

In 106 numeri Prospettiva Persona ha offerto opinioni critiche sui problemi più dibattuti della cultura contemporanea.

Ha affrontato le sfide della società complessa postmoderna nell'ottica della persona.

Con Prospettiva Donna ha messo a confronto voci femminili e maschili nell'ottica della reciprocità.

Ha approfondito i principali argomenti della cultura contemporanea, grazie a una rete internazionale di studiosi.

ABBONATIO RINNOVA L'ABBONAMENTO PER IL 2019

PROSPETTIVA PERSONA

Abbonamento annuale € 35 - Estero \$ 60 - € 50

Per abbonarsi è sufficiente

effettuare un versamento su IBAN:

IT83C 07601 1530 000001075 9645

Poste impresa

intestato a Centro Ricerche Personaliste

Via Nicola Palma 37 - 64100 Teramo

Specificare la causale del versamento

ISBN 978-88-498-5782-5



9 788849 857825

€ 13,00

ISSN 1126-5191

PROSPETTIVA PERSONA

RUBETTINO

PROSPETTIVA PERSONA n. 105-106

ANNO XXVI
AGOSTO-DICEMBRE
2018

• Per quale crescita?

• Il fine della persona in Maritain

• Modernità e auto-creazione

PROSPETTIVA CIVITAS

• Mediazione politica e democrazia

• Beyond Reason's "wax nose"

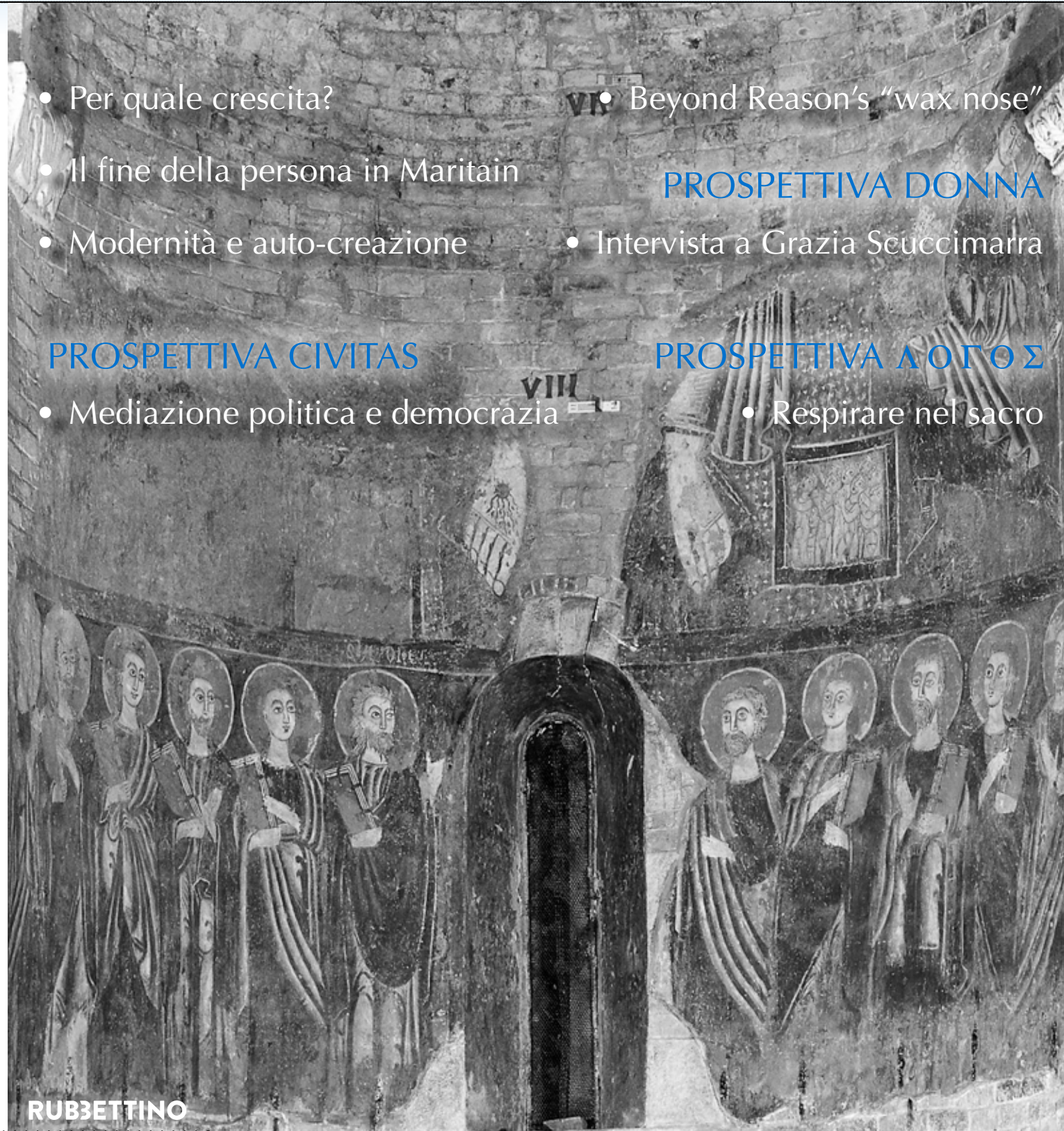
PROSPETTIVA DONNA

• Intervista a Grazia Scuccimarra

PROSPETTIVA ΛΟΓΟΣ

• Respirare nel sacro

Tariffa R.O.C.: Poste Italiane S.P.A. - Sped. A.P. - DL. 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.

Tra "credere" e "cercare" non c'è un aut-aut, c'è piuttosto un et-et. La scienza non risponde, per principio, alle domande più importanti dell'uomo; la filosofia non "salva", e il "senso" è sempre religioso. Scritto a quattro mani dal filosofo Dario Antiseri e da Flavio Felice, nostro Direttore associato e docente ordinario di Dottrine economiche e politiche presso l'Istituto "Utriusque Iuris" della Pontificia Università Lateranense, il volume (edito da Rubbettino) ospita riflessioni filosofiche e socio-politiche sull'enciclica di Papa Francesco "Lumen fidei".

Il libro ha vinto il premio San Michele per la sezione di filosofia. La cerimonia di premiazione per i due autori si è svolta ad Anacapri il 27 settembre 2015.

A Dario Antiseri e, in una misura comprensibilmente maggiorata dalla frequentazione e dalla collaborazione, all'amico Flavio Felice vanno le congratulazioni di tutta la Redazione di Prospettiva Persona.

DARIO ANTISERI - FLAVIO FELICE
La vita alla luce della fede
pp. 144 - € 12,00



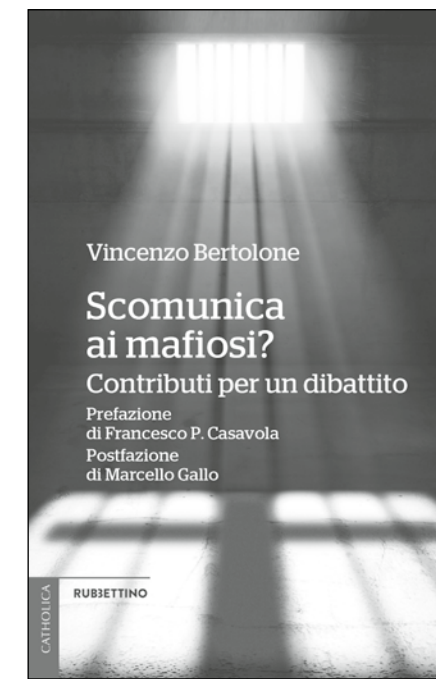
ALDEGONDE BRENNINKMEIJER-WERHAHN (ed.)
A cuore aperto
pp. 238 - € 13,60

Il matrimonio: un rapporto che dura nel tempo e – anche grazie all'aumento dell'età media di vita – una realtà estremamente dinamica che attraversa diverse stagioni della vita. Anche per la grave crisi che vive oggi l'istituto del matrimonio, non è semplice avere questa visione positiva. Come la vita matrimoniale può arrivare alla piena maturità? Come è possibile crescere nell'amore? A quali modelli attingere?

Pagine nate dall'esperienza concreta dell'INTAMS (*International Academy for Marital Spirituality*, Bruxelles), in cui un gruppo di persone – religiosi e laici, esperti di diversi ambiti disciplinari – si confronta su tematiche teologiche, antropologiche e pastorali legate alla spiritualità del matrimonio. La curatrice, Aldegonde Brenninkmeijer-Werhahn, olandese, vive a Bruxelles. Dopo anni di studi in Scienze sociali e Teologia, dal 1987 ha fondato e dirige l'INTAMS – è autrice di numerosi articoli e pubblicazioni sulla spiritualità coniugale (cf. all'interno, p. 84).



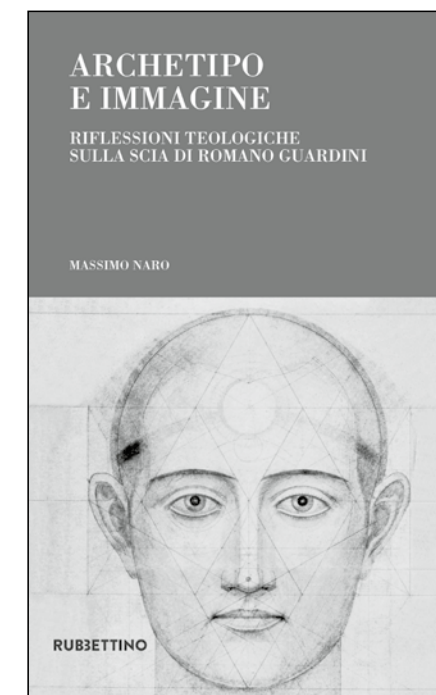
ANTONIO STAGLIANÒ
Pop-Theology per giovani
Autocritica del cattolicesimo convenzionale per un cristianesimo umano
Prefazione di Antonio Spadaro
pp. 150 - € 14,00



VINCENZO BERTOLONE
Scomunica ai mafiosi?
Contributo per un dibattito
Prefazione di Francesco P. Casavola
Postfazione di Marcello Gallo
pp. 156 - € 14,00



VINCENZO BERTOLONE
Gesù: eterno giovane tra i giovani
Prefazione di Enzo Bianchi
pp. 72 - € 10,00



MASSIMO NARO
Archetipo e Immagine
Riflessioni teologiche sulla scia di Romano Guardini
pp. 248 - € 16,00



RUBBETTINO

88049 Soveria Mannelli (Cz)
Viale Rosario Rubbettino, 8
Tel. 0968.6664201 - Fax 0968.662055
www.rubbettino.it
commerciale@rubbettino.it

Indice

Editoriale	Flavio Felice	Per quale crescita? II <i>For which Growth?</i>
------------	---------------	--

Partiamo dal presupposto che c'è crescita e crescita e dalla sua qualità dipende lo sviluppo umano integrale. Un tratto fondamentale del documento pontificio *Œconomica et pecuniariae quaestiones* consiste nella rappresentazione della scienza economica, in quanto scienza sociale, essenzialmente come una scienza umana. Una disciplina che, sebbene sia opportuno che si avvalga delle più sofisticate metodiche che l'epistemologia contemporanea oggi è in grado di offrire, non rinunci mai al proprio statuto: l'uomo in azione in società; un uomo imperfetto, ignorante e fallibile, in un mondo di risorse tangibili e intangibili scarse

We assume that there is growth and growth and its integral human development depends on its quality. A fundamental feature of the pontifical document Œconomica et pecuniariae quaestiones consists in the representation of economic science, as a social science, essentially as a human science. A discipline that, although it is opportune to use the most sophisticated methods that contemporary epistemology is able to offer today, never renounce its status: man in action in society; an imperfect, ignorant and fallible man, in a world of tangible and intangible scarce resources

Le immagini di questo numero	Marco Vaccaro	Il "Giudizio Universale" nella pittura del Medioevo 13 <i>The Last Judgment in the Painting of the Middle Ages</i>
------------------------------	---------------	---

Nonostante la Parusia, il Giudizio Universale e i fatti relativi alla fine dei tempi siano episodi centrali nella visione cristiana della storia, sorprende il ritardo con cui hanno raggiunto una definizione figurativa nella decorazione delle chiese. Nel testo vengono presentate quattro interessanti riproduzioni del Giudizio Universale tra Medioevo e prima età moderna esistenti in Abruzzo, in un ambito territoriale molto ristretto, tutto all'interno della diocesi di Pescara-Penne.

It is surprising how long it takes to achieve a figurative definition for pivotal episodes of the Christian history in the decoration of the churches, such as the Parousia, the Last Judgment and the events related to the end of time. In the text are described four interesting reproductions of the Last Judgment completed between the Middle Ages and early modern age and located in Abruzzo, in the very small area of the diocese of Pescara-Penne.

Pensiero e Persona	Robert Royal	Beyond Reason's Wax Nose 17 <i>Oltre il naso di cera della ragione</i>
--------------------	--------------	---

Stiamo celebrando il 20° anniversario della grande enciclica *Fides et Ratio* di un grande uomo e pensatore: san Giovanni Paolo II. C'è una ragione per cui Giovanni Paolo II ha scritto quell'enciclica nel 1998: poteva già percepire che i due grandi fenomeni umani, fede e ragione dovevano essere correttamente compresi, dal momento che rischiamo di perdere il senso della realtà che ci innalza al massimo delle nostre potenzialità in quanto esseri umani.

We are celebrating the 20th anniversary of the great encyclical Fides et Ratio by a great man and thinker, St. John Paul II. There's a reason why John Paul II wrote that encyclical in 1998: he could already sense that the two great human phenomena, Faith and Reason needed to be properly understood because we were in danger of losing to grip on realities that lift us up to our full potential as human beings.

Davide Cherubini	Il senso di Simone Weil per il tragico 27 <i>Weil's sense of tragic</i>
------------------	--

Il presente articolo si concentra sulla peculiare e ambigua posizione che la *pièce* weiliana viene a occupare all'interno della riflessione sul tragico. Tragedia dichiaratamente ispirata all'ideale greco del "perfetto puro" *Venezia salva* risulta tuttavia percorsa da motivi squisitamente "moderni" tali da rendere problematica la celebre distinzione kierkegaardiana tra tragico antico e tragico dei moderni. Vedremo quindi come un tema oramai classico come quello del tragico possa tuttavia essere ancora approfondito – e magari perfino superato – dalla dialettica inaugurata da *Venezia salva*.

This article focuses on the particular and ambiguous position that Weil's pièce occupies within the tragic concept. Venice saved shows itself as a tragedy openly inspired by the Greek ideal of "perfect pure"; however, it is crossed by typical "modern" motifs that undermine the famous Kierkegaardian distinction between the tragic of the ancients and the tragic of the moderns. In the course of this essay we will see how a classical theme - the tragic statue - could be enriched and maybe partially overcome by the inner dialectic opened by Venice saved.

Samuele Pinna	Il Bene come fine della persona (parte I) 33 <i>The Good as Purpose of the Person</i>
---------------	--

Il tema della libertà della persona nella ricerca del Bene, che è il fine di tutto il reale, è affrontato in diversi scritti da Jacques Maritain (1881-1973), il quale, secondo Vittorio Possenti – a cui questo saggio è dedicato a motivo del suo importante genetliaco –, ha come nucleo del suo pensiero «la filosofia della libertà, la filosofia della persona e della soggettività, il grande problema dei rapporti tra grazia e libertà e quindi anche il problema del male».

The freedom of the person in the search for the Good, which is the purpose of all reality, is a theme addressed in various writings by Jacques Maritain (1881-1973), who, according to Vittorio Possenti – to whom this essay is dedicated to its important birthday –, has as its core of thought «the philosophy of freedom, the philosophy of the person and subjectivity, the great problem of the relationship between grace and freedom and therefore also the problem of evil».

Studi

Mattia Lusetti	Modernità e auto-creazione 39 <i>Modernity and Self-creation</i>
----------------	---

Partendo dalla rilettura filosofica della modernità e del dubbio universale cartesiano in Kierkegaard viene evidenziata la struttura aporetica del dubbio universale come inizio della filosofia moderna in quanto insieme nuovo principio e inizio di una nuova tradizione, come emerge chiaramente in Cartesio. Grazie ad un passo de *La malattia mortale* di Kierkegaard viene prospettata la situazione in cui è posto l'io rispetto alla verità, all'essere e a se stesso grazie a questo lascito filosofico.

Starting from the philosophical reinterpretation of modernity and of the Cartesian universal doubt in Kierkegaard, the structure of universal doubt (beginning of philosophizing and modern philosophy) is highlighted as aporetic, because it is both a new principle and a beginning of a new tradition, as clearly emerges in Descartes. Thanks to a passage from Kierkegaard's The sickness unto death the situation is discussed in which the ego is placed with respect to the truth, to being and to itself thanks to this philosophical legacy.

Alessandro Gargiulo	Morire in Heidegger 44 <i>Dying according to Heidegger</i>
---------------------	---

Fare filosofia significa assumere il valore dell'umano e lasciarsi toccare dallo stupore che si manifesta nella capacità che solo la persona umana ha di cogliersi nella gettatezza del già esistenziale. Di questo, la morte, in quanto esperibile umano, porta il segno.

Doing philosophy means taking on the value of the human and letting oneself be touched by the amazement that manifests itself only in the capacity that only the human person has of gathering himself in the already existing nature. Of this, the death, as a human experience, bears the sign.

Prospettiva Civitas	Antonio Campati	Mediazione politica e democrazia 68 <i>Political mediation and democracy</i>
------------------------	-----------------	---

Il nostro percorso di ricerca nel tentare di cogliere le trasformazioni della *civitas* contemporanea prosegue con una riflessione sull'azione dei corpi intermedi all'interno del regime democratico e, quindi, sul ruolo della mediazione politica per favorire l'inclusione dei cittadini nel processo decisionale.

Our research path in trying to grasp the transformations of contemporary civitas continues with a reflection on the action of intermediate bodies within the democratic regime and, therefore, on the role of political mediation to promote the inclusion of citizens in the decision-making process.

Mauro Bontempi	Libertà dell'Amore 70 <i>Freedom of Love</i>
----------------	---

Il saggio propone gli aspetti salienti del cattolicesimo liberale di Angelo Costa (imprenditore e presidente di Confindustria durante la Ricostruzione), fondato sulla libera concorrenza e la difesa della centralità della persona, *imago Dei*.

The essay describes Angelo Costa (businessman and president of Confindustria from 1945 to 1955) like a Catholic and a liberal example in the Italian cultural and the political scenario. His agenda is based on a defense of economic freedom in a fair and equitable society.

Annamaria Merlini	Emergenza povertà: Caritas in prima linea 75 <i>Poverty emergency: Caritas in the forefront</i>
-------------------	--

La centralità della persona e della sua dignità ha portato al sostegno di un progetto come quello dell'“Emporio della Solidarietà”, un piccolo supermercato rivolto a nuclei familiari in condizione di disagio e di reale difficoltà economica ai quali, a seguito di una approfondita attività di ascolto e indagine, viene periodicamente attribuito un credito di spesa.

The centrality of the person and his dignity has brought to support a project like that of the “Emporium of Solidarity”, a small supermarket aimed at families in conditions of hardship and real economic difficulty to which, following one in-depth listening and survey activity, a loan is periodically assigned.

Prospettiva Λογος Settimio Luciano	Respirare nel sacro 78 <i>Breathe in the sacred</i>
---------------------------------------	--

Entrare in uno spazio, una casa, un edificio pubblico, una chiesa o un tempio in genere, non è solo “vedere” il modo in cui la materia (marmo, legno, pietra, ferro...) è stata forgiata, trasformata dall'uomo, ma è respirare il tempo o meglio la storia che riecheggia sulla pietra consumata, sulle opere d'arte ferite da incendi o altro ancora.

Enter into a space, a house, a public building, a church or a temple in general, it is not just “seeing” the way the material (marble, wood, stone, iron...) has been forged, transformed by man, but it is breathing time or rather the story that echoes on the worn stone, on the works of art wounded by fires or more.

Marcello Bonforte	Città e clausura in Chiara D'Assisi 80 <i>The city and the seclusion lived by St. Clare</i>
-------------------	--

Nello spazio della città, con le sue strade e le sue bellezze, si offre la visione del monastero: luogo posto sul limite dell'esistenza che richiama alla domanda sul senso della vita attraverso il corpo di ogni monaco o monaca di clausura che invita a fissare e fissarsi nella bellezza stessa di Dio.

The surrounding of the city, including its streets and peculiarities, suggest the monastery vision: a place on the edge of the existence echoing the question about the meaning of life through the body of each cloister monk, or nun encouraging the contemplation of the beauty of God.

Roberto Goussot	Il mecenatismo profetico di Antonio Iannucci 83
	<i>Antonio Iannucci's Prophetic Patronage</i>

Due chiese di Pescara, la chiesa dello Spirito Santo e quella di S. Andrea, risentono dell'influsso della teologia e dello spirito legati al Concilio Vaticano II: la prima si pone come antesignana alla diversa strutturazione architettonica e artistica alla luce di quello che si concretizzerà nel Concilio con la riforma liturgica. La meditazione sui mosaici e sulle opere artistiche diventa un percorso di comunicazione ecclesiale e di fede cristiana.

Theology and the spirit distinguishing the Second Vatican Council influenced the style of two churches in Pescara: the Church of the Holy Spirit and the church of St. Andrew. The first to embody the different architectural and artistic structure typical of the liturgical reform of the Second Vatican Council was the Church of the Holy Spirit. Meditation on mosaics and artistic works becomes a path of ecclesial communication and of Christian faith.

Davide De Amicis	La cattedrale di San Cetteo a Pescara 86
	<i>The Cathedral of St. Cetteo in Pescara</i>

L'articolo illustra le tappe della costruzione della cattedrale di San Cetteo: patrono della città di Pescara. Vengono descritti, oltre la posa della prima pietra, la struttura della chiesa e altri aspetti peculiari della sua storia, come il legame profondo col poeta D'Annunzio, la descrizione delle otto campane e le sepolture che vi si trovano.

In this article has been illustrated the stages of the construction of the cathedral of San Cetteo, patron of the city of Pescara. In this article has been, also, described the laying of the first stone, the structure of the church and other peculiar aspects of its history such as the deep bond with the poet D'Annunzio, the eight bells, and the burials.

Nunzio Bombaci	Il primato della coscienza in Italia 88
	<i>The Primacy of Consciousness in Italy</i>

In Italia, tra fautori della non violenza e dell'obiezione di coscienza al servizio militare si segnalano rispettivamente Danilo Dolci e Lorenzo Milani. L'articolo delinea, in tono divulgativo, il pensiero e l'opera dei due autori. La loro biografia attesta le difficoltà affrontate dai sostenitori della nonviolenza nel processo che condusse al suo riconoscimento sociale nonché alla sua legittimazione giuridica. Sino agli anni Sessanta, la Chiesa cattolica ha ostacolato il riconoscimento dell'obiezione di coscienza, come dimostrano le vicende giudiziarie di don Milani.

In Italy, Danilo Dolci and Lorenzo Milani are counted among the witnesses respectively of non-violence and conscientious objection. In a simple way, the short essay outlines these authors' thought and the work carried out by them. Their biography points out the difficulties faced by the promoters of nonviolence in the process that was to lead to the social recognition and the legal legitimization of it. Until the 1960s, the Catholic Church hindered the recognition of conscientious objection, as demonstrated by don Milani's judicial vicissitudes.

Recensioni 93
Libri ricevuti 104





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.

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 Studio 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 Valencia
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	Scuccimarra Grazia Attrice, Roma	Taddei Ferretti Cloe Ricercatrice del CNR, Teologa, Napoli	Visci Gianfranco Direttore Centro Studi Bambino, Scerne

Codici: ISBN: 978-88-498-3978-4 ISSN: 1126-5191 Cnr PT01088839
ANVUR Cineca ER83905

I riconoscimenti Anvur come rivista scientifica in Fascia B sono stati confermati il 31.X.2017, per le seguenti aree:
area 11 http://www.anvur.org/attachments/article/254/SCIE_31.10.2017_AREA11.pdf
area 12 http://www.anvur.org/attachments/article/254/SCIE_31.10.2017_AREA12.pdf
area 14 http://www.anvur.org/attachments/article/254/SCIE_31.10.2017_AREA14.pdf

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 con i condirettori 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, al contributo del MIBACT 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 2017.

Tutte le pubblicità di questo numero sono state concesse a titolo gratuito.

