebbero aver paura di un esame delle loro credenze. Può darsi che molti credenti abbiano paura, ma se è così, si tratta di un atteggiamento che tradisce una mancanza di fiducia nella verità in cui credono. La verità deve essere sempre pertinente a ognuno, anche se alcuni non la vedono¹⁷.

Come e dove dovrebbe realizzarsi il confronto razionale sulle differenti *pretese di verità*? Esiste una «ragione imparziale» capace di giudicare le differenze?

5. Una ragione pubblica e condivisa per una diversità democratica

La pretesa di verità connota ogni ambito della conoscenza e quindi anche l'ambito religioso. Ogni religione si caratterizza per almeno un numero minimo di credenze, dunque è indispensabile conoscerle per comprendere i contenuti religiosi e i comportamenti dei credenti. Le divergenze esistenti non costituiscono un valido motivo per *relativizzare* le singole pretese di verità o addirittura confonderle. Ogni religione dovrebbe piuttosto disporsi *umilmente* a comunicare le proprie credenze, cercando anche di comprendere quelle diverse, per poi mettere a confronto le affermazioni che ciascuna religione fa sulla realtà divina, sul suo rapporto con il mondo e con l'uomo, sul destino umano dopo la morte, e su qualsiasi altra proposizione costituisca un contenuto di credenza. È dovere e diritto di ogni credente mettersi in discussione sul contenuto e la pratica della propria fede.

L'unica «ragione imparziale» capace di svolgere tale arduo processo può essere solo quella dei credenti in religioni diverse: una *ragione pubblica e condivisa*, capace di rimettere la religione al centro del dibattito pubblico per

confrontarsi razionalmente sulla pretesa di verità di ciascuna.

La scuola dovrebbe essere per definizione il luogo privilegiato per formare tale *ragione pubblica e condivisa*, conducendo gli studenti, ossia i cittadini, a pensare in modo critico. Nessun indottrinamento: gli insegnanti devono essere formati adeguatamente per far *conoscere* la pretesa di verità di ciascuna religione e non devono *predicare*. Tuttavia, gli educatori non possono promuovere la tolleranza, il rispetto e altri valori democratici, se non sono liberi di far emergere le visioni alternative proposte dalle singole religioni e le conflittualità eventualmente esistenti con i principi fondamentali della democrazia. Educare alla libertà religiosa significa condurre gli studenti a saper pensare in modo critico, per imparare a scegliere tra alternative diverse non indifferenti:

Il rispetto indiscriminato per la diversità che può svilupparsi nell'istruzione religiosa toglie paradossalmente ogni serietà e importanza alle diversità. Le religioni non sono scelte di vita banali, scelte fatte per ragioni personali al di fuori della discussione pubblica. Può esserci un accordo soggiacente tra le varie religioni maggiore di quello che può apparire, ma esse non possono essere tutte completamente d'accordo [...]. L'accettazione passiva di credenze diverse, accoppiate alla riluttanza a criticare ogni credenza, pubblicamente o a scuola, produce un vuoto dove può fiorire ogni tipo di concezioni coercitive e chiaramente irrazionali. La benevola accettazione di tutte le credenze può permettere, senza volerlo, a credenze intolleranti di consolidarsi senza essere messe in discussione¹⁸.

E veniamo alla delicata questione politica del rapporto tra diversità religiosa e democrazia. La neutralità dello Stato riguardo alla religione e l'uguale trattamento di tutte le organizzazioni religiose e non-religiose sono gli elementi costitutivi della laicità. Paradossalmente, questo dà allo Stato nazionale, come a ogni organo giurisdizionale internazionale, il potere di decidere fino a che punto tollerare la religione.

I principi di Toledo ci sembrano un esempio emblematico di questi casi, non rari, in cui un'istituzione, nella figura ancora tanto ambigua dell'«Europa che chiama», abbia calato dall'alto un modo *unico* di intendere il significato e il valore della religione, che coincide poi essenzialmente con quello teorizzato dal postmodernismo. Nel suo saggio anche Trigg riporta una serie di casi

in cui si è verificato che siano stati interpellati tribunali nazionali, e perfino la stessa Corte europea, per dirimere *praticamente* questioni legate alla libertà religiosa, che invece la tanto decantata celebrazione *ideologica* della differenza religiosa di per sé non risolve. Emblematico è un caso in cui le corti di giustizia inglesi sono state pronte a considerare l'indossare una croce come «qualcosa di non richiesto» dalla religione cristiana e il velo islamico invece sì. In modo simile, in quasi tutta Europa, compresa l'Italia, sono giudicate «credenze non fondamentali» l'osservanza della domenica per i lavoratori o quelle riguardanti il matrimonio. Scrive Trigg: «La Convenzione europea sui diritti umani parla del diritto a manifestare la religione o la credenza nel culto, nella dottrina, nella pratica e nell'osservanza, eppure la materia di discussione è ciò che s'intenda per "pratica" e "osservanza"»¹⁹.

Se in una conferenza, in un dibattito pubblico o nella scuola, è facile celebrare la differenza religiosa, è *concretamente* nei tribunali, dentro le urne o sugli scranni degli organismi europei e mondiali che si sceglie attraverso le leggi cosa tollerare o meno della religione, cosa insegnare o meno della religione. Decisione che, nella migliore delle ipotesi, ricadrà sotto il dominio della «dittatura della maggioranza». Questo in buona sostanza è ciò che è accaduto nel caso de *I principi di Toledo*, dettando quella che è attualmente la direzione europea sull'insegnamento delle religioni.

L'unica libertà religiosa efficace è poter educare le menti con spirito critico. La democrazia prospera sulle differenze; l'ideologia sul totalitarismo del pensiero unico calato dall'alto. Compito della scuola è educare sempre le menti a saper *scegliere* attraverso l'uso di una *ragione pubblica e condivisa*. Nel caso dell'insegnamento delle religioni, c'è un solo modo: rimettere al centro dell'istruzione il problema della verità della religione.

NOTE

¹ Office for Democratic Institutions and Human Rights (ed.), *Toledo Guiding Principles on Teaching About Religions and Beliefs in Public Schools*, Osce (Organisation for Security and Cooperation in Europe), 2007 [il testo della pubblicazione originale è scaricabile da <https://www.osce.org/odhr/29154>, consultato 31 marzo 2019; per la trad. it. e un commento, cfr. A. Bernardo-A. Saggiolo (a cura), *I principi di Toledo e le religioni a scuola*, Aracne, Ariccia 2015].

² Council of Europe Strasbourg (ed.), *White Paper on Intercultural Dialogue*. «Living Together As Equals in Dignity», Council of Europe Ministers of Foreign Affairs, June 2008 [il testo della pubblicazione originale in inglese

è scaricabile da https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paper_final_revised_en.pdf, consultato 31 marzo 2019; per la trad. it. e un commento, cfr. *Libro bianco sul dialogo interculturale*. «Vivere insieme in pari dignità», giugno 2008, scaricabile da https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Pub_White_Paper/WhitePaper_ID_ItalianVersion.pdf, consultato 31 marzo 2019].

³ Nef Initiative on Religion and Democracy in Europe (ed.), L. Pépin, *Teaching about Religions in European School Systems. Policy issues and trends*, 2009 [il testo della pubblicazione in inglese è scaricabile da http://www.nef-europe.org/wp-content/uploads/2013/03/Teaching-about-religion_NEF-RelDem-RELIGION-EDUCATION-Final.pdf, consultato il 31 marzo 2019].

⁴ Council of Europe Strasbourg (ed.), *Signposts – Policy and practice for teaching about religions and non-religious world views in intercultural education*, August 2014; per la trad. it. e un commento, cfr. *Signposts – Politiche e pratiche per l'insegnamento delle religioni e delle visioni del mondo non religiose nell'educazione interculturale*, scaricabile da <https://rm.coe.int/prems-176117-ita-2508-signposts-web-16x24/1680785041> [consultato il 31 marzo 2019].

⁵ Rimandando a una lettura integrale del documento preparato dagli esperti dell'Osce/Odhr, *Toledo Guiding Principles on Teaching About Religions and Beliefs in Public Schools*, cit., per i limiti di questo intervento faremo riferimento ai seguenti paragrafi: *Principi guida fondamentali; Raccomandazioni; Conclusioni*.

⁶ Office for Democratic Institutions and Human Rights (ed.), *Toledo Guiding Principles on Teaching About Religions and Beliefs in Public Schools*, cit., p. 12.

⁷ *Ivi*, p. 9.

⁸ *Ivi*, p.12.

⁹ Cfr. A. Saggiolo, *I principi di Toledo: L'Europa che chiama*, scaricabile da https://www.academia.edu/9509547/I-Principi_di_Toledo_lEuropa_chiama?auto=download [consultato il 31 marzo].

¹⁰ R. Trigg, *Diversità religiosa. Dimensioni filosofiche e politiche*, Queriniana, Brescia 2017. Titolo originale dell'opera è: R. Trigg, *Religious Diversity. Philosophical and Political Dimensions*, Cambridge University Press, New York (Usa) - Cambridge (UK) 2014.

¹¹ Dall'*Introduzione* di Andrea Aguti, in R. Trigg, *Diversità religiosa. Dimensioni filosofiche e politiche*, cit., p. 15.

¹² Le citazioni in A. Bernardo-A. Saggiolo (a cura), *I principi di Toledo e le religioni a scuola*, cit., pp. 238-241.

¹³ Cfr. R. Stark-W. Sins Bainbridge, *The Future of Religion, Secularization, Revival and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley/CA 1985, p. 108; cfr. R. Trigg, *Diversità religiosa. Dimensioni filosofiche e politiche*, cit., pp. 241-248.

¹⁴ R. Trigg, *Diversità religiosa. Dimensioni filosofiche e politiche*, cit., pp. 185-186.

¹⁵ *Ivi*, p. 43.

¹⁶ *Ivi*, p. 25.

¹⁷ *Ivi*, pp. 138-139.

¹⁸ *Ivi*, p. 25.

¹⁹ *Ivi*, pp. 273-274.



La banca è un'impresa protetta?

Claudio Bianchi – Professore di Economia aziendale, Università La Sapienza, Roma

PROSPETTIVA
PERSONA
108 (2019/2)
98-100



Le pagine dei giornali sono quotidianamente piene di notizie sulle banche, alcune buone altre pessime. Che la banca e il sistema in cui è inserita siano aspetti irrinunciabili della vita economica di un paese e, in senso globale, del mondo è un dato di fatto, motivo per cui le notizie che riguardano anche le singole strutture, grandi o piccole che siano, sono rilevanti.

Quello che seguita a colpirmi, con specifico riferimento al nostro paese, sono le segnalazioni stampa di banche in difficoltà e i loro programmi per uscirne.

Intendiamoci, da studioso delle crisi d'impresa e da professionista impegnato nelle loro soluzioni il problema mi affascina, soprattutto perché constato una pervicace ricerca di una soluzione da parte di soci e amministratori della banca in difficoltà, nonché degli organismi preposti al controllo del credito.

Tentarle tutte per salvare un'azienda è, secondo me, doveroso, considerando che la stessa è un contenitore di aspetti sociali che si deve cercare di salvaguardare. Tale principio, però, vale per ogni tipologia aziendale e non può essere privilegio di una sola.

Ho già espresso il mio pensiero in ordine all'auspicio di un trattamento dell'impresa bancaria conforme a quello delle altre tipologie aziendali¹ e torno sull'argomento solo perché sono concettualmente perplesso per il proliferare delle «difficoltà» in cui vengono a trovarsi banche italiane e, quindi, per la conseguenza di un loro trattamento differenziato o più propriamente preferenziale.

Cerco di spiegarmi: le banche sono controllate da un organismo sovrastrutturato, la Banca d'Italia, ancora per le aziende di credito minori, la Banca centrale europea per le altre.

Rimaniamo al primo caso, che ha un collaudo pluriennale, per ricordare le procedure di controllo.

Queste sono ordinarie di tipo documentale, nel senso che le banche debbono inviare al loro controllore situazioni periodiche relative al

patrimonio, alla posizione finanziaria e a quella economica.

Se qualche aspetto merita approfondimento, la «vigilanza» chiede chiarimenti. Se questi non vengono reputati adeguati o, comunque, si ritiene che ciclicamente sia opportuno un controllo «*de visu*», l'Organismo vigilante invia propri ispettori per constatare in loco la situazione. Gli ispettori redigono una relazione che inviano ai propri mandanti per consentire loro di prendere le decisioni che appaiono più opportune. La banca vigilata ha termini per replicare, indicando le eventuali iniziative per porre rimedio agli aspetti censurati dagli ispettori. Nei casi più gravi, compromissione del patrimonio e altre carenze strutturali, la Banca d'Italia dispone con proprio decreto il commissariamento dell'azienda di credito, esautorando, con il commissario o i commissari nominati nel decreto stesso l'organo amministrativo della banca e con i membri del comitato di sorveglianza, nominati con il medesimo documento, il Collegio sindacale.