<p>PROSPETTIVA PERSONA Rivista trimestrale del Centro Ricerche Personaliste Fondata da Attilio Danese & Giulia Paola Di Nicola Anno XXVI n. 105/106 Agosto-Dicembre 2018 Reg. n. 337 del 3/6/92 Trib. TE Iscr. R.O.C. n. 5615 www.prospettivapersona.it Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo Tel./Fax: 0861/244763 m@il: mail@prospettivapersona.it</p> <p><i>Direttore Responsabile</i> Flavio Felice</p> <p><i>Segreteria di redazione</i> • Giovanni Marcotullio (Dir.) marcotullio.giovanni@gmail.com • Flavia Di Giampaolo flavia.dig@gmail.com • Sara Mecca saminetta1@gmail.com • Simone Guido simone.guido@ymail.com</p>	<p>RUBBETTINO EDITORE Viale Rosario Rubbettino, 10 88049 Soveria Mannelli Tel. (0968) 6664201 www.rubbettino.it editore@rubbettino.it</p> <p>Si possono effettuare abbonamenti anche presso la Licosa/Sansoni</p> <p>Versamenti su c.c. post. n. 343509 intestato a: Licosa/Sansoni Pagamento su c/c bancario IBAN: IT882010300286900004160064</p> <p>• Lucrezia Grilli lucrezia.grilli@live.it</p> <p>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</p> <p>RIPRODUZIONE, ANCHE PARZIALE, CONSENTITA SOLO SE AUTORIZZATA DALLA DIREZIONE</p>	<p>Una copia € 13,00 Numero arretrato 15,00</p> <p>Abbonamenti Annuale € 35,00 Estero \$ 50,00 - € 45,00</p> <p>Modalità di pagamento: ersamenti su IBAN: IT83C 0760 1153 000000 10759645 Poste impresa) o su Bollettino Postale intestato a "Centro Ricerche Personali- ste", Via N. Pal- ma 37, 64100 Teramo. CCP n. 10759645.</p>	<p><i>Legge n. 196/2003 Tutela dei dati personali</i></p> <p><i>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:</i> REDAZIONE DI PROSPETTIVA PERSONA.</p>
--	---	--	--



STAMPATO IN ITALIA nel mese di novembre 2018
da Rubbettino print per conto di Rubbettino Editore Srl
88049 Soveria Mannelli (Catanzaro) - www.rubbettinoprint.it

Composizione in L^AT_EX;
classe PP.cls realizzata da
Gianluca Pignalberi

PROSPETTIVA
• PERSONA •

DIREZIONE
Flavio Felice

REDAZIONE TERAMO
Via Torre Bruciata, 17 - 64100 Teramo

Marcotullio Giovanni (caporedattore)
Di Giampaolo Flavia - Angeli Valentina (segreteria di
Redazione)
Corrieri Giovanni, D'Antonio Sandra, Danese Giacomo,
Farina Paolo, Nardini Stefania, Toma Silvia, D'Innocenzo Alessia

RETE REDAZIONALE
DEI CENTRI ASSOCIATI AL CENTRO RICERCHE PERSONALISTE

ACQUAVIVA PICENA
Centro Ricerche Personaliste "Raïssa 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
Giachetta 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

BARÌ
Dipartimento di Bioetica, Università di Bari Palazzo Ateneo,
P.za Umberto I - 70121 Bari
Bellino Francesco - coordinatore
Corbasco 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

CONGO
Roger Mpongo - coordinatore
Maria Masson, Natalina Izela, Crispin Bunyakiri

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 Lombardinilo

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

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

LAMEZIA TERME

Via Carlo Goldoni, 2 - 88048 Lamezia Terme (CZ)
D'Andrea Filippo - coordinatore
Cuomo Cosimo, Maccaroni 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,
Rigettti 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, Bouttaz Antoinette, Gabellieri Emmanuel,
Gire Pierre, Lacroix Xavier, Paul Moreau

LONDON
c/o "Rokesle" Rectory Lane GB - Sidcup Kent DA14 5BP
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. Popieuzski 4, Lublin - Polonia
Guzowski Krzysztof - coordinatore
Jacko Jan, Niewiadomska Iwona, Novak Marian

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

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, Capecchi Angelo, Gnocchini Marco, Marianelli
Massimiliano, Mastriani Fabiola, Rizzacasa Aurelio, Sorrentino
Enzo, Vinti Carlo

PUEBLA (MEXICO)
c/o UPAEP - Progetto "Ish'á"
2181103 Barrio Santiago C.P. 72410
Rocio Figueroa Alvear - coordinatore
Alicia Orozco Garza, Jorge Medina, Ignacio Ruiz-Velasco Nuño,
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, Picitto 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 2221140,
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 Daniela - coordinatrice
Abbate Fabrizia, Bello Angela Ales, Brezzi Francesca,
Briganti Camilla, Cedroni Lorella, Cicotti Eusebio,
Di Marcoberardino Nicola, Durst Margarete,
Guerrera Manfredo, Nocelli Maria Giovanna

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

S. BENEDETTO DEL TRONTO (AP)
Via Sigismondo Damiani, 19
Rossi Osvaldo - coordinatore
Giuli Antonella, Redaelli Elisa

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 Petri 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",
P.za Duomo, 86039 Termoli
D'Agostino Rosa - coordinatrice
De Vito Giovannino, Mucciaccio Antonio,
Paradiso Marcello, Tamilia Gabriele

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

Via XI Febbraio, 4 – 05100 Terni
 Parisi Stefania – coordinatrice
 Carlini 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 Giori, 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 Agustí, Martínez 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. Paccò, 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

Antiseri D. – Filosofia della scienza, Roma

Giorgio Campanini – Presidente onorario in carica

Abbruzzese S. – Sociologia, Università Trento

Alici L. – Filosofia, Macerata

Andreola A.B. – Pedagogia, Università Porto Alegre

Balzan L. – Filosofia, Verona

Bellini F. – Bioetica, Università Bari

Böhm W. – Pedagogia, Università Würzburg

Brezzi F., Filosofia, Univ. Roma3

Butturini E. – Pedagogia, Università Verona

Cipolla C. – Sociologia, Università Bologna

Cipriani R. – Sociologia, Univ. Roma3

Coda P. – Teologia, Ist. Univ. “Sophia”, Loppiano (FI)

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

Devaux A. – Filosofia, Università Sorbona, Parigi

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

Lisciani Petri E., Filosofia, Univ. Salerno

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.I., 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

Royal R. – Storia delle idee, E.P.P.C., Washington

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

Bellelli Franco, Roma

Bellisario Nicola, Lanciano

Bertacchini Roberto, Roma

Bombaci Nunzio, Messina

Boselli Gabriele, Forlì

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

Canciani Domenico, Padova

Casoli Gianni, 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

Luyckx Marc, Bruxelles

Margarone Angela, Catania

Marino Adelmo, Teramo

Martelli Rita, Noto

Masini Eleonora, Roma

Mecca Gino, Teramo

Milan Giuseppe, Padova

Minore Renato, Roma

Neubauer Zdenek, Praha

Pantaneli Antonio, Teramo

Papini Roberto, Roma

Poggi Paolo, Lodi

Pozzo Riccardo, Verona

Purcell Brendan, Dublino

Razzotti Bernardo, Pescara

Rivero Numa, Coro (Venezuela)

Roberti Antonio, Teramo

Roy Christian, Montréal

Scansani Sandro, Reggio Emilia

Schoepflin Maurizio, Arezzo

Schulz Sibylle, Würzburg

Spinsanti Sandro, Roma

Trifogli Alfredo, Ancona

Vaccarini Italo, Milano

Vendrame Giorgio, Treviso

Verducci Daniela, Macerata

Vincenzi Adriano, Verona

Vito Maria Antonietta, Padova

La “riscossa dell’umano” nella scienza economica Per quale crescita?

Flavio Felice

IL DOCUMENTO della Congregazione per la Dottrina della Fede e del Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Integrale: *Œconomicae et pecuniariae quaestiones*, che ha ottenuto l’approvazione del Santo Padre e presentato lo scorso 17 maggio presso la sala stampa della Santa Sede, ha come oggetto “considerazioni per un discernimento etico circa alcuni aspetti dell’attuale sistema economico-finanziario”.

Il documento è suddiviso in quattro parti: *Introduzione*; *Elementari considerazioni di fondo*; *Alcune puntualizzazioni nel contesto odierno*; *Conclusioni*. Per ovvie ragioni di spazio, mi limiterò a considerare alcuni singoli aspetti che credo interessino trasversalmente un po’ tutti gli argomenti trattati.

Un aspetto fondamentale del documento consiste nella rappresentazione della scienza economica, in quanto scienza sociale, essenzialmente come una scienza umana. Una disciplina che, sebbene sia opportuno che si avvalga delle più sofisticate metodiche che l’epistemologia contemporanea oggi è in grado di offrire, non rinunci mai al proprio statuto: l’uomo in azione in società; un uomo imperfetto, ignorante e fallibile, in un mondo di risorse tangibili e intangibili scarse. Una scienza economica così intesa non potrà mai evitare di considerare quella sottile linea di demarcazione che separa l’umano dal disumano e, nella misura in cui i suoi interpreti vorranno tener fede all’insegnamento degli stessi padri della disciplina, compreso gli antenati scolastici francescani e tardo-scolastici di Salamanca, dovranno promuovere, nella contingenza, una “riscossa dell’umano” che non avrà mai fine, almeno finché vivrà l’uomo. Dunque, compito dell’economia, in questo contesto epistemologico di tipo relazionale e fallibilista, è ampliare o

riaprire gli orizzonti a quell’eccedenza di valori che sola permette all’uomo di ritrovare se stesso, di costruire società che siano ospitali ed inclusive, in cui vi è spazio per i più deboli e in cui la ricchezza viene utilizzata anche a vantaggio di tutti. Insomma, luoghi in cui per l’uomo è bello vivere ed è facile sperare (n. 17).

A tal proposito, il documento offre un interessante spunto in merito alla natura dei “mercati”. Si afferma che i mercati, “prima ancora di reggersi su anonime dinamiche”, “si fondano su relazioni” e che tali relazioni non potrebbero che essere instaurate nella libertà. È questo un tema ricorrente nella tradizione della Dottrina sociale della Chiesa e Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, assumendo un tratto fondamentale della teoria della cosiddetta economia sociale di mercato, ad esso hanno dedicato una parte essenziale del loro Magistero. Il mercato vive e prospera in forza delle virtù come l’onestà, la fiducia, la “*sympathy*”, ma non è in grado di crearle da solo; e, qualora dovesse promuoverle, lo farebbe solo nella misura in cui i soggetti che vi operano scelgono di vivere secondo virtù e, così facendo, per usare un argomento tipicamente smithiano, anche inintenzionalmente, finiscono per lubrificare i meccanismi del corpo sociale.

Alla natura dei mercati, il documento collega quello di sviluppo umano. La questione fondamentale relativa al tema dello sviluppo umano integrale interessa la seguente domanda: come trasformare la natura, manifestando ed accrescendo al tempo stesso la dignità dell’uomo in quanto uomo? Partiamo dal presupposto che dire “crescita” non significhi immediatamente dire “sviluppo”, perché esiste la crescita senza lo sviluppo (Papa Francesco, *Evangelii gaudium*). Abbiamo una crescita in barba alle regole, di coloro che approfittano della loro condizione di potere, di privilegio, di monopolio, di forza. Abbiamo un’idea di crescita che pretende di raccogliere senza aver prima seminato, che calpesta i diritti altrui, che devasta l’ambiente, assumendo l’espressione del tutto irresponsabile di “ad ogni costo” come proprio imperativo categorico. In definitiva, abbiamo “crescita” e “crescita”, quella che nasce dall’investimento produttivo, ad alto valore aggiunto, che richiede capitale umano di primissimo livello e formazione continua; un’idea di crescita che nel medio-lungo periodo ci consente di parlare di autentico sviluppo. Poi abbiamo una crescita che invece fa leva su prodotti a basso valore aggiunto, dove il capitale umano





non riveste particolare importanza e la formazione e l'educazione risultano persino dei pesanti fardelli. È questa un'idea di crescita che, rapinando nel breve, compromette il futuro nostro e dei nostri figli.

In tal senso, la prospettiva che crediamo di desumere dal documento tenta di implementare un sistema incentrato sulla libera concorrenza, intesa come strumento sociale inclusivo al servizio della persona umana: ignorante, limitata e fallibile, in quanto nemica per definizione delle rendite di posizione e fautrice di un ordine basato sulla dignità di ciascuna persona, il cui merito si impone tanto sul "favore" quanto sull'"abuso di potere". "Favore" e "abuso di potere" sono le due facce di un'unica medaglia, espressioni tipiche della società servile che instaurano un "neo-feudalesimo" in cui vecchie e nuove oligarchie "estraggono" per sé le risorse comuni, destinate a tutti, inibendo qualsiasi processo d'inclusione.

In questo contesto si inserisce anche il tema del "rigore". Una retorica consumata vorrebbe contrapposti e alternativi i termini "crescita" e "rigore": un *trade-off* in forza del quale un incremento della "crescita" necessiterebbe di un alleggerimento delle politiche di "rigore". In questa prospettiva, al contrario, anche crescita e rigore rappresentano le due facce di una comune medaglia. Il rigore, inteso come lotta serrata e continua alla corruzione, sobrietà della spesa pubblica, investimento selettivo altamente produttivo e severa verifica delle performance finanziarie e industriali, non è altro che il presupposto tecnico per l'innescare di un circuito virtuoso. Il tema di fondo è che non è sufficiente appellarsi retoricamente e alternativamente alla "crescita" e al "rigore", quanto piuttosto qualificarli, individuando nell'ottimizzazione sistemica (politica, economica e etico-culturale), che passa per la responsabilità personale, una leva fondamentale per una crescita econo-

mica che sia autentico sviluppo umano, in quanto inclusivo.

Nella sezione 13 dell'enciclica *Lumen fidei*, Papa Francesco richiama la definizione che il rabbino di Kock dà dell'idolatria: vi è idolatria «quando un volto si rivolge riverente a un volto che non è un volto». Il Papa precisa:

Invece della fede in Dio si preferisce adorare l'idolo, il cui volto si può fissare, la cui origine è nota perché fatto da noi. Davanti all'idolo non si rischia la possibilità di una chiamata che faccia uscire dalle proprie sicurezze, perché gli idoli «hanno bocca e non parlano» (Ps 115,5).

Capiamo allora che «l'idolo è un pretesto per porre se stessi al centro della realtà, nell'adorazione dell'opera delle proprie mani».

Dunque, il principale nemico dello sviluppo integrale è l'idolatria. Idoli che si presentano con le vesti ordinarie e quotidiane del carrierismo, del successo professionale, del *mors tua vita mea*, di chi pretende di raccogliere senza aver seminato e di chi semina la morte per il proprio tornaconto. Sono gli idoli accattivanti e generalmente tollerati perché un po' tutti ci rappresentano, nei confronti dei quali si è solitamente più indulgenti e auto assolutori. In breve, è un atteggiamento, una predisposizione, un comportamento che diventano costume, l'aria stessa che respiriamo che giunge a intossicare le nostre coscienze e a corrompere le istituzioni della democrazia e del mercato. È l'insana pretesa di essere assolti anche quando "ad ogni costo" e "a qualsiasi prezzo" antepriamo il nostro interesse immediato a quello del nostro prossimo, fosse anche qualcuno che deve ancora nascere o che vive dall'altra parte del mondo.

Alcuni esempi nella diocesi di Pescara-Penne

Il “Giudizio Universale” nella pittura del Medioevo

Marco Vaccaro

LA *PARUSIA*, ovvero la seconda venuta di Cristo, e il Giudizio Universale che ne seguirà, insieme a tutti i fatti relativi alla fine dei tempi, sono elementi centrali della predicazione e della visione cristiana della storia. Eppure, per quanto possa risultare sorprendente, questi episodi hanno impiegato molto tempo a trovare una definizione figurativa e ad entrare, come tali, nella decorazione delle chiese. L'arte paleocristiana, ad esempio, pur essendo ricca di allusioni escatologiche che accompagnano o precedono le grandi teofanie rappresentate nelle absidi delle basiliche, allude raramente all'episodio del Giudizio, e quando lo inserisce nei cicli narrativi, come nel caso dei mosaici di Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna, realizzati all'inizio del VI secolo, utilizza l'allegorica figurazione della separazione tra pecore e capri, tratta dal Vangelo di Matteo.

Certamente erano rappresentazioni più precise del Giudizio, elaborate per illustrare i codici miniati contenenti il corrispondente capitolo dell'Apocalisse, sebbene queste ci siano pervenute solo in copie più tarde (vedi l'Apocalisse di Treviri, copia carolingia di un modello elaborato verosimilmente nel V-VI secolo); il primo esempio monumentale di *Giudizio Universale* che la storia ci ha conservato si trova però sulla controfacciata della chiesa abbaziale di Müstair, nella regione svizzera dei Grigioni, ed è datato circa all'anno 800. Qualcosa di molto simile doveva esistere almeno settant'anni prima nella chiesa di San Pietro a Wearmouth in Inghilterra: di quest'opera, tuttavia, rimane solo una descrizione, tramandataci dagli scritti di Beda il Venerabile.

Il Giudizio di Müstair contiene – o quanto meno conteneva quand'era integro – quasi tutti gli elementi di quella complessa rappresentazione che s'imporrà, con notevole diffusione, soprattutto dopo l'anno Mille, ispirata principalmente dai capitoli XXV e XXVI del Vangelo di Matteo e dal capitolo XX del Libro dell'Apocalisse, ma capace anche di integrare spunti provenienti da altre fonti scritturali e da tradizioni extra-bibliche. È perciò presente il Cristo giudice, il consesso degli Apostoli intronati – chiamati a partecipare al giudizio secondo la promessa evan-

gelica –, gli angeli tubicini a cui spetta il compito di risvegliare i morti dal loro sonno, e quelli recanti i filatteri con iscritte le sentenze divine, anch'esse anticipate nel Vangelo di Matteo; quindi il coro dei beati e la rappresentazione dell'inferno. Alcuni elementi presenti a Müstair, come la figurazione separata della *Parusia* (a rigore episodio distinto ed anteriore rispetto al Giudizio vero e proprio), usciranno progressivamente dalla tradizione figurativa occidentale; altri, invece, si ritroveranno nell'iconografia orientale, che conosciamo solo a partire da esempi del X secolo, posteriori al lungo periodo iconoclasta. Tra le particolarità orientali, vanno citate almeno le rappresentazioni del “seno di Abramo” e della “pesa delle anime”, episodi strettamente correlati nella miniatura del Tetravangelo di Studion, un'opera dell'XI secolo che esemplifica al meglio la “formula classica” bizantina. In questa, la psicostasia, amministrata da un angelo, assume il significato del giudizio immediato, che consente agli eletti l'ingresso in un luogo in cui attendere serenamente la fine dei tempi, raffigurato come un giardino e caratterizzato dalla presenza del patriarca Abramo (che tiene spesso un'anima, quella del povero Lazzaro, nel suo grembo, secondo quanto suggerito da un passo dell'evangelista Luca), e, talvolta, del buon ladrone Disma o della vergine Maria.

In seguito, la commistione tra elementi dell'arte orientale ed occidentale avverrà soprattutto in Italia, dove, anche in età gotica, continuò a predominare la rappresentazione del Giudizio in forma pittorica, mentre quella scultorea trionfava in Francia, trovando il suo luogo privilegiato nei portali. Con la fine del Medioevo la fortuna di quest'iconografia prese ovunque a declinare, nonostante realizzasse, nel lavoro michelangiolesco della Cappella Sistina, il suo prodotto più famoso e straordinario, per poi scomparire quasi del tutto dai programmi dell'età barocca.

L'Abruzzo conserva diverse interessanti rappresentazioni del Giudizio Universale tra Medioevo e prima età moderna: quattro di queste si trovano in un ambito territoriale molto ristretto, tutto all'interno della diocesi di Pescara-Penne, e rappresentano





dei casi interessanti tanto dal punto di vista artistico quanto iconografico.

Il più antico di questi si ritrova nella chiesa di Santa Maria Maggiore di Pianella, nota anche come Sant'Angelo. L'edificio, che una tradizione leggendaria vuole fondato addirittura nel IV secolo, è citato per la prima volta in un documento del 1140 e fu oggetto di un'impegnativa ristrutturazione datata alla fine del XII secolo. Più o meno a questi anni dovrebbero risalire le pitture dell'abside maggiore (immagine 2 a p. 21), la cui cronologia è dibattuta ma che, pur gravemente sciupeate e ridipinte, risultano certamente le più antiche dell'edificio.

La caratteristica più interessante dell'opera di Pianella è proprio la sua collocazione: per quanto non vi fossero obblighi stringenti, la controfacciata era certamente il luogo privilegiato per inscenare i Giudizi Universali, soprattutto nell'Occidente tardo-medievale. Questa scelta rispondeva a diverse motivazioni di carattere simbolico, catechetico e pratico. Nel caso di chiese orientate, l'abside maggiore rivolto verso est era infatti il luogo privilegiato per teofanie che rappresentassero il divino in forma gloriosa e atemporale, mentre il lato occidentale, collegato a concetti di tramonto e genericamente funerari, ne costituiva l'opposto simbolico; l'immagine nell'abside era inoltre demandata a orientare il percorso visivo del fedele guidandolo verso la zona più sacra dell'edificio, dove innalzare lo sguardo alla visione celeste; al contrario, il Giudizio era particolarmente adatto come messaggio ammonitivo prima che questi abbandonasse la chiesa per tornare alle insidie mondane; la controfacciata, inoltre, lasciava agli artisti uno spazio abbastanza ampio per inserire i numerosi elementi richiesti dall'iconografia. In effetti, quella di Pianella si configura come una versione del *Giudizio* molto abbreviata: nella calotta è presente solamente l'immagine del Cristo in mandorla, sostenuto da due angeli (immagine 4 a p. 29); si è giustamente osservato che l'artista ha qui impostato la scena utilizzando uno schema molto vicino a quello dell'Ascensione, più adatto alla conformazione delle absidi. Nel registro inferiore trovano posto i dodici Apostoli, seduti in trono come da promessa evangelica, ma l'elemento discriminante per connotare la rappresentazione in senso escatologico è la presenza degli angeli con i filatteri e le relative sentenze divine: oggi è rimasto leggibile solo quello recante la condanna: *Ite maledicti in ignem eternum*. Si può perciò congetturare che nel registro inferiore trovasse posto una rappresentazione dei dannati da un lato e dei beati dall'altro, anche se è difficile immaginare come l'artista avesse

visivamente strutturato la contrapposizione.

Che l'utilizzo dell'abside maggiore per la rappresentazione del Giudizio non fosse un avvenimento così raro in Abruzzo ce lo testimonia la chiesa di Santa Maria del Lago di Moscufo, cittadina posta a pochi chilometri da Pianella. Questo edificio, noto soprattutto per il meraviglioso ambone policromo firmato dallo scultore Nicodemo nel 1159 e per la tavola della *Madonna con Bambino* di Andrea De Lito, dipinta nel terzo quarto del Quattrocento, conserva anche dei lacerti di affreschi (immagine 6 a p. 42), databili al tardo Duecento per le somiglianze con le pitture eseguite, nello stesso periodo, nella chiesa di Santa Maria *ad Cryptas* presso Fossa, nell'aquilano. Gli affreschi di Moscufo, nonostante le lacune, permettono ancora di ricostruire l'esistenza di un maestoso Cristo giudice (ne sono visibili solo i piedi, con i segni della Passione) e di una fila di Apostoli, nel registro inferiore, raffigurati singolarmente stanti e con un libro in mano. Anche in questo caso, esistono degli elementi peculiari che consentono di appurare il senso escatologico della composizione: la presenza di un angelo con la tromba indica senza ambiguità l'episodio della resurrezione dei morti (immagine 11 a p. 65), e le anime sono del resto identificabili, ritratte nella consueta forma d'ignudi, in cinque piccoli riquadri posti ai lati della composizione, ma anche ai piedi del Cristo, secondo una scelta iconografica ancora una volta singolare e verosimilmente dettata dalle limitazioni spaziali.

Un maggior numero di elementi peculiari del *Giudizio* si trovano nella piccola chiesa di Santa Maria in Blesiano presso Pescosansonesco: nonostante le ingiurie del tempo abbiano ancora una volta sottratto parti importanti della composizione, è possibile verificare come l'artista, stilisticamente molto vicino ai colleghi impegnati a Fossa e a Moscufo, e quindi anch'egli all'opera sul finire del Duecento, dovesse aver rappresentato l'episodio in maniera estesa, potendo contare sull'ampio spazio della controfacciata (immagine 7 a p. 45). Sono ancora parzialmente visibili il Cristo giudice al centro, il consesso degli Apostoli, gli angeli tubicini impegnati a risvegliare i morti e quelli con i cartigli deputati a comunicare la sentenza, da un lato la beatitudine (per i soli chierici) e dall'altro la dannazione (tutti laici, immagine 1 a p. 15). La presenza, nella parte inferiore, di un frammento con un'eminente figura aureolata e canuta – tipologicamente adatta a rappresentare un patriarca – alle cui spalle si intravede un albero, lascia supporre la presenza del citato “seno di Abramo”, esistente del resto anche nel Giudizio di Fossa. Un'altra caratteri-

stica di origine orientale può forse ravvisarsi nell'abbigliamento della figura mutila, verosimilmente un angelo, che si scorge alla destra della mandorla del Cristo con indosso quanto rimane di un *loros*, sorta di fascia dorata e tempestata di pietre preziose, usata a mo' di scapolare dagli imperatori bizantini in contesti liturgici e riservata talvolta agli Arcangeli nelle pitture.

Ultimo episodio di questa breve rassegna, il Giudizio Universale della chiesa di Santa Maria in Piano a Loreto Aprutino è certamente quello dall'iconografia più interessante, oltre a rappresentare uno dei capolavori della pittura quattrocentesca abruzzese.

Testimoniato fin dall'anno 982, l'edificio loretese venne ricostruito nel corso del Duecento ed assunse

l'aspetto attuale, almeno per quel che concerne l'interno della chiesa, tra la fine del Trecento e i primi del Quattrocento; quindi fu decorato da affreschi, forse a partire dal 1423, per iniziativa di Francesco II D'Aquino, conte e feudatario della cittadina di sua moglie Giovannella del Borgo, i quali vollero dedicare un ciclo di pitture all'antenato illustre, il celeberrimo san Tommaso, le cui "storie" sono ancora visibili nella prima cappella. Nel 1428 Francesco fece decorare un'altra cappella con storie cristologiche, mentre la commissione del Giudizio Universale (immagine 9 a p. 54) venne dalla cittadinanza e dai bifolchi di Loreto, una circostanza che si è voluta collegare alla concessione di una fiera nel 1429 (tale datazione è tuttavia ancora dibattuta). Purtroppo la grande composi-

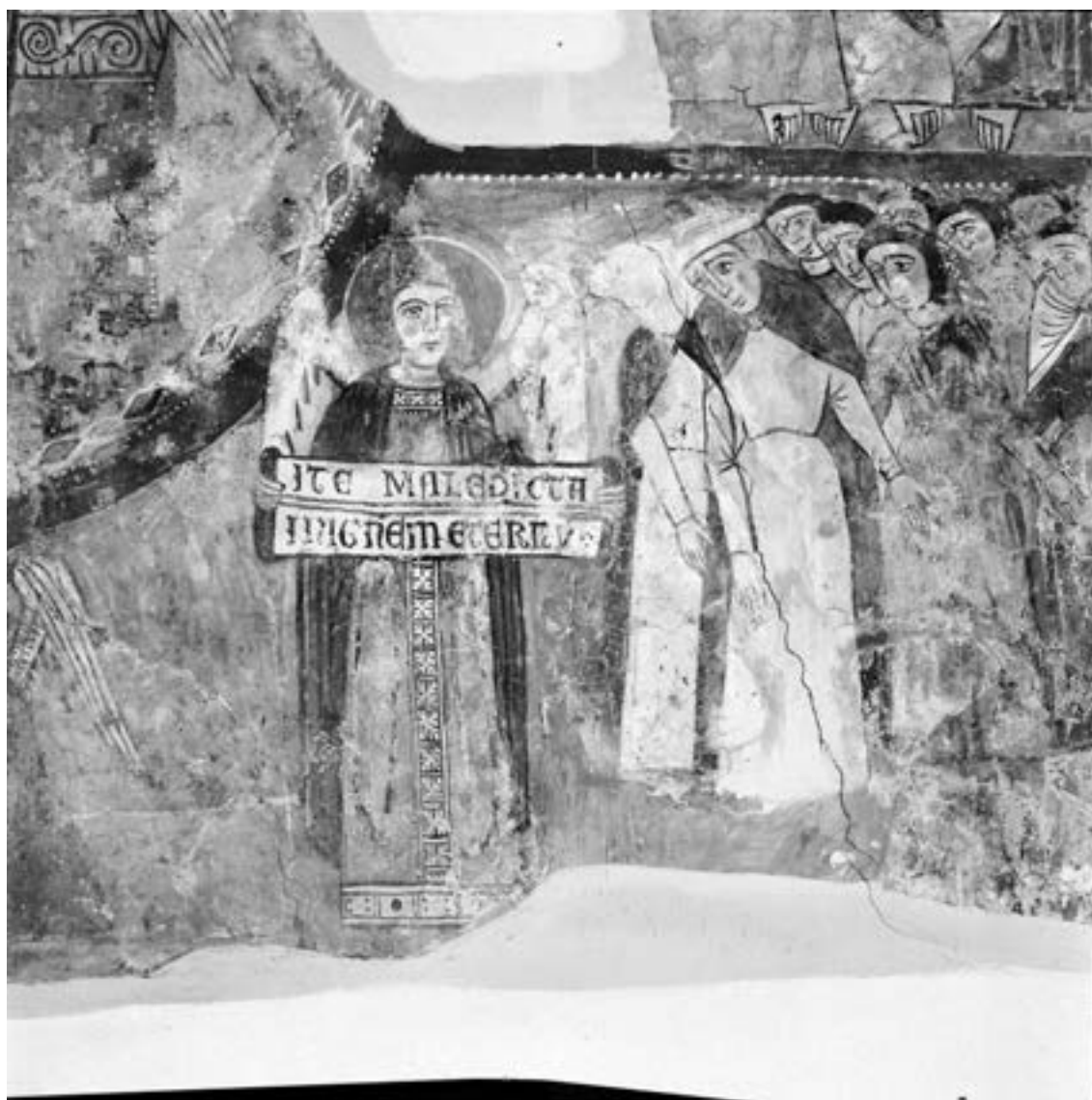


Immagine 1: Giudizio Universale, Chiesa di Santa Maria in Blesiano, Pescosansonesco (Pe), particolare dei beati e dei dannati, Foto © Gino Di Paolo



zione, posta in controfacciata, ci è pervenuta mutila di buona parte del lato destro, distrutto nel Settecento per la costruzione di una cantoria; la scoperta, in tempi recenti, di una composizione omologa a quella di Loreto, esistente nella chiesa di San Pietro presso Castignano (immagine 14 a p. 76), nell'ascolano, permette comunque di integrare le parti mancanti ricostruendo quasi per intero la rappresentazione.

Nella parte superiore del dipinto è presente il Cristo giudice, posto nella mandorla sostenuta dagli angeli, ed ostentante le ferite della Passione. Intorno a lui è una carola di angeli, ma i cartigli sono in mano ai tubicini, e recano iscritti l'invito ai morti a risorgere (sono dunque assenti i filatteri con le sentenze). A destra e a sinistra del Giudice spiccano le figure della Vergine Maria e di San Giovanni Battista, inginocchiati sulla nuvola in atto di implorazione: si tratta della *Deesis* (immagine 12 a p. 69), la preghiera d'intercessione che, nella tradizione bizantina, la madre di Cristo e il santo Precursore offriranno in favore dell'umanità alla fine dei tempi; questo episodio, pur appartenente alla tradizione orientale, era divenuto relativamente comune anche nelle opere occidentali; più inusuale è la mancanza degli Apostoli intronati, per quanto possa essere plausibile riconoscerne almeno alcuni tra i beati; quasi a compensare quest'assenza compaiono, in adorazione dell'altare con gli strumenti della Passione, tre santi molto noti (immagine 8 a p. 52), Domenico di Guzman, Francesco d'Assisi ed Agostino di Ippona, iniziatori o ispiratori dei tre grandi ordini religiosi mendicanti fondati nel XIII secolo.

La parte inferiore destra è quella perduta: qui doveva trovarsi l'Inferno, come ci conferma il confronto con l'affresco di Castignano; il lato sinistro è invece fortunatamente quasi del tutto integro e ci offre l'elemento più interessante ed enigmatico: si tratta del celeberrimo “ponte del capello” (immagine 16 a p. 102), una struttura posta a superamento di un fiume, larga agli attacchi e sottilissima al centro, sulla quale le anime – simboleggiate dai piccoli personaggi ignudi – faticano a passare, perdendo talvolta l'equilibrio e finendo preda dei flutti. Chi riesce a transitare è atteso da un'elegantissima figura di arcangelo, in cui si riconosce San Michele, il quale reca in mano la bilancia con cui effettuerà la *psicostasia* (immagine 10 a p. 58). Come già ricordato, tale motivo apparteneva alla formula orientale del Giudizio, ma era già apparso in diverse opere italiane e pure in Abruzzo, nel *Giudizio* di Fossa e, ancor prima, nel ciclo di affreschi di Bominaco. A Loreto si palesa tutta-

via una stranezza: la psicostasia, oltre a configurarsi come una duplicazione della prova del ponte, non è disturbata, come negli esempi citati, da demoni inutilmente protesi a truccare l'esito dell'operazione per strappare qualche anima alla salvezza; a questa anomalia si aggiunge l'insolito atteggiamento dei tre patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe (immagine 17 a p. 106), che paiono aver abbandonato l'ufficio di accogliere le anime nel luogo di attesa e risultano piuttosto impegnati in un'amabile conversazione ai piedi della torre del Paradiso, dove, da parte sua, San Pietro apre le porte agli ammessi dall'arcangelo.

Tra le varie soluzioni proposte per comprendere il senso della raffigurazione, la più convincente è forse quella enunciata dalla studiosa Cristiana Pasqualetti nel 2005, che propone di interpretare il “ponte del capello” come “ponte del Purgatorio”, ispirato direttamente o indirettamente dalla visione del monaco cassinese Alberico da Settefrati (messa per iscritto nella versione definitiva tra 1127 e 1137) e rievocata in omaggio all'ormai affermata dottrina del Purgatorio, di cui era stato sostenitore lo stesso Tommaso d'Aquino. La caduta nel fiume, in questo senso, non indicherebbe la dannazione delle anime – la corrente, in effetti, non scorre in direzione dell'Inferno ed a Castignano sfocia nel luogo dove è rappresentato l'incontro tra Dante e Catone Uticense – ma solo la necessità della purificazione. Al termine di questa, l'attraversamento del ponte riuscirebbe, ammettendo i redenti alla prova di San Michele e quindi alla beatitudine, condizione simboleggiata dal recupero degli abiti, figura del nuovo corpo glorioso. In effetti, sulla cima della torre, le anime rivestite si esibiscono in una danza esultante tra fiori e palme (immagine 13 a p. 73); poco sopra di loro, quasi a produrre la musica che guida il loro ballo, sono gli strumenti imbracciati da alcuni angeli (immagine 15 a p. 79). Dal punto di vista stilistico, si tratta di uno dei particolari più felici dell'intera composizione, pienamente accordato allo stile fiorito e cortese del gotico di primo Quattrocento, che trova così anche nella diocesi di Pescara-Penne un episodio di indiscutibile fascino. L'autore, probabilmente a capo di una bottega molto attiva tra l'Abruzzo e le Marche nei primi decenni del XV secolo (ad Offida, Teramo e Campli le opere principali), non ha ancora recuperato il proprio nome storico, ma la sua personalità è ora conosciuta come quella di “Maestro del Giudizio di Loreto Aprutino”, a rimarcare l'importanza, anche dal punto di vista artistico, di quest'opera dall'iconografia così complessa e particolare.

20th Anniversary Conference on *Fides et Ratio* Beyond Reason's Wax Nose

Robert Royal

A DEAR FRIEND OF MINE who was a student of the great modern political philosopher Leo Strauss once told me about some occasion at which the old man was asked what he thought of the long debate about faith and reason. He answered in a growly German accent that I wish I could imitate adequately: "Ach, yes. Faith and Reason. Reason and Faith. These two great mountains that go way up, up into the clouds. Who can tell which of them goes higher? But we can say one thing for sure about these two great mountains: neither of them is a mole hill."

Strauss was a non-believer, I think, though there seems to be some debate about his relationship with the Jewish tradition. Strauss is also famous for criticizing modern political philosophers as worse than the Roman Emperor Nero because they neither knew that they were fiddling nor that Rome was burning. So it's interesting that a great modern thinker – who died in 1973, which is to say before the large defections from both philosophical and religious that truth we have lately been seeing in the West – would defend both in such a way. Things have not gotten better since then. In fact, as we know even the old defenders of reason *against* faith have been shaken by skepticism, relativism, historicism, post-modernism, and so on. Earlier in the twentieth century, the immense destruction of the two World Wars had left many people believing that the only way to prevent future recurrences of massive violence intended to further strong versions of truth was to render all ideas weak or ineffective. (In Italy today, there's even a philosopher Gianni Vattimo – a catholic – who advocates *pensiero debole* i.e. "weak thought" – which, at least in my DC experience seems to get along quite well on a daily basis without need for philosophical encouragement). People also talk a lot these days about our living in a "post-truth" era, but this is nothing new. The term goes back to the 1990s, not the most recent presidential election in America, and pretty much touches all nations now.

We are here under catholic auspices, and specifically to celebrate the 20th anniversary of the great

modern encyclical *Fides et Ratio* by a great man and thinker, St. John Paul II. There's a reason why John Paul II wrote that encyclical in 1998: he could already sense that the two great human phenomena, Faith and Reason needed to be properly understood because we were in danger of losing a grip on realities that lift us up to our full potential as human beings. The famous first sentence is both a poetic expression of this truth and a call to embrace something that ennobles *human* life:

Faith and reason are like two wings on which the human spirit rises to the contemplation of truth; and God has placed in the human heart a desire to know the truth – in a word, to know himself – so that, by knowing and loving God, men and women may also come to the fullness of truth about themselves.

I believe that it's because of sentiments like this and action to match them that the Nobel-prize winning poet Czeslaw Milosz rightly once said of the Polish pope that alone among contemporary world leaders, he could have been one of Shakespeare's kings.

We'll get to some of that but when Doug Kries asked me to participate in this conference, we discussed a couple of potential topics. And it came into my mind that one possibly fruitful way of entry was via a remark of Joseph Ratzinger's that puts our current situation in a nutshell. Reflecting on the uncertain nature of truth in the modern world, Ratzinger quoted Hegel as having said that reason has a wax nose and can be turned in any direction. He wasn't endorsing the idea but pointing to it as a widespread problem. And we see it in other systems of thought. It probably has some affinities with the famous footnote in David Hume's *Treatise on Human Nature* that says «Reason is, and ought only to be the slave of the passions».

If those sayings are understood as meaning that reason never attains objective truths independent of the desires of the knower, it might seem that Karol Wojtyla and Joseph Ratzinger were engaged in





a fool's errand in trying to discern: first, whether reason is anything more than what we want to do with it, which would reduce reason to a kind of practical instrument we employ to achieve goals chosen for no other reason than we want them; and second, in this perspective it might appear that faith, based on Christian Revelation, which by definition is something that reason cannot, in a strict sense, produce, is just one of those non-rational or pre-rational things – *passions* – that we use our thinking powers to defend – or for some of us to deny. I'll come back to this.

Fides et Ratio, of course, makes a very different argument and in a single lecture it will be impossible to do justice to the fullness of the arguments. But given the puzzlement about the nature of faith and reason in the present moment that I've just sketched out, I want to look at several points in the encyclical that may help us, if not to settle the questions permanently, at least to understand them better and perhaps to pursue some paths that will lead us to a better place. Just to give you a general idea of where this will wind up: I hope to show that reason may be a slave of the passions and may be turned in any direction, but John Paul II and Ratzinger seem to be in agreement that one of the strongest of human passions, a passion that it's right and good to let guide our use of reason is to make sense of our lives and finally "know ourselves" as even the ancient Greek sages recommended. For that, we need not only right reason, but the *passion* of Faith.

So let me begin with one of John Paul II's strong observations: he says about something that may at first seem a contradiction in terms, the notion of *Christian philosophy*:

In itself, the term is valid, but it should not be misunderstood: it in no way intends to suggest that there is an official philosophy of the Church, since the faith as such is not a philosophy. The term seeks rather to indicate a Christian way of philosophizing, a philosophical speculation conceived in dynamic union with faith. It does not therefore refer simply to a philosophy developed by Christian philosophers who have striven in their research not to contradict the faith. The term Christian philosophy includes those important developments of philosophical thinking which would not have happened without the direct or indirect contribution of Christian faith.

The assertion here that the Church has no offi-

cial philosophy is puzzling. Most people, I think, would say that if Thomism is not the official philosophy of the Church, it certainly comes close to being one. Thomas' understanding of so many things just seems to give the best accounts we have of those Christian mysteries that transcend any purely rational approach. John Paul was not a thomist in the strict sense, but from his doctoral dissertation on the mysticism of St. John of the Cross under Reginald Garrigou-Lagrange in Rome down to his later interest in various modern philosophical currents, particularly personalism and phenomenology, he constantly refers to Aquinas at sensitive points where other philosophical approaches seem to come to an impasse and need light from other sources.

There's an intriguing reason for this. He affirms that the Church has rightly proposed Thomas, «as a master of thought and a model of the right way to do theology». [43] The second half of this phrase caught my eye in my very first reading of the encyclical twenty years ago and made me re-read the passage. Because if Aquinas shows the right way to do theology, but the Church has no official philosophy, what exactly was John Paul II saying?

He explicitly locates Thomas in a long philosophical development, but specifically points to the *dialogue* he entered into with the Jewish and Arab sources in his time and the obvious appropriation of the newly discovered works of Aristotle. In fact, I think you can see in each article of a work like the *Summa Theologiae* that a dialogue is going on with every serious position of which Thomas is aware. When he lines up "Men have said..." on one side, and "*Sed contra*..." But on the other side," he's tried to assemble a comprehensive array of positions on a given questions. It's only then that he tries to distinguish how much is true or false in various positions and how difficulties may be best resolved. That, I believe, – the lifelong dialogue with all serious thought, ancient or modern – and a careful appraisal of the truth that may exist in various perspectives – is what *Fides et Ratio* proposes as the «right way to do theology».

At the same time, John Paul II repeatedly points out that this dialogue is not a casual, aimless conversation; its constant goal is truth *or why even begin at all*. Again, to take as an example an article of the *Summa*, its whole movement is towards a *truth*. Not an eclectic position that notes various views without weighing them; not a historicism content to understand what was said or thought at some time or place implying that our searches too are radically time-conditioned; not skepticism or despair of ever reach-

ing the truth we all seek just because there are many different voices that have spoken. We achieve such clarity and truth as we can by this method, and then use that to move on to the next question, in perpetual motion towards ever-greater truth.

John Paul II puts the fundamental problem in an even wider perspective:

Complex systems of thought have thus been built, yielding results in the different fields of knowledge and fostering the development of culture and history. Anthropology, logic, the natural sciences, history, linguistics and so forth—the whole universe of knowledge has been involved in one way or another. Yet the positive results achieved must not obscure the fact that reason, in its one-sided concern to investigate human subjectivity, seems to have forgotten that men and women are always called to direct their steps towards a truth which transcends them. Sundered from that truth, individuals are at the mercy of caprice, and their state as person ends up being judged by pragmatic criteria based essentially upon experimental data, in the mistaken belief that technology must dominate all. It has happened therefore that reason, rather than voicing the human orientation towards truth, has wilted under the weight of so much knowledge and little by little has lost the capacity to lift its gaze to the heights, not daring to rise to the truth of being. [5]

This, of course, shares a lot with other currents in modern thought such as Heidegger's complaints about forgetfulness of being. And as has sometimes been said, if Voltaire were resurrected today, he would be shocked to find that at least one of the popes of Rome was a fervent defender of various uses of reason.

One rational effort that JP particularly emphasizes and encourages, though, is what he calls the need of a rational philosophy «of *genuinely metaphysical* range, capable, that is, of transcending empirical data in order to attain something absolute, ultimate and foundational» [83] ... something Kant and others have suggested is impossible but the ancients, medievals, and moderns like JP think may still be possible, even after the critique's demolition job.

John Paul II insists in several places that in this life any truth we obtain is one step among many, that we never here possess the fullness of truth, and so our intellectual pursuits both within philosophy and theology – are part of a continual journey. I've men-

tioned Czeslaw Milosz, the polish-american poet. He says in one of his autobiographical texts that in Poland they would refer to the kind of Catholic who thought he had all the answers as a thinker who had “fallen into religion” and was therefore no longer interesting. This is an interesting complex of ideas that we often think are separate from one another. On the one hand, philosophy and theology do discover indubitable truths, and not just of a scientific, technological, or practical nature. But they betray the very nature of what they seek – even if they have been given a kind of assurance via Revelation of the end point – if they think they are finished and may rest content with what they achieve and are not in a continual effort to push farther, to see more.

It's also necessary to see that what is being described here is a different kind of reason, one not limited to positivistic practical or technological matters. When I've tried to explain this to students in the past I find it helpful to have them read the essay, *The Message in the Bottle* by the late american catholic novelist Walker Percy. Percy explains the role of reason and faith by imaging a castaway on an island who doesn't know how he got there. The island has a rich and developed culture with science, art, music, complex family and social networks. But no amount of what he calls “island knowledge,” i.e., anything that can be known even by the most advanced science or suggested by powerful works of art can tell the castaway where he came from. Only a “piece of news from across the sea” can do that.

Note that this is a piece of news, not a scientific datum or even a philosophical theory. A rational being may wonder about what lies outside the island, in the castaway's case where he truly comes from. But he needs to be told something that cannot be entirely deduced from his circumstances. The island metaphor limps slightly because the mainland from which the castaway comes would be a place on Earth like the island, just elsewhere. In theory, if he had a plane or boat, he could figure things out for himself. But when we inquire in a deep philosophical fashion about where we come from, it's going to be the same place that the Earth and the entire physical universe come from, and it is not some “place” within the universe not a some-where, not a something. Some-one to be sure, but someone who exists in a different mode than all the “things” of which we are aware. Still, it's Percy's great insight that it's of necessity only a piece of news – not an empirical or scientific truth of this world – that answers our great question. And news that answers the specific





question that we had long been asking – that satisfies us and in a way confirms its own truth – both because of its non-natural nature and the vital and personal message it delivers. The Good News.

It may well be that the biggest obstacle in the modern world to appreciating the dynamic relationship of faith and reason is less that news would have to come from across the sea – which is after all only reasoning out that the truth we want is not a thing within the world. Many people, of course, cannot grasp that; few people can be philosophers in the technical sense, though John Paul II insists that in a non-technical way all human beings are philosophers because we ask ultimate questions and seek answers. Aristotle said, «all men desire to know»; JP says «*all men are philosophers*».

But no, the bigger obstacle may be that the weight of our culture is to consign any potential answers to the realm of things that cannot be known with certitude and therefore aren't really "known" at all. We confuse what is inescapably *subjective* – the fact that each of us has a personal knowledge of certain things that may not be formulatable in abstract terms with what is *subjectivist* or merely some personal whim or emotion. There's a tendency then to look at the many truths that faith and reason, operating together, as material to be simply ignored.

There's a "learned ignorance" here that is almost comic in the way that it dismisses approaches the large questions of reason and faith. Just to take a couple of examples: we often hear that there's no evidence for God in the physical world, that we cannot observe Him or His action there. Many have argued that even that is not strictly true: St. Paul certainly believed as you can see in the opening chapter of Romans that «since the creation of the world God's invisible qualities – his eternal power and divine nature – have been clearly seen, being understood from what has been made» (*Rom 1:20*). We seem less confident about that because we tend to approach nature almost exclusively with empirical or practical aims. But we can at least say that of course we don't see God present within the world like other objects of our perception and reasoning. Because the Christian God is not *part* of the universe like the old pagan Gods. He transcends all time and space, something we cannot picture but something reason itself can, with effort, start to see.

I also often hear scientists, good scientists who are other wise intelligent men, say that even if there is a God who caused the world to come into being we would have to inquire further into where did

God come from? What *caused* God? This is where intellectual history – which the encyclical delves into briefly to orient readers towards studies that liberate us from narrow notions of reason and truth – makes us wiser. Anyone who has seriously studied philosophy knows that Aristotle, «the master of those who know» as Dante calls him, already had written of the "unmoved mover" or "uncaused cause" in his *Metaphysics* almost 2500. And Christianity took up those notions and has been debating their exact meaning and truth since at least the High Middle Ages, which is to say the better part of 1000 years. You may not agree with Aristotle or Aquinas on such mountainous questions, but it's clear that they understand the nature of the question better than thinkers who approach them with a narrower view of reason.

And we have to recognize that within philosophy itself, there has been for some time a will not to believe. It would be hard to trace down all the reasons exactly why. But take a figure like the prominent american philosopher Thomas Nagel. In 1997, he admitted to having a fear of religion:

I don't mean to refer to the entirely reasonable hostility toward certain established religions and religious institutions, in virtue of their objectionable moral doctrines, social policies, and political influence. Nor am I referring to the association of many religious beliefs with superstition and the acceptance of evident empirical falsehoods. I am talking about something much deeper – namely, the fear of religion itself. *I speak from experience, being strongly subject to this fear myself: I want atheism to be true and am made uneasy by the fact that some of the most intelligent and well-informed people I know are religious believers.* It isn't just that I don't believe in God and, naturally, hope that I'm right in my belief. It's that I hope there is no God! *I don't want there to be a God; I don't want the universe to be like that.*

In 2012, he published a book that went even further: *Mind & Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Now, Nagel may be wrong – or right. But he's expressed a certain attitude that has to be balanced against claims that religions like Judaism and Christianity are only wishful thinking about pie in the sky. That argument overlooks that belief in God and an afterlife also contains the possibility of what I'll call an eternal spell in hell. Hardly a mere

wish fulfillment then, especially given how stringent God's demands are in most religious traditions.

One reason that thinkers like Nagel are worried about our cultural materialism is that it threatens not to free us but indirectly to abolish fundamental understanding about human beings as possessing minds and freedom. In one way, you might say we are all just a bag of chemicals, a collection of energy exchanges in animal form. This is obviously a big problem; so the current tactic is to argue that even though our lives mean nothing, let's pretend that they do. I mean this in a rather literal way. I have no doubt that neuroscience, for example, is about to bring us many benefits. But it is always a danger to let scientists leave their proper field, where they have performed marvelously, and begin to do philosophy. Neuroscientists in America are already starting to refer derisively to the notion of human freedom as a "folk belief." If they are simply saying what every

good philosopher already knows, that we are conditioned by many things inside and outside of us most of the time and do not even reason as freely most of the time as we think, all well and good. But if they are going to deny freedom tout court, then we have taken a major turn. And this becomes one of those battlegrounds on which anyone interested in mere sanity will have to admit to a clear prejudice, consciously embraced, in favor of the bare fact of free will. And the same narrow perspective even affects the idea of intellect, which can't be accounted for by the usual scientific methods. I think that's the main thing that drove Thomas Nagel to write *Mind and Cosmos* – and he was hammered for it because it confronted what we could call a secular dogma.

I myself had an interesting exchange with the distinguished Harvard biologist E. O. Wilson. You can't accuse Wilson of ignoring the implications of science, particularly the seamless procession, as he



Immagine 2: Abside maggiore, Chiesa di Santa Maria Maggiore, Pianella (Pe), Foto © Gino Di Paolo

sees it, from sub-atomic quantum physics to DNA to every manifestation of human activity. Indeed, the sheer ambition with which he attempts to link everything in a causal chain is one of the most invigorating characteristics of his work. Yet there is something quite curious in his views nonetheless.

When he tries to assess the notion of human freedom, he wants simultaneously to preserve the continuous materialist explanation, but not fall into what he admits to be a dispiriting determinism. The only way he can do so is to propose the following:

The hidden preparation of mental activity [i.e., all

the genetically programmed structures and processes of the brain] gives the illusion of free will [...]. The computer needed to track the consequences would have to be of stupendous proportions, with operations conceivably far more complex than those of the thinking brain itself. Furthermore, scenarios of the mind are all but infinite in detail, their content evolving in accordance with the unique history and physiology of the individual. [...] So there can be no simple determinism of human thought, at least not in obedience to causation in the way physical laws describe the motion of bodies and the atomic assembly of

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

17-26



Immagine 3: Aligi Sassu, *Il Concilio Vaticano II*, particolare.

molecules. Because the individual mind cannot be fully known and predicted, the self can go on passionately believing in its own free will.

This is, to be blunt, eloquent nonsense. Can anyone, even E. O. Wilson, “passionately” continue to believe in his own freedom when he “knows” what he has expressed here? And can any society continue to believe in freedom as its foundation. I was at the Woodrow Wilson Center for scholars when Wilson’s book *Consilience* came out, and said we’re here in the Jefferson Room and I haven’t heard you make any argument that would affirm human liberty. He replied “Please don’t get me wrong. Genes determine only about 60 percent of our behavior. The other 40 percent is a complex algorithm of genes interacting with environment”. I have no doubt that from one angle this is true. But I said to Wilson: “I don’t think Thomas Jefferson, an enthusiast for science, would have thought a complex algorithm is a good foundation for our freedoms”.

Philosophers used to point out when certain ways of reasoning led to “inconvenient” conclusions, a polite way of saying they produce contradictions utterly incompatible with our lives as free and rational beings. That is one reason among many – John Paul II had seen Communism, Nazism, and our own liberal “culture of death” – why he constantly links truth with human freedom.

Which suggests another dimension of the encyclical that is often overlooked or maybe even wrongly understood: the claim that revelation and the Faith it generates tells us, we human beings, the truth about who we are. What is that truth? Let me quote G. K. Chesterton: «I matter. You matter. It’s the most difficult thing to believe in theology». Most people find Revelation unbelievable because it says things that seem paradoxical: A God that’s three *and* one; a savior who is God *and* man; that the eternal has entered into time. Those are subjects that have occupied Christian theology and philosophy for 2000 years of course.

But it’s not uncommon to find people – I know a few personally – who would like to have some answers about the meaning and goal of human life, but balk less at the dogmatic definitions than they do at thinking that they themselves – what they think, believe, and do – have some ultimate significance. One said to me simply not long ago, “All that just seems so far beyond me”. *Fides et Ratio* shows how that just is not so. These things are not beyond us; they are us.

Since I’ve spent nearly two decades in Washington DC under the banner of Faith & Reason, I feel obliged to say something about how that plays out in public. We talk a great deal these days about respect for persons and inherent human dignity – unless those persons happen still to be in the womb or weak and nearing the end of life. It’s our weakened sense of real human dignity as God’s special creation that I think allows that and many other offenses.

And puts fundamentally in doubt our rights and liberties. An American might want to call a time out here. In our system, there’s great emphasis on individual freedom and pluralism. Can we admit that there’s a natural law embedded in nature, that our human reason can deduce from nature universal principles that apply to everyone, despite religious and philosophical pluralism? This is a complex question, of course, and the usual way of dealing with it is to dismiss it, the moment it is raised, with an appeal to freedom and a false notion of conscience. We all know, I think, the famous “mystery passage in the Supreme Court’s decision in *Casey*, written by now retired catholic jurist, Anthony Kennedy: «At the heart of liberty is the right to define one’s own concept of existence, of meaning, of the universe, and of the mystery of human life».

This way of understanding freedom would have horrified our American Founding Fathers who spoke often of virtue and feared that liberty might degenerate into what they called license, or unbri-dled self will. All the Founders expressed in their own ways John Adams said: “Avarice, Ambition, Revenge or Galantry, would break the strongest Cords of our Constitution as a Whale goes through a Net. Our Constitution was made only for a moral and religious People. It is wholly inadequate to the government of any other”. Galantry, here by the way, means sexual license. I would argue (as have others), therefore, that at least in our best understanding of ourselves as a people, the false current idea of liberty, especially sexual liberation, cuts across the american grain.

What is that grain? Our earliest founding document, the *Declaration of Independence*, begins with that famous phrase known to you all that our Founding Fathers – great readers of great books that they were – used to set us on our way as a nation:

We hold these truths to be self-evident, that all Men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that



among these are life, liberty, and the pursuit of happiness.

That's from the opening of the *Declaration of Independence*, of course, and I want to call your attention to two things about it: First, that there's a religious dimension to this claim, that whatever practical arrangements are made in a given society, ultimately our gift of life, freedom, and the ability to seek the good without hindrance from the state come from the absolute source of all things. From the capital-T Truth. Liberty was freedom from state tyranny, and thus the ability to choose what is right, not to declare whatever we want as right.

This is a Jewish and then a Christian view, because not every religion has a Creator or emphasizes that there is one. The god of Greek mythology are always squabbling, sometimes jealous, frequently adulterous gods. They don't provide the foundation for human dignity and freedom, as we understand them. Plato and Socrates noted that even before Christianity arose. So we are indebted to biblical Revelation and the whole development of Jewish and Christian thought for one side of our deepest beliefs about persons and human society – and the world itself as rooted in a loving and wise Creator.

And there's a second element here as well: the employment of human reason and human knowledge – two gifts the Creator provides to us to enable us to participate in his truth and goodness, even in this life – because the Founders had studied human history and thought very deeply about what happens when certain basic freedoms and understandings are not present in human affairs.

The American Jesuit John Courtney Murray S.J., one of the experts who pushed for religious liberty at the Second Vatican Council, in his book *We Hold These Truths*, said that the affirmations in the Declaration tell us at least three things: 1) There are truths – he was writing in the 1960s and that needed saying even then; also 2) we can know these truths – they don't just float out there somewhere, as an agnostic might say, but they're out of our grasp. They're not as “self-evident” as the Founders, influenced by the Enlightenment, thought. It's clear to us today that our foundational creed needs explaining and defending. Which is perhaps why Murray said 3) that we, we Americans, *hold* these truths. Hold to them.

For me, this suggests something that we will need to face directly in coming years: can we “hold” to truths, any truths, any more? There are always objections that can be raised to any position, philosophi-

cal or theological. So is the prudent thing to decide not to decide? Can we just go on without commitment, without a rationally passionate commitment and live fully vibrant human lives?

Clearly, what is involved in this question is not only faith and reason but a matter of Trust. We are painfully, obviously living in a time when trust is in short supply, whether it's trust in institutions like government or the Church, trust in specific leaders, trust in age-old truths, trust in one another. Given the spectacular failure of responsibility and fidelity that we see all around us today – not least in the Church – it's not unreasonable to have a certain suspicion of just about anything.

But John Paul II wants us to recognize – and in this I think he's profoundly right – that trust is an inescapable part of reason as much as faith. And a lack of trust would be crippling to our lives. To take a humble example, I flew here last night trusting that the weather forecasts made by other people meant that my plane – which I also trusted the pilots, mechanics, and air traffic controllers to operate safely – would have a reasonable chance to arrive safely. We trust other people – if not always and everywhere and everyone – a great deal of the time. And we have to recognize how large a role trust plays both in many practical matters, but in questions of reason and faith.

There seems to be some general confusion in modern societies that to have faith – to believe in something you haven't fully proven for yourself is somehow fideism or even superstition. We want to be careful who and what we trust and John Paul II warns explicitly about a blind faith or a crude biblicalism. But in my own experience people are often as much crippled by a lack of trust as they are by being over credulous.