L'impegno richiesto ai commissari è di trovare una soluzione per il salvataggio della banca commissariata; se tale impegno non trova soluzioni viene proposta e disposta la liquidazione coatta amministrativa, con l'attivazione dei mezzi di difesa dei risparmiatori (ricorso al fondo di garanzia).

Se una qualsiasi impresa viene a trovarsi in difficoltà, può richiedere attualmente l'ammissione al concordato con riserva o al concordato in continuità al fine di far verificare da un esperto terzo se il piano di risanamento proposto dal management può reggere o meno.

Ma nel «durante» l'operatività ha delle concrete difficoltà e se il piano non viene ritenuto adeguato la procedura sfocia rapidamente nel fallimento.

Malgrado le apparenti similitudini, c'è una concreta asimmetria tra gli iter previsti per l'impresa-banca e per le altre categorie; un'eccezione va fatta per le assicurazioni che, non

casualmente, raccolgono, attraverso i premi, risparmio.

Le asimmetrie concernono essenzialmente le finalità, che nel fallimento sono la liquidazione dell'azienda, mentre nella procedura per le banche l'obiettivo primario è il salvataggio, essendo la liquidazione coatta l'«ultima spiaggia».

Nel tempo, come accennato, tali estremismi sono risultati più contenuti, per via di una particolare attenzione alla ricerca della soluzione alle crisi d'impresa.

Le stesse modifiche normative sul concordato e sul tema dell'indebitamento si sono mosse nell'ottica della ricerca della sopravvivenza dell'impresa. È evidente che ciò è conseguenza della maggior coscienza del valore sociale dell'impresa.

Questo denominatore comune dovrebbe indurre a considerare quanto sostengo in ordine al trattamento omogeneo delle crisi qualunque tipologia d'impresa colpiscano. Ma per le banche, intermediari finanziari assimilati e assicurazioni non è così.

È certo che le predette tipologie aziendali, banche in particolare, sono soggette fin dal loro nascere a una sorveglianza particolare, per i diversi aspetti della governance e dei risultati gestionali.

Ciò vuole costituire garanzia per chi affida i propri risparmi alla banca e, di fatto, serve a individuare tempestivamente le criticità per porvi rimedio prima che degenerino causando una crisi aziendale.

Di fatto, la barriera protettiva a favore dei depositanti è stata eretta nel nostro paese fin dal 1926 con la normativa sulla tutela del risparmio. La salvaguardia, però, è stata portata a favore dell'istituzione in quanto tale, con un'accentuazione del salvataggio della banca quasi ad ogni costo.

L'esame delle situazioni di crisi più recenti testimonia che il salvataggio non è solo a favore di depositanti incolpevoli, ma anche di sottoscrittori di capitale di rischio o di forme subordinate di prestito. Al riguardo, però, è impensabile che si tratti tutti di poveri truffati, come viene assunto da chi sostiene il salvataggio delle banche ad ogni costo, poiché il sottoscrittore di siffatti strumenti finanziari non può ignorarne la rischiosità rispetto al rendimento e alla tenuta del valore. In altri termini, non mi sembra corretto risarcire tali soggetti a scapito della collettività che, sia pure indirettamente, finanzia i salvataggi in questione.

In proposito, vorrei fare qualche riflessione sul caso che, mentre scrivo queste note, monopolizza l'attenzione delle autorità e dei media: la crisi di Banca Carige.

Orbene, l'istituto è il primo che, secondo la nuova normativa, è stato posto in amministrazione straordinaria dalla Banca centrale europea, la quale, come già ricordato, ha assunto la vigilanza delle banche di maggiore rilievo nei diversi paesi europei. Obiettivo dichiarato dall'amministrazione straordinaria è il salvataggio di Carige.

Di fatto, la crisi è finanziaria ed è esplosa perché il socio di maggioranza non ha ritenuto di partecipare all'aumento di capitale, ritenuto strumento irrinunciabile del piano di risanamento predisposto dall'amministratore delegato che, non a caso, è rimasto al suo posto anche dopo il commissariamento.

Il salvataggio passa, quindi, attraverso l'acquisizione di fondi e l'espulsione dei crediti non performanti e incagliati. Ne consegue che tali crediti si vorranno cedere a una «*bad bank*», affinché Carige diventi appetibile per un acquirente, magari al valore simbolico di un euro, come del resto già sperimentato nel nostro paese. Quanto all'apporto di mezzi finanziari, l'attuale governo pensa a un intervento diretto del Tesoro come per Banca Monte dei Paschi, e cioè a una nazionalizzazione dell'istituto. Quindi, salviamo la Banca con il suo contenuto sociale, ignorando, però, gli errori d'interpretazione del mercato che gli amministratori hanno compiuto, quanto meno perché non si sono resi conto di come stava evolvendo la relazione tra ambiente interno ed esterno dell'impresa bancaria da loro gestita.

Premesso quanto detto a proposito della salvaguardia di depositanti-risparmiatori, va osservato che se il salvataggio passa attraverso fondi pubblici il gravame ricade sull'incolpevole collettività.

Il *refrain* che il fallimento di una banca incrina il sistema creditizio nazionale non si può più ascoltare, perché se il sistema è autenticamente solido deve reggere il singolo *default*, assorbendone gli effetti negativi, come avviene in tutti gli altri comparti produttivi.

La sacrosanta tutela degli «autentici risparmiatori» è, comunque, assicurata dalla normativa in vigore e dalla struttura a ciò finalizzata.

Che perda il sottoscrittore di capitale di rischio o assimilato della banca è nella norma per il tipo di investimento scelto: d'altro canto nessuno ha mai indennizzato investitori che in





presenza di crolli di borsa hanno perso anche tutti i loro «risparmi»!

Quanto alla scelta della nazionalizzazione, vale la pena ricordare alcune decisioni che nel passato, neanche troppo lontano, hanno interessato il sistema bancario.

Negli anni Ottanta il sistema contava una prevalenza di banche con soggetto economico pubblico, tra queste le tre Bin (Banche di interesse nazionale) che facevano capo all'Iri. Qualcuno, molto intelligentemente, aveva valutato l'ipotesi di una loro fusione per creare un'impresa bancaria in grado di competere con i colossi esteri; di fatto si sarebbe trattato di «fondare» il Credito Italiano, la Commerciale Italiana e il Banco di Roma.

Chi era all'epoca al vertice dell'Iri non apprezzò l'idea, preferendo la privatizzazione attraverso il mercato borsistico, e sappiamo cos'è successo. Il 1990-1991 vide la scissione delle banche pubbliche tra fondazioni bancarie, detentrici del capitale delle stesse, e aziende di credito vocate alla gestione economico-finanziaria. Anche in questo caso il film evidenzia fondazioni in crisi a causa di banche in difficoltà, con il caso emblematico del Monte dei Paschi di Siena. L'attuale governo per Carige e il precedente per il citato Monte dei Paschi hanno

invertito la rotta, iniettando risorse finanziarie pubbliche nelle citate due banche in crisi.

Siamo alla riprova dell'assenza di indirizzo strategico per la politica economica nostrana, ma, in ottica contingente, alla dimostrazione che occorre uniformare l'impresa bancaria alle altre tipologie di imprese, anche per evitare disparità sull'utilizzo dei mezzi pubblici per risolvere le crisi.

Del resto, l'aspetto occupazionale non risulta in concreto salvaguardato nei salvataggi bancari, dove la specifica normativa giustamente protegge l'incolpevole risparmiatore, ma si deve effettivamente trattare di persone così qualificabili, altrimenti si aiutano speculatori o investitori colpevolmente sprovveduti.

Il tema travalica ormai i confini nazionali estendendosi all'Europa, dove siamo inseriti anche operativamente, e, di fatto, approda nel mondo globale, dove insiste ormai il sistema finanziario di tutti i paesi del mondo.

NOTA

¹ C. Bianchi, *Qualche riflessione sull'impresa bancaria*, in www.bianchiandpartners.it. Sintesi dello stesso scritto in «Panorama», n. 41, del 28 settembre 2017.



TERAMO, Biblioteca Provinciale M. Delfico, Scalone Nobile del Palazzo, DAT, Vol VII, 2

Breve biografia di Tommaso Sorgi

Alberto Lo Presti – *Docente di Storia delle dottrine politiche alla Pontificia Università San Tommaso d'Aquino – Angelicum*

Tommaso Sorgi, sposato e padre di 4 figli, politico e sociologo, nasce a Campli (Teramo) nel 1921 da famiglia artigiana. A due anni dalla sua nascita, la famiglia si trasferisce a Teramo.

Formatosi allo studio della filosofia neotomista negli anni di liceo presso il seminario regionale di Chieti, dove le lezioni di filosofia erano in latino, assunse una tale padronanza di quella lingua che si abituò addirittura a pensare in latino. È stato presidente diocesano della Gioventù cattolica (1940-1947), e nel marzo 1945 ha partecipato ai momenti fondativi delle Acli a Roma e poi nella sua città. Ha frequentato l'università alla Cattolica di Milano e poi a Roma dove si è laureato in Lettere. Ha iniziato l'insegnamento in una scuola di avviamento professionale di Civitella del Tronto, che dovette lasciare nel 1953 perché eletto al Parlamento italiano. Ha insegnato Sociologia presso le facoltà di Giurisprudenza e di Scienze politiche dell'Università abruzzese (1966-1990), e Storia dei movimenti sociali cristiani presso l'Istituto internazionale di Loppiano, Firenze. Ha ricoperto cariche pubbliche di consigliere comunale (1946-1964) e provinciale (1960-1964), e di presidente degli Istituti e Ospedali riuniti di Teramo (1957-1961).

È stato deputato al Parlamento italiano per la Democrazia Cristiana (1953-1972), facendo parte delle commissioni della Pubblica istruzione e, poi, della Sanità.

Con proposte di legge, interventi in aula e azioni sulle strutture pubbliche ha operato per problemi nazionali e locali, tra cui: proposta di un «piano bianco» per la riforma sanitaria (1961), invalidi civili, asili nido, industrializzazione abruzzese, viabilità regionale (in particolare autostrada transappenninica), infrastrutture di zone agricole, sostegni a economia montana e pastorizia, sviluppo della zona costiera, edilizia pubblica e viabilità nel capoluogo, università abruzzese.

Ritiratosi da ogni incarico politico nel 1972, ha intensificato l'impegno ecclesiale nel

Movimento dei Focolari, di cui ha fatto parte dal 1956. Qui ha lavorato in particolare per il Centro Igino Giordani, dove la sua attività di studio si è rivolta ad approfondire la conoscenza della figura spirituale e intellettuale di Igino Giordani, con contributi ai percorsi investigativi per la causa di beatificazione del Servo di Dio, e per il Movimento internazionale Umanità nuova: come componente della segreteria centrale di questo ha svolto relazioni in congressi mondiali sulla presenza sociale dei cristiani, specifica nei vari ambiti civili e nella problematica dei rapporti tra le etnie. In collaborazione con i rappresentanti del Movimento dei Focolari nei cinque continenti, ha elaborato la proposta di un «triplice patto» – morale, programmatico, partecipativo – per nuove forme di partecipazione politica e un «Appello per l'unità dei popoli», presentato all'Onu nel 1987.

Ha svolto attività di pubblicista: ha fondato e diretto un periodico politico locale («La Specola», Teramo, 1946-1950); e ha collaborato dal 1940 per molti anni al settimanale diocesano «L'Araldo Abruzzese», e dal 1956 al quindicinale «Città Nuova».

La sua proposta di teoria sociale è un approccio fenomenologico in chiave altruistica. Una fra le sue opere è *Costruire il sociale. La persona e i suoi piccoli mondi* (1991), che conclude un percorso di ricerca delle fondamenta agapiche della socialità umana, ricerca partita con *Sociologia del cristianesimo* (1969), con *Il pluralismo e lo Stato* (1971), e l'analisi scritturistica su *L'amore materno di Dio* (1978). Ha scritto monografie come *La sociologia del profondo* (1985) e *La sociologia dell'amore* (1990), in cui vi è un approfondimento della figura del sociologo Pitirim Sorokin. Nel campo del pensiero sociale cristiano, ha pubblicato studi sulla *Populorum progressio* (1967) e sulla *Laborem exercens* (1982). Troviamo suoi scritti di sociologia, religione, politica, dottrina sociale della Chiesa come libri e saggi, articoli in riviste, atti di congressi nazionali e internazionali. Tra le altre pubblicazioni ricordiamo



anche: saggi e articoli vari su Iginò Giordani, a partire dal 1980; *Costruire il sociale* (1991); *La cultura del dare*, in «Nuova Umanità» (1992); *Giordani e Gobetti*, in «Mezzosecolo» (1993); *Giordani segno di tempi nuovi* (1994); *La città dell'uomo: lagire e pensare politico di C. Lubich*, in «Nuova Umanità» (2000); *I nostri grandi*

e piccoli mondi, in «Centiscriptio» (2002); *Un'anima di fuoco. Profilo di I. Giordani* (2003).

Ha curato un'antologia di scritti di Iginò Giordani, *Il laico chiesa* (1987), e una raccolta di studi sulla sua figura politica, *Iginò Giordani politica e morale* (1995).

È morto a Teramo il 24 aprile 2018.



TERAMO, Antica Cattedrale S. Maria Aprutiensis e la Torre Bruciata, DAT, Vol VII, 2

Tommaso Sorgi. Costruire il sociale

G.P. Di Nicola – *Docente di Sociologia, ISSR Pescara e L'Aquila*

Premessa

Tommaso Sorgi, tra i fondatori dell'Università di Teramo, era arrivato alla sociologia dalla politica, seguendo l'interesse che nutriva per le questioni sociali. Da giovane ricercatrice ho potuto lavorare all'università grazie al rapporto professionale e intellettuale con lui. Sapeva ascoltare, valorizzare l'altro e, all'uopo, modificare il suo pensiero. Ripeteva sorridendo: «Il professore universitario è un uomo come gli altri, solo che lui non lo sa».

Mi ha sostenuta sul tema della reciprocità uomo-donna quando questo argomento non era considerato «scientifico-accademico» né veniva finanziato, come invece accade oggi¹. Nelle lezioni a due o tre voci (quando si aggiungeva mio marito Attilio Danese) era normale sfiorare i limiti della sociologia statistica e descrittiva per approfondire, liberi dalle strettoie accademiche, le variabili antropologiche e teologiche, senza scadere nel confessionale². Avevamo età, riferimenti culturali, idee diverse, ma ci tenevamo a trasmettere agli studenti un insegnamento condiviso concordando tra noi e i contenuti e la metodologia. Per gli studenti era un'assoluta novità vedere tre professori che si passavano il microfono continuando l'uno il discorso dell'altro senza contraddirsi. Presero a frequentare sempre più numerosi. Imparavano a conoscere non solo i personaggi dei manuali ma anche quelli meno pubblicizzati, come Luigi Sturzo e P.A. Sorokin, il *sociologo dell'amore*.

Bisogna ricordare che quegli anni (1972-1985) erano carichi delle proteste del '68, che rivendicavano diritti mancati o traditi, colpevolizzando le istituzioni, accomunate nel generico concetto di sistema. I giovani si sentivano legittimati anche a usare violenza, alimentando di fatto l'odio contro le istituzioni e tra le classi. Eppure, non ricordo alcun episodio di aggressività da lui subito. L'atteggiamento mite, l'ascolto attento delle ragioni altrui, il carico di esperienza inducevano a concordare, per quel che era possibile, smontando la rabbia. Benché fosse noto come onorevole

democristiano, Sorgi sapeva mettere da parte ideologie e burocrazie di fronte alle specifiche esigenze dello studente.

1. Oltre sociologismo e individualismo

Come i personalisti degli anni Trenta, Sorgi temeva i rischi di una sociologia a sostegno dei totalitarismi. Non riteneva umano e scientificamente corretto attribuire al concetto di società il potere di determinare gli individui (Durkheim). Bisognava liberarsi da quel fondamentalismo, che sovrastima la società e spegne la soggettività scaricando colpe e meriti sui sistemi. Le classiche dicotomie individuo e società, soggetto e oggetto, azione e struttura, micro e macro, abituali nel lessico e nell'epistemologia sociologica, gli apparivano fuorvianti. Le dinamiche concrete della storia e la sana autolimitazione della scienza imponevano la distanza sia dal sociologismo che dall'individualismo (come risulta dal testo *Costruire il sociale*). Sorgi conosceva bene gli esiti disumani del fascismo, con l'esaltazione dell'uomo forte al comando, e lottava contro il collettivismo comunista che manipola le masse. Entrambe le derive indeboliscono i legami e umiliano la centralità della persona, la quale, pur condizionata da coordinate che circoscrivono l'azione, deve poter sviluppare i suoi caratteri di unicità, creatività, relazionalità e trascendenza. Se la sociologia non si radica in una antropologia che rispetta la dimensione trascendente della persona, difficilmente riesce a liberarsi dal peso dei condizionamenti del collettivo, dei mass media, della scienza e persino da quelli dell'io.

Sorgi leggeva le tensioni tra io\tu\noi, massificazione\disgregazione, società\trascendenza in un dinamismo dialettico sottoposto alla responsabilità di ciascuno. P. Ricoeur ha descritto quel dinamismo secondo un ritmo ternario: «Queste dialettiche obbediscono a una logica relazionale che fa loro evitare i due rischi della lacerazione e della confusione [...]. Viene in luce così la «*struttura dialogica* che presiede – a tutti i livelli cui il



pensiero può giungere – i rapporti tra *l'uno e il molteplice* [...] dapprima a livello *teologico* nella dottrina *trinitaria* [...] si ripete analogicamente a livello *antropologico*, e a livello *sociologico*, nella misura in cui l'impegno politico, attraverso le lotte sociali, sembra essere la ricerca di un equilibrio mai raggiunto tra la rivendicazione della vita privata, i conflitti inevitabili nella costruzione di una società più giusta, e l'utopia comunitaria, analogo lontano dello Spirito Santo nell'economia del Dio uno e trino»³.

2. Una sociologia impegnata

Sulla linea weberiana, Sorgi interpretava le motivazioni dell'agire sociale senza rinunciare a indirizzarle. Egli rifiutava le pretese di neutralità della scienza: che lo voglia o no, uno studioso seleziona i temi, orienta le questioni, influisce sulle conclusioni della ricerca. Trovava corretto, piuttosto, chiarire le basi di partenza e gli obiettivi e considerava doveroso contribuire a spazzare via le incrostazioni della *doxa*, decostruendo i miti disumani della cultura dominante e del senso comune. Senza librarsi troppo sopra la realtà e senza rassegnarsi all'impotenza, bisognava risvegliare il gusto della conoscenza e del protagonismo, liberando la sociologia da quei lacci e laccioli dell'accademia, specialmente statunitense, che hanno egemonizzato la disciplina a partire dagli anni Cinquanta nei vari Paesi. Rispetto al vecchio *élite* accademico, Sorgi privilegiava un modello comunitario e paritario, con al centro non il professore, il rettore e nemmeno il genio, ma l'aspirazione comune al conoscere la verità. Sarebbe stato d'accordo, credo, con M. Burawoy nell'accantonare i modelli teorici generalisti e i linguaggi inaccessibili, per promuovere un sapere impegnato⁴. Coltivava il sogno di una *Universitas magistrorum et scholarium* nutrita di amicizia tra studenti e professori.

Sarebbe stato particolarmente lieto di sentire parlare oggi di «terza missione dell'università», ovvero «della propensione delle strutture all'apertura verso il contesto socio-economico, esercitata mediante la valorizzazione e il trasferimento delle conoscenze» (Bando Anvur VQR 2004-2010). L'università doveva realmente impegnarsi a promuovere senso civico al suo interno e all'esterno nel territorio. L'*engagement* gli pareva indispensabile per porre i principi etici alla base dello sviluppo. Perciò avrebbe condiviso con la «sociologia pubblica» (teoria sociale marxista) il rifiuto di leggi sociali che forgiavano il destino e

forniscono l'alibi di una rassegnazione fatalistica. Avrebbe rifiutato, però, quella denuncia di «genealogia del dominio» che si applicherebbe già ai processi educativi nel loro trasmettere capitali culturali, politici e sociali. Perciò si è tenuto lontano dall'orientare l'impegno in senso conflittuale realista-marxista. Voleva supportare quelle rivoluzioni pacifiche che cambiano il mondo senza fare scalpore, giacché era convinto che quelle violente finiscono inevitabilmente col degenerare quando la rivendicazione della libertà si tramuta in capitalismo e quella dell'uguaglianza in «dittatura del proletariato». Preferiva non indugiare su aspetti negativi e conflittuali, per orientare la sociologia a far luce sul positivo che si sviluppa nelle società contemporanee e potenziarlo⁵.

Rispetto alle linee guida dell'azione, che alcuni sociologi chiamano «miti operanti», Sorgi preferiva parlare di «ideali», non come miti astratti e irraggiungibili, ma come obiettivi propulsori dello spirito comunitario. Valorizzava l'autonomia del «sociale» nei confronti del «politico» e dell'«economico» non come fuga dalle istituzioni ma come laboratorio di nuove forme relazionali. Quel che contava ai suoi occhi era la «conversione dello sguardo» in grado, all'occorrenza, di effettuare una rottura epistemologica rispetto al passato e orientare la mente e il cuore verso la «civiltà dell'amore».

3. I piccoli mondi

Di fronte alle tendenze spersonalizzanti delle megalopoli, la sociologia doveva valorizzare la vitalità di piccoli gruppi nei quali sperimentare prossimità, empatia, condivisione: consigli di quartiere, *co-housing*, comunità ecclesiali, piccole cooperative, team lavorativi, gruppi ecumenici, consigli di gestione e forme di autogestione... Non a caso è di Sorgi l'attento studio della teoria del pluralismo giuridico e sociale di G. Gurvitch⁶. Era invece diffidente verso le grandi narrazioni prive del senso del limite. La vitalità di una società gli pareva dipendere dalla capacità di «rigenerarsi» dal basso, grazie a legami di solidarietà, fiducia, cura reciproca, a partire dalle relazioni io-tu. Sorgi ha più volte raccolto da E. Mounier, con un'attenzione maturata anche nei colloqui con A. Danese, l'aspirazione a un *Nuovo Rinascimento*, non più individualistico ma comunitario, giacché nelle comunità l'amore non può essere né esaltazione dell'io né astratta proclamazione⁷. Nei piccoli mondi, infatti, ciascuno può contribuire a rifondare la società a misura d'uomo e più pacificata

rispetto alle barriere di *status*, stereotipi, ideologie e generi: «Nei piccoli gruppi si entra “stranieri”... ma si può diventare “intimi”»⁸.

Non c'era però il rifiuto dei sistemi. Da politico, Sorgi credeva nelle istituzioni democratiche, purché alimentate dai *corpi intermedi*, da non vivere come «orticelli chiusi» ma piuttosto come terreni di coltura della pro-socialità che ha significativi riflessi in ambito civile e politico: è lì che si costruisce quel capitale sociale che è il bene più prezioso di una nazione.

Sorgi si sentiva vicino alla sociologia di Alfred Schütz⁹, i cui studi, sulla scia di E. Husserl, M. Scheler e in continuità con l'analisi weberiana, si erano concentrati sul «mondo della vita quotidiana» e quindi sul senso dell'agire sociale negli ambienti in cui si elaborano «provincie di significato» dotate di un particolare «stile cognitivo». Temeva, però, un mondo «già dato», presumibilmente più ideologico e manipolatorio. Le relazioni umane non gli parevano mai «date per scontate». Voleva valorizzare l'attitudine generativa e creativa delle persone: «Schütz – scrive Sorgi – ci offre una splendida pagina, cesellando i vari punti del processo di comunicazione [...]. Ma a un esame esigente, il condividere che i due fanno [...] dà l'impressione di non essere molto più che una co-spazialità e contemporaneità [...] ha l'andamento di due parallele che comunicano meno tra loro che col proprio pensiero [...] il suo mondo quotidiano funziona sempre bene ed egli non fa quindi oggetto di ricerca le opportunità di creatività sociale, le vie di fondazione e rifondazione del sociale»¹⁰.

Sono i soggetti in interazione diretta che s'influenzano reciprocamente e trasformano se stessi e il mondo, rifiutando di farsi manipolare e di strumentalizzare l'altro. Ogni iniziativa relazionale, riuscita o fallita, tende alla reciprocità, benché parziale o addirittura fallimentare. C'è sempre un flusso che passa tra chi accende una scintilla relazionale e chi la restituisce o la rifiuta. Per questo P. Ricoeur considerava la reciprocità come la molla propulsiva della ottimizzazione dei rapporti sociali¹¹. Dall'incontro scaturiscono nuovi stili di vita che trasformano il mondo esterno. L'agire non è mai un atto solitario, l'altro non è mai un «oggetto», il rapporto non è mai statico.