Just to take one example from my own experience, when I've taught philosophy – usually philosophy for theology – it's been clear to me that most students can work up the philosophical arguments for the sake of passing the course. But that they would not be likely to retain the philosophical reasoning much beyond that. This is only human nature – most people are not philosophers in that way. The important thing, I would tell them, however, was to know that there were good arguments on a variety of topics and that reliable, *trustworthy* people have made them and can be consulted at need. Our main problem is not only that we're unfamiliar with good reasoning, but that we mistrust anything beyond practical arguments – and sometimes not even

those – because we’ve found so many teachers and authorities to be unworthy of trust. This is not an easy problem to solve, but one that we need to devote some attention to.

Because the story that I recounted about Leo Strauss is not exactly the whole story of Faith and Reason. Yes, from one perspective, an earthly perspective, both present large truth claims that lead us from earth – without leaving earth behind, to be sure – to large truths about the world and human persons that are not our ordinary, every day affairs. But from another perspective, and to stick with these spatial metaphors, Faith is as much – at least in the realm of Christian Revelation – something we think of as a response to a Truth and a vision that have been communicated to us, that in the person of Jesus Christ is the way that God has chose to reach out to us and help us beyond our natural limitations and the unnatural ones that have developed from human weakness and sin.

For those of us who have been given the gift of Faith – the Trust that the Revelation is true – faith and reason each have crucial responsibilities. John Paul II repeatedly defends the proper autonomy of philosophy, not absolute autonomy, but proper autonomy in the sense of using rational tools that philosophy has developed over the centuries in pursuit of the truth. He affirms that Christian Revelation has, as the historical record shows, presented philosophy with questions and spurred it to further efforts than it might have if Christianity had never entered the world. Philosophers rightly develop different approaches, systems, even whole schools of thought that cannot help but shed light on perennial questions if truth is sought with an ardent spirit.

At the same time, theology and Faith more generally benefit from that autonomous reason in multiple ways. Critical thinking, for instance, makes sure that Christian thought has to be consistent within itself. Recognizing internal contradictions or outright incoherence’s drives Christian thinkers to do better, more considered, more fully truthful work. Also philosophy aids theology in the sense that it uncovers unconscious assumptions, cultural biases perhaps, but also more fundamentally a problem that often plagues Faith divorced from vigorous uses of reasons. As John Paul II puts it: «Were theologians to refuse the help of philosophy, they would run the risk of doing philosophy unwittingly and locking themselves within thought-structures poorly adapted to the understanding of faith».

It’s sometimes argued today that the early Chris-

tian appropriation of Greek philosophy is itself one such instance of Christian thinkers locking themselves into a given cultural perspective. John Paul II notices that question but dismisses it as denying, from the theological side, God’s providential role. If you are going to admit the importance of time in Biblical thought – and it’s difficult to see how any Jewish or Christian thinker may wholly dispense with salvation history – that early interaction between Christianity and the dominant Greco-Roman culture has to be seen as important, not merely because Greek thought happened to be something the Church had to face in the world into which it was born, but in the very categories of Platonic, Aristotelian, and Stoic philosophy that entered Christian thought.

That said, it’s interesting how John Paul II handles contemporary questions of diversity of culture. These questions have emerged as never before over the past century or so because of the tremendous growth in communications technologies and transportation systems. We are all – globally – facing one another now. Some cultures already have long histories of contact with Christianity – primarily in Europe, North and South America, the Middle East, and a few other places. Asia, Africa, Oceania are perhaps more in the condition of the early Church, where Christianity has a first encounter with cultures that have their own contributions to add to Christian thought and practice, even as they are opened up to questions posed by Faith, just as philosophy more generally is. Obviously these are complex questions and complex realities, but it’s noteworthy that John Paul II maintains a vision of mutual openness in all these encounters, which seeks always to enrich and incorporate, but always and ultimately with the universal human passion for truth.

So where does this leave us today? This is an open vision and an inspiring one if properly heard. Few now are listening to such wisdom. It’s my own judgment that the Church at the moment has largely turned away from this pursuit of truth in favor of pastoral practice and social action. Both of those things are legitimate parts of christian life, of course, but so is the pursuit of truth and the teaching of truth. John Paul II quotes a text from Augustine that I had never heard before: «If faith does not think, it is nothing». It’s my own belief – and was my main motive in founding the DC Faith & Reason Institute, which will celebrate its own 20th anniversary in 2019, that the Church is the longest





standing institution of truth seeking and truth teaching.

It's errors and scandals notwithstanding; it has survived the rise and fall of empires, civilizations, cultures, differing historical epochs, persecution, marginalization, the follies of its leaders and laity. Still, there's simply nothing like it on earth. And that, perhaps, warrants our trust. We are probably entering a long period in which thought of any kind – philosophical or theological – is going to be ignored and only preserved in special enclaves, as happened after the Fall of Rome. I hope I'm wrong about this, but wrong or right, programs like the Faith & Reason Institute here at Gonzaga and all of us who strive to preserve truth and advance it, wherever we are located, have been given a great, a noble, a deeply human task. Divine Providence has chosen us for this time and place. And I pray that we all prove worthy of our call to the high mission, the adventure of Faith and Reason.

Thank you for your attention.

But the situation has gotten much worse. We now say, we are all just a collection of energy exchanges in animal form, so even though our lives mean nothing, let's pretend that they do. I mean this in a rather literal way. I have no doubt that neuroscience, for example, is about to bring us many benefits. But it is always a danger to let scientists leave their proper field, where they have performed marvelously, and begin to do philosophy. Neuroscientists in America are already starting to refer derisively to the notion of human freedom as a "folk belief." If they are simply saying what every good philosopher already knows, that we are conditioned by many things inside and outside of us most of the time and do not even reason as freely most of the time as we think, all well and good. But if they are going to deny freedom tout court, then we have taken a major turn. And this becomes one of those battlegrounds on which anyone interested in mere sanity will have to admit to a clear prejudice, consciously embraced, in favor of the bare fact of free will. And the same narrow perspective even affects the idea of intellect, which can't be accounted for by the usual scientific methods. This drove Thomas Nagel, a once materialist philosopher to write a book a few years titled: *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Account*

of Nature is Almost Certainly False. An amazing title – both bold and timid, and mindful of the minefield into which it is stepping.

I myself had an interesting exchange with the distinguished Harvard biologist E. O. Wilson. No one will ever accuse Wilson of ignoring the implications of science, particularly the seamless procession, as he sees it, from sub-atomic quantum physics to DNA to every manifestation of human activity. Indeed, the sheer ambition with which he attempts to link everything in a causal chain is one of the most invigorating characteristics of his work. Yet there is something quite curious in his views nonetheless. When he tries to assess the notion of human freedom, he wants simultaneously to preserve the continuous materialist explanation, but not fall into what he admits to be a dispiriting determinism. The only way he can do so is to propose the following:

The hidden preparation of mental activity [i.e., all the genetically programmed structures and processes of the brain] gives the illusion of free will. [...] The computer needed to track the consequences would have to be of stupendous proportions, with operations conceivably far more complex than those of the thinking brain itself. Furthermore, scenarios of the mind are all but infinite in detail, their content evolving in accordance with the unique history and physiology of the individual. [...] So there can be no simple determinism of human thought, at least not in obedience to causation in the way physical laws describe the motion of bodies and the atomic assembly of molecules. Because the individual mind cannot be fully known and predicted, the self can go on passionately believing in its own free will.

But can even E. O. Wilson "passionately" continue to believe in his own freedom when he "knows" what he has expressed here? And can any society continue to believe in freedom as its foundation when its most distinguished scientists argue, as Wilson has elsewhere, that human behavior is roughly 60% the result of genes and the remainder "a complex algorithm of genes and environment." An algorithm is not normally something we think of as a strong guarantee of our liberties.

Venezia salva: tra l'antico e il moderno

Il senso di Simone Weil per il tragico

Davide Cherubini

I. PRELUDIO KIERKEGAARDIANO

NE *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno*¹ Kierkegaard² si interroga sulle possibilità di esistenza di una tragedia nella modernità. Da cosa deve essere caratterizzata una tragedia per essere definita tale, qual è il suo *quid* dal momento che «sebbene il mondo sia mutato, la rappresentazione del tragico è ancor essenzialmente immutata»³?

La tragedia attica – e in particolare il riferimento è all'*Antigone* sofoclea – mette in scena lo scacco mosso alla libertà umana da parte del fato, dovuto al fatto che il principio di azione è ancora risolto nel sostanziale etico, dal quale perciò è in ultima istanza determinato. Qui per il filosofo danese, a quest'altezza della sua produzione vicino alle riflessioni hegeliane sul tema, possono valere le parole di Jean Hyppolite:

[nella tragedia attica] non si tratta, come nel dramma moderno, di una individualità singola che si elevi sopra le determinazioni dell'azione e a cui si ponga un problema di scelta contingente. Qui non c'è libero arbitrio [...]. Si tratta di un *πάθος* che esprime in purezza uno dei momenti della sostanza etica⁴.

Ed è distintivo della modernità, infatti, che questo sostanziale venga riassorbito dal singolo attraverso la riflessione, con ciò giungendo a infrangere quel precario – estetico, vorremmo dire – equilibrio, definito da Aristotele *ἀμαρτία*⁵, attorno al quale poteva comporsi il carattere anfibolico proprio dell'agire degli eroi tragici antichi. A questo ripiegamento tipicamente moderno verso l'interiorità soggiace tutta l'impalcatura della tragedia: il conflitto confluisce nell'intimità dei personaggi i quali, oramai emanci-

pati da quella forma di determinazione esterna, risultano passibili di un giudizio etico che era non solo impossibile, ma anche impensabile per gli eroi della tragedia attica; l'ambigua colpa si è tramutata in peccato per l'individuo diventato pienamente libero e, perciò, responsabile.

2. VENEZIA SALVA. UN PROFILO TRAGICO

Alla luce di questa seppur breve e inevitabilmente parziale ricognizione nell'ambito della riflessione kierkegaardiana possiamo ora tentare di inquadrare la *pièce* weiliana⁶. Questa a un primo impatto sembrerebbe collocarsi come tragedia tipicamente moderna, nella quale i vari personaggi sono pienamente padroni di sé, responsabili delle proprie azioni. Liberamente i congiurati scelgono di ergersi ad artefici non solo del proprio destino, ma di quello di tutta la città; liberamente Jaffier sventa la congiura denunciandola al Consiglio dei Dieci il quale, altrettanto liberamente, sceglie di venir meno alla promessa fatta a Jaffier e di condannare a morte Renaud, Pierre e tutti gli altri loro compagni. Ogni forma di sostanziale etico pare ormai dissolta, ridotta a mero fantasma in uno scenario nel quale campeggia un unico e irresistibile padrone: la forza. Figura rappresentativa di questa dimensione è Renaud che col suo «discorso di alta politica»⁷ enuncia un vero e proprio panegirico del potere. E che il potere sia la grammatica preminente di quest'opera lo dimostra il fatto che, non appena la congiura viene svelata, il Consiglio dei Dieci non esiti a ritorcere contro i congiurati la medesima logica da loro adottata.

Così il conflitto venutosi a delineare rappresenta in tutta la sua evidenza lo scenario nel quale si confrontano e reciprocamente distruggono potenze tra

¹ Sören Kierkegaard, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno. Un saggio di ricerca frammentaria contenuto in Enten-eller. Un frammento di vita*, a cura di Alessandro Cortese, Adelphi, Milano 1977, vol. V. ² Ad essere precisi a parlare non è il filosofo danese, che nemmeno compare come autore o editore, bensì l'estetologo A, al quale è affidata questa prima parte di *Enten-eller* laddove la seconda è occupata dalle carte di B, nelle quali viene esposta la visione etica incarnata dal giudice Wilhelm. ³ *Idem*, *Il riflesso del tragico antico nel tragico moderno* cit., p. 19. ⁴ Jean Hyppolite, *Genesi e struttura della Fenomenologia dello spirito di Hegel*, trad. it. di Gian Antonio De Toni, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 435. ⁵ Cfr. a riguardo Aristotele, *Poetica*, a cura di Andrea Barbino, Mondadori, Milano 1999, ad es. 1453a8-1453a12. ⁶ Simone Weil, *Venezia salva*, a cura di Cristina Campo, Adelphi, Milano 1987. ⁷ *Ivi*, pp. 50-55.





loro eguali, distinguibili solo su un piano quantitativo, non qualitativo. Discorso hegeliano e discorso girardiano si riannodano qui a mostrare l'intrinseca e viziosa circolarità della violenza connessa alla dimensione tragica. Secondo lo studioso francese i tragici ci mostrano personaggi alle prese con una meccanica della violenza il cui funzionamento è a tal punto implacabile da impedire un qualsiasi giudizio di valore. E ciò è dovuto al fatto che la violenza cancella ogni differenza, e una tale meccanica non può che alimentare il furore dal quale i vari personaggi sono guidati. Più si prolunga la rivalità tragica, più essa favorisce la *μῆνις* violenta, il moltiplicarsi dei giochi speculari tra gli avversari⁸. La perdita di una ragione, ovvero della stessa possibilità di un giudizio etico è, secondo Girard, riconducibile alla "crisi istituzionale" alla quale conduce il gioco illimitato della violenza: «la realtà simbolizzata è qui, paradossalmente, la perdita di ogni simbolismo; segno della perdita differenziazione e dell'aumentata violenza»⁹. Nello scenario venutosi a creare ognuno ambisce ad assumere il ruolo dell'arbitro e del giudice sovrano; la forza che trascina gli uomini procede di pari passo con la loro illusione di superiorità, con la loro *ὑβρις*. Incapaci di riconoscere le differenze proprie di ogni alterità, i personaggi si appiattiscono tutti all'unidimensionalità della violenza, più simili a mere cose che a esseri umani. Perciò

non si può neanche più parlare di avversari veri e propri, solo di "cose" appena nominabili che cozzano tra di loro con stupida caparbietà, sciolti ormai da qualsiasi ancoraggio. Crolla così ogni ordine razionale, ogni giustizia, ogni linguaggio e senso¹⁰.

In nessun modo si potrebbe evadere da questa dimensione, se non fosse per un'azione come quella di Jaffier. Ma ciò è possibile perché un tale agire è di matrice soprannaturale, proviene da un ordine esterno e più alto che, proprio attraverso il contatto con l'ordine terrestre, dà vita a un cortocircuito (un miracolo) capace di infrangere e arrestare il cieco perpetuarsi della meccanica della violenza.

In *Venezia salva* ritroviamo così declinato – come grammatica della forza – il tema classico della necessità, dalla stessa Weil definita «l'essenza stessa delle cose del mondo»¹¹. Gli individui risultano del tutto avvinati da quest'ordine onnipervasivo, sorta di nuovo

fato che inesorabilmente li piega. E tuttavia talvolta emerge l'anelito dell'uomo a liberarsi da queste catene per guadagnare una posizione più alta e privilegiata dalla quale disporre liberamente del proprio agire. Il sogno violento dei congiurati esprime questa illusione, ed è nelle pagine de *L'Iliade o il poema della forza*¹² che possiamo ritrovare la figurazione di questo scenario, dove gli uomini sono ingannevolmente convinti di essere detentori della forza; ma tutto ciò non tarda a rivelarsi intrinsecamente falso, e il sogno del potere risulta così destinato a infrangersi contro gli stessi limiti che riteneva non solo di aver superato, ma anche di aver fatto propri. La necessità sembra così valere come quel fondo opaco che sotteraneamente muove e agisce i personaggi. Nel caso dei congiurati, essi sono incapaci di concepire qualsiasi altra dimensione che non sia quella della forza; sono degli sradicati, e chi è sradicato si trova con inquietante e gratuita facilità a sradicare a sua volta. Perciò il destino degli stessi congiurati pare inevitabilmente segnato fin dall'inizio, così come la loro fine violenta nella morte. La meccanica della necessità agisce tanto come limite quanto come oscuro motore immobile di tutta la vicenda. In tal modo pare essersi ribaltato quanto detto pocanzi, ovvero che tutti i personaggi risultano in definitiva essere liberi agenti. L'aspetto "moderno" di questa *pièce* deve così ritrarsi davanti a un elemento del dramma tipicamente "antico". La riflessione, cifra distintiva dell'avvenuta emancipazione dal sostanziale etico che caratterizza il passaggio alla tragedia moderna, risulta infatti incapace di illuminare il fondo oscuro di tutta la vicenda. Nessuno è capace di leggere la trama del reale, di cogliere la grammatica della forza che agisce tutti i personaggi già tracciandone i rispettivi destini. Come risulta dalla lettura weiliana dell'*Iliade* questo è l'elemento fondamentale e distintivo degli uomini votati alla brutta e cieca meccanica della forza; cieca, ma anche accecante, simile a un'ebbrezza che impedisce di compiere un arresto e vedere la realtà.

All'avvolgente cortina della necessità si contrappone però l'atto puro dell'attenzione, capace di scardinare l'ordine mondano della forza e di innescare, seppure per un solo istante, un arresto attraverso il quale l'eterno irrompa nel *continuum* della Storia. Ed è la bellezza, l'urto che essa provoca all'uomo a risvegliare in lui il senso della realtà, la capacità di lettura, la visione del mondo come universo limitato e governato da una forza impossibile da trascendere,

⁸ Cf. René Girard, *La violenza e il sacro*, trad. it. di Ottavio Fatica e Eva Czerkl, Adelphi, Milano 1980, p. 74. ⁹ *Ivi*, p. 98. ¹⁰ *Ivi*, p. 80. ¹¹ Simone Weil, *Quaderni*, a cura di Giancarlo Gaeta, Adelphi, Milano 1988, vol. 3, p. 193. ¹² Contenuto in Simone Weil, *La rivelazione greca*, trad. it. di Maria Concetta Sala, Adelphi, Milano 2014, pp. 33-64.

almeno dal suo interno. Perché solo dal “punto più alto” è possibile il ricostituirsi dell’ordine, dell’equilibrio; è qui che “l’infinitamente piccolo”, collocato in posizione di baricentro, può sancire l’armonia della disposizione dei piani. Proprio a questi rapporti si rivolge l’attenzione, illuminandoli e garantendo una visione più ampia capace di ricostruire la gerarchia ontologica che struttura l’universo. Perché ciò avvenga il divino deve “incarnarsi” in Jaffier, il quale diventa così tramite affinché il trascendente possa toccare l’immanente. Una simile esperienza richiede che l’essere umano sia stato in grado di conservare lo spazio vuoto dentro di sé, spazio nel quale può essere accolto Dio. Ciò provoca un’indicibile sofferenza: è la vera agonia dello sventurato, la passione del sacrificio che riecheggia l’evento della Croce; attraverso questa operazione il male viene momentaneamente

arrestato, miracolosamente trasmutato in dolore puro, dilaniante, ma che l’individuo può conservare in sé e impedire così che dilaghi nel mondo.

Ed è a questa altezza che possono tornare a gettare luce su quanto abbiamo detto di Jaffier le riflessioni giardiane in merito alla figura di Edipo¹³:

alla violenza reciproca ovunque diffusa, il mito sostituisce la tremenda trasgressione di un individuo unico. Edipo non è colpevole in senso moderno, ma è responsabile delle sventure della città. Il suo ruolo è di un vero e proprio capro espiatorio umano.

Per liberare la città dalla maledizione che grava su di essa bisogna riuscire a trasferire tale violenza su Edipo, sul capro espiatorio. E ciò deve accadere in-



Immagine 4: Abside maggiore, Chiesa di Santa Maria Maggiore, Pianella (Pe), particolare di “Cristo in mandorla” Foto © Gino Di Paolo

¹³ Cf. Girard, *La violenza e il sacro* cit., pp. 108-118, in particolare per le citazioni proposte.

consciamente, senza che nessuno degli attori in gioco ne abbia consapevolezza.

Nell'istante in cui il nonsenso trionfa sull'infinita diversità dei sensi contraddittori la città intera si getta all'unanimità contro Edipo. Nella crisi sacrificale gli antagonisti si credono tutti separati da differenze; in realtà queste vengono progressivamente meno: ovunque è lo stesso desiderio, lo stesso odio, la stessa illusoria pretesa ad essere unici quando invece sono tutti gemelli della violenza.

La forsennata e fanatica ricerca di un "capro espiatorio" è l'immediata e istintiva reazione di qualsiasi comunità in preda alla crisi e alla violenza. Il convincimento di fondo che muove gli uomini è che le loro sofferenze dipendono unicamente da un solo individuo che ne è responsabile e di cui sarà facile sbarazzarsi. Interessanti assonanze possono ora emergere accostando l'immagine del sacrificato alla figura guardiana del "capro espiatorio": tanto Edipo quanto Jaffier sono momentanei catalizzatori di un turbinio di violenza altrimenti inarrestabile; è la morte di entrambi a essere l'unica possibile moneta di scambio affinché possa ristabilirsi l'armonia sociale. Ma questo movimento non pone fine alla logica violenta, che anzi torna ad alimentarsi e a preparare fin da subito un ulteriore scenario di conflitto, il quale inevitabilmente esigerà un nuovo sacrificio. E questo perché la grammatica della violenza è insita alle stesse dinamiche umane, essendo l'oscuro motore che al contempo anima e pone in crisi la "Cosa sociale". Infatti

[...] la compassione [...] non instaura un nuovo stare nel quotidiano. Non si *mantiene* né crea un nuovo *cosmo*. Jaffier [...] ricade in quello stato da cui la compassione lo aveva strappato momentaneamente. Maledice la stessa città che voleva salvare. Ed è così prevedibile, questa sua reazione, che il Segretario veneziano lo anticipa. Lo stato abituale, che *permane*, è il prevalere destinale, fatale, cosmico della forza¹⁴.

La scena tragica non si può comporre come riscatto del mondano, mondano nel quale difatti Dio è

destinato a tacere a causa del suo stesso atto creatore, che è un ritrarsi e un venir meno per lasciar essere le cose¹⁵. L'attenzione dura solo un istante, è un punto infinitamente piccolo di luce che momentaneamente illumina il reale, ma subito viene a ristabilirsi l'ordine sociale basato sulla forza. Perciò Jaffier non diventa l'eroe capace di salvare la città, ma il meschino e infame traditore dei suoi amici, il più abietto tra tutti i congiurati. Disprezzato e solo, reso folle dalla sventura nella quale è stato precipitato non gli resta che assistere ammutolito allo splendore della città, prima salvata e ora maledetta, che si appresta a celebrare con rinnovata gioia la propria festa.

3. LIMITI E SUPERAMENTO DEL TRAGICO

Il tragico si compie così nella messa in luce dell'utopia stessa sottesa all'agire dei vari personaggi. Utopica è la pretesa dei congiurati di risolvere il fato nel soggettivo, ovvero di essere padroni della forza che, lungi dal farsi assoggettare, è il permanente e unico soggetto delle vicende umane terrestri; utopico è il sogno *naïf* di Violetta, tanto incantata dalla bellezza di Venezia quanto incapace di vedere al di là dell'ordine del Bello e di cogliere le spietate regole che governano la "Cosa sociale"; ma utopico è, infine, lo stesso gesto di Jaffier, in quanto scopre l'impossibilità di una redenzione del terreno in virtù del divino, il quale non può che essere una fugace apparizione nel mondo: «[...] Jaffier salva Venezia ma anche solamente la salva e nulla più, solamente le consente di esistere; [...] Venezia non si salva perché giusta, né dalla sua salvezza è poi deducibile una sua qualche giustizia»¹⁶. In ciò Trabucco rinviene il carattere escatologico¹⁷ della *pièce* weiliana, «poiché l'attenzione al reale istituisce solamente, ma pure radicalmente, la libertà al cui consenso è subordinato il compimento differito»¹⁸. Ma nel finale, quando Jaffier in preda alla pazzia disperato del proprio atto, si compie un interessante

ribaltamento del tutto antiescatologico – se così si può dire –, poiché Jaffier si autoconvince di non avere e di non aver mai avuto alcuna realtà e alcuna identità che quella – impostagli – del presente,

¹⁴ Luigi Antonio Manfreda, «Sull'idea di tragedia in Venezia salva», in *Leggere Simone Weil. Esistenza e storia in Simone Weil*, Asterios, Trieste 2016, p. 68. ¹⁵ Assenza di Dio dal mondo che non significa una sua estraneità. Non potendomi qui dilungare sul tema, che peraltro inevitabilmente si intreccia al problema della teodicea, rimando a quanto dice G. Gaeta nel suo saggio *Un infinitamente piccolo*, in Simone Weil, *L'attesa di Dio*, Adelphi, Milano 2008, 240 pp., pp. 333-350. ¹⁶ Giovanni Trabucco, «Su Venezia salva di Simone Weil», in *Chiaier Simone Weil*, 2, Parigi 1995, vol. XVIII. ¹⁷ Nel senso di «ciò che è nuovo e definitivo insieme, sull'ultimo e sul più alto, sulla possibilità del compimento come promessa e come compito, sul tempo e sull'eternità», *Ivi*, p. 145. ¹⁸ *Ivi*, p. 150.

nella quale è costretto a “sognare il sogno altrui” [...]. Si tratta di un esito totalmente antiescatologico, poiché ora non tanto un evento passato [...] – l’evento escatologico – istituisce e autorizza il presente consentendo alla libertà di decidere definitivamente del proprio compimento, ma invece un presente frutto del sogno e dell’immaginazione sulla realtà censura e ridisegna lo stesso passato e perciò ipoteca qualsiasi libertà, qualsiasi luogo e qualsiasi tempo¹⁹.

Eppure proprio questa negazione è ciò che

ribadisce in maniera assoluta la verità escatologica della storia: quanto lo sguardo e l’attenzione di Jaffier [...] consente la realtà di Venezia, istituendo originariamente la sua libertà [...], tanto la negazione della realtà di Jaffier mediante il sogno di Venezia e l’imposizione della sua forza su di lui gli nega ogni libertà e ogni esistenza²⁰.

Proprio in un tale duplice movimento, nel quale l’evento escatologico è subordinato alla libera appropriazione del consenso delle diverse libertà, consiste la verità più alta dell’escatologia. Allora libertà e verità convergono nel «non dedurre la libertà dall’evento della verità, ma neppure nel ritenere la libertà assoluta in quanto irrelata e non normata dalla verità»²¹. In questo senso «l’uomo non ha alcuna potenza e tuttavia ha una responsabilità. L’avvenire corrisponde alla responsabilità, il passato all’impotenza. E tutto ciò che deve ancora venire sarà passato»²².

Possiamo dunque dire che tragica è, innanzitutto, questa peculiare compresenza di motivi “antichi” e “moderni”, entrambi specificatamente rielaborati da Simone Weil alla luce del proprio pensiero. Ma, come abbiamo visto, tragiche sono anche le stesse categorie in gioco (libertà e necessità, singolare e universale, azione come rottura dell’equilibrio, sacrificio dell’eroe puro etc.) che sotterraneamente innervano la *pièce* weiliana. Tragico è, infine, il dissidio testimoniato da Jaffier che, più in generale, rappresenta l’*aut aut* davanti al quale è in definitiva posto ogni essere umano: l’alternativa tra l’adozione della logica necante della violenza, che trasforma il dolore in peccato, oppure l’attuazione del sacrificio puro nel quale il male viene commutato in sofferenza mortale. Entrambi i casi conducono alla sventura, alla perdita della propria persona, ma proprio in queste due diverse modalità – che solo apparentemente

sembrano condurre ai medesimi risultati – consiste il senso ultimo di tutta la riflessione weiliana: rimarcare l’infinita distanza che separa la legge della Forza dalla legge dell’Amore, la violenza dall’obbedienza, la Necessità dal Bene. Ed è emblematicamente la Croce ad essere collocata dalla filosofa francese come modello decisivo dell’agire umano, strutturando così tutto un peculiare rapporto tra antropologia, ontologia e teologia. Ovvero ci invita a riconsiderare il problema della realizzazione dell’individuo non più nei termini dell’anelito alla sua autonoma e autosufficiente affermazione, ma in quelli dell’obbedienza e dell’amore. Pare contraddittorio, ma l’essere umano giunge a essere pienamente se stesso solo attraverso la riconversione alla propria nullità, attraverso il riconoscimento della propria infondatezza davanti all’unico vero fondamento: Dio. Così risulta chiaro come il piano del tragico si giochi tutto nella cattiva immediatezza della violenza: è il palcoscenico che accoglie tutti i personaggi dell’opera, pur con le dovute differenze. Jaffier non ne è escluso, ma al contempo si rivela l’unico capace di eccedere quell’ordine, e ciò avviene mediante la conversione obbediente a quel divino che gli si manifesta nella bellezza di Venezia.