Non credo si possa ricavare da ciò una contrapposizione tra piccoli mondi paradisiaci e demonizzazione dei macro. Sorgi combatteva l'assolutizzazione, le dicotomie quali «intimità-anonimità», «familiarità-estraneità», «mondi vitali-istituzioni», «prossimità-distanza»: le ombre vanno riconosciute e combattute anche nei piccoli

mondi. Non ha forse F. Mauriac denunciato la famiglia come «groviglio di vipere» quando vi si annidano germi di violenza sempre pronta a esplodere? In qualunque condizione è possibile costruire rapporti ricchi di positività oppure alimentare fratture incolmabili. Non è neanche il caso di accentuare la *vicinanza spaziale*: con persone distanti si possono costruire relazioni mentali e affettive ugualmente significative. Si pensi a due sposi separati dalle migrazioni, a membri di associazioni e istituti laici o religiosi sparsi per il mondo. Lo sviluppo contemporaneo della tecnologia conferma e alimenta l'importanza delle «comunità» virtuali.

Consapevole della dignità della sua proposta, Sorgi scrive: «espongo una proposta di lettura del sociale che vorrebbe porsi come possibile integrazione a fianco delle teorie classiche sui rapporti interumani [...]. Pur nel senso di una società già data, è l'uomo che sceglie – sì o no – di costruire ogni attimo il vivo sociale, accendendolo là dove ancora non c'è, riaccendendolo là dove si spegne. La società per ognuno è sempre nascente»¹².

4. La forza sociale dell'amore

Un sociologo ha la responsabilità di orientare le azioni in senso pro-sociale, secondo quel principio regolativo che sta alla base dell'etica universale, esplicitata già da Confucio, nella famosa regola d'oro: «Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te». L'intellettuale di qualsivoglia orientamento ideologico e confessionale sa di influire sull'opinione pubblica e perciò orienta la committenza, che pure lo condiziona. Non si assoggetta ai *dictat*.

Sorgi era consapevole della difficoltà di parlare dell'amore in un consesso sociologico diffidente. Eppure, già per Comte (che liquidava la religione rivelata) e Durkheim l'impegno morale pro-sociale era cemento del vivere associato, sia pur distinguendo le azioni che non possono essere definite in senso stretto altruiste, perché inficcate da scambi di interessi, e quelle messe in atto donando, senza aspettare ricompense. Non gli pareva il caso di trascurare la morale dell'altruismo di Comte, di Feuerbach, di Fromm, le cui tematiche erano riapparse in quella filosofia del Novecento che ha studiato la relazione tra l'io e l'altro, come esperienza irriducibile con E. Lévinas e L. Sturzo.

Sorgi si rifiutava di mettere la sordina sull'agire regolato dall'«interesse al disinteresse». Tale disposizione assolutamente intraducibile nella grammatica del modello utilitarista andava



ricompresa nella nozione di *capitale simbolico*. La sociologia doveva finalmente aprire le porte alla ricerca delle fondamenta *agapiche* della socialità, ispirandosi al cristianesimo ma anche, in forma laica, agli indicatori universali dello sviluppo umano¹³.

Non a caso Sorgi si è dedicato con tutte le sue forze a far conoscere, in Italia e oltre, Pitirim A. Sorokin, facendo tradurre e scrivendo l'introduzione a *The Ways and Power of Love*, primo studio scientifico sull'amore in sociologia nell'interfaccia con la religione. Del sociologo russo, che negli USA arrivò a dirigere l'*Harvard Research Center*, Sorgi ha riproposto le analisi di carattere storico-sociologico sulle differenti forme dell'amore, da quelle più alte a quelle degradate, nella loro portata interpersonale, sociale e cosmica. Apprezzava la critica di Sorokin non solo alla dittatura comunista ma anche alla democrazia occidentale prevalentemente negativista e quantitativista: priva dell'anima¹⁴.

Fare sociologia, fare politica, insegnare erano per Sorgi volti di una medesima missione diretta a favorire la creazione di piccoli mondi vitali, cellule animate dall'amore reciproco. Condivideva ciò che aveva scritto E. Mounier: «Un pensiero che pone l'amore nel cuore del mondo, lo pone nel cuore della filosofia, e la filosofia, orientata da due secoli sulla produzione delle idee, ne deve essere profondamente rinnovata»¹⁵.

⁵ T. Sorgi, *Tendenze comunitarie della società attuale* (Dattilo), Umanità Nuova, Grottaferrata 1976, p. 3.

⁶ G. Gurvitch, *Dialettica e sociologia*, Città Nuova, Roma 1968; Id., *Le classi sociali*, Città Nuova, Roma 1974.

⁷ «Amo alcuni uomini e l'esperienza che ne traggo è così generosa che grazie a quella mi sento capace di darmi a ogni prossimo che traversi il mio cammino» (E. Mounier, *Rivoluzione personalista e comunitaria*, Edizioni di Comunità, Milano 1955, p. 118).

⁸ F. Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887-1935; tr. it. *Comunità e società*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 45 ss.

⁹ A. Schutz, *La fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna 1974, pp. 139-198. A Schutz fanno riferimento P.L. Berger-B. Berger, *Sociologia. La dimensione sociale della vita quotidiana* (1972), il Mulino, Bologna 1977, pp. 23-25. Oggi l'attenzione al mondo della vita quotidiana viene riproposto da E. Goffman, in analogia con le rappresentazioni teatrali, segnate da patti impliciti tra attori sociali (E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, il Mulino, Bologna 1997).

¹⁰ T. Sorgi, *Costruire il sociale. La persona e i suoi piccoli mondi*, Città Nuova, Roma 1991, p. 138.

¹¹ Cfr. P. Ricoeur, *Il tripode etico della persona*, in A. Danese (a cura), *Persona e sviluppo*, Dehoniane, Roma 1991, p. 69.

¹² T. Sorgi, *Costruire il sociale*, cit., pp. 5-7.

¹³ Cfr. T. Sorgi, *Note introduttive alla sociologia del cristianesimo*, Idee e Vita, Teramo 1969.

¹⁴ P.A. Sorokin, *The ways and power of love*, Beacon Press, Boston 1954, Gateway, Chicago 1957.

¹⁵ E. Mounier, *Feu la chrétienté*, in *Oeuvres*, Seuil, Paris 1961-1963, III, pp. 593-594.

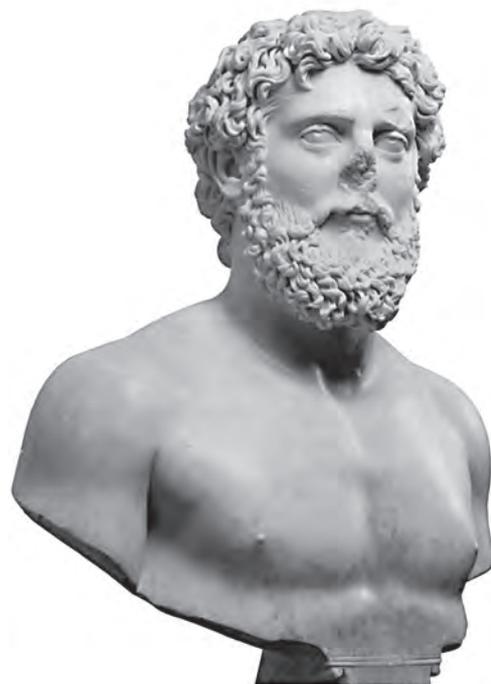
NOTE

¹ Grazie a T. Sorgi ho pubblicato il mio primo libro: *Donne e politica. Quale partecipazione* (Città Nuova, Roma 1983), un successo nazionale, che ci consentì di contattare personaggi quali Margaret Thatcher e Indira Gandhi.

² Lo attesta l'articolo T. Sorgi, *L'amore materno di Dio*, in «L'Araldo Abruzzese», 1978.

³ P. Ricoeur, *Prefazione* ad A. Danese, *Unità e pluralità. Mounier e il ritorno alla persona*, Città Nuova, Roma 1984, pp. 11-15.

⁴ Burawoy chiama la sua «sociologia pubblica» e la vede come «angelo della storia» (con riferimento a Walter Benjamin), libera dal potere di una conoscenza strumentale. La sua proposta è, come lui stesso dichiara, fortemente segnata da un'utopia politica, quella di rendere la sociologia uno strumento per difendere la società civile dalla tirannia del mercato e dal dispotismo dello Stato (cfr. M. Burawoy, *Per la sociologia pubblica*, in «Sociologica», 1/2007, in <https://www.doccity.com/it/la-sociologia-pubblica-burawoy/4301811/>, visitato il 22 dicembre 2018).



TERAMO, Museo Archeologico, Busto Settimio Severo 193 d.C., DAT, Vol VII, 1

FRIEDRICH AUGUST VON HAYEK, *La denazionalizzazione della moneta*, Presentazione di L. Infantino, Prefazione di J.A. de Aguirre, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, pp. 206.

«Le monete nazionali non sono inevitabili o desiderabili». È questo uno dei titoli più eloquenti di un paragrafo del volume dell'economista austriaco Friedrich August von Hayek, premio Nobel per l'economia nel 1974, da poco riedito per i tipi della Rubbettino, che esprime al massimo grado la posizione anti sovranista dell'autore.

Sappiamo che l'economista austriaco giunge all'opera *Denationalization of Money* (1976), passando per *Monetary Nationalism and International Stability* (1937) e *Choice in Currency* (1976). Da queste opere emerge un lavoro durato quarant'anni e teso alla ricerca delle condizioni di una «pace monetaria», intesa come precondizione per il buon funzionamento del mercato, che per Hayek è uno straordinario strumento di conoscenza, di pace e di civilizzazione.

Hayek fa proprio il problema fondamentale che sta al cuore della teoria austriaca del ciclo economico: «La credenza che il denaro a buon mercato sia sempre desiderabile e vantaggioso rende inevitabile e irresistibile la pressione su qualsivoglia autorità politica monopolistica ritenuta capace di abbassare il costo del denaro attraverso l'emissione di una quantità superiore». In pratica, il denaro artificiosamente «a buon mercato» distorce lo stesso mercato del denaro e annulla la funzione di bussola svolta dal sistema dei prezzi. In breve, una grande illusione monetaria (vi veda la crisi del 2007-2008) diffusa dalla falsa informazione che ci proviene dalla violenza operata dai governi sui mercati dei beni e dei servizi.

L'approccio teorico di riferimento adottato dall'autore è quello microeconomico, giudicato più adatto a produrre tipi ideali conformi a un ordinamento dinamico come il mercato, dal momento che fa i conti con la nostra ignoranza dei fatti rilevanti, rispetto all'approccio macroeconomico che invece tenta di superare

simile inevitabile difficoltà, ricorrendo alle grandezze economiche intese come aggregati ovvero medie statisticamente disponibili, il che si rivela insoddisfacente e fuorviante, dal momento che descrive correlazioni empiricamente osservate, senza offrire ragioni per cui dovrebbero riscontrarsi nella generalità dei casi. Di qui una proposta politica ed economica dirompente. Dal momento che la moneta è quel bene che la concorrenza non riesce a rendere meno costosa, poiché la sua attrattiva si basa sul mantenimento del suo potere d'acquisto, una volta che le persone avranno una possibile alternativa alla moneta di Stato, diventerà impossibile costringerle a detenere una «moneta a buon mercato». Ecco, dunque, la proposta pratica: la «libertà di emissione» da parte di istituti pubblici e privati, la fine del monopolio monetario e la conseguente competizione tra banche di emissione, poiché sarà questo dispositivo a imporre alle banche concorrenti di offrire la moneta migliore, pena l'esclusione dal mercato.

Hayek, sebbene simpatizzasse per il processo d'integrazione europea, nutriva seri dubbi sulla possibilità che nascesse una valuta comune europea che rispondesse ai criteri di una società libera, sotto il governo delle leggi e in cui i governanti fossero privati del potere discrezionale di manovrare la leva monetaria. Di qui la proposta di un sistema che impedisse la formazione del monopolio monetario, responsabile per il nostro dell'andamento del ciclo economico: l'assenza di concorrenza ha svincolato il monopolista dell'offerta di valuta dall'essere sottoposto alla salutare disciplina di mantenere stabile il valore della moneta e i bilanci in pareggio; in definitiva: «sin da quando ai ministri delle finanze è stato detto che operare in deficit è un atto meritorio e che, addirittura, se ci sono risorse non impiegate, la spesa pubblica addizionale non comporta costi per i cittadini, ogni effettivo ostacolo al rapido incremento della spesa pubblica è stato distrutto».

Possiamo affermare, con Lorenzo Infantino che ha firmato la presentazione del volume e ne ha curato la traduzione, che l'idea di sottrarre

la moneta all'arbitrio dei governi è parte integrante della lunga marcia del liberalismo e un passo ulteriore verso una maggiore implementazione del «governo della legge» e, aggiungiamo noi, uno dei compiti fondamentali che si diedero i padri del processo d'integrazione europea, all'apice dell'orrore sovranista. In breve, l'affrancamento dal sovranismo monetario teorizzato da Hayek può trovare nell'euro una sua possibile approssimazione, certo non del tutto soddisfacente. Tuttavia, come ci ricorda l'economista neoaustriaco Jesús Huerta de Soto, i campioni della libera impresa e del libero mercato e del governo della legge dovrebbero supportare l'euro, dato che l'unica alternativa è il ritorno al nazionalismo monetario.

Flavio Felice

JAN-WERNER MÜLLER, *Cos'è il populismo?*, Università Bocconi, Milano 2017, pp. 137.

Il volume di Jan-Werner Müller s'inserisce nella fitta discussione sulla definizione del concetto «populismo» cresciuta negli ultimi anni, proponendo una soluzione piuttosto parsimoniosa (seppur non del tutto convincente). Il testo si propone tre obiettivi distinti: innanzitutto, fornire una definizione di «populismo» che consenta di comprendere quali leader, movimenti e regimi debbano essere ricondotti a questa categoria; in secondo luogo, identificare le principali modalità operative dei populismi al potere; in terzo luogo, indicare ai lettori gli strumenti da adottare per contrastare dialetticamente i populisti e dunque per ostacolarne l'avanzata. La parte più rilevante è però la prima, in cui viene delineata la griglia definitoria del fenomeno. In termini non molto differenti dal politologo olandese Cass Mudde, anche Müller tende a considerare il populismo come «una particolare *visione moralistica della politica*, un modo di percepire il mondo politico che oppone un popolo moralmente puro e completamente unificato – ma [...] fondamentalmente immaginario – a delle élite ritenute corrotte o in qualche



altro modo moralmente inferiori» (p. 26). Ciò significa che i populistici sono, innanzitutto, anti elitari, ma soprattutto anti pluralisti, dal momento che sostengono di essere «gli unici a rappresentare il popolo». Inoltre, ai loro occhi le élite appaiono come moralmente indegne e corrotte. Per essere populistici secondo Müller non è però sufficiente attaccare le élite, perché è indispensabile ambire a essere *pars pro toto*, ossia a rappresentare (moralmente e non empiricamente) l'intero popolo. I populistici tendono così a sostenere che «solo una parte del popolo è il popolo» (p. 29). Quando giungono al potere, i populistici, secondo Müller, utilizzano strumenti volti non solo a ottenere una legittimazione popolare, ma anche a realizzare concretamente l'omogeneità di quel popolo immaginario di cui si presentano come portavoce: grazie al clientelismo di massa, al «legalismo discriminatorio», alla repressione della società civile, riducono così realmente quel pluralismo politico, sociale e culturale che costituisce uno dei fondamenti della dinamica democratica.

Anche se può apparire convincente l'idea che a contrassegnare il populismo sia una visione moralistica del conflitto tra un popolo «puro» e le élite corrotte, in realtà la proposta di Müller pone qualche problema. L'elemento critico riguarda proprio la proposta principale, e cioè l'individuazione del criterio analitico che dovrebbe consentire di identificare gli autentici populistici. A ben guardare, è infatti ben più difficile di quanto non appaia a Müller distinguere le argomentazioni, lo stile e gli schemi retorici propri dei populistici, da quelli che contrassegnano la stessa tradizione del pensiero democratico. L'anti elitismo, il discredito morale nei confronti degli avversari e la pretesa di rappresentare un popolo unitario (dipinto in termini positivi come onesto e lavoratore) sono in effetti elementi retorici comuni a un campo di forze molto ampio. E anche il riferimento alla vocazione anti pluralista non sembra poter risolvere tutte le difficoltà. Ulteriori criticità emergono d'altronde sia per quanto concerne l'individuazione dei casi storici

di populismi, sia per quanto attiene la dimostrazione della vocazione anti pluralista. In primo luogo, le esemplificazioni cui Müller ricorre sollevano qualche perplessità. Nell'affollata galleria di leader populistici allestita da Müller figurano, per esempio, Donald Trump e Nigel Farage, Juan Domingo Perón e Hugo Chavez, Viktor Orbán e Georg Haider, Silvio Berlusconi e Beppe Grillo, Geert Wilders e Marine Le Pen, il Tea Party e Pim Fortuyn, Vladimir Putin e Recep Tayyip Erdoğan, e sono inoltre definiti come populistici anche il fascismo italiano e il nazionalsocialismo tedesco. Al contrario, è sorprendentemente escluso dal novero il People's Party fondato negli Stati Uniti negli anni Novanta dell'Ottocento, in relazione al quale venne (più o meno polemicamente) coniato il termine *populism*, così come non sono ricondotti al populismo Bernie Sanders, gli Indignados, Occupy Wall Street e molti movimenti di sinistra. In secondo luogo, al di là della stessa classificazione, ad apparire problematico è proprio il criterio utilizzato da Müller per stabilire la prossimità di un movimento o di un leader al populismo. Dal momento che il populismo, per criticare l'élite, si richiama al popolo nella sua totalità, per Müller sembra discriminante il fatto che ci si appelli a una parte oppure all'intero popolo. E dunque proprio questo elemento diventa la vera e propria cartina di tornasole per stabilire la prossimità al populismo. Ma le prove utilizzate per dimostrare una simile vocazione anti pluralista sono spesso impressionistiche (per esempio, il Movimento 5 stelle è qualificato come populista perché il suo leader dichiarò di ambire a conquistare il 100 per cento dei suffragi, mentre gli attivisti di Occupy Wall Street sono esclusi dal novero perché si limitarono a rivendicare le ragioni del 99 per cento). Anche per questo, gli sforzi di Müller non possono probabilmente far superare al dibattito quello che Isaiah Berlin definì come il «complesso di Cenerentola». E la ricerca del «piedino», capace di calzare la scarpetta del «perfetto» populismo, è destinata a proseguire.

Damiano Palano

P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto. Saggio di antropodicea ortodossa*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, pp. 596.

Giovanni Paolo II ha rivolto un invito alla filosofia e alla teologia nella *Fides et ratio* quando si riferisce a Pavel Florenskij e ad altri pensatori ortodossi e cattolici:

Una cosa è certa: l'attenzione all'itinerario spirituale di questi maestri non potrà che giovare al progresso nella ricerca della verità e nell'utilizzo a servizio dell'uomo dei risultati conseguiti. C'è da sperare che questa grande tradizione filosofico-teologica trovi oggi e nel futuro i suoi continuatori e i suoi cultori per il bene della Chiesa e dell'umanità (p. 74).

Chi è l'autore? Pavel A. Florenskij, poliedrico sacerdote ortodosso, considerato oggi un genio del pensiero del XX secolo, definito dai suoi contemporanei «il Leonardo da Vinci della Russia» per la vastità e la profondità delle sue competenze (matematico e fisico, filosofo, teologo, ingegnere elettrotecnico, studioso di filosofia del linguaggio, di estetica, di simbologia e semiotica...), offre in quest'opera uno sguardo assolutamente inedito e sorprendente sulla genesi del pensiero e della cultura a partire dalla riconsiderazione filosofico-antropologica del culto (pp. 7-8).

Negli anni che precedono la rivoluzione russa, Pavel Florenskij partecipa attivamente alla vivace vita culturale e religiosa moscovita nel circolo simbolista, nelle riunioni della Società filosofico-religiosa, compresi i movimenti delle avanguardie artistiche, intervenendo al dibattito e al confronto teorico sulle principali riviste teologiche, filosofiche e artistiche.

Siamo nel maggio 1918, la rivoluzione bolscevica ha già preso il potere e domina con il suo slogan «la religione è l'oppio dei popoli», e proprio questa vuole cancellare dalla storia e dalle coscienze del popolo russo. Ben avvertito sulle possibili ovvero inevitabili conseguenze, Pavel Florenskij non recede e si pavimenta da sé la strada dove, l'8 dicembre 1937, insieme ad altri 500 classificati «con-

trorivoluzionari», sarà fucilato nei boschi che circondano Leningrado. Nelle lezioni dei professori russi all'Accademia della Società il suo stile era inconfondibile, fin dall'inizio: dopo uno sguardo all'aula gremita e aver appoggiato il suo quaderno di appunti sulla scrivania, il prof. Pavel Florenskij usciva con una frase che coinvolgeva tutti: «Cristo è risorto! Amore, amore, amore e ancora amore!».

La filosofia del culto, progetto ardito, rappresenta il pensiero teoretico più compiuto dell'autore e raccoglie appunto le lezioni tenute a Mosca nell'estate 1918, la cui prima versione completa è stata pubblicata a Mosca nel 2004, collazionando i manoscritti originali.

Lo sguardo si presenta olistico pur puntando su discipline affini, indubbiamente, ma ben differenti: filosofia, teologia, fenomenologia, estetica, logica, mistica e il culto e approdare a una visione cosmica del mondo.

S. Bulgakov colse la genialità dell'autore e la caratterizzò acutamente sottolineandone: «la piena assimilazione dell'oggetto di ricerca, lontana da ogni diletantismo, unitamente all'ampiezza dei suoi interessi scientifici, la sua rara ed eccezionale personalità enciclopedica la cui grandezza non possiamo nemmeno stabilire per mancanza di capacità equivalenti».

In tutte le sue opere e, ancor più in tutto il suo pensiero, è necessario considerare sempre il *focus* che anima Pavel Florenskij: la metafisica concreta. Prende le mosse dall'esperienza della persona nel suo esistere, cioè la concretezza del finito.

Aveva scritto in una sua opera:

Noi portiamo dentro il transfinito, al di là del finito; noi – *kosmos* – non siamo qualcosa di finito, direttamente in contraddizione con il Divino, noi siamo trans-finiti, il centro tra il tutto e il niente.

La struttura del volume, con l'introduzione: *Comprendere il culto e risvegliare il pensiero di Pavel Florenskij* e la nota bibliografica a cura di N. Valentini si articola in nove capitoli: 1. Il timor di Dio; 2. Il culto, la religione e la cultura; 3. Il culto e la filosofia; 4. I sacramenti e i riti;

5. I sette sacramenti (in appendice: La deduzione dei sette sacramenti); 6. I tratti della fenomenologia del culto (in appendice: Mesjaceslov); 7. La santificazione della realtà; 8. I testimoni; 9. Il culto della parola (la preghiera).

Il traduttore, Leonardo Marcello Pignataro, presenta un dettato scorrevole, accurato e aderente al pensiero dell'autore in quella che è la prima traduzione mondiale dell'opera.

P. Florenskij si colloca al cuore della riflessione filosofica come al centro della visione del mondo in un mondo secolarizzato, con una fenomenologia e filosofia della religione indubbiamente fuori dagli schemi consueti, per giungere fino a quella radice da cui spunta il culto nelle sue dimensioni antropologiche e culturali.

L'autore, partendo dai filosofi più antichi, alessandrini e neopitagorici, raggiunge Platone e tutta la corrente del neoplatonismo, costeggiando il pensiero medioevale nella sua angolatura bizantina, prevalentemente, fino al primo Rinascimento italiano, per concludere il percorso soffermandosi su Kant e sui riflessi del kantismo nel pensiero moderno:

[...] la cosiddetta filosofia di Platone è filosofia del culto [...], il disegno filosofico di Kant, ovvero la negazione di quello di Platone, non è altro che la negazione del culto (pp. 173-174).

Strati su strati di pensiero affiorano in queste intense lezioni, in cui bisogna essere capaci di afferrare il linguaggio simbolico, ontologico e logico, di cui l'autore fissa gli archetipi e, di conseguenza, i loro profili di continuità con la liturgia ortodossa così ricca e carica di mistero, ma non tralascia pure di indicarne la discontinuità.

Solo muovendo dal culto, quale atto generativo della cultura e del pensiero, proprio perché si articola sul simbolo delle forme, si può pensare la realtà globalmente, cogliendo, simultaneamente, le più diverse sfere: soggettiva/oggettiva, empirica/spirituale, interiore/esteriore.

Tutto però, opera, parola o pensiero, è considerato un simbolo ontologico e incarnato.

L'icona trae la sua vita proprio dal culto e costituisce con esso un nesso particolare: «Le radici del visibile sono nell'invisibile, i fini dell'intelligibile nell'inintelligibile. E il culto è il punto fermo dell'universo per il quale e sul quale l'universo esiste».

La filosofia deve indurre a camminare gnoseologicamente verso la Verità per nutrire e aprire la ragione, che si scoprirà «rinnovata» quando si lascerà guidare dalla «fede».

Dialettica o dialogo?