Sembra quindi che la tragedia debba essere, nell’ottica della filosofa francese, l’allegoria della stessa esistenza alle prese con una mondanità nella quale non può trovar spazio. O meglio: non quello spazio che immediatamente vorrebbe, uno spazio per il proprio ego. Ma una tale impossibilità non è attribuibile a un qualche mancanza, umana o sociale. Appartiene invece all’ordine delle cose, e anzi permette il dispiegarsi della differenza ontologica che caratterizza le cose di quaggiù rispetto a quelle di lassù. All’individuo capace di riconoscere e accettare una tale realtà è allora possibile superare la morsa del tragico. L’apertura all’amore incondizionato e spersonalizzato del consenso e dell’obbedienza è difatti la via attraverso la quale si mantiene quel vuoto nel quale può discendere e collocarsi il divino. Questa mi sembra, in definitiva, la prospettiva tragica quale ce la presenta Simone Weil: non una scissione ineliminabile che si iscrive nel seno delle cose stesse, né tantomeno una semplice modalità esistenziale, che la si voglia intendere in senso più o meno estetizzante. Si tratta, invece, di un dato immediato dell’esistenza, il *primum* nel quale si colloca l’essere umano. Ma che tale non è destinato a rimanere, illuminando già da subito, col suo porsi, l’architettura più ampia nella quale si struttura l’universo. Tutto sta allora nella

¹⁹ *Ivi*, pp. 150-151. ²⁰ *Ivi*, p. 151. ²¹ *Ivi*, p. 153. ²² Weil, *Quaderni* cit., pp. 334-335.



capacità dell'uomo di porsi in ascolto, di farsi attento scolaro della Necessità e, attraverso questo tirocinio pedagogico, emanciparsi da una lettura univoca

e fuorviante per guadagnare una visione complessiva dell'universo e, così, riconoscere il posto che gli è proprio.

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

27-32



Immagine 5: Aligi Sassu, *Il Concilio Vaticano II*, particolare.

Un'indagine nell'opera di Jacques Maritain Il Bene come fine della persona (parte I)

Samuele Pinna

A Vittorio Possenti
nel suo ottantesimo compleanno

ria, l'azione alla verità. La volontà è determinata solo dal Bene assoluto, ma noi viviamo in un mondo di beni limitati, per cui siamo liberi di fronte a tutti i beni parziali, che l'intelligenza conosce in questo mondo².

MORALE E LIBERTÀ

IL TEMA DELLA LIBERTÀ della persona nella ricerca del Bene, che è il fine di tutto il reale, è affrontato in diversi scritti da Jacques Maritain (1881-1973). Del resto – secondo Vittorio Possenti –, il *nucleo* del pensiero del filosofo francese, e di quello morale in particolare, è «la filosofia della libertà, la filosofia della persona e della soggettività, il grande problema dei rapporti tra grazia e libertà e quindi anche il problema del male»¹.

Si vuole ora mostrare la ricchezza del pensiero maritainiano, riportando, a mo' di suggestioni e senza pretesa di completezza, quei passi che ripresentano tale interessante tematica che, pur non essendo il primo oggetto d'indagine di quegli studi, emerge in filigrana come costante del pensiero del filosofo francese.

Nella sua prima opera, *La philosophie bergsonienne: études critiques*, che raccoglie le lezioni tenute all'Institut Catholique di Parigi nel 1913 riviste nella seconda edizione del 1930, pur senza modifiche sostanziali, Maritain si sofferma sul concetto di libertà. In questo scritto, mostra come Bergson ammetta l'evidenza della esistenza della libertà, ma senza definire l'atto libero a causa delle confusioni tra l'ordine psicologico e quello spirituale, dove la libertà viene a coincidere con la *spontanéità*:

una forza che agisce, ecco ciò che resta della libertà umana. Per il tomismo la libertà si pone nella relazione tra l'intelletto e la volontà, in quanto la volontà è subordinata all'intelligenza, la pratica alla teo-

Il libero arbitrio, dall'altra parte, è una proprietà che proviene dalla nostra stessa natura di esseri dotati di intelligenza. Maritain distingue, così, due significati a riguardo della libertà:

la *libertà di scelta* o *libero arbitrio*, che implica un'assenza di necessità o necessitazione, e la *libertà di autonomia*, di *sviluppo* e infine di *esultazione*, che implica un'assenza di coazione esterna, ed il cui dinamismo conduce la persona umana verso una crescente pienezza di vita, verso la piena esplicazione delle sue virtualità e verso il suo proprio compimento³.

Questa libertà sviluppa l'armonica collaborazione dell'intelligenza e della volontà, permettendo alla persona di raggiungere il buono e il vero e, dunque, la perfezione della vita umana. Riprendendo, pertanto, il pensiero di san Tommaso, «la radice della libertà come soggetto è la volontà, ma come causa è la ragione»⁴, poiché è nel *giudizio pratico-pratico*, che determina l'atto concreto da porsi *qui e ora*, in cui l'uomo si decide liberamente per il bene o per il male. La distinzione tra il *sapere speculativo* e il *sapere pratico* deve sempre essere tenuta presente, perché a livello epistemologico ne deriva un rapporto di relazione e una subordinazione tra la filosofia e la teologia che può essere di *infrapposizione* o di *subalternazione*, a seconda che si tratti di sapere teoretico o di sapere pratico. Maritain precisa che nel primo caso si tratta di «una infrapposizione che lascia alla filosofia la sua autonomia completa e non implica subalternazione»⁵. Quando,

¹ Vittorio Possenti, *Una filosofia per la transizione. Metafisica, persona e politica in J. Maritain*, Massimo, Milano 1984, p. 66.

² Piero Viotto, *Jacques Maritain. Dizionario delle opere*, Città Nuova, Roma 2003, p. 32. ³ Possenti, *Una filosofia per la transizione* cit., pp. 66-67. ⁴ Jacques Maritain, «La philosophie bergsonienne: études critiques», in Jacques Maritain e Raissa Maritain, *Œuvres complètes*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse - Paris 1986, vol. I, pp. 5-612, p. 443.

⁵ Jacques Maritain, «Science et sagesse, suivi d'éclaircissement sur la philosophie morale», in Jacques Maritain e Raissa Maritain, *Œuvres complètes*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse - Paris 1984, vol. VI, pp. 11-250, p. 109.





invece, si tratta del sapere pratico, il cui oggetto sono le azioni da intraprendere da parte di un uomo, che si trova in una data situazione storico esistenziale, tenendo conto del suo fine ultimo, allora un sapere pratico «non potrà esistere come sapere (pratico) stabilizzato nel vero in maniera organica, se esso non conoscesse le verità di fede»⁶. Ne consegue che una morale puramente naturale non sarebbe in grado di guidare correttamente l'azione umana, non conoscendone le reali condizioni di operabilità. Il filosofo francese propone, dunque, una *filosofia morale adeguatamente presa*, subalternata alla teologia, che resta metodologicamente filosofia, ma che considera i dati che la Rivelazione fornisce sulla realtà dell'uomo e del suo destino.

È in ragione di una condizione esistenziale, voglio dire lo stato attuale della natura umana, e del fine ultimo al quale di fatto essa è ordinata, che la filosofia morale adeguatamente presa è subalternata alla teologia. Questo non è per nulla sorprendente, poiché la condizione esistenziale del soggetto che agisce è implicata nell'oggetto stesso, nel *subjectum formale* del sapere pratico come tale; in altri termini è all'esistenza stessa che si conclude la praticità della conoscenza⁷.

Non si deve, quindi, confondere la *filosofia morale adeguatamente presa* con la *teologia morale*, perché «l'oggetto che la specifica non è divino ma umano, sovranelevato ma umano, subalternato alla teologia, ma inferiore alla teologia»⁸. La teologia morale non è specificata dagli atti umani, ma dalla Rivelazione divina, ed è, a questo livello, che conosce gli atti umani: «la teologia morale discende dai principi rivelati, la filosofia morale adeguatamente presa sale, in un certo qual senso, verso di essi per il fatto della subalternazione»⁹. Sicché, «la filosofia morale adeguatamente presa conosce dal basso quella stessa vita umana che la teologia morale conosce dall'alto»¹⁰. La filosofia morale considera la vita eterna nella prospettiva dei fini naturali, temporali, che non sono *mezzi* per la vita della grazia e della gloria, ma *fini intermediari* o infravalenti. Non si può dividere l'uomo che è «un complesso di animalità, di ragione e di grazia»¹¹ in due, quasi ci fosse una parte naturale e l'altra soprannaturale. Si deve, al contrario, considerare la natura umana nella prospettiva della sua sovranelevazione soprannaturale, perché «l'uomo ordina la sua vita al fine ultimo naturale solo

se si volge verso il suo fine soprannaturale»¹².

In altri termini – spiega Possenti – non è possibile isolare un'etica puramente naturale come autentica ed adeguata scienza della condotta umana, in quanto ad essa manca sia la conoscenza del vero fine ultimo assoluto al quale l'uomo è ordinato, sia la conoscenza dell'integralità delle condizioni esistenziali dell'uomo: senza di questo un'etica puramente naturale rimarrebbe una «scienza» ordinata non alla concreta esistenza umana, ma solo alla astratta essenza dell'uomo. Nel caso della filosofia morale adeguatamente presa non vi è soltanto una sovranelevazione di tipo operativo nella quale la grazia aiuta la natura a fare nel suo proprio ordine quello che da sola non saprebbe fare o farebbe meno pienariamente – ausilio operativo che si verifica anche nel caso della filosofia speculativa nella quale la Rivelazione apporta «confortazioni soggettive» che aiutano la ragione a meglio compiere il suo perfetto lavoro di ragione –, ma anche una sovranelevazione ed un apporto nell'ordine dei principi che le sono indispensabili per il suo stesso costituirsi come *scienza adeguata dell'agire umano*¹³.

Per Maritain l'etica e la fede hanno un legame, nonostante possiedano entrambe una loro specificità in cui l'una non può essere ridotta all'altra. Se c'è un'autonomia della filosofia morale, questa non è assoluta ma relativa, perché non si può costituire una morale autentica, ossia capace di regolare gli atti umani, prescindendo da qualsiasi riferimento dato dalla Rivelazione, che ha tra i suoi compiti quello di mostrare il fine ultimo dell'uomo. Nella dinamica dell'atto libero, che si dà nel reciproco implicarsi della intelligenza e della volontà, la libertà presuppone la natura, non è una forma vuota, un dovere astratto. Questo significa «che l'etica presuppone la metafisica e la filosofia speculativa, e che il retto uso della nostra libertà presuppone la conoscenza di ciò che è e delle leggi supreme dell'essere»¹⁴. Agire liberamente significa deliberare sul nostro fine, perché – sebbene l'uomo sia uno spirito sottoposto a una condizione carnale – sussistono nella persona due tipi di aspirazione: la prima, chiamata dal filosofo francese, «connaturale» e la seconda «transnaturale», in quanto appartiene «alla personalità come perfezione trascendentale, che ha il suo vertice infinito in Dio»¹⁵. L'anima, infatti, come intelligen-

⁶ *Ivi*, p. 89. ⁷ *Ivi*, pp. 180-181. ⁸ *Ivi*, p. 182. ⁹ *Ibidem*. ¹⁰ *Ivi*, pp. 182-183. ¹¹ *Ivi*, p. 186. ¹² *Ivi*, p. 189. ¹³ Possenti, *Una filosofia per la transizione* cit., p. 62. ¹⁴ Jacques Maritain, «Du régime temporel et de la liberté», in Jacques Maritain e Maritain Raissa, *Œuvres complètes*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse - Paris 1982, vol. V, pp. 319-515, p. 334. ¹⁵ Possenti, *Una filosofia per la transizione* cit., pp. 99-100.

za, informa il corpo ed è capace di autocoscienza e di autodeterminazione: «i cristiani poi sanno che l'uomo non vive in uno stato di natura pura, perché Dio, mediante la grazia, ha soddisfatto le *aspirazioni transnaturali* dell'anima ad essere pienamente persona al di là dei limiti della persona umana»¹⁶. Nella vita eterna, l'anima, libera dal corpo e nell'attesa di quello glorificato alla consumazione dei secoli, conversa con gli altri spiriti umani e conosce intuitivamente Dio, faccia a faccia. È ciò che esprime anche Dante nel *Paradiso*, quando si domanda

se nel Regno dei cieli riconosceremo le persone incontrate sulla terra. Secondo la *Divina Commedia*, i salvati non si ricorderanno in maniera vaga gli uni degli altri, quasi dissolti nel bene divino, ma riconosceranno coloro che hanno conosciuto nella vita terrena. Il Poeta esprime questo commovente pensiero nel XIV canto quando gli appaiono i beati in vesti luminose e accecanti¹⁷.

In *Paradiso*, «il proprio essere personale si mantiene e non è dissolto. L'anima beata può riportare così al cuore, ormai infiammato di beatitudine da Dio, la memoria e la presenza delle persone incontrate e già amate, benché in modo imperfetto, nella vita terrena»¹⁸: «forse non pur per lor, ma per le mamme, / per li padri e per li altri che fuor cari / anzi che fosser sempiterni fiamme» (*Paradiso*, XIV, vv. 64-66).

La morale presuppone, poi, la conoscenza, ma non speculativa, bensì un *sapere pratico*, che non riguarda l'essere da conoscere ma i fini da intraprendere, gli atti da fare. Ecco il riferimento al divino: «Dio – afferma Viotto – come creatore è a capo del mondo della natura e come legislatore è a capo del mondo della libertà, nel primo caso nulla gli può fare resistenza, nel secondo caso la creatura può resistere al Creatore introducendo nel mondo, di sua iniziativa, il male»¹⁹.

La storia – scrive il filosofo francese – è fatta innanzi tutto dall'intersecarsi e dal confondersi, dall'inseguirsi e dal conflitto della libertà increata con la libertà creata; essa è come inventata ad ogni istante del tempo dalle iniziative di queste due libertà che si incontrano o si urtano, l'una nel tempo, l'altra fuori del tempo, dall'alto dell'eternità alla quale tutti i momenti del tempo sono indivisibilmente presenti, e da dove conosce tutta la successione con un solo

sguardo²⁰.

Maritain mostra il *dinamismo della libertà*, il continuo passaggio dalla *libertà psicologica*, per cui siamo liberi di scegliere, alla *libertà morale*, come capacità di seguire liberamente la regola morale, assunta dalla coscienza come *criterio di scelta*. «Noi diciamo – egli precisa – che la libertà di scelta, la libertà nel senso di libero arbitrio, non è fine a se stessa. Essa è ordinata alla conquista della libertà di autonomia e di esultazione»²¹, come pienezza di amore e riposo in Dio. Il filosofo francese, secondo cui l'ordine morale si radica in quello ontologico,

comprende chiaramente l'essenziale importanza della sovramorale nella vita morale dell'umanità, a due titoli: 1) aiutare coloro che vivono sotto il regime della morale, nel quale la ragione è regola immediata degli atti umani, a compiere quanto viene prescritto dalla legge; 2) portare un certo numero di uomini a vivere direttamente nel regime sovramorale, nel quale sono liberati da ogni servitù anche nei confronti della legge, ma non per passare al di là del bene e del male, ma per compiere amorosamente e liberamente il bene senza che la loro volontà sia schiacciata o piegata dalla legge: essi sono i santi²².

La libertà consiste, pertanto, nell'aderire liberamente all'amore di Dio, oltre la scelta stessa e l'obbligatorietà della legge.

Se il fine, transnaturale, della persona è la visione di Dio, la morale non risulta essere soltanto normativa, ma anche evolutiva, perché «vi è una progressiva coscienza nella storia dei valori morali da parte dell'uomo, il che crea un importante dinamismo storico»²³. Ciò non annulla l'aspetto normativo in cui «gli atti sono regolati o normati, mediante la ragione, dalla legge naturale, dai fini essenziali dell'uomo, dal bene come valore»²⁴. L'atto, infatti, aspira spontaneamente alla sua regolazione, alla norma, ossia alla sua formamatrice: «è la conformità alla ragione e alla norma-pilota a costituire la moralità dell'atto, il formale della moralità»²⁵. In questo senso, si precisa anche il significato che Maritain dà all'idea di «progresso». È l'anima dell'uomo a tendere verso l'infinito, nonostante il corpo sia soggetto alla corruzione della materia:

l'idea del progresso storico necessario, in fondo,

¹⁶ Viotto, *Jacques Maritain* cit., p. 277. ¹⁷ Samuele Pinna, «Amore e perdono nella poesia di Dante. Meditazione teologica sulla misericordia (Prima Parte)», *Città di Vita*, 72, 1 (2017), pp. 31-48, p. 34. ¹⁸ *Ivi*, p. 36. ¹⁹ Viotto, *Jacques Maritain* cit., p. 143. ²⁰ Maritain, «Du régime temporel et de la liberté» cit., p. 346. ²¹ *Ivi*, p. 349. ²² Possenti, *Una filosofia per la transizione* cit., p. 75. ²³ *Ivi*, p. 76. ²⁴ *Ibidem*. ²⁵ *Ibidem*.





non è meno contraddittoria dell'idea del cerchio quadrato. Chi dice progresso storico, infatti, dice *evoluzione nel tempo*; chi dice evoluzione nel tempo dice materia; ma chi dice materia dice radicale appetito del nuovo e non del perfetto, e quindi assenza di progresso necessario o di tendenza necessaria al più perfetto²⁶.

perché «solo lo spirito può divenire senza alterarsi»²⁷. Il progresso in tal modo concepito scade nel «materiale», dove, con una sorta di *manicheismo storico*, si identifica il male nel passato e il bene nell'avvenire, facendo della rivoluzione, come sovvertimento, lo strumento di rinnovamento della storia. La vera rivoluzione, invece, non sovverte, perché non rinuncia ai progressi acquisiti dal passato:

dovremo dire – conclude Maritain – che il progresso, in quanto progresso, dal momento che suppone la conservazione, in un modo o nell'altro, dei guadagni acquisiti in passato, è fondamentalmente *conservatore* e positivo; ma il progresso necessario, in quanto esprime una pretesa legge metafisicamente necessaria in campo universale, è essenzialmente *rivoluzionario* e negativo. L'idea-mito di Progresso divora così il progresso reale²⁸.

IL FINE ULTIMO

Se l'agire della persona coinvolge l'intelletto e la volontà in quel dinamismo che tende al fine ultimo, decisivo è l'aspetto della libertà e, quindi, della scelta morale, che può essere di bene o di male. Sicché

con il tema della libertà – precisa Possenti – si entra a pieno titolo nel dominio della filosofia morale, con le connesse grandi questioni del rapporto tra felicità e persona, del fine ultimo oggettivo e soggettivo della vita umana, della struttura della soggettività, dell'atto libero, della conoscenza del soggetto da parte del soggetto, del rapporto tra persona

umana e persona divina, tra libertà creata e libertà increata²⁹.

A questo riguardo, *Nove lezioni sulle prime nozioni della filosofia morale* risulta essere l'opera maritainiana fondamentale sulla filosofia pratica³⁰. Sono, qui, recuperati i criteri metodologici per fondare una scienza dell'etica, senza interferenze infra-morali di ordine sociologico o sovra-morali di ordine mistico: «Il sociologismo, come estrapolazione della sociologia, confonde quest'ultima con una filosofia della vita morale e ne fa un sostituto dell'etica»³¹.

Il comportamento animale – spiega Viotto – può essere oggetto di misurazione e di statistica, perché determinato dall'istinto e dalla natura; mentre il comportamento umano, essendo libero, esige un riferimento ai valori, che solo la filosofia può indicare. Darwin, Marx e Freud hanno negato la libertà dell'agire umano, cercando nella evoluzione della specie, nelle strutture socio-economiche, e nell'inconscio le cause e le motivazioni del comportamento umano. La filosofia morale per fondarsi scientificamente ha bisogno di concetti fondamentali sistematici, come le nozioni di *bene, valore, fine, norma*, di concetti fondamentali pratici, come le nozioni di *diritto, dovere, premio, castigo*; e concetti fondamentali pre-richiesti, come le nozioni di *verità, esistenza di Dio, e libertà dell'anima umana*, che solo la metafisica può fornire³².

Maritain distingue, innanzi tutto, il bene ontologico e il bene morale: «Ogni cosa è ontologicamente buona, ma non ogni cosa è moralmente buona»³³. Se il *bene ontologico* è un trascendentale, ossia una qualità dell'essere (come l'*uno* e il *vero*), per cui l'essere è se stesso, conoscibile e desiderabile, il *bene morale* non è un trascendentale, riguarda l'azione umana e l'uso della libertà, ciò che si pone in essere.

I valori morali – scrive il filosofo francese – sono specificatamente buoni o cattivi, perché sono og-

²⁶ Jacques Maritain, «Théonas, ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles», in Jacques Maritain e Raissa Maritain, *Œuvres complètes*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse - Paris 1987, vol. II, pp. 765-921, pp. 852-853. ²⁷ Viotto, *Jacques Maritain* cit., p. 51. ²⁸ Maritain, «Théonas, ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses matières inégalement actuelles» cit., pp. 863-864. ²⁹ Possenti, *Una filosofia per la transizione* cit., p. 81. ³⁰ «Riporta le lezioni tenute nel 1949 alla fondazione Eau-Vive dei padri domenicani della scuola di Saulchoir nei pressi di Parigi. L'opera va raccordata con altri due scritti *Scienza e Saggezza*, del 1935, nella quale Maritain stabilisce lo statuto epistemologico della scienza morale e *La filosofia morale* del 1960, nella quale analizza i diversi sistemi di filosofia morale da Socrate fino a Bergson e a Dewey» (Viotto, *Jacques Maritain* cit., p. 294). ³¹ Jacques Maritain, «Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale», in Jacques Maritain e Raissa Maritain, *Œuvres complètes*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse - Paris 1990, vol. IX, pp. 739-939, p. 751. ³² Viotto, *Jacques Maritain* cit., p. 294. ³³ Maritain, «Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale» cit., p. 771.

getto di conoscenza pratica e non di conoscenza speculativa; oggetto di una conoscenza che non è specificata da ciò che le cose sono, ma da ciò che dev'essere fatto; di una conoscenza specificata dalla regola, o dalla misura, che è la matrice della cosa da fare³⁴.

Il bene morale vale per se stesso nella sua oggettività, ma è anche il bene del soggetto che lo compie: «amare l'azione buona perché è buona e perché mi rende buono è la stessa cosa»³⁵. Si comprende fin da subito che «l'impresa di filosofia morale di Maritain mira a fondare l'etica sulla base della metafisica dell'essere, e quindi sulle proprietà trascendentali dell'essere, in particolare nel caso dell'etica sul bene, e su quanto ne deriva, in special modo sul *valore*»³⁶. La filosofia morale presuppone, infatti, l'esperienza morale, mediante la quale si manifesta una conoscenza con-naturale dei valori morali (in modo precosciente), posti gradatamente in luce nella sua storia. L'intelligenza umana «non giudica allora in virtù di ragionamenti e di connessioni di concetti, di dimostrazioni e di necessità logiche; giudica in maniera non concettuale, per conformità alle inclinazioni che sono in noi, e senza essere capace di esprimere le ragioni del proprio giudizio; il suo giudizio ha un valore implicitamente razionale non ancora evidenziato»³⁷.

Queste inclinazioni – precisa Viotto – non possono essere argomentazioni di filosofia morale, esse dipendono dal costume, dall'ambiente sociale, dall'educazione, ma sono un materiale prezioso per la riflessione filosofica. Le considerazioni conclusive [di Maritain] riguardano l'ordine estetico, con la distinzione tra la bellezza trascendentale, pura bellezza intelligibile, ontologicamente propria dell'essere, e la bellezza estetica, propria dell'opera d'arte che è percepita in una intellesione avviluppata nella percezione sensibile³⁸.

Se *bello* e *brutto* sono distinzioni relative, di una intelligenza che considera anche la parte sensitiva, *bene* e *male* sono distinzioni assolute, proprie della ragione di fronte a Dio. Il male è, dunque, un disordine senza possibilità di compensazioni nell'ordine dell'universo naturale, perché – al contrario del bene che lo realiz-

za – distrugge l'uomo. Infatti, «il bene originato dall'agente libero deve ridondare su di lui come un completamento (ontologico) del suo proprio essere»³⁹. Quando l'uomo, nella sua libertà, compie il male, e prende l'iniziativa di farlo, impedisce la realizzazione dell'essere, portandone le conseguenze.

Se con il male – precisa Maritain –, con la nientificazione di essere provocata dal mio atto, ho diminuito il bene dell'universo, io mi sono, per così dire, reso da me stesso troppo grande in rapporto all'universo, questo non ha altro mezzo per ridurmi alla mia propria statura, alla mia dimensione originaria, se non diminuendo il mio essere in misura proporzionale⁴⁰.

L'aspetto dell'incrinatura dell'essere è decisivo perché permette al filosofo francese di riconoscere nella persona una *libertà creata* attraversata dalla causalità divina, precisando che di suo proprio l'uomo ha solo l'iniziativa del male del quale egli è la causa prima. È questo «un caso particolare della dissimmetria che si riscontra sempre tra la linea del bene (che noi non possiamo fare senza Dio) e la linea del male (che possiamo fare da noi)»⁴¹. La conoscenza umana e quella divina sono, inoltre, radicalmente diverse, perché Dio, sovraneamente libero e trascendente rispetto alle sue creature, non fa il male e lo conosce attraverso il bene senza esserne toccato: «persino quando conosce ciò di cui non è la causa – il male come tale – la scienza divina non è mai formata da quanto conosce»⁴².

Il male compiuto allontana dal fine ultimo della vita umana e, benché esistono fini infravalenti, questo rimane nel subcosciente di colui che agisce. Il bene morale implica, poi, la nozione di valore e di *fine* a riguardo rispettivamente dell'*ordine di specificazione* (il bene è da farsi, perché è bene) e dell'*ordine di esercizio* (decidersi a vivere secondo quel bene). La *libertà* riguarda l'ordine di esercizio e il fine, la *norma*, invece, concerne l'ordine di specificazione e il valore.

Il valore incondizionato della creatura libera si risolve comprendendo che questa è direttamente e immediatamente ordinata a Dio. Qui si ritrova il valore etico del concetto di *regola* o *norma* la quale necessità una distinzione importante.

³⁴ *Ivi*, pp. 776-777. ³⁵ *Ivi*, p. 780. In questa prospettiva, «il desiderio della felicità è inseparabile dall'amore per il bene in se stesso» (Viotto, *Jacques Maritain* cit., p. 295). ³⁶ Possenti, *Una filosofia per la transizione* cit., p. 71. ³⁷ Maritain, «Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale» cit., p. 796. ³⁸ Viotto, *Jacques Maritain* cit., p. 295. ³⁹ Maritain, «Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale» cit., p. 815. ⁴⁰ *Ivi*, p. 816. ⁴¹ Jacques Maritain, «La pensée de saint Paul», in Jacques Maritain e Raissa Maritain, *Œuvres complètes*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg Suisse - Paris 1988, vol. VII, pp. 427-615, p. 511. ⁴² Jacques Maritain, «Frontières de la poésie et autres essais», in Jacques Maritain e Raissa Maritain, *Œuvres complètes*, Éditions Universitaires - Éditions, 1982, vol. V, pp. 689-916, p. 791.





La esprimiamo – scrive a tal proposito Carlo Caffarra – col vocabolario di J. Maritain, ma si tratta di una distinzione presente in tutto il pensiero cristiano. È la distinzione fra “norma-pilota” e “norma-precetto”. Per “norma-pilota” si intende la regola, la forma guidante secondo la quale un’azione umana deve essere posta se è un’azione buona. È, semplicemente, la forma o la misura secondo la quale un atto è compiuto, quando è buono. Per “norma-precetto” si intende, invece, l’obbligo di agire secondo quella forma o misura di cui si è parlato. Poiché la regola è una condizione fondamentale perché l’atto sia buono, per ciò stesso essa impone un precetto cui si deve obbedire: la “norma-pilota” fonda e genera la “norma-precetto”⁴³.