Teodicea, intesa come «giustificazione di Dio», e antropodicea, intesa come «giustificazione dell'uomo», vengono perennemente a confronto. Fondamentale per l'antropodicea è *la filosofia del culto* nel senso che ne disegna «i lineamenti caratteristici». Il culto, costituito da diversi elementi: simboli, riti, atti liturgici, sacramenti, preghiera, fa acquisire autenticità e profondo senso alla riflessione razionale, e inteso come «il Cielo in terra» (p. 210).

Ci sono due possibili movimenti per la metafisica concreta: dal basso verso l'alto o dall'alto verso il basso. Il primo configura il culto come attività culturale dell'uomo; per il secondo il culto trova il suo valore insieme con i simboli che si dimostrano strumenti ermeneutici.

È impossibile, posto che si voglia filosofare, prescindere dal culto: «la filosofia altro non è che la comprensione e la presa di coscienza di un mondo spirituale, alto, celeste, trascendente».

Come lo conosciamo? «Conosciamo questo mondo solo come culto, come incarnazione del mondo di lassù nei nostri simboli concreti» (p. 178). Bisogna puntualizzare alcuni lessemi di questo autore geniale:

La cultura, come dimostra anche l'etimologia della parola (da *cultus*), ha come suo nucleo e radice il culto. Cultura, che è forma del participio futuro – come natura – si riferisce a qualcosa che si va sviluppando. La natura è ciò che sempre rinasce, la cultura è ciò che dal culto si separa, come un germoglio, un tralcio, uno stelo laterale. I luoghi e gli oggetti sacri sono l'opera prima dell'uomo, mentre i valori culturali sono derivati del culto, strati che dal culto si staccano come le pellicole secche dalla cipolla.



La liturgia è il punto centrale e le altre attività crescono attorno a essa o, più precisamente, da essa si separano. Il sistema delle idee è inizialmente un sistema che si accompagna al culto (p. 155).

Quanto egli sostiene sopporta l'interrogativo: si dimostra o si contempla?

Il 21 febbraio 1937, dal *gulag*, Pavel Florenskij scrive:

Che cosa ho fatto per tutta la vita? Ho contemplato il mondo come un insieme, come un quadro e una realtà unica, ma in ogni istante o, più precisamente, in ogni fase della mia vita, da un determinato angolo di osservazione. Ho esaminato i rapporti universali in un certo spaccato del mondo, seguendo una determinata direzione, in un determinato piano, e ho cercato di comprendere la struttura del mondo a partire da quella sua caratteristica, di cui mi occupavo in quella fase. I piani di questo spaccato mutano, tuttavia un piano non annulla l'altro, ma lo arricchisce, cambiando: ossia con una continua dialettica del pensiero (il cambio dei piani in esame, con la costante dell'orientamento verso il mondo come un insieme).

Ben a ragione, Bulgakov, nel commemorarlo, così si esprimeva:

Padre Pavel per me non era solo un fenomeno di genialità, ma anche un'opera d'arte [...]. L'attuale opera di padre Pavel non sono più i libri da lui scritti, le sue idee e parole, ma egli stesso, la sua vita.

Egli si mosse sempre dal punto di vista di Dio stesso per sfociare nel mistero dell'Eucaristia.

Cristiana Dobner

L. MURARO e L. BANTINI, *Dire Dio nella lingua materna*, Il Margine, Trento 2018, pp. 160.

Il centro genetico, quello che fa nascere e sgorgare la fonte ispiratrice delle due donne – Luisa Muraro e Lucia Vantini – che si ascoltano e si interrogano è un libro della stessa Muraro: *Il Dio delle donne*.

Le tematiche affrontate si rivelano esistenziali, pratiche, legate al sacro, a Dio, espresse nella lingua materna tipica delle femministe della differenza: «Quella materna è la lingua della nutrice, quella che ancora si

parla nelle relazioni in cui si dà molto ma non ci si impoverisce, o si riceve molto ma non ci si sente in debito. Questi legami affettivi che non hanno paura della notte, della disparità, delle differenze, del vuoto disfano ogni scenario di competizione e si fanno creativi, disegnando un altro paesaggio». Con un'alchimia particolare: «Non procede attraverso pressioni, ricatti e violenze del potere, perché si nutre delle relazioni che accadono, qui e ora, quando si guarda tutte/i nella direzione del meglio che deve ancora venire».

Un'intervista – spiega Vantini – molto particolare e, forse, proprio per questo catturante: «In realtà il dialogo – nel senso dello scambiarsi il logos – non è stato immediato. Nelle prime battute, anzi, abbiamo corso il rischio dell'indistinzione: restituire il discorso di chi si intervista è operazione delicata e ho dovuto imparare a riconoscere i confini e a fare attenzione alle differenze tra noi, senza temerle. Ognuna allora ha scritto da sé, io le domande, Luisa le risposte».

Il testo si presenta senza suddivisione in capitoli proprio per la determinazione delle due interlocutrici che guardano sempre più in là, pur rimanendo ancorate al dato preciso esaminato. Lucia Vantini ne coglie nel segno la ragione nella sua introduzione: «Forse è per questa ostinata custodia dello spazio aperto che non ci sono capitoli in questo libro. La scrittura procede quasi senza discontinuità, scandita solo dalle domande che via via sono state poste a Luisa». Ogni domanda, delucida Vantini, è inscritta nel suo proprio titolo e funge da guida nella riflessione, sempre maturata nella lingua materna, proprio per la sua dimostrata «capacità di portarci nella prossimità alle cose, passando da dentro, là dove tutto è cominciato», e allora «in qualche modo lo Spirito Santo deve c'entrare».

Si tratta sempre di un'esperienza viva. Il femminismo della differenza in primo luogo considera «quella del partire da sé» come «la più importante, insieme a quella del mettersi in relazione con l'altro da sé. Non c'è contraddizione tra le due: il partire da sé non è un partire da Io; partire da sé vuol dire amare la verità soggettiva e non coltivare le illusioni

dell'Io, rendendo così possibile esserci nelle cose al cento per cento, esserci grazie alla decantazione massima dell'egocentrismo».

Lasciandosi trasportare da domande e risposte sembra di praticare un surf su onde pericolose e sempre frangentesi eppure molto sicure e stabili, grazie al lavoro dei precedenti libri delle autrici che «in qualche modo viaggiano per la forza perpetua di un'onda che li precede».

Muraro crede nella felicità per esperienza propria e la trasmette con la narrata vicenda della donna che va al mercato con solo pochi gomitolini per comperare uno schiavo bellissimo e... costosissimo. «La vecchia dei gomitolini rappresenta per me la legibilità storica della presenza delle donne nella storia umana, presenza che in passato è stata obliterata ed è dotata di un significato da trovare, da interrogare, da misurare».

La donna (sia Muraro sia la donna del mercato) non vive nell'irrealtà e senza avere i piedi per terra, sembra piuttosto godere di un'originale ispirazione: «Per me le galline sono un modello, intendo quelle di una volta, quelle che mia madre allevava nel lusso di un ampio recinto non senza occasionali libere uscite. Molti animali, in presenza di un cibo appetibile dal quale li separa una rete, insistono sulla rete per raggiungerlo; le galline, dopo questa mossa, vanno a destra e a sinistra lungo la rete e allungano di volta in volta gli spostamenti laterali finché non trovano un passaggio. Hanno una strategia». Emergono nell'intervista tante figure di donne e di mistiche che, con la creatività sorgiva ricca di sapienza e cultura, hanno segnato la storia delle donne (e degli uomini!) nei secoli: Giuliana di Norwich; la mistica e poeta Hadewijck, che scrive: soffrire per amore è guadagnare; la beghina e mistica Margherita Porete, morta nel 1310 sul rogo a Parigi per il suo libro *Lo specchio delle anime semplici*, che scrisse: «[...] il non bastarmi, la mancanza, è quello che ho di più valido, perché se mi bastasse in quanto riesco io ad amare, sarei scadente tanto quanto poco ho di amore».

Donne che ambiscono a diventare «mediazioni viventi», donne che aspirano alla «speranza matema-

tica», si rivolge così Luisa a Lucia: «Tu, teologa, conosci bene la virtù teologale della speranza. Io vorrei qui far intendere, a te e a chi ci legge, la “speranza matematica” che ha fatto da molla al nostro coinvolgimento nella scommessa della rivolta femminile lanciata da Carla Lonzi e altre intorno al 1970. E ora? Ora c’è da salvare quell’eredità che vuol dire rinnovare la scommessa».

Ci si colloca così «al di là della divisione tra credenti e non credenti». Proprio come sosteneva C.M. Martini, perché le onde si cavalcano fra pensanti e non pensanti. Ancora Muraro per spiegare la sua ricerca inesausta e libera: se «i cani a guardia del gregge sono necessari, lo sono anche le pecore che scappano per cercare pascoli liberi. L’immagine è ridicola e somiglia a un’altra che mi piace, galline in fuga [...]».

Cristiana Dobner

ALESSANDRA MACCHITELLA, *Santa, Les Flâneurs*, Bari 2018, pp. 120.

Paolo, in una lettera a Luana, scrive: «avrei voluto essere più presente, capire quell’enorme lato oscuro che portavi sulle tue spalle di finta normalità. Avrei dovuto spiegarti che non dovevi averne paura e che tutti abbiamo una parte che ci spaventa e che ci libera, tutti siamo fatti anche di Santa».

Siamo alla fine di questo libro, che si presta ad essere portato in scena, scritto dalla giornalista Alessandra Macchitella, edito da Les Flâneurs edizioni con la prefazione di Aldo Cazzullo.

Vi sono soprattutto due nomi: Santa e Luana che possono far parte di una stessa realtà, come dire, due facce di una stessa medaglia, due aspetti contrastanti di una stessa persona o anche di due persone diverse, portati all’estremo in lotta, come il bene (Luana) e il male (Santa).

A seconda del modo di porsi nell’affrontare la vita e le circostanze da risolvere giorno dopo giorno.

È presente il dubbio se sia più utile per la propria realizzazione, per la propria soddisfazione umana, usare sé stessi e gli altri come oggetti in modo leggero e facile, usando le

scorciatoie e le furbizie, oppure cercare di fare le cose in modo serio e impegnativo, correndo anche il rischio di faticare di più e di procrastinare i tempi perché si è sfruttati e poco riconosciuti.

Ma si è impastati contemporaneamente di questi due aspetti, di queste due personalità, di Santa e di Luana. E non si è mai del tutto Santa e mai del tutto Luana.

Appunto, come dice Paolo, il personaggio principale maschile, in una finta normalità c’è da capire in noi quell’enorme lato oscuro, che fa capo, io direi, al mistero del bene e del male, presente in ognuno di noi, che ci portiamo addosso, che ci pesa, che ci spaventa e che ci libera, lui dice. Pertanto, anche la migliore Luana, non è escluso che possa commettere, da un giorno all’altro un atto estremo per liberarsi definitivamente dal male (Santa), purtroppo con lo stesso male, illudendosi di essersene liberata, ma in effetti finendo essa stessa soggiogata al male. È l’illusione di liberarsi dal male con il male.

Ed è quello che succede nel finale del romanzo, che non vogliamo svelare ed è da brivido. Una conclusione a sorpresa che lascia di stucco e in confusione il lettore. La stessa confusione che prende Paolo che fa fatica a rendersi conto della situazione reale. Tutto ciò induce a pensare ed approfondire l’aspetto della delusione, della disperazione, dell’amore umano e, infine, della misericordia, che nella storia raccontata nel libro vince e dura come sentimento eterno.

Ciò che è stato non muore mai!!! ... questo non a caso è il titolo dell’ultimo paragrafo del libro.

«Se qualcuno dovesse chiedermi – scrive Paolo in questa lettera finale a Luana – che cosa è l’amore credo che lo spiegherei con questo. Pensare a una persona ogni giorno della tua vita. Sempre. Quando ti svegli, quando guardi il tramonto, quando leggi un libro bellissimo, quando ti incazzi con il capo...».

Questo è quello che vince eternamente sulla delusione e disperazione, l’amore vero, che può mettere fine ad azioni estreme contro la propria e altrui esistenza, sperando nella misericordia.

Perché la questione vera è come si esce da questa disperazione: «Non sono stato abbastanza e tu, tu sei stata troppo», è sempre Paolo che scrive. Quindi il suo amore non è stato sufficiente, ma nemmeno quello di lei lo è stato verso di lui e purtroppo la disperazione ha vinto la battaglia terrena, vedrete come.

Ma se è vero che ciò che è stato non muore mai, si apre, in ultima conclusione, uno spiraglio a cui non si può non dare somma considerazione.

È una prospettiva di salvezza che abbraccia, salva e riempie tutto e tutti di significato e che riporta in vita chi la coglie in una prospettiva nuova, in questo caso Paolo, e che non esclude nessuno dei personaggi del libro, gettando una nuova luce su tutte le vicende umane raccontate dalla penna dell’autrice, che si dimostra particolarmente attenta nel riportare la descrizione dei particolari e delle circostanze vissute dai personaggi. E c’è la consapevolezza di una bellezza nuova, completa, che mette assieme il corpo e lo spirito, in una luce nuova.

Ed è ancora Paolo che scrive, rivolgendosi alla donna amata: «Per colpa tua ho iniziato ad andare in chiesa la domenica. Prego a un Dio a cui non credo [...] mi sveglio di buon’ora e mi raccomando di essere clemente con te. Tanto se esiste, avrà visto quanto sei bella, in tutti i sensi. Ti avrà perdonata [...]. Non lo so cosa mi aspetta, so che tu sarai al mio fianco, come hai sempre fatto, so che ti amerò sempre e so che non voglio una vita a interruttore spento. Voglio la luce, anche a rischio di bruciarmi la vista».

E, pertanto, mi sembra quanto mai appropriato concludere con una citazione di don Luigi Giussani: «[...] non possiamo vivere se non per la fede. Non come propaganda, ma come passione amorosa, perché in cuor mio penso sempre che altrimenti un uomo non può amare la sua donna e una donna non può amare suo figlio, se non con un vuoto disperato. E l’amare con disperazione vuol dire condannare a morte la persona amata» e anche se stessi.

Vito Piepoli



ALESSANDRO BARICCO, *The Game*, Einaudi Stile Libero, Torino 2018, pp. 324.

È un saggio molto complesso e ambizioso *The Game*, dello scrittore e saggista Alessandro Baricco per l'editrice Einaudi. L'autore non si limita a ricostruire una personalissima storia dell'attuale rivoluzione digitale. L'intento di Baricco è più profondo e ha l'obiettivo di delineare alcuni tratti dell'attuale civiltà, da lui definita il «*Game*», nel tentativo di dare una chiave di lettura dell'attuale mondo contemporaneo con le sue dinamiche e la sua filosofia, contrapposto al mondo novecentesco. A spiegarne i passaggi, Baricco opera un meticoloso lavoro di ricostruzione e ricerca delle innovazioni tecnologiche che hanno permesso il passaggio dall'analogico al digitale, consentendoci di tradurre qualsiasi pezzo di mondo, di realtà, in infinite sequenze numeriche di 0 e 1.

Lo scrittore torinese propone un originale cambiamento di prospettiva: «Pensiamo che il mondo digitale sia la causa di tutto e dovremmo, al contrario, leggerlo per quello che probabilmente è, cioè un effetto: la conseguenza di una qualche rivoluzione mentale».

Una insurrezione digitale – come la definisce lui stesso – che ha la sua origine nella controcultura californiana degli anni '70, un fenomeno che incontrava ingegneri informatici, hippie e nerd geniali, tutta gente con un tratto comune: l'avversione per il mondo così com'era allora, un mondo chiuso, lento ed elitario.

In particolare, i «padri» di questa rivoluzione volevano evitare il ripetersi di una tragedia come quella del Novecento, con guerre e morti in nome di principi e valori custoditi da granitiche élite dominanti.

Per cambiare il mondo non occorre nuovi sistemi filosofici, occorre nuovi strumenti che avrebbero eliminato le mediazioni e privilegiato il movimento, l'apertura. Non a caso, uno degli esponenti di spicco di questa controcultura, Stewart Brand, scriveva: «Molte persone provano a cambiare la natura degli umani, ma è davvero una perdita di tempo. Non puoi cambia-

re la natura degli umani; quello che puoi fare è cambiare gli strumenti che usano, cambiare le tecniche. Allora cambierai la civiltà».

Benché l'attuale rivoluzione digitale – disegnata da Baricco – sia una costellazione di fenomeni ed eventi con varie fasi storiche, lo scenario in cui viviamo oggi viene inaugurato in particolar modo nei primi anni '90 con l'invenzione del Web: la possibilità per noi umani di ricreare una copia digitale del mondo, un «oltremondo» digitale in cui trasferire una copia di noi stessi. Con le successive migliorie tecnologiche quali *smartphone*, *tablet* e *social network* perfezioniamo la capacità e la velocità di entrare e uscire in qualsiasi momento della nostra giornata, con un semplice gesto, nel mondo digitale. Viene a crearsi così un nuovo *habitat*, un sistema di realtà a doppia forza motrice, dove mondo reale e virtuale si fondono in un unico movimento. Quella che l'autore registra nella sua ricostruzione è una vera e propria mutazione evidenziata persino da una nuova postura di noi umani: «[...] l'icona che per secoli ha racchiuso in sé il senso della nostra civiltà: uomo-spada-cavallo. Confrontatela con questa: *uomo-tastiera-schermo*. E avrete di fronte agli occhi la mutazione in atto».

Nel 2007 Steve Jobs reinventa il telefono: l'*iPhone*. È costruito come un videogame ed è divertente. Non è un caso, perché il videogame è uno dei miti fondativi dell'insurrezione digitale, tanto da farlo elevare da Baricco a «schema fondativo di un'intera civiltà», la nostra, appunto.

In un continuo richiamo tra avvenimenti storici e riflessioni filosofiche, l'autore vuole convincerci che la cultura digitale, con i suoi nuovi strumenti, abbia rovesciato persino la figura mentale che ha dominato il Novecento, in cui l'esperienza di ciascuno è la logica conseguenza di una fatica reale. In realtà – sottolinea Baricco –, con i nuovi strumenti qualcuno ha «domato la complessità» e ha fatto il lavoro per noi, rendendo semplice la risoluzione di un problema. Possiamo fare «esperienza» con i nuovi strumenti digitali,

in cui tutto è divertente e veloce come in un videogame: prenotare un viaggio, fare una telefonata, acquistare del cibo. Nel nuovo *habitat* logico mentale del *Game* i nuovi strumenti tecnologici sono facili da usare, ma, al contrario invece, l'ambiente è difficile e faticoso e le istituzioni, prima fra tutte la scuola, non insegnano a vivere nel *Game*. Possiamo utilizzare le tecnologie in modo basilico, oppure possiamo utilizzarle per reinventare, collegare, comporre e ricomporre pezzi di realtà in maniera nuova e originale. Questo modo di fare Baricco lo chiama post esperienza, un modo di raggiungere l'esperienza con i *tool* digitali: una specificità tipica di chi sa muoversi bene nel *Game*. Allo stesso tempo, la personalità di ciascuno è il risultato di una somma di presenza tra mondo reale e mondo virtuale in un'unica grande identità, una sorta di «umanità aumentata».

L'autore non manca di registrare «guerre di resistenza» tra la cultura novecentesca, con la sua immobilità, le sue élite, le sue chiusure, e la cultura digitale, con il suo movimento, la sua apertura e immaterialità.

Per quanto possiamo trovare delle obiezioni e critiche nelle pagine di Baricco, esse ci offrono comunque un'analisi interpretativa originale del nostro presente.

In conclusione, però, anche l'istintiva simpatia dell'autore per l'evoluzione tecnologica non manca di rilevare paradossi e disfunzioni. Il *Game* ha finito per produrre comunque una nuova élite, inoltre, il fatto che chiunque possa accedere ai nuovi strumenti tecnologici, facendo saltare le mediazioni, non ha avuto come conseguenza diretta una corrispondente apertura mentale, ma ha accentuato, paradossalmente, persino fenomeni di chiusura, come il nazionalismo e il populismo.

Nel prossimo futuro – annota Baricco – ci sarà sempre più bisogno di cultura femminile e sapere umanistico, in quanto la quota di vita artificiale aumenterà e la merce più preziosa sarà proprio ciò che ci farà sentire più umani.

Pietro D'Alimonte

VINCENZO FRANCA, *Maria attraverso la pittura*, Paoline, Milano 2018, 160 pp.

La Chiesa, da sempre, ha annunziato e comunicato la fede anche per mezzo dell'arte, via della bellezza posta a servizio della pastorale, della teologia, della cultura e della sua stessa missione nel mondo. Proprio a partire da questo dato di fatto, mons. Vincenzo Francia, docente di Iconografia mariana presso la Pontificia Facoltà Teologica Marianum, ripercorre la vita di Maria e la fede che la Chiesa nutre verso di lei attraverso alcune delle più straordinarie opere d'arte.

Tele, pale d'altare, affreschi, mosaici, introdotti e illuminati da brevi passi evangelici, aprono uno scorcio attraverso il quale si possono scorgere la profondità dello sguardo di Maria e l'intensità del tratto e dell'opera degli artisti. Un brano biblico introduce ogni opera a cui viene affidato il compito di aprire una finestra sulla vita di Maria. Così, pagina dopo pagina e opera dopo opera, l'autore rioffre artisticamente al lettore tutta la vita della Madre di Dio, ripercorsa cronologicamente, dall'Immacolata Concezione all'Assunzione.

MARIA CHIARA MATTESINI, *Identità contrapposte. Modelli e politiche femminili e costruzione della democrazia*, Aracne, Canterano 2018, 220 pp.

Non si sono voluti privilegiare, nella ricerca, i grandi eventi che hanno segnato il protagonismo femminile come il suffragio universale o le discussioni all'Assemblea costituente, oppure le grandi narrazioni del pensiero cattolico e comunista. Si è scelto, invece, di far emergere il senso del vissuto attraverso il racconto del lavoro quotidiano, di dar conto del confronto politico che ha avuto luogo alla Consulta nazionale e di esplorare forme associative ancora poco conosciute, con l'intento di restituire il più possibile la mappatura delle esperienze, teoriche e pratiche, che hanno influenza-

to l'idea di democrazia elaborata dalle donne.

ROBERTO GATTI, *Praga 1968. Le idee della primavera*, La Talpa-Manifesto Libri, Castel San Pietro Romano 2018, 111 pp.

C'è un significato teoricamente rilevante e ancora fruibile dell'esperienza teorica e politica del '68 cecoslovacco, cioè di quella che è passata alla storia come la «primavera di Praga»? E quale rapporto esiste fra tale esperienza e il '68, che si sviluppò di qua dal solco che allora divideva i paesi occidentali da quelli del blocco sovietico, solco emblematicamente rappresentato dal muro di Berlino? Rispondere a queste domande implica interrogarsi sulla portata di quel pezzo di storia, da molto tempo ormai relegato nell'oblio ed eclissato nella memoria storica di gran parte della sinistra, ma invece, secondo l'autore, tutto da riscoprire.

MAURIZIO DE SANCTIS, *Gianfranco Ravasi (Prefazione di), L'abbraccio che guarisce. Scoprire il volto del Padre*, Paoline, Milano 2018, 128 pp.

È un testo di ricerca del volto del Padre: quel volto deturpato, sfigurato dalle false immagini che ci siamo fatti di Dio, per motivi psicologici: esperienze traumatiche di paternità; o per motivi spirituali, predicazione e catechesi eccessivamente concentrate sul giudizio personale e universale. Dopo aver presentato Dio Padre nell'Antico e nel Nuovo Testamento, l'autore si sofferma sulla parabola del padre misericordioso e su un'attenta spiegazione del *Padre nostro*. Sottolinea l'importanza della preghiera continua, nella vita quotidiana, con una proposta di preghiera trinitaria: al Padre, per il Figlio, nello Spirito Santo. Il volume si conclude con una riflessione su Maria e il Padre a partire dall'esperienza del *Magnificat*, per scoprire Maria figlia e sposa del Padre.

EGIED VAN BROECKHOVEN, *L'amicizia. Diario di un gesuita in fabbrica (1958-1967)*, Marietti 1820, Bologna 2018, 176 pp.

La mattina del 28 dicembre 1967, in una fabbrica metallurgica di Anderlecht, un quartiere di Bruxelles vicino alla Gare du Midi, viene dato l'allarme per uno dei frequenti infortuni sul lavoro. Muore un giovane operaio, il gesuita Egied van Broeckhoven. Questo libro riporta un'ampia antologia di brani editi e inediti dal diario a cui van Broeckhoven ha affidato le proprie riflessioni. In esso sono individuabili elementi profondamente radicati nella tradizione della Chiesa cattolica e nello stesso tempo perfettamente adeguati ai bisogni e alle domande degli uomini del XX secolo. Gesuita, operaio e mistico, Egied Van Broeckhoven è rimasto fedele alla vocazione che lo ha condotto nei quartieri più poveri di Bruxelles, dove ha condiviso la vita con gli operai e gli emarginati e dove ha scoperto il valore profondo dell'amicizia cristiana.

LUCA DESIATO, *Storie del deserto. Le avventure del giovane eremita Apollonio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2012, 142 pp.