In altre parole, la “norma-pilota” «è l’interiore ordinazione della persona umana a realizzarsi nel valore etico colto dalla ragione in quanto facoltà dell’Assoluto, sigillo impresso nell’uomo dalla Sapienza creatrice di Dio»⁴⁴. Per quanto riguarda il valore etico san Tommaso – precisa Maritain – «insegna che la perfezione consiste nell’amore di carità e che ciascuno è tenuto a tendere alla perfezione dell’amore, secondo la sua condizione e per quanto sta in lui. Tutta la morale è così sospesa a quanto c’è di più esistenziale nel mondo,

perché l’amore non è diretto, né a possibili, né a pure essenze, ma a degli esistenti; si ama ciò che esiste o ciò che è destinato a esistere»⁴⁵. L’atto morale non consiste nell’applicare, quasi per deduzione, una regola, ma nel mantenere l’ordine da porre in essere *hic et nunc*, con prudenza, in riferimento alla “norma-pilota”.

La norma costituisce la *causa formale* dell’azione, non quella *finale*, ma si inserisce nel dinamismo dell’atto morale. Si devono, difatti, considerare due aspetti dell’obbligazione: la *norma precetto*, che giudica l’azione, e la *norma pilota* che guida l’azione. La norma pilota, «nel senso di compasso per tracciare le righe, di filo della sinopia, di misura, di forma matrice»⁴⁶, è molto importante, perché l’atto aspira spontaneamente alla sua regolazione, ma non è separabile dalla norma precetto, perché solo Dio può essere legge a se stesso. Se la filosofia greca ha dato più importanza alla norma pilota (come forma promotrice di armonia), la filosofia cristiana ha dato maggior rilievo alla norma precetto, nonostante i due aspetti della obbligazione morale non devono essere separati, perché «ciò che è male, considerando la norma come misura, è proibito dalla norma come precetto»⁴⁷. Infatti, «peccare non è altro che deviare dalla rettitudine che un atto dovrebbe avere»⁴⁸.

⁴³ Carlo Caffarra, *Viventi in Cristo*, Jaca Book, Milano 1981, p. 76. ⁴⁴ *Ivi*, p. 78. ⁴⁵ Jacques Maritain, «Court traité de l’existence et de l’existant», in Jacques Maritain e Raissa Maritain, *Œuvres complètes*, Éditions Universitaires - Éditions Saint-Paul, Fribourg (Suisse) - Paris 1990, vol. IX, pp. 9-140, p. 55 (Jacques Maritain, *Breve trattato dell’esistenza e dell’esistente*, 4^a ed., Morcelliana, Brescia 1998, p. 43). ⁴⁶ *Idem*, «Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale» cit., p. 879. ⁴⁷ *Ivi*, p. 884. ⁴⁸ *Ivi*, p. 874.

Una lettura filosofica a partire da Søren Kierkegaard Modernità e auto-creazione

Mattia Lusetti

L'OPERA FILOSOFICO-LETTERARIA di Kierkegaard è costellata di scritti pseudonimi, nei quali gli autori fittizi non hanno tanto la funzione di coprire e proteggere l'identità dell'autore – tutti a Copenaghen sapevano chi fosse l'autore di quegli scritti¹ – quanto di fornire opere nelle quali l'autore esponeva se stesso e la sua ricerca intellettuale ed esistenziale in prima persona, senza la copertura dell'oggettività e del sistema. Tra i più celebri è Johannes Climacus, pseudonimo autore delle principali opere filosofiche di Kierkegaard: le *Bricciole filosofiche* e la *Postilla conclusiva non scientifica alle Bricciole filosofiche*. Obiettivo del suo dittico è liberare il Cristianesimo dall'abuso del Sistema hegeliano che aveva presunto di inglobarlo e addirittura di superarlo. Tra le *Carte inedite* inoltre troviamo un abbozzo, incompleto appunto, ma non frammentario, di un'opera che doveva essere la prima del nostro Johannes Climacus scritta per mettere in crisi, cioè sotto giudizio, quello che secondo la rilettura hegeliana è il principio della filosofia, della filosofia moderna e di ogni filosofare: *De omnibus dubitandum est*². Ad essere completata è soltanto la prima parte, che significativamente è in forma autobiografica come l'inizio del *Discours de la méthode* di Cartesio e in entrambi i casi si tratta di una storia della mente o dell'esistenza³. Ciò che troviamo in *De omnibus dubitandum est* è una revisione della filosofia moderna considerata però secondo la ricapitolazione hegeliana come un unico processo che ha il suo inizio in Cartesio. Il legame tra opere così lontane, il *Discorso* e il *De omnibus*, è dato dal fatto che entrambi procedono da un io e dal suo *pathos* di conoscenza: proprio ciò che Kierkegaard ammirava in Cartesio. Questo approccio filosofico permette di vedere con più chiarezza il legame della ricerca filosofica con il singolo

uomo che la intraprende nel senso in cui ogni ricerca filosofica pone l'uomo in un determinato rapporto essenziale con l'essere, la verità e gli altri uomini. La rilettura della modernità filosofica (Cartesio ed Hegel) operata da Kierkegaard ci riporta alla posizione della situazione dell'io rispetto alla verità che salva così come presente in un'altra opera del filosofo danese, *La malattia mortale*, opera che Kierkegaard riteneva il suo capolavoro e che era stata pubblicata sotto lo pseudonimo di Anti-Climacus, il doppio/opposto di Johannes Climacus. Il richiamo è fondato nel riferimento alla forma autobiografica del *Discorso* ripresa dal *De omnibus* che riportano all'io come singolo la questione del rapporto alla verità, che è anche ciò che *La malattia mortale* fa rispetto all'io disperato.

Il *De omnibus* pur alludendo chiaramente al *Discorso* di Cartesio ha come obiettivo polemico Hegel e l'hegelismo contemporaneo. Per il filosofo francese infatti Kierkegaard ha un'alta stima, almeno dal momento in cui legge direttamente la sua opera senza il filtro indiretto degli hegeliani danesi⁴. Cartesio infatti parla in prima persona, contro l'abitudine ottocentesca del Sistema oggettivo e impersonale, e pone la ricerca filosofica nella giusta situazione in quanto l'io del filosofo, la sua storia e la sua ricerca sono il motore della riflessione: «non proponendo questo scritto se non come una storia, o, se preferite, come un racconto, [...] spero che sarà utile ad alcuni, senza essere nocivo a nessuno, e che tutti mi saranno grati per la mia franchezza»⁵. Cartesio è alla ricerca di conoscenze certe, salde, non attaccabili dal dubbio ed è per questo motivo che intraprende l'esposizione di quel metodo che tanto ha dato frutto nelle scienze e che può essere parimenti utile in metafisica⁶. Come è notissimo l'inizio del nuovo metodo consiste nel rigettare «come assolutamente falso, tutto ciò nel quale

¹ Cf. Joachim Garff, *SAK. Soeren Aabye Kierkegaard. Una biografia*, Castelveccchi, Roma 2013, p. 248. ² Cf. appunto Søren Kierkegaard, «*Johannes Climacus, ou De omnibus dubitandum est*. Conte», in *Œuvres Complètes*, Éditions de L'Orante, Paris 1975, vol. II, pp. 313-367 (originariamente in *Pap. IV B 1*, 103-150); d'ora innanzi citato come DODE seguito dal numero della pagina (traduzione dal francese mia). ³ Cf. al riguardo Gianluca Mori, *Cartesio*, Carocci, Roma 2010, p. 75. Per il *Discorso* cf. René Descartes, *Discours de la méthode*, Vrin, Paris 2005; orig. 1637 (AT VI), d'ora innanzi citato come DM seguito dal numero della pagina e dai riferimenti nell'edizione Adam-Tannery (in traduzione mia). ⁴ Ciò che accade dopo il 1842, prima quindi della composizione del *De omnibus* (1842-1843): cf. Ronald Grimsley, «Kierkegaard and Descartes», *Journal of the History of Philosophy*, 4, 1 (1966), pp. 31-41, pp. 33-44. ⁵ DM, 48, AT VI 4. ⁶ Il *Discorso* doveva essere un'introduzione alla fisica cartesiana che ne sancisse l'accettazione da parte del mondo scientifico e culturale del periodo. In realtà assunse importanza a sé e stimolò la redazione delle Meditazioni.



possa immaginare qualcosa di dubitabile»⁷. Nel *Discorso* tale rigetto è praticato nella Quarta parte, dopo che nella Seconda sono presentate le regole con le quali Cartesio è sicuro di poter accedere ad un vero non inficiato da alcuna incertezza né rapsodicità. La Terza parte è quella della «*morale par provision*», la morale provvisoria con le sue regole che sono soltanto una ricetta empirica, perché il filosofo francese sa che nel tempo nel quale compie l'edificio delle scienze (la morale sarebbe stata l'ultima) lui non può rimanere «irrisolto nell'agire»⁸. La revoca di ogni verità dubitabile è dunque il principio della filosofia ed esso richiede come strumento e conseguenza un dubbio che sia universale, un atto di volontà che inclini il giudizio alla considerazione di ciò che appare credibile come falso per compensare pregiudizi contrarii⁹. Per compiere uno sforzo del genere sono necessari tempo, ingegno e impegno, ciò di cui Cartesio è ben consapevole¹⁰. Precisamente questo nuovo principio del filosofare costituisce l'avvio che il giovane protagonista del *De omnibus* intende far proprio. Affascinato dalla ripetizione costante di tale inconcusso fondamento, l'azione del dubbio portato su ogni cosa, Johannes agisce secondo il principio e ciò che accade è un crollo, fisico e psicologico. Portare a fondo l'azione del dubitare impegna così tanto un singolo esistente che egli impegna in quell'azione tutta la sua energia e perciò non può che crollare esausto, specialmente se, come i suoi bravi maestri hegeliani, si dubita per andare oltre.

L'ironia della scena del crollo è rivolta principalmente al pensare hegeliano che pretende di dubitare di tutto per poi fondare e concludere il sistema: il passaggio dal dubbio alla certezza della verità è un salto invalicabile quando il dubbio ha letteralmente spazzato via ogni dato. Il singolo conoscente che dubiti come sembra esser richiesto dalla filosofia moderna non ha né punti di appoggio né energie per poter superare il dubbio sul vero: e se un dubitante autentico è crollato si può dubitare di tutti i dubitanti rimasti placidamente in piedi. Dopo questa tragicommedia filosofica il *De omnibus* si distende in una minuziosa analisi del dubbio e del suo rapporto intrinseco con la filosofia moderna sotto il segno di tre proposizioni fondamentali che intendono esprimerlo in maniera complessiva:

– la filosofia comincia attraverso il dubbio;

– è necessario aver dubitato per poter praticare la filosofia;

– la filosofia moderna comincia attraverso il dubbio¹¹.

Dalle tre proposizioni emergono in particolare due questioni principali. La prima riguarda il dubbio, sia come inizio della filosofia, in luogo della meraviglia greca, sia come atto del dubitare in quanto atto del soggetto, ovvero la questione della «possibilità ideale del dubbio nella coscienza»¹². Qui l'obiettivo polemico è il tentativo hegeliano di superare il dubbio tramite l'oggettività; ora, afferma Johannes, l'oggettività è l'atteggiamento del disinteresse, di colui che sospende la passione della conoscenza e contempla il rapporto ideale nel pensiero, mentre il dubbio sorge una volta sorta la coscienza ovvero la passione e l'interesse. Il dubbio è quindi sempre ed eminentemente dubbio di un soggetto che è coscienza nel senso più alto e pieno, del soggetto che vive nella passione e nell'interesse per la verità.

La seconda questione interseca le due ultime proposizioni: in che senso il dubbio è necessario come inizio del filosofare nella filosofia moderna? Soprattutto: per chi è necessario il dubbio come preliminare al filosofare? Infatti se è soltanto la filosofia moderna ad iniziare con il dubbio allora se quel «moderna» è soltanto determinazione storiografica anche il dubbio è soltanto una condizione condizionata storicamente. Se invece si sottintende che la filosofia autentica inizia con la Modernità allora il dubbio come inizio è condizione assolutamente necessaria perché si dia un'autentica filosofia. L'interesse di questo attacco dialettico è, sì, parzialmente limitato dalla portata delle tre proposizioni come distillato dei principi della filosofia imperante in Danimarca, ma investe anche una questione fondamentale che è quella della filosofia con la storia, del singolo soggetto filosofante con la sua storia (non in senso biografico). Questa importanza risulta più chiara quando ci si chiede per chi vale l'obbligo del dubbio come inizio della filosofia. L'ironia di Johannes/Kierkegaard per filosofi che non fanno che ripetere a parole il procedere del dubbio di Cartesio (o di Hegel) non è soltanto un attacco a filosofi di nome che non hanno la passione essenziale del filosofo, ma è un vero e proprio attacco mortale alla filosofia moderna come processo e al suo

⁷ DM, 89, AT VI 31. ⁸ DM, 76, AT VI 22 anche per la citazione precedente. ⁹ Cf. René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Flammarion, Paris 2011; orig. *Meditationes de prima philosophia*, 1641, pp. 66-67 (fine della Prima Meditazione). ¹⁰ Cf. DM, 58, AT VI 11 e *ivi*, pp. 56-59 (inizio Prima Meditazione). ¹¹ Cf. DODE, 327. ¹² DODE, 356 (in corsivo nel testo), traduzione mia.

momento iniziale in Cartesio. Infatti per Johannes il soggetto dell'esigenza del dubbio è ambiguamente o ogni singolo filosofo o la filosofia moderna come processo totale. Nel primo caso l'uomo che si accinge a filosofare ha da intraprendere personalmente la via del dubbio universale: ciò che Johannes fa ottenendo il crollo suddetto. Nel secondo caso invece è sufficiente che l'iniziatore della filosofia moderna abbia praticato il dubbio universale per lui e per tutti quelli che vengono dopo di lui: «*since Descartes himself have doubted, it could be assumed that he has done it for everybody*»¹³. L'ironia evidente di Johannes che ha per vittime gli scolari di Hegel che lo seguono, ripetono e presumono di superarlo, ma senza recare traccia con sé della terribile battaglia intellettuale e spirituale che è il dubbio universale è indirettamente, una messa in giudizio di tutta la filosofia moderna. Essa pretende l'esigenza del dubbio universale come inizio del filosofare, ma si propone anche, allo stesso tempo, come una trasmissione di questo medesimo principio.

Questa ambiguità risulta sì dalla ricostruzione razionale hegeliana della filosofia moderna come storia della Ragione, ma ha un *fundamentum in re* in alcuni aspetti della filosofia cartesiana. Da una parte le attestazioni sul proprio percorso date dal filosofo francese, secondo le quali esso non è proposto come modello od esempio, ma la semplice esposizione di un metodo che per lui è stato fruttuoso¹⁴; dall'altra l'evidente volontà da parte di Cartesio di far assumere la propria ricerca metafisica e fisica da parte degli uomini di cultura del tempo. Quest'ultimo aspetto è particolarmente evidente nel caso delle *Meditazioni metafisiche*. Le prefazioni alle diverse edizioni manifestano la chiara volontà di fondare una tradizione, una vera e propria scuola¹⁵. Non soltanto quindi l'appello a sanzionare l'autorità del proprio pensiero ai professori della Sorbona¹⁶, ma pure la forma conclusiva, definitoria e totalizzante con la quale le *Meditazioni* sono proposte è inequivocabile. Difatti per Cartesio le *Meditazioni* non andrebbero stampate né lette separatamente dalle *Obiezioni* e dalle *Risposte* (alle *Obiezioni*)¹⁷. Il lettore dovrebbe seguire

lo sviluppo in vivo delle *Meditazioni* per poi studiare le *Obiezioni contro le Meditazioni* inviate a Cartesio e infine le risposte del filosofo. Per Cartesio il complesso letterario e di pensiero costituisce una vera e propria summa in quanto le *Meditazioni* hanno detto tutto quanto c'è da dire in metafisica¹⁸, le *Obiezioni* hanno obiettato tutto quanto c'è da obiettare e le *Risposte* hanno risolto tutto ciò che le *Obiezioni* avevano revocato in dubbio. In questo senso Johannes evidenzia legittimamente un'ambiguità della filosofia moderna che, mentre vanta il sorgere della coscienza e della soggettività che con la pratica del dubbio revoca ogni conoscenza, allo stesso tempo intende fondare una nuova tradizione con una nuova autorità.

Questo testamento filosofico ha un carattere apertamente contraddittorio che può spiegare la varietà dei cammini seguiti da coloro che si rifanno al nuovo inizio della filosofia, in modo da caratterizzare le loro ricerche come il dispiegamento sistematico-dialettico di questo nuovo cominciamento. D'altra parte tale lascito configura soprattutto un nuovo rapporto del singolo alla verità tramite la duplice esigenza del dubbio come atto personale e dell'iscrizione della ricerca in una nuova tradizione¹⁹. Un passo dell'opera di Kierkegaard *La malattia mortale* che illustra una delle forme dell'io disperato può essere istruttivo della nuova situazione in cui è posto il singolo che assume il testamento ambiguo e contraddittorio suddetto.

Per voler essere disperatamente se stessi, vi deve essere consapevolezza di un io infinito. Quest'io infinito, però, è soltanto la forma più astratta, la possibilità più astratta dell'io. Ed è questo l'io che l'uomo disperatamente vuol essere, strappando l'io da ogni rapporto con una potenza che l'ha posto, o staccandolo dall'idea che esista una tale potenza. Con questa forma infinita l'io vuole disperatamente disporre di se stesso o creare se stesso, fare del suo io quell'io che l'uomo vuol essere, decidere che cosa vuole o non vuole essere nel suo io concreto. Il suo io concreto o la sua concrezione

¹³ Grimsley, «Kierkegaard and Descartes» cit., p. 36. ¹⁴ Cf. DM, 47-48, AT VI 4. ¹⁵ Sia quella rivolta alla Facoltà di Teologia di Parigi (Descartes, *Méditations métaphysiques* cit., pp. 35-40) che quella rivolta al lettore (*ivi*, pp. 41-44). ¹⁶ Cf. Descartes R., *Méditations métaphysiques*, 39-40. ¹⁷ Cf. *idem*, *Méditations métaphysiques* cit., p. 44. ¹⁸ «E dirò che esse [le ragioni/dimostrazioni contenute nelle Meditazioni] sono tali, che non penso vi sia alcuna via per la quale lo spirito umano possa mai trovarne di migliori» (*ivi*, p. 37: lettera alla Facoltà di Teologia). ¹⁹ Husserl ha interpretato precisamente l'intera modernità come un compito iniziato da Cartesio nelle Meditazioni: l'esplorazione del mondo del soggetto e il dispiegamento del senso del mondo ad opera della ragione. Cf. Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, Paris 2008 e Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di Enrico Filippini, Est, 90, Il Saggiatore, Milano 1997, 548 pp.; orig. dal tedesco. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, 1936 rispettivamente.



ha necessità e limiti, essendo quest'individuo completamente determinato con queste facoltà, quest'indole, ecc., nella concrezione di questi rapporti, ecc. Ma mediante quella forma infinita ch'è l'io negativo, egli dapprima si mette a trasformare tutto l'io concreto per poi cavarne fuori un io com'egli lo vuole, prodotto mediante la forma dell'io negativo – e così vuol essere se stesso. In altre parole egli vuole cominciare un po' prima degli altri uomini, non col suo principio, ma “nel suo principio”; non vuole indossare il suo io, non vuole vedere nell'io datogli il suo compito ma, mediante la sua forma infinita, se lo vuole costruire da sé²⁰.

Questo brano densissimo fa parte della sezione conclusiva della prima parte de *La malattia mortale*, interamente dedicata alle forme della disperazio-

ne. Tali forme vengono esposte e analizzate secondo diverse determinazioni concettuali e dialettiche, ma la chiarificazione decisiva giunge osservandole ed ordinandole secondo il criterio della coscienza: «dalla questione se la disperazione sia cosciente o no dipende la differenza qualitativa fra disperazione e disperazione [...]. La coscienza, dunque, è il criterio decisivo»²¹, ed è decisivo in maniera che quanto più vi è coscienza (di essere disperati) tanto più vi è disperazione. La stranezza di questa crescita direttamente proporzionale corrisponde ai due concetti centrali. Primo il concetto di spirito: per Anti-Climacus lo spirito è l'io e l'io è il rapportarsi a sé del rapporto che l'uomo come sintesi è. Secondo, il concetto della disperazione, che è «un rapporto falso in un rapporto che si mette in rapporto con se stesso, essendo stato posto da un altro»²²; tale concetto si chiarisce



Immagine 6: Lacerti di affreschi, Chiesa di Santa Maria del Lago, Moscufo (Pe), Foto © Gino Di Paolo

²⁰ Søren Kierkegaard, *La malattia mortale*, SE Editrice, Milano 2008, p. 66; d'ora innanzi citato come LMM seguito dal numero della pagina. ²¹ LMM, 31. ²² LMM, 18.

anche meglio e contrario: la formula che descrive la totale assenza di disperazione «equivale alla formula della fede: mettendosi in rapporto con se stesso e volendo essere se stesso, l'io si fonda trasparente nella potenza che l'ha posto»²³. Quindi la crescita di coscienza rispetto al proprio io come rapportarsi a sé in quanto posto da un altro significa la crescita della coscienza dell'eterno che è nell'uomo e perciò la compiutezza della disperazione che dispera dello spirito e non soltanto di una condizione psicologica. Infatti la coscienza significa che la falsità del rapportarsi del disperato raggiunge l'acme delle potenzialità dello spirito e perciò mentre sembra più vicino alla guarigione (chi non è cosciente del rapportarsi a sé, dell'eterno ch'è nell'uomo e della potenza che ha posto l'io non è uno spirito né un io) in realtà vi è più lontano²⁴. L'apice delle forme della disperazione è in conseguenza il demoniaco, che è l'ostinazione di voler essere disperatamente se stessi contro l'eterno che ci ha posti²⁵.

Immediatamente precedente al demoniaco si situa la forma che il filosofo danese descrive nel nostro brano. Quest'io disperatamente ostinato è caratterizzato dalla piena consapevolezza di essere un io infinito, ma inteso in senso puramente (e infinitamente) negativo: è voler essere l'io infinito nella forma più astratta possibile. L'infinità di quest'io è puramente negativa in quanto esso vuole ri-costruire se stesso nella propria concretezza staccandosi, anzi strappando se stesso, dalla potenza che lo ha posto e da ogni rapporto possibile con essa. Con un'espressione e un gioco di parole particolarmente felice Kierkegaard afferma che «egli vuole cominciare un po' prima degli altri uomini, non col suo principio, ma "nel principio"»²⁶: quest'io vuole ricreare se stesso, trasformando l'insieme articolato di possibilità, inclinazioni e rapporti che costituiscono la necessità e il limite propri di ogni io. L'io kierkegaardiano in questa forma della disperazione è anche un io titanico, prometeico, che vuole esplicitamente staccarsi da ogni rapporto con la potenza che lo ha posto e allo stesso tempo ricreare se stesso in una nuova Genesi, una sorta di terza riscrittura dell'incipit delle Scritture, dopo Genesi e Giovanni: «in principio era l'io». Questa ri-creazione si svolge lungo due linee chiaramente distinte, ma intrecciate. L'io cosciente alla

massima potenza della sua disperazione vuole e deve costruire *ab imo* la sua concretezza in maniera tale da poter dire di esser nato in presenza di sé e per la propria azione. Lo stesso io deve negare la potenza che lo ha posto oppure, più precisamente, che la potenza che lo ha posto sia la potenza che lo ha posto²⁷: non un gioco di parole, ma precisamente l'annullamento della posizione dell'io da parte della potenza in questione grazie al fatto che l'io ha posto se stesso ed ora la potenza che lo ha posto non è più la potenza che lo ha posto, sostituita dall'io. È un potenziamento dell'esigenza che l'io nella sua concrezione sia ri-creato dall'io stesso presente nel principio della creazione di sé.

Questa situazione dell'io sembra corrispondere a diversi esiti filosofici ed esistenziali della modernità e della post-modernità per i quali l'io, in forma collettiva od individuale, va ricreato per via scientifica o giuridico-attualistica. L'eredità della modernità è un compito che esige il dubbio come potenza negativa capace di tagliare ogni rapporto di derivazione e allo stesso tempo la fondazione di una nuova catena di derivazione. Se vissuto con tutto il *pathos* dell'esistenza questo compito, per Johannes quintessenza della filosofia moderna, porta del filosofare e quindi porta della verità per il singolo esistente, conduce l'uomo ad una delle forme più alte della disperazione. Esso infatti si può attuare soltanto, come abbiamo visto, nella negazione di tutti i rapporti che costituiscono l'io nella sua concretezza, fino al rapporto decisivo: quello con la potenza che ha posto l'io. Per Kierkegaard l'errore di Cartesio stava nell'aver posto l'inizio nel negativo al contrario della filosofia antica che invece aveva scelto la meraviglia ovvero un positivo senza un opposto²⁸. La suggestione kierkegaardiana rimane valida nella misura in cui la meraviglia si configura come un atto personale che esige il riconoscimento come atto del singolo e quindi la sua libertà e allo stesso tempo esige il riconoscimento di una derivazione. Un compito mai esaurito e quindi in grado di animare il *pathos* di ogni singolo esistente e allo stesso tempo di fondare una catena di rapporti non necessitati, ma fondati sul mutuo riconoscimento tra le generazioni di ricercatori e, potenzialmente, un fondarsi «trasparente nella potenza che l'ha posto».

²³ LMM, 49 (ma cf. anche 18). ²⁴ Cf. LMM, 65. ²⁵ Cf. LMM, 68-71: la genesi e la forma del demoniaco. Esso è la massima coscienza e l'elevazione a potenza della disperazione. (ivi, 71). ²⁶ LMM, 66. ²⁷ Oppure accusare la potenza che lo ha posto facendo della propria esistenza quest'atto di accusa con il rifiutare ogni aiuto dall'alto precisamente per poter accusare con cognizione di effetto la potenza stessa. Questo è però il grado estremo del demoniaco, la forma ultima e più alta di disperazione. Cf. LMM, 69-71. ²⁸ Cf. Grimsley, «Kierkegaard and Descartes» cit., pp. 40-41.



Percorso al limite esistenziale per l'autenticazione dell'umano-personale

Morire in Heidegger

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

44-49

I. LA MORTE NELL'ITINERARIO
DI MARTIN HEIDEGGER

ERA IL 1927 QUANDO Johanna Kempf passava da questo mondo all'altro, confortata dalla sua fede autenticamente cattolico-romana, Martin Heidegger poneva sul suo letto di morte una copia di *Essere e tempo*, da poco pubblicato¹.

Johanna Kempf era sua madre.

Ci si domanda spesso se possa un filosofo confidare sulle armi del *logos* davanti alle più drammatiche tensioni della sua personale esistenza, ma Heidegger non voleva certo porre, in quel gesto, questo problema. Quello appariva come un atto di consegna, compiuto nell'intimità familiare, una sorta di grata restituzione, nella forma di un compimento di percorso, segnato da un'opera che era, per il filosofo del *Dasein*, molto di più di un semplice lavoro editoriale.

Non è tuttavia eliminabile il valore di simbolo da questa scena così emblematica, in cui il filosofo dell'Esserci, dello *Sein zum Tode*, è colto nel confronto immediato del suo pensiero con la consistente esistenza. Del resto è proprio Heidegger l'originario precorritore delle nuove strade dell'analitica esistenziale, del rifiuto della tradizione del pensiero ontologico *tout court*, appannaggio di sentieri finalmente non interrotti. Che egli li abbia, infine, trovati o tracciati, rimane questione dibattuta e al vaglio della critica chissà ancora per quanto tempo².

Al di là di considerazioni complessive, il metodo fenomenologico, col quale Heidegger intende guardare all'esistenza della persona umana in maniera analitica, impone il confronto con la mortalità prima ancora di decidersi per la trascendenza. In alcune tracce di studio seguite per i suoi corsi universitari e poi sviluppate, si evince l'impostazione radicale di questo approccio tendenzialmente rigoroso.

Nel semestre invernale tra il 1929 e il 1930, Martin Heidegger tenne un corso di studi sui principi fondamentali della metafisica. Naturalmente, in

essi non si può trovare il dettaglio della metafisica classica, né l'approfondimento di quella scolastica, neoscolastica e così via. Ciò che Heidegger affronta in questo studio è la condizione della nuda esistenza per comprendere la struttura stessa dell'umano. La *Metafisica*, dunque, diventa l'avventura di ogni persona nella terra misteriosa dell'umano; il coraggioso spingersi nel solco della sincera e responsabile assunzione della condizione in cui l'umanità stessa si esplica, senza pretendere di sciogliere i nodi prima che vengano al pettine di un'analisi puntuale e coerente.

Nell'introduzione al corso, egli esplicita la natura del lavoro che intende svolgere:

Metafisica come fare, come fare che ci è proprio, come fare umano: come e dove la metafisica potrebbe sottrarsi a noi come filosofare, come quel fare umano che ci è proprio, dal momento che siamo uomini? Ma sappiamo davvero che cosa siamo? Che cos'è l'uomo? Il coronamento della creazione oppure una strada sbagliata, un grande malinteso e un abisso? Se sappiamo così poco dell'uomo, come potrebbe la nostra essenza non esserci estranea? Come potrebbe il filosofare, in quanto fare umano, non celarsi a noi nell'oscurità di una essenza? La filosofia – questo, almeno a grandi linee, lo sappiamo – non è un'occupazione qualunque, con la quale, se ne abbiamo voglia, scacciare il tempo, non è un mero accumulare conoscenze che possiamo in qualunque momento procurarci facilmente dai libri, bensì è – lo sappiamo solo confusamente – qualcosa di totale e di estremo, in cui ha luogo uno scambio di idee e un colloquio fra uomini sulle cose ultime. Altrimenti a quale scopo saremmo giunti fin qui? O forse siamo capitati qui soltanto al seguito di altri, o magari per il semplice motivo di avere un'ora libera, fra le cinque e le sei, in cui non valeva la pena di tornare a casa? Perché siamo qui? Sappiamo in che cosa ci stiamo avventurando?³

¹ Rüdiger Safranski, *Heidegger e il suo tempo*, Tea, Milano 1996, p. 29.

² Johannes Baptist Lotz, *Dall'essere al sacro. Il pensiero metafisico dopo Heidegger*, Queriniana, Brescia 1993, p. 10.

³ Martin Heidegger, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo-finitezza-solitudine*, Il Melangolo, Genova 1983, p. 10.

Alessandro Gargiulo



La dimensione della mortalità, dunque, richiama alla dimensione della temporalità. In essa si coglie la specificità dell'umano che, a differenza della pietra e dell'animale, è posto nel mondo in maniera che il mondo qualifichi la sua stessa presenza. L'uomo, dice Heidegger, è *ricco di mondo*. Fare filosofia, quindi, significa assumere il valore di questa ricchezza e lasciarsi toccare dallo stupore dell'umano che si manifesta solo nella capacità che solo la persona umana ha di cogliersi nella *gettatezza* del *già* esistenziale. Di questo la morte, in quanto esperibile umano, porta il segno.

2. IL CONCETTO DI MORTE NELL'ANALITICA ESISTENZIALE DI *ESSERE E TEMPO*

Cosa racchiudevano le pagine fresche di stampa poste sul letto della signora Heidegger? Cosa dicevano sul tema della morte?

Essere e tempo è scritto come un trattato di ontologia-fondamentale, che approccia alla tematica dell'*Essere*, attraverso un metodo fenomenologico. Più propriamente, potrebbe esser definito un testo di *analitica-esistenziale*, in cui il tema della mortalità dell'uomo assume un tono caratterizzante.

Il problema ontologico fondamentale, per Hei-

degger, sembra essere quello della *appropriazione*. L'*Esserci*, espressione fenomenologica in chiave analitico esistenziale dell'individuale umano, si contraddistingue per un atteggiamento di *Cura*. Esso, cioè, si prende cura di sé quasi come se si cogliesse *avanti a sé*, in atteggiamento di attenzione costante al suo *poter essere*.

La condizione di *Cura* fa sì che l'*Esserci* si contraddistingua sempre nell'ottica di una ulteriore possibilità d'essere, come in una sorta di continua condizione *difettiva*: manca, al suo essere l'*Esserci*, un qualcosa che conduca alla pienezza la sua realtà specifica. Heidegger parla, per questo motivo, di una *costante incompiutezza*⁴.

Da questa constatazione deriva una conseguenza.

Nel momento stesso in cui si realizza la sua ultima possibilità, l'*Esserci* smette di essere e giunge al suo *non-Esserci-più*⁵. Da quando questo accade e l'ultima possibilità è raggiunta, l'*Esserci* perde il suo "ci" e, quindi, non è più esperibile né praticabile.

Questa considerazione, sembra allontanare la morte dall'orizzonte del *Dasein*. Sembra che, pur essendo, la morte, cifra identificativa dell'umano (ci diciamo "mortalità"), essa rimanga al di fuori, ai margini di un'esistenza che, cogliendo in essa la sua massima e più propria possibilità, se ne sente, per così dire, annullata. Non siamo però davanti alla ripro-



Immagine 7: Giudizio Universale, Chiesa di Santa Maria in Blesiano, Pescosansonesco (Pe), Foto © Gino Di Paolo

⁴ Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, trad. it. di Alfredo Marini, Mondadori, Milano 2016, pp. 289-291. ⁵ *Ibidem*.



posizione del problema di Epicuro e lo si comprenderà parlando del fenomeno della vita autentica e del concetto di anticipazione. La morte è allo stesso tempo l'ultima e più grande possibilità dell'umano e il suo stesso azzeramento, il suo *non-esserci*.

Heidegger affronta la prima obiezione che potrebbe essergli fatta in forma problematica, critica: in che grado di esperibilità si dà la morte altrui alla comprensione dell'*Esserci*?

In effetti, la persona umana fa esperienza della morte altrui in una forma a dir poco immediata, spesso, per così dire, drammatica. Per il filosofo del *Dasein*, però, la questione non va posta sul piano emotivo, di una partecipazione sensibile. La morte non è esperibile neanche nell'*Esserci* dell'altro, nel *mit-Dasein*. Non è esperibile nella sua *proprietà*, nel suo comunque rimanere la *morte di un altro*.

In questo senso, il *mit-Dasein* consente di far sperimentare il semplice *decadimento dell'ente*, la sua non persistenza, ma, alla sua condizione, rimane estranea e, quindi, impossibile, l'esperibilità della morte. L'ente deceduto, tuttavia, in quanto tale, rimane oggetto della nostra *Cura*, (si celebrano funerali, si dispone la sepoltura, si indica il luogo cui poter trovare le spoglie). Eppure questa *Cura* non ha niente a che vedere con la cura che si sperimenta nella dimensione vitale del *Dasein*, che è sempre e solo il *mit-Dasein*.

L'alterità del *mit* non è solo permanente ma, addirittura, abissale. Per questo motivo, quest'alterità si radicalizza nell'esperienza del morire, che diviene estremamente intangibile quando si rappresenta nell'altro. Esso, in quanto morto, ha perso il suo *ci*, è fuori da quel *mondo* nel quale si era, precedentemente, *assieme*.

«Noi – dice Heidegger – non sperimentiamo mai veramente il morire degli altri; in realtà non facciamo altro che esser loro vicini»⁶.

A conferma di ciò, Heidegger parla di sostituibilità nell'ambito della *Cura* del *non-esserci-più*. Sostituibilità che non si dà come possibile nell'ambito del *finire*. In altri termini, il defunto lascia uno spazio nell'ambito della *Cura* in cui altri potranno trovarsi *assieme nel mondo* del *Dasein*. Nel *portare alla fine* non c'è sostituibilità. La solitudine del morire è segno di unicità del morire. Morire per qualcuno o al posto di qualcuno non equivale al morire la morte di quel qualcuno⁷.

In questi termini si fa una specifica asserzione circa l'essenziale differenza tra il decadere come cessare

dalla vita (che è di tutti gli enti), dal morire che è, invece, tipico del *Dasein*: «Nel morire si fa chiaro che la morte è costituita ontologicamente dal carattere dell'esser-sempre-mio dell'esistenza»⁸.

In definitiva quindi, la morte non si configura come una *mancanza*, nel senso della parte mancante che si aggiunge alle parti presenti per formare un tutto. La morte è, per la persona umana, una sorta di presenza costante di una possibilità radicale del proprio *Esserci*, che, una volta acquisita, non delinea la persistenza di un tutto, ma la sua assoluta cessazione.

Cosa significa però il finire dell'*Esserci*?

Esso vuol dire il suo *essere per la morte*, il suo non conoscere un solo momento di esistenza lontano da questo suo costitutivo. La morte intesa quale possibilità più propria dell'*Esserci*, possibilità che si configura come possibilità di *non Esserci più*, è un'imminenza che sovrasta⁹.

Davanti a questa possibilità, gli uomini fuggono.

Interiormente cercano di vivere senza pensarci, facendo finta che la sua compagnia sia reale ma influente. Nella *deiezione* (rapporto quotidiano tra *Esserci* e *mondo*), la fuga davanti alla morte si fa *commercio* con le cose del mondo.

Nella *deiezione*, però, si manifesta anche la tentazione di abbandonarsi alla condizione del *Si*, alla *chiacchiera*, per perdere la consapevolezza della sua possibilità radicale: «il *Si* non ha il coraggio dell'angoscia davanti alla morte»¹⁰.

La caratteristica autenticante dell'esistenza è una *Cura* che non si lasci coinvolgere dall'equivoco del *Si*. Essa si caratterizza come *attesa*, nel senso di *attendere a essa, essere attento a*.

Eppure, nel senso dell'*attesa*, vi è un prendere le distanze da ciò che attendo, cui sono attento.

La vera espressione della *Cura* è l'anticipazione, l'assoluta acquisizione nel proprio orizzonte di possibilità, della possibilità più radicale, in ordine all'acquisizione della quale, ogni umana possibilità diventa tale. La *Cura*, infatti, non si riduce, per merito dell'anticipazione, a mero *commercio* sotto l'egida del *Si*. Questo atteggiamento non rende autentica l'esistenza, bensì la ridimensiona e la fraziona in mille interessi specifici.

Quali caratteristiche presenta la struttura ontologica della morte?

Secondo l'ermeneutica data da Adriano Fabris, la morte in Heidegger ha caratteristiche specifiche ed evidenti che costruiscono una certa complessità.

⁶ *Ivi*, pp. 293-294. ⁷ *Ibidem*. ⁸ *Ibidem*. ⁹ *Ivi*, p. 306. ¹⁰ *Ivi*, p. 310.

Prima di tutto va sottolineata la sua assoluta irrelatività: *l'esserci è assorbito in se stesso*. È singolo e isolato da altro e da altri.

In secondo luogo, in essa si esperisce la sua assoluta insuperabilità: *l'esserci*, nel riconoscere la inevitabilità della morte e del morire, ha la possibilità di procedere a una personale acquisizione, consapevole di quanto di più proprio gli viene dalla condizione di *gettatezza*.

A un terzo livello, essa manifesta la sua certezza: la certezza della morte pone in campo la certezza dell'*essere nel mondo* e spinge all'autenticazione dell'esistenza attraverso un operare consapevole nella linea dell'accoglienza della propria dimensione finita.

In ultimo, la sua indeterminatezza: essa è il correlativo dell'angoscia¹¹.

3. IL CONCETTO DI “MORTE” NELLA PROSPETTIVA DEL PENSIERO DELLA SVOLTA

Il secondo Heidegger sostanzialmente non cambiò idea ma, certamente, mutò prospettiva.

Gli scritti che vanno dal 1946 al 1958 sembrano indicativi per il nostro percorso. Sono gli scritti successivi alla cosiddetta *Kehre*, momento in cui egli passerà dall'interesse per il tema dell'*Essere* a quello per il tema della *Verità*. In questa prospettiva ritroverà la poesia di autori come Rilke e come Hölderlin, che saranno per lui tracce di un percorso affascinante che volle compiere con tutta la sua forza speculativa.

Aiutato da questi autori, egli afferma l'esigenza, per i *mortali*, di recuperare la propria essenza¹². Per *mortali* Heidegger intende il *Dasein*, l'uomo in ciò che è¹³.

Qual è l'essenza dei mortali? La loro capacità di raggiungere l'abisso, la *non-presenza*. I *mortali* sono, nella luce della verità dell'*Essere*, ma, questa verità, essi tendono a dimenticarla. Questa dimenticanza non è altro che la conseguenza costitutiva dell'*aletheia*, che, allo stesso tempo, si dà e si cela.

Secondo la lettura di Heidegger, la povertà non è solo nella concezione della *morte di Dio*, ma, soprattutto, nel fatto che i mortali sono a malapena capaci di conoscere la loro condizione di mortalità¹⁴.

Nel secondo Heidegger si evidenzia una sorta di simmetria tra *essere mortale* ed *essere parlante*. In

quanto cifra interpretativa dell'umano, la morte, infatti, diventa uno strumento di comprensione della condizione dell'esistenza della persona¹⁵.

Uno degli elementi fondamentali per comprendere questa determinazione del *Dasein* è la cosiddetta *angoscia metafisica* che lo avvolge. Non si tratta di un'angoscia di tipo patologico, ma della modalità di esistenza nella finitudine. Heidegger distingue, parlando di emozioni in riferimento alla analitica esistenziale, il piano della *Befindlichkeit* (situazione emotiva) da quello della *Stimmung* (disposizione emotiva, umore). Il primo emerge nel secondo, ma, quest'ultimo, non si riferisce alla condizione delle emozioni della persona, bensì a una condizione che specifica la *tonalità* d'essere dell'*Esserci nel mondo*¹⁶.

L'angoscia heideggeriana, quindi, non va né può essere curata.

In essa c'è un motivo di comprensione dell'angoscia patologica, ma la sua finalità è far permanere l'uomo nel recinto del suo senso. In altre parole, essa è un orientamento esistenziale verso il *per* dell'umana esistenza.

4. SINTESI CRITICA

Sembra che la questione della morte, ci accompagni davvero a una critica fondamentale dell'analitica esistenziale. Dobbiamo, però, precisare che Heidegger parlò esplicitamente ma non ossessivamente del tema della morte. L'ambito nel quale ricorre la questione è un ambito esclusivamente *ontologico fondamentale* e, in uno scritto centrale per l'ermeneutica heideggeriana, redatto tra il 1936 e il 1938, egli spiega chiaramente il perché:

Ciò che con questo titolo è già pensato nel contesto di *Essere tempo e solo* in quella sede, cioè nella “ontologia fondamentale”, giammai nel senso dell'antropologia o di una “visione del mondo”, nessuno ancora l'ha presagito, né ha azzardato rifletterci *poi*. L'unicità della morte nell'Esserci dell'uomo appartiene alla più originaria determinazione dell'Esser-ci e cioè al suo essere fatto avvenire e fatto proprio dall'Essere stesso per fondare la sua verità (apertura del velarsi). Nel carattere insolito unico della morte si apre nell'intero

¹¹ Adriano Fabris, *Essere e tempo di Heidegger*, Carocci, Roma 2006, p. 151. ¹² Gennaro Cicchese, «L'essere mortale dei mortali», *Aquinas* (1991), p. 87. ¹³ *Ibidem*. ¹⁴ *Ibidem*. ¹⁵ *Ibidem*. ¹⁶ S. Bongiovanni, «Conoscenza delle emozioni», in *Le vie dell'interiorità. Percorsi di pensiero a partire dalla riscoperta contemporanea dell'interiorità*, a cura di Giuseppina De Simone, Cittadella, Assisi 2011, pp. 162-170.





ente ciò che più di tutto e inusuale, l'Essere stesso che si presenta essenzialmente nella sua potenza straniante. Ma per potere presagire qualcosa di questo nesso più originario muovendo dalla posizione inusuale e consunta dell'opinare e del calcolare, si dovrebbe prima rendere evidente in tutta la sua chiarezza e unicità il riferimento dell'Esserci alla morte stessa, la connessione tra chiusura (apertura) in morte, il pre-correre. Questo pre-correre verso la notte, però, non si dà affinché sia raggiunto il mero "nulla", bensì, all'inverso, affinché l'apertura per l'Essere si apre del tutto e partendo dall'estremo¹⁷.

Questo testo è estremamente importante per la comprensione del tema. Abbiamo, in esso, un'ermeneutica dei paragrafi di *Essere e tempo* fatta dall'autore stesso e in epoca non sospetta. Heidegger analizza le strutture portanti dell'essere stesso dell'Esserci e, tra queste, quella fondamentale risulta essere la mortalità.

È d'altra parte del tutto normale che, se qui non si pensa secondo la "ontologia fondamentale" nella prospettiva della fondazione della verità dell'Essere, si insinuano e si diffondono i più gravi e insensati fraintendimenti e si finisce naturalmente per mettere a punto una "filosofia della morte". I fraintendimenti proprio di questo paragrafo di *Essere e tempo* sono il segno più evidente dell'incapacità, tuttora in pieno sviluppo, di seguire la posizione della domanda che in quella sede si è preparata, di pensarla cioè al tempo stesso più originariamente e portarla creativamente oltre¹⁸.

Nonostante questa ultima, significativa precisazione, le domande, rispetto all'impianto dell'*ontologia fondamentale*, rimangono aperte. Ciò che sfugge all'analisi esistenziale di Heidegger è ciò che rende strutturale la dimensione personale dell'uomo, la sua natura *relazionale*.

L'angoscia metafisica infine, come tonalità affettiva profonda che rivela all'uomo la sua situazione più autentica di essere finito nel mondo, lo orienta anche a un più autentico rapporto con gli altri esseri e con l'Essere, assolvendo una essenziale funzione riguardante la struttura "relazionale" dell'uomo, come essere aperto a intessere indefinite relazioni¹⁹.

In effetti, a pensarci bene, non può essere la morte il solo punto attuativo dell'*Esserci*. Se ciò fosse (e in questa percezione Heidegger è sostenuto da un'analitica precisa degli stati di noia e di angoscia), l'*Esserci* non si esperirebbe mai nella piena consapevolezza. Anzi, potremmo dire, rimarrebbe *inesperibile* e *infinito sfuggente* alla soggettività che lo incarna.

La contingenza qualificante, non può essere evidenziata dalla *morte*, dall'atto stesso del *trapassare*. Molte persone non l'hanno neanche percepita (si muore tragicamente, d'improvviso, nel sonno) e molte ritengono, da Epicuro in poi, che sia la morte in sé a non essere esperibile dall'uomo.

In questa prospettiva, nessun *Esserci* sarebbe compatibile se non potenzialmente.

In secondo luogo, avvertiamo lo stridere di questa impostazione a confronto con esistenze autentiche, comprensive di stati di forte pienezza, che potremmo definire esistenzialmente *compiute* senza pre-correre l'esistenziale umano della morte. Non l'angoscia, in esse, ma la speranza.

Heidegger parla della morte per arrivare alla condizione di mortalità. Non sembra, però, possibile, vedere nell'umano scorrere dei momenti e degli eventi, un radicale *essere per la morte*. Risultano dimenticati, nella struttura ontologica dell'*Esserci*, molti riferimenti ritenuti marginali o di seconda battuta. In maniera particolare, mi riferisco al concetto di *alterità* che qualifica l'essere personale attraverso un *cum* che sostanzia la natura etica dell'umano. Infatti, se è vero che l'appropriazione, da parte del *Dasein*, della sua morte, spinge a individuare il morire nell'esperienza mai pienamente comprensibile della vicenda propria, mi sembra che l'idea heideggeriana, se non supportata da una riscoperta del valore della trascendenza, porti inevitabilmente all'indifferenza antropologica. In altre parole, se la morte degli altri si configura, per me, come una semplice cessazione di vivere; se, come direbbe Levinàs, scomparire il volto che mi fa esperire l'alterità in quanto reale appartenenza, allora la vita umana tende alla reificazione e alla degradazione assiologica. Non ha valore più per me, ma solo in sé. La vita, così intesa, è povera e abbandonata all'arbitrio del *poter fare* di lei. Heidegger prova in tutti i modi a dire che l'Esserci, per la struttura ontologica del *Dasein*, non rientra né può rientrare negli *utilizzabili*. Ciò, però, non equivale a dire che l'uomo è un fine in se stesso. Egli afferma che solo un'analisi *regiona-*

¹⁷ Martin Heidegger, *Contributi alla filosofia (dall'Evento)*, Adelphi, Milano 2007, pp. 283-284. ¹⁸ *Ivi*, p. 284. ¹⁹ Gaspare Mura, *Angoscia ed esistenza*, Città Nuova, Roma 1982, p. 29.

le, fatta di considerazioni scientifiche prospettiche, può individuare nell'Esserci la struttura del normale vivente, ma ciò che manca è l'uscita fuori dalla radicalità del soggetto. C'è un'immanenza talmente spiccata da far apparire, nel *Dasein*, l'autoreferenzialità più assoluta. Il motivo che non consente all'analitica esistenziale di spingersi in quella dimensione creativa del filosofare che porta alla nascita di una visione del mondo a essa coerente; il motivo per il quale nessuno è riuscito a presagire il *poi* di *Essere e tempo*, va forse ricercato proprio nell'esclusione dall'approfondimento, nell'ontologia fondamentale, di quegli aspetti che contraddistinguono la dimensione personale di qualunque individualità soggettiva.

5. CONCLUSIONI: MORIRE IN HEIDEGGER

Non è forse giusto, né storiograficamente possibile legare a quest'ultimo pensiero la conclusione di questo approfondimento. Eppure l'impostazione teorica spinge a una riflessione dolorosa. Ciò che colpisce molto della produzione del cosiddetto secondo Heidegger è, senza dubbio, l'assoluto silenzio che cala sulla tragedia bellica, sull'olocausto ebraico. Una vera rimozione, dalla difficile possibilità di comprensione.

Questo silenzio, forse, si intreccia con la sostanziale assenza del tema della corporeità dall'analitica del *Dasein*, tema che ritorna in maniera indubbiamente insufficiente nello studio dei seminari di Zollikon²⁰. Sta di fatto che proprio l'*analitica esistenziale* esposta in *Essere e tempo* è stata considerata come una struttura capace di dare un contributo notevole alla cura della persona umana²¹.

Si è arrivati a parlare addirittura di *Daseinsanalyse* in psichiatria²² anche se, proprio sulla possibili-

tà di usare l'analitica esistenziale a scopo terapeutico e sugli studi della *psicologia esistenziale*, lo stesso Heidegger fece delle robuste precisazioni critiche²³.

Ho aperto questo contributo con un accenno biografico. Lo concludo allo stesso modo.

Martin Heidegger morì il 26 maggio 1976. Nell'ultimo periodo della sua vita, la voce si era fatta flebile e l'udito estremamente debole. Ciò non impedì al maestro del *Dasein*, avvicinandosi il momento finale, di dare indicazioni certe rispetto alle esequie. Circa un anno prima della sua fine terrena, il filosofo chiese un funerale cattolico; che fosse celebrata la messa per le anime del Purgatorio, che venisse letto il Salmo 130, il *De Profundis*, non tralasciando la recita del Padre nostro. Chiese che fosse anche celebrato il *Requiem*, secondo un'usanza locale, una messa che veniva celebrata dopo la sepoltura. Fu un suo nipote a presiedere il funerale, il sacerdote Heinrich Heidegger. Martin Heidegger fu sepolto a Meßkirch²⁴. Molta impressione fa il segno posto sulla sua tomba: una stella. Alcuni hanno pensato si riferisse a quella che campeggiava davanti alla sua baita; altri hanno ritenuto che egli volesse riferirsi a una sua espressione, "andare verso una stella, soltanto questo". Secondo una delle sue prime studentesse, Inge Krummer-Schroth, il professor Heidegger aveva voluto che fosse posta sulla sua tomba la Stella di Betlemme. Secondo gli anziani di Meßkirch, infatti, Martin Heidegger passava molte ore davanti all'immagine della adorazione dei Magi nella chiesa parrocchiale²⁵.

C'è una speranza che libera dall'angoscia il *Dasein*. Si tratta della speranza che c'è in ogni anelito di ricerca, in ogni apertura all'evento, in ogni ispirazione al *poi* che sovrasta la finitudine. In questa speranza, la persona scopre la fragilità del suo *logos* umano, troppo umano.

²⁰ Martin Heidegger, *Seminari di Zollikon*, a cura di Eugenio Mazzarella e Antonella Giugliano, Guida, Napoli 2000. ²¹ Ludwig Binswanger, *La psichiatria come scienza dell'uomo*, a cura di Bianca Maria D'Ippolito, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 81. Per questo autore il pensiero di Heidegger ha dato la prospettiva della *koinonia* (nel senso di insieme delle possibilità dell'umano) alla ricerca della psichiatria: «L'esser uomo sarà d'ora in poi compreso ed esplicitato in modo empirico-fenomenologico, ma a partire dalla struttura ontologica dell'esserci come essere-nel-mondo delineata da Heidegger. Anche se in questa esplicitazione analitico-esistenziale dell'uomo attendono un'ulteriore chiarificazione, numerosi insoliti problemi filosofici e teoretici – che lo psichiatra affida volentieri al filosofo – essa si è dimostrata tuttavia fruttuosa in quanto ha permesso di vedere e descrivere determinate psicosi, come la mania, la melanconia, la psicosi schizofrenica; determinate neurosi e psicosi e psicopatie, determinati modi di comportamento umano, come l'eccentricità, l'obliquità, il manierismo, l'avarizia, la vergogna, il lutto ecc., nella loro *struttura esistenziale*».

²² Ludwig Binswanger, *Daseinsanalyse in psichiatria*, a cura di Aurelio Molaro, Raffaello Cortina, Milano 2014; Ludwig Binswanger, *Melanconia e mania. Studi fenomenologici*, a cura di Eugenio borgna, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

²³ Medard Boss, «L'introduzione analitica dell'esserci nel pensiero medico», in Martin Heidegger, *Seminari di Zollikon*, a cura di Eugenio Mazzarella e Antonella Giugliano, Guida, Napoli 2000, pp. 415-424; Medard Boss, «Il significato di Martin Heidegger per il lavoro con persone sofferenti e per l'autocomprensione della psicoterapia», in Martin Heidegger, *Seminari di Zollikon*, a cura di Eugenio Mazzarella e Antonella Giugliano, Guida, Napoli 2000, 425ss. ²⁴ Heinrich Heidegger, *Martin Heidegger. Mio zio*, Morcelliana, Brescia 2011, 99ss. ²⁵ *Ivi*, p. 96.



Un appello all'unità dei cristiani

Il *De pace fidei* di Cusano

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

50-54

Andrea Fiamma

LA SECONDA PARTE della dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* ha stabilito il fondamento del rapporto del cristianesimo con le «religioni legate al progresso della cultura», ed in particolare modo con Ebraismo ed Islam. Guida di tale sezione del testo è stata l'esegesi del passo evangelico I Io 4,8, a partire dal quale il Concilio Vaticano II ha elaborato il principio della «fraternità universale». La Chiesa afferma di rifiutare «ogni teoria o prassi che introduca tra uomo e uomo, tra popolo e popolo, discriminazioni in ciò che riguarda la dignità umana e i diritti». Elaborando tale prospettiva, la Chiesa ha dunque aperto la possibilità di una comprensione filosofica del cristianesimo quale promotore di un progressivo riconoscimento tra le religioni abramitiche allo scopo di una virtuosa collaborazione nella fede. Un caso d'ispecie si presenta in occasione del discorso di Benedetto XVI presso l'Università di Ratisbona nel 2006: il pontefice indica nel pensiero filosofico un prezioso alleato nel cammino verso la verità teologica della fede, da scoprire nella relazione con l'Islam. Similmente l'attuale pontefice Francesco nell'ottobre del 2015, in occasione dell'Udienza generale dedicata al dialogo interreligioso, ha invitato i cristiani a non esercitare una «fraternità finta», bensì ad approfondire le ragioni filosofiche di un abbraccio tra le fedi, nello spirito della *Nostra Aetate*.