Nel III secolo d.C. Apollonio, giovane rampollo di una nobile famiglia di Alessandria d'Egitto, è costretto a rifugiarsi nel deserto della Tebaide per salvarsi dalle persecuzioni scatenate contro i cristiani dall'imperatore romano Decio. Questa fuga precipitosa, dovuta a tragiche circostanze, si rivelerà l'inizio di un suggestivo percorso di formazione che Apollonio dovrà affrontare per comprendere il significato profondo delle virtù che caratterizzano la vita eremitica. Il deserto, custode di antichi misteri e creature leggendarie, luogo ideale per intraprendere la purificazione dell'anima, offrirà ad Apollonio numerose occasioni d'incontro con gli anacoreti che avevano deciso di ritirarsi dai futili affanni della vita materiale per ricercare



qualcosa di più puro e autentico nello spazio profondo della propria interiorità. Personaggi santi e talvolta bizzarri, spinti da motivazioni diverse e spesso ancora legati alle passioni umane, ciascuno però portatore di un ammaestramento morale utile per entrare in comunione con il grande mistero del Divino.

ORESTE AIME, *I camaleonti. Nuovi luoghi del potere*, Marietti 1820, Bologna 2018, 120 pp.

Dove si trova oggi il potere? Ha ancora senso cercarlo negli spazi della politica, della vita militare e del mondo imprenditoriale, cioè negli ambiti con i quali è stato tradizionalmente identificato? In un volume agile e originale il filosofo Oreste Aime esprime l'idea che il potere vada cercato nella finanza e nella tecnica e, in particolare, nel loro intreccio. Sia l'una che l'altra, infatti, condividono la tensione alla crescita senza limiti perché il denaro vuole moltiplicarsi e la tecnica espandere la sua potenza.

FLAMINIA MORANDI, *Paul Claudel. Un amore folle per Dio*, Paoline, Milano 2018, 288 pp.

Ritenuto il maggiore poeta francese del XX secolo, Paul Claudel (1868-1955) è stato anche drammaturgo e diplomatico. In questa biografia, l'autrice ne esplora la personalità a partire da una parola chiave: desiderio.

Il desiderio è stato un motore potente nella vita di Claudel: lo riempiva di stupore, da bambino, per i misteri della natura, gli faceva sognare la gloria in un mondo senza confini, gli rivelò il sacro nella poesia di Rimbaud.

Lo stesso desiderio lo fece piangere, la sera di Natale del 1886, al canto del *Magnificat* nella cattedrale di Notre Dame, a Parigi. Un'emozione travolgente, destinata a trasformare la sua vita. In quell'occasione Claudel comprese che il suo desiderio era unicamente bisogno appassionato dell'amore di Dio.

ANSELM GRÜN, *Dall'io al tu. Preoccuparsi con amore*, Paoline, Milano 2018, 192 pp.

La cura è amore – questo è ciò di cui si parla in questo libro. E attraverso storie, esperienze e rituali della pratica pastorale, l'autore dà un grande esempio di come le buone cure riescano. «Ama il tuo prossimo come te stesso»: cosa può significare per le nostre vite? Prendersi cura dei bambini, dei genitori, dei colleghi; dei malati, di chi è insicuro... Quali sono le fonti di questo amore del prossimo? Ha confini o può essere senza limiti?

Prendersi cura l'uno dell'altro senza calcolare – come si fa? E come si cura Dio dell'uomo? La conclusione: «La pre-occupazione è amore».

ANGELO LAMERI, *Segni e simboli, riti e misteri. Dimensione comunicativa della liturgia*, Paoline, Milano 2012, 128 pp.

Dopo una ricognizione dei concetti di «sacro» e di «mistero» che – se debitamente intesi – nel cristianesimo conducono sia alla comunione (con Dio) che alla comunicazione, e hanno la loro sintesi nel rito, l'autore ripercorre i fondamenti teologici della liturgia, come sono giunti e insegnati dal magistero della Chiesa, di cui la costituzione conciliare *Sacrosanctum concilium* costituisce l'espressione più autorevole e vincolante.

Viene poi affrontata la dimensione comunicativa della liturgia: il popolo di Dio è parte viva della celebrazione e per comunicare ha bisogno di un linguaggio simbolico, di codici comunicativi, quali: la parola, il gesto, la musica e il canto, l'abito, il luogo, l'architettura, il silenzio, il colore, le immagini, la luce, i movimenti, i profumi, il gusto. L'ultimo capitolo del libro è dedicato a suggerimenti su quale importanza rivesta la preparazione di una celebrazione nello stile della comunione.

«[...] I fedeli non assistano come estranei o muti spettatori alla

celebrazione del mistero eucaristico, ma, comprendendolo bene per mezzo dei riti e delle preghiere, partecipino all'azione sacra consapevolmente, piamente e attivamente [...]; siano perfezionati nell'unione con Dio e tra di loro» (cfr. *Sacrosanctum concilium*, 48).

MARZIA MINUTELLI, *L'arca di Saba. «I sereni animali che avvicinano a Dio»*, Leo S. Olschki, Firenze 2018, 354 pp.

Il volume offre una fenomenologia del motivo zoologico nell'opera di Saba: le bestie, nella loro ancestrale autenticità, rappresentano per il poeta gli intermediari per attingere la verità della «calda / vita». Alla loro presenza nel *Canzoniere* e nelle altre opere sabiane è dunque sotteso un postumanesimo aderente alla natura: sprofondando nel *bios* primordiale, Saba scopre di condividere essenza e destino con i «sereni animali che avvicinano a Dio». Lo studio conduce a incidere il nodo del giudaismo dello scrittore, attese le radici bibliche di tesi quale l'uguaglianza di tutti i viventi dinnanzi al Signore, asservata nell'Ecclesiaste.

CARMINE DI MARTINO (a cura di), *I diritti umani e il "proprio" dell'uomo nell'età globale. Diritto Etica Politica, Schibboleth*, Roma 2017, 236 pp.

Che cosa sono «oggi» – nell'era della globalizzazione – i diritti dell'uomo? Quali sono le loro implicazioni etiche, giuridiche e politiche? In quale senso vanno intesi come diritti propri a ogni uomo? E si può ancora parlare, al riguardo, di un *proprio* dell'uomo, al di là di essenzialismi metafisici o di naturalismi di vario conio? I diritti dell'uomo sono autenticamente universali, o viceversa procedono da una cultura storica particolare, come quella occidentale? Rappresentano essi, come da alcuni sostenuto, una lingua franca dello spazio culturale internazionale, o dello stesso spazio delle relazioni interculturali, o in-

vece costituiscono la via obliqua della riaffermazione di vecchie e nuove asimmetrie o esclusioni (individuali, sociali, culturali)? È ipotizzabile – per taluni addirittura auspicabile – una rinuncia ai diritti dell'uomo, oppure essi possiedono ancora la valenza di una indispensabile categoria critico-concettuale? Questo volume a più voci, che raccoglie contributi, per la maggior parte, di studiosi di filosofia teoretica - Caterina Resta, Giusi Strummiello, Sabino Papa-

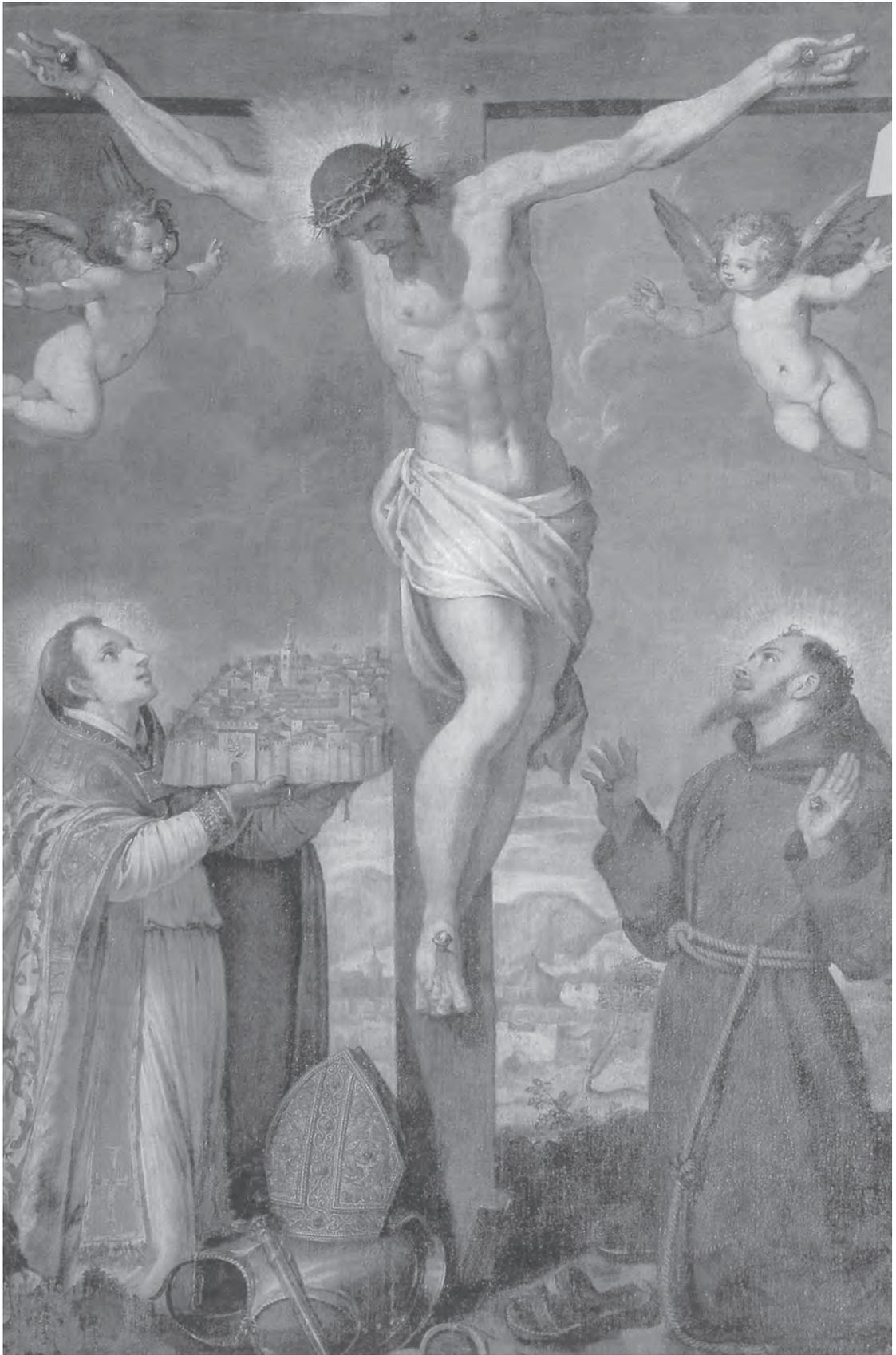
rella, Rita Fulco, Gérard Bensussan, Fabio Polidori, Arianna Marchente, - e di filosofia del diritto, come Petar Bojanić, a vario titolo impegnati col tema, si propone di affrontare, in una prospettiva filosofica non essenzialistica, le questioni antropologiche di fondo sottese a tali interrogativi. Di particolare interesse il taglio filosofico-teoretico impresso a questa lettura dal curatore dell'opera, Carmine Di Martino, che ritaglia sulla *improprietà* dell'umano la

formula ermeneutica della *dimensione trasversale fungente* (cf. p. 158) quale espressione dell'universalità pluridimensionale predicabile dei diritti definiti come *umani* (nel calco anglosassone, e ispanico, degli *Human Rights* e dei *Derechos humanos*), piuttosto che *dell'uomo* (nelle accezioni più specificamente *antropologico-filosofiche* della cultura francese dei *Droits de l'homme*, come di quella germanica dei *Menschenrechte*).



TERAMO, *Cattedrale, Crocifisso ligneo*, particolare, DAT, Vol VII, 1





TERAMO, Chiesa dei Cappuccini, Pietro Gaia, Crocefisso con Santi, DAT, Vol. VII,1



GIUSEPPE VICO
Non lasciatevi rubare la speranza
L'orizzonte educativo di Papa Francesco
 pp. 152 - € 12,00



LAURA TANGHERLINI
**MATRIMONIO SIRIANO,
 UN NUOVO VIAGGIO**
 Prefazione di Gian Antonio Stella
 Introduzione di Corradino Mineo
 pp. 336 - € 16,00



MATTEO FORTE
I buoni amano la libertà
*Cogliere la sfida dei populismi
 per tornare ad essere popolo*
 pp. 162 - € 14,00



GRAZIA DELEDDA
L'edera
 pp. 336 - € 19,50



RUBBETTINO

88049 Soveria Mannelli (Cz)
 Viale Rosario Rubbettino, 8
 Tel. 0968.6664201 - Fax 0968.662055
 www.rubbettino.it
 commerciale@rubbettino.it