La riflessione teologica contemporanea ha tuttavia incontrato notevoli difficoltà nel tentativo di condensare i principi della *Nostra Aetate* in una massima dell'agire del cristiano nel mondo. Ci si è accorti che gli auspici della dichiarazione conciliare non sarebbero stati realizzati senza prima chiarire i termini del rapporto delle fedi abramitiche, in particolare modo l'Islam, con l'Occidente. La ancora controversa affermazione dei principi illuministici quali la laicità, i diritti umani e la tolleranza si intreccia oggi con il problema interreligioso in un'unica matassa, che il cristiano nel suo agire quotidiano ha il compito «filosofico» di sciogliere, al fine di percorrere un

autentico cammino verso il reciproco riconoscimento nella fede. La tradizione filosofica, come indicava già Benedetto XVI, può dunque fornire importanti strumenti.

IL *DE PACE FIDEI* DI NICOLA CUSANO

La filosofia della religione elaborata dal cardinale Nicola Cusano (†1464) può a nostro avviso contribuire sia ad una chiarificazione del rapporto della fede cristiana con le altre fedi abramitiche sia ad una comprensione più efficace del ruolo della Chiesa nel mondo moderno; essa può inoltre costituire un punto di riferimento per la teologia contemporanea in virtù delle indicazioni contenute nella dichiarazione conciliare *Nostra Aetate* e alla luce dell'invito formulato da Benedetto XVI ad una nuova attenzione per la dimensione filosofica¹. Si aggiunga che il rinnovamento spirituale promosso in questi giorni da papa Francesco sembra muoversi nella medesima direzione indicata da Cusano: è stato infatti notato che Francesco intende la nozione di dialogo nella enciclica *La bellezza educherà il mondo* in una accezione simile a quella proposta da Cusano, nonostante i contesti storici e politici siano ai giorni nostri di molto mutati². Non bisogna infatti dimenticare che i temi discussi da Cusano hanno una vocazione universale: la lettura delle sue opere passa sì per una profonda comprensione delle problematiche storiche e filosofiche che vi facevano da quadro, ma al contempo segna un orientamento teologico-ecumenico ed etico morale all'uomo contemporaneo.

La nostra ipotesi è che il recupero di suddette istanze universali della filosofia cusana possa costituire un'occasione proficua per illuminare la strada indicata dalla *Nostra Aetate*. Tra gli scritti del Cusano, il *De pace fidei* suscita a nostro avviso un particolare interesse³. L'opera è stata composta all'indomani della caduta di Costantinopoli, avvenuta il 29

¹ Walter Andreas Euler, *Papst Benedikt XVI, Kaiser Manuel II. und Kardinal Nikolaus von Kues. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft und die christliche Sicht des Islams*, Paulinus, Trier 2007, vol. 17. ² Graziella Federici Vescovini, *Nicolas de Cues. L'homme, atome spirituel*, Vrin, Paris 2016, pp. 17-18. ³ Nicolai De Cusa, *Opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, in Felicitas Meiner, *De pace fidei. Cum epistola ad Ioannem de Segobia*, vol. VII: *De pace fidei. Cum epistola ad Ioannem de Segobia*.

maggio 1453: le difese della città crollano sotto le pressioni dei turchi di Maometto II. Lettere e missive invadono le scrivanie di cardinali, di vescovi, dell'imperatore Federico III e del papa Niccolò V: «Le notizie sulle crudeltà e sulle sevizie compiute ultimamente dal re dei Turchi a Costantinopoli»⁴ scossero tutta la cristianità, esordisce Cusano nel *De pace fidei*, raccontando che, immerso in questo terremoto spirituale e politico, «un uomo che una volta aveva visitato quelle regioni [ovvero egli stesso]»⁵, commosso da tanto dolore, si inginocchia e, nell'intimità della propria stanza nella sede vescovile di Bressanone, inizia «a pregare, con molti gemiti, il Re dell'universo affinché, mosso da misericordia, volesse alleviare la persecuzione che infuriava più che mai a causa delle diverse usanze religiose»⁶. Tale è il contesto in cui si muove Cusano nel *De pace fidei*, oscillando tra il piano storico, la speculazione teologica e la visione mistica descritta nell'*incipit*, in cui si narra della visione ricevuta da Cusano nel corso delle sue preghiere: dinanzi ai suoi occhi increduli Dio convoca in cielo un Concilio universale delle religioni, con angeli che rappresentano i diversi punti di vista culturali e spirituali. Lo scopo di questa celeste discussione è di trovare «un certo facile accordo di massima, che possa costituire una base appropriata e legittima per stabilire la pace perpetua nella religione»⁷. Convinzione profonda del Cusano è che la pace nella fede sia possibile poiché, al netto delle differenze tra i riti religiosi, che producono lotte e dolore tra i popoli, non vi è altro che un'unica religio vera e universale che si rivolge al *Deus absconditus* di tutte le religioni.

UN PROGETTO DI RIFORMA DELLA CHIESA

Al fine di comprendere la proposta filosofica, politica e spirituale del Cusano bisogna considerare il contesto storico della metà del Quattrocento, entro il quale la Chiesa venne chiamata ad affrontare la sfida del rapporto interreligioso con il mondo musul-

mano. La forza economica, politica e militare di Maometto II indusse la Chiesa di Costantinopoli a ripercorrere la via dell'Occidente: nel 1438 i suoi rappresentanti, accompagnati dal Cusano, sbarcarono a Venezia e raggiunsero il Concilio di Ferrara-Firenze in cerca d'aiuto⁸. Cusano scrive il *De pace fidei* in un momento nel quale di grande attualità era non soltanto la questione islamica, bensì anche il tentativo di rinnovare e ripensare la Chiesa di Roma alla luce dell'ipotesi di una nuova unione con la Chiesa di Costantinopoli. Cusano riteneva infatti che una cristianità divisa in fazioni e "sette" sarebbe stata incapace di offrire una risposta adeguata a quanto stava accadendo ad Oriente: quel 29 maggio del 1453 non fu per i cristiani il giorno della "caduta" di una città tra le altre, bensì fu in tal senso il momento di attraversamento di una soglia epocale: ciò richiedeva un ripensamento filosofico e spirituale sul ruolo della Chiesa nel mondo. Laddove la gerarchia ecclesiastica del tempo, inquieta a causa del susseguirsi incalzante degli eventi, ricorreva a categorie di opposizione con l'Islam e si apprestava in quei giorni a proclamare la crociata, il Cusano, invece, proponeva la riforma della Chiesa in senso spirituale al fine di costruire una comunità accogliente e in cammino, che avrebbe potuto lasciare spazio anche alle congetture religiose delle altre fedi⁹.

Tutte le religioni storiche sono per Cusano un prodotto della mente umana in cerca di Dio e dunque è necessario riconoscere il loro carattere congetturale¹⁰. D'altra parte la Verità non si può esprimere per Cusano in una *Summa* di proposizioni e articoli né si può cristallizzare in un'unica formulazione, bensì essa si offre gratuitamente nella comunione (*De concordantia catholica*) e nel dialogo tra le filosofie (*l'Idiota*) e le religioni (*De pace fidei*). Cusano in questo contesto identifica il cristianesimo come quell'unica religione che, nella varietà dei riti, può accogliere in sé, sull'esempio di Cristo, le "sette" filosofiche e religiose¹¹: così il cristianesimo può essere la vera filosofia¹², perché dialogica e in-

⁴ Nicola Cusano, «La pace nella fede», in *Opere religiose*, a cura di P. Gaia, rist: Mondadori, Milano 2009, UTET, Torino 2009, p. 619. ⁵ *Ibidem*. ⁶ *Ibidem*. ⁷ *Ibidem*. ⁸ In *Firenze e il concilio del 1439*, a cura di Paolo Viti, I, Olschki, Firenze 1994, vol. 29. ⁹ Walter Andreas Euler e Tom Kerger, *Cusanus und der Islam*, Paulinus Verlag, Trier 2010, pp. 295-309; Tibor G. Bakos, *On faith, rationality, and the other in the late middle ages: A study of Nicholas of Cusa's manuductive approach to Islam*, Pickwick Publications, Eugene 2011, pp. 50-59. ¹⁰ Cusano istituisce un parallelo tra la molteplicità delle prospettive gnoseologiche e la molteplicità delle religioni. Tale concezione è presente già nel *De coniecturis* (1441/5), ma soltanto nella raccolta *l'Idiota* (1450), viene formulata una coerente interpretazione filosofica del cristianesimo. Cfr. Helmut Meinhardt, «Konjekturale Erkenntnis und religiöse Toleranz», *Mitteilungen und Forschungen der Cusanus Gesellschaft*, XVI (1984), pp. 60-76. ¹¹ Nicolaus de Cusa, *De pace fidei*, n. 6, 2-3: «cognoscent omnes quomodo non est nisi religio una in rituum varietate». ¹² Isabelle Mandrella, «Reform handeln und spekulatives Denken bei Nicolaus Cusanus. Eine Verhältnisbestimmung», in *Renovatio et unitas – Nikolaus von Kues als Reformier. Theorie und Praxis der reformatio im 15. Jahrhundert*, a cura di T. Frank e W. Winkler, V&R unipress, Göttingen 2012, pp. 37-52.



clusiva – contrapposta al sapere “settario” della filosofia universitaria – e la “vera religione”, perché

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

50-54



Immagine 8: Giudizio Universale, Chiesa di Santa Maria in Piano, Loreto Aprutino (Pe), Domenico di Guzman, Francesco d'Assisi e Agostino d'Ippona, Foto © Gino Di Paolo

accogliente e non escludente, come invece avviene a suo avviso nell'ebraismo e nell'Islam¹³. La Chiesa, in quanto interprete della religione vera e universale, viene concepita come quello spazio di accoglienza e superamento delle "sette" e delle "confessioni" che dividono gli uomini in molteplici filosofie e religioni. Pertanto Cusano non fu in quella circostanza né assertore di un facile irenismo, né di una tolleranza senza ragionevolezza¹⁴, né tantomeno fu l'anticipatore della teologia liberale di Lessing: egli si fece promotore dello spirito concordista del Concilio di Ferrara-Firenze, mirando ad una riforma della Chiesa in senso spirituale¹⁵.

IL DIALOGO CON LA CHIESA GRECA PER L'UNITÀ DEI CRISTIANI

La riflessione di Cusano proposta nel *De pace fidei* concerne dunque i seguenti tre ambiti della tradizione filosofica e religiosa: (1) *storico-politico*: in quanto Cusano fu testimone delle reazioni cristiane alla caduta di Costantinopoli del 1453, la sua filosofia della religione si situa agli albori della riflessione interreligiosa tra la Chiesa e il mondo islamico¹⁶; (2) *teologico-ecumenico*, poiché essa, con particolare riferimento allo scritto *De pace fidei*, costituisce una chiave di lettura dei problemi teologici connessi all'incontro del cristianesimo con le altre religioni, in particolare con l'Islam¹⁷; (3) *etico-morale*, in quanto egli sostiene che il carattere inclusivo e accogliente della Chiesa vada realizzato sul piano etico, nella prassi quotidiana del cristiano¹⁸. Cusano in quest'opera lavora inoltre per la ricomposizione dell'unità dei cristiani. Gli studi precedenti hanno interpretato questo testo quasi esclusivamente come un invito

alla "pace" rivolto al mondo musulmano e in generale alle diverse fedi religiose; non bisogna a nostro avviso dimenticare che Cusano fu coinvolto da Eugenio IV nella organizzazione del Concilio e in particolare modo nella stesura della bolla di unione tra le due Chiese di Roma e Costantinopoli. La bolla, stesa per parte greca da Basilio Bessarione, è stata firmata dall'Imperatore Giovanni VIII Paleologo in cambio di aiuti militari da parte romana; tuttavia a Bisanzio essa fu sconfessata: i patriarchi bizantini ritennero che la Chiesa greca non avrebbe potuto rinunciare al dogma del *Filioque* e al principio della *plenitudo potestatis* (il riconoscimento dell'autorità del vescovo di Roma). Cusano nel *De pace fidei* invoca così la necessità di «un certo accordo di massima» sì tra le religioni, ma in particolare tra i cristiani, tendendo nuovamente la mano, dopo dieci anni, al mondo greco ortodosso: Cusano proponeva cioè una forma di cristianesimo che non si irrigidisse sul problema del *Filioque* oppure della potestà papale, che rappresentasse quell'unica fede universale, che avrebbe potuto trovare in futuro un accordo anche con la fede islamica, questione da lui approfondita nella *Cribratio Alchorani*¹⁹.

Il messaggio di concordanza di Cusano avrebbe dovuto raggiungere papa Pio II e, nelle sue intenzioni, avrebbe dovuto indurlo a rivedere la sua politica di scontro con la Chiesa greca ortodossa²⁰: il cristianesimo secondo Cusano non sostiene una verità rigida e dogmatica, bensì una fede dialogante, che trova accordi e affinità con le religioni storiche (o congetture religiose) e sa che nessuna forma storica di religione, in quanto prodotto della mente umana, può rappresentare adeguatamente la verità: perciò il cristianesimo chiama a sé le altre religioni storiche, è inclusivo e accogliente; ma soltanto a partire dall'unità

¹³ Thomas Izbicki, «Nicholas of Cusa and the Jews», in *Conflict and reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, a cura di I. Bocken, Brill, Leiden 2004, pp. 30-119. ¹⁴ Claudia D'Amico, «La propuesta de tolerancia de Nicolás de Cusa», in *Tolerancia: Teoría y práctica en la edad media*, a cura di R. Pereto Rivas, FIDEM, Porto 2012, pp. 75-88; Jos Decorte, «Tolerance and trinity», in *Conflict and reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, a cura di I. Bocken, Brill, Leiden 2004, pp. 107-117; Morimichi Watanabe, «Nicholas of Cusa and the Idea of Tolerance», in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, a cura di G. Santinello, Sansoni, Firenze 1970, pp. 409-418; Bruno Decker, «Die Toleranzidee bei Nikolaus von Kues und in der Neuzeit», in *Niccolò da Cusa*, a cura di G. Santinello, Relazioni tenute al Convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960, Sansoni, Firenze 1962, pp. 197-213. ¹⁵ Walter Andreas Euler, «Il De pace fidei di Nicolò Cusano e la parabola dell'anello di Lessing», *Il Pensiero*, XLVIII (2009), pp. 59-74; Roberto Celada Ballanti, *Pensiero religioso liberale. Lineamenti, figure, prospettive*, Morcelliana, Brescia 2009.

¹⁶ Paul Richard Blum, *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Ashgate, Aldershot 2010, pp. 51-78; T. Borsche, «Nikolaus von Kues (1401-1464)», in *Klassiker der Religionsphilosophie*, a cura di F. Niewöhner, C.H. Beck Verlag, München 1995. ¹⁷ Walter Andreas Euler, «Cusanus' Verständnis der negativen Theologie und seine Auseinandersetzung mit nichtchristlichen Religionen in De pace fidei und Cribratio Alchorani», *Theologische Quartalschrift*, CLXXXI (2001), pp. 132-142. ¹⁸ M. Riedenauer, *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus*, Kohlhammer, Stuttgart 2007; D. J. De Leonardis, *Ethical Implications of Unity and the Divine in Nicholas of Cusa*, Washington D.C. 1998.

¹⁹ H. Vallet, «Das Verhältnis von Ostkirche und Universalkirche in der Ekklesiologie des Nikolaus von Kues», *Kleine Schriften der Cusanus-Gesellschaft*, 18 (2008). ²⁰ Luca D'Ascia, *Il Corano e la Tiara. L'epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Pendragon, Bologna 2001.



di cristiani nella Chiesa è possibile accogliere anche le altre fedi abramitiche, la cui esistenza ha un ruolo fondamentale nella luminosa teofania di Cristo e nel progetto salvifico di Redenzione alla Fine dei tempi. In tal senso la lezione del cardinale di Cusa è ancora oggi un'importante segnatura per giungere ad una

profonda comprensione storica, etica e politica della Chiesa nel mondo attuale e del suo ruolo "inclusivo" e "accogliente" nel contesto del dialogo con le altre fedi abramitiche auspicato dalla *Nostra Aetate* e con le diverse confessioni religiose²¹.

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

50-54



Immagine 9: Giudizio Universale, Chiesa di Santa Maria in Piano, Loreto Aprutino (Pe), Foto © Gino Di Paolo

²¹ Jan-Bernd Elpert, «Conjectures for tolerance. Nicholas of Cusa's relevance in a postmodern age», *Laurentianum*, 1-2, XXXV (2004), pp. 567-597; Peter Casarella, «Public Reason and Intercultural Dialogue», in *At the Limits of the Secular: Catholic Reflections on Faith and Public Life*, a cura di W. Barbieri, Grand Rapids, Eerdmans 2014; Scott Aikin e Jason Aleksander, «Nicholas of Cusa's *De pace fidei* and the meta-exclusivism of religious pluralism», *International Journal for Philosophy of Religion*, LXXIV, 2 (2013), pp. 219-235.

PROSPETTIVA • DONNA •



• «Ho parlato del femminismo con la satira»

Un'esperienza di *P4Community* nella didattica I giovani e il testamento biologico

Via Torre Bruciata 17
64100 Teramo

REDAZIONE

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

Alessandra Tigano

Raccontiamo delle storie perché [...] le vite umane hanno bisogno e meritano di essere raccontate. [...] Tutta la storia della sofferenza grida vendetta e domanda di essere raccontata¹.

AUTORI O PROTAGONISTI DELLA NOSTRA BIOGRAFIA?

LA STORIA del DJ Fabiano Antoniani ha richiamato l'attenzione dei miei giovani studenti dell'ultimo anno del liceo scientifico, abituati a filosofare attraverso il modello lipmaniano della *Philosophy for Community* (d'ora in poi indicato con l'acronimo *P4Community*) e a partire da compiti concreti di realtà. Attraverso l'uso di pretesti filosofici di orientamento diverso, alcuni tratti da autori che si riconoscono nella bioetica laica e altri tratti da studiosi della bioetica cattolica, gli studenti hanno partecipato attivamente ad un percorso formativo sulla bioetica applicata alle questioni di fine vita². Sono stati utilizzati anche pretesti filmici, articoli che raccontavano alcuni casi concreti di fine vita, dichiarazioni dei deputati che hanno votato pro o contro il provvedimento sulle "Dichiarazioni anticipate di trattamento" (D.A.T.). Le sessioni filosofiche dedicate al modello della *P4Community* sono state precedute dallo studio di alcuni aspetti dell'ermeneutica filosofica di Paul Ricoeur, indicati nella progettazione annuale di Storia della Filosofia per le classi quinte del Liceo Scientifico³.

Il biotestamento trova il suo fondamento nel diritto sovranazionale europeo (Convenzione di Oviedo sui diritti dell'uomo e la biomedicina, 1999) e negli artt. 13 e 32 della nostra Costituzione che definiscono l'inviolabilità della libertà personale di disporre del proprio corpo. La cornice costituzionale, alla luce del principio del rispetto della persona umana, ci dice che nessuno può essere obbligato a un determinato trattamento sanitario contro la sua volontà. La Costituzione – di fronte all'esperienza della sofferenza e alla medicalizzazione del morire – sembra garantire alla persona la possibilità di essere l'*autore* della propria storia biografica. Ricoeur – filosofo riflessivo, rigorosamente attaccato alle esigenze della concettualizzazione teoretica e sempre in dialogo con le discipline che esplorano i luoghi di intersezione del pensiero filosofico con quello religioso e giuridico – ci avverte che gli esseri umani possono essere detti autori della propria biografia in senso *molto ristretto* poiché l'inizio e la fine della propria storia biografica è sottratta a chiunque. Nessuno può raccontare il tempo della propria nascita e della propria morte, pertanto, il compito della comprensione di una *biografia sofferente* può essere assegnata, soltanto, al *protagonista* di quella particolare *storia*. L'intreccio tra autore e protagonista può essere utile per comprendere

¹ Paul Ricoeur, *Tempo e racconto*, a cura di Jaca Book, Milano 2008, vol. 1, p. 123. ² Carlo Flamigni et al., «Manifesto di bioetica laica», *Il Sole24Ore* (9 giu. 1996); Giovanni Fornero e Massimo Moro, «Laici e cattolici in bioetica: storia e teoria di un confronto», in *Etica pratica e bioetica - 7*, Firenze 2012; Massimo Reichlin, «Cattolico e laico: i limiti di una dicotomia abusata», in *Laicità debole e laicità forte*, a cura di Mondadori, Milano 2008; Elio Sgreccia, *Manuale di bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 1999. ³ Paul Ricoeur, *Vivo fino alla morte*, Effatà, Torino 2008; Alessandra Tigano, *Autobiografia e tradizione in H.G. Gadamer. La questione dell'esserci nella postmodernità*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 2009.

il significato del volto sofferente come ultima dimora dell'identità del personaggio, che si fa parola sotto una duplice forma di lamento ("ho male qui, sto male") e di una domanda di cure. Nelle malattie avanzate l'identità del *Sé sofferente* è *inviluppata* nelle storie degli altri.

La vita di chi soffre trapassa nelle etiche al plurale, quelle dei familiari del malato e delle istituzioni che si prendono cura di lui, messe alla prova dalle richieste di sollecitudine del volto sofferente. Chi soffre chiede il riconoscimento della *giusta distanza*, che si esprime attraverso la figura del *rispetto* kantiano della vita di un altro proprio in *quanto* altro.

Senza scadere nella pietà l'immediatezza etica del *vis-à-vis* chiede *rispetto* e dignità. Il malato ha l'esigenza di sentirsi ancora appartenente al proprio corpo e alla propria storia, di essere confermato nella *stima di sé* e di *stargli accanto nella distanza* allo scopo di poter *riconfigurare*, da protagonista della sua vita, il senso della sua malattia. Nell'intimità dell'accompagnamento stare accanto nella distanza significa saper ben gestire la *relazione asimmetrica* che si instaura tra chi sta bene e chi soffre, tra chi può dare cura e chi ha bisogno di riceverne.

Il disagio dello stare accanto a chi soffre mette in gioco l'esserci di tutti coloro i quali sono coinvolti nel patto di cura. Il cammino personale dell'identità sofferente rimanda ad un paradigma ontologico intersoggettivo che chiama in causa l'agire medico e le regole deontologiche professionali, il sapere scientifico e la politica sanitaria nazionale. Molto spesso il livello deontologico della norma, che stabilisce la giusta distanza tra medico e paziente, entra in *conflitto* con il riconoscimento teleologico della dignità del volto sofferente.

Il conflitto si nasconde nel difficile equilibrio tra il sapere tecnico-scientifico delle scienze biologiche e l'azione terapeutica e si rende tragicamente visibile nella *lotta* e nell'*interferenza* del tempo, innaturale delle tecniche terapeutiche con il tempo naturale e biologico del morire dell'uomo.

Questo groviglio mette in luce un paradosso molto forte visto che «lo sviluppo della medicina ha aumentato la pressione dell'apparato scientifico sull'apparato terapeutico»⁴: il sapere medico e biologico *separa* il medico dal malato e, da un punto di vista filosofico, si perde di vista il livello della narrazione teleologica della questione dell'esserci in situazioni di sofferenza.

L'UOMO HA IL DOVERE DI SALVAGUARDARE LA VITA O HA IL DIRITTO DI MORIRE?

La Camera ha approvato, con 326 voti a favore, la legge sul biotestamento, grazie ad una maggioranza trasversale costituita da Pd, M5s, Sel, Scelta Civica. Il dibattito parlamentare sulle "Disposizioni anticipate di trattamento" ha destato molto interesse tra i miei giovani studenti liceali, i quali hanno sentito il bisogno di comprendere i capisaldi etici, deontologici e giuridici del fine vita e la questione della gestione delle malattie avanzate. I giovani nell'affrontare i problemi eutanasi non sono affatto *tabula rasa* poiché si portano dietro il loro *Vorverständnis* culturale intessuto di pregiudizi e opinioni, non di rado confuso o superficiale, che, a volte, accettano con indifferenza acritica o magari difendono con grande impeto e dogmatica ostinazione. Sul piano dell'azione didattica, ascoltare le opinioni che si agitano nelle menti dei miei giovani studenti liceali sul caso del DJ Fabo è stata un'occasione preziosa per esplorare il significato concettuale dei due paradigmi che si contendono il campo, quello della bioetica cattolica e quello della bioetica laica. Il mio non facile compito è stato quello di farli *inciampare*, sulla strada di un compito di realtà di estrema rilevanza epistemologica: *l'uomo ha il dovere di salvaguardare la vita o ha il diritto di morire?* Per avviarli alla comprensione di questa difficile domanda filosofica, si è dato spazio al racconto di narrazioni personali, di casi tratti dai quotidiani nazionali ed altre storie di sofferenza tratte dai seguenti film: "*Mare dentro*" di A. Amenábar (2004), "*La natura delle cose*" di L. Viezzoli (2016), vincitore del Trieste film festival.

La varietà dei testi e delle storie sono stati utilizzati come pretesti per disegnare il profilo antropologico di chi, nelle situazioni di estrema sofferenza, *inciampa* nel dubbio di sentirsi protagonista e proprietario della sua vita. Catturati dal magnetismo della domanda gli studenti si sono appassionati nel ricercare le soluzioni che il loro manuale di storia della filosofia proponeva. Attraverso la lettura di alcuni passi scelti, tratti da il *Catchismo della Chiesa cattolica* (1992) ed altri tratti dal *Nuovo Manifesto di bioetica laica* (25.11.2007), i giovani si sono cimentati nell'analizzare le due soluzioni che del problema offrono il paradigma ufficiale della bioetica cattolica e quello della bioetica laica. L'interesse dei giovani non è nemmeno calato quando si è esposta la grande con-

⁴ Paul Ricoeur, *Sé come un altro*, cur. e trad. in it. da Daniella Iannotta, Di fronte e attraverso, 325, Jaca Book, Milano 1993; orig. fr. *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990; Paul Ricoeur, *Il giusto: 2*, Effatà, Cantalupa (TO) 2007, pp. 247-248.



troveria sul diritto all'autodeterminazione – che fa riferimento ad un'etica puramente umana e razionale – e la concezione della vita come *dono*, che esami-

na *razionalmente* la liceità dell'intervento dell'uomo sull'uomo". Significative sono state le sessioni filosofiche dedicate ad esaminare le posizioni che segnano

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

56-60



Immagine 10: Giudizio Universale, Chiesa di Santa Maria in Piano, Loreto Aprutino (Pe), particolare della "psicostasia", Foto © Gino Di Paolo

trasversalmente mondo religioso e mondo laico.

Tra queste, al riguardo, la nota tesi di Hans Küng nell'ambito della teologia cattolica che apre degli spiragli sulla questione della responsabilità dell'uomo, poiché afferma che, né lo Stato né la Chiesa né un teologo o un medico, possono togliergli la libertà di coscienza⁵.

Particolarmente vivace è stata la sessione filosofica dedicata a comprendere le ragioni politiche dei deputati che hanno votato a favore o contro il provvedimento che introduce le "Dichiarazioni anticipate di trattamento" e i commenti di segno opposto di Mina Welby e del cardinale Elio Sgreccia. Gli studenti hanno concluso il percorso formativo con la realizzazione di un sondaggio – che ha coinvolto tutti gli studenti delle ultime classi dell'Istituto, chiamati a pronunciarsi a favore del valore "vita" (*pro-life*) o del valore "scelta" (*pro-choice*) – e con la produzione di articoli interessanti sul significato storico-simbolico del termine "paradigma".

Lo sforzo teoretico principale è stato quello di costruire ragionamenti che potessero *accorciare* le distanze e le rivalità dicotomiche presenti all'interno del duplice registro paradigmatico della sacralità, indisponibilità, inviolabilità della vita *vs* il libero arbitrio, disponibilità, qualità della vita; della libertà esercitata a favore della vita *vs* il principio di autonomia e di scelta. Ancora una volta ho potuto toccare con mano quale forza di attrazione le idee filosofiche esercitano sulla formazione dei giovani se queste vengono usate, come ci ricorda il buon Seneca, non per ostentare sterile di parole, ma come *strumenti da discutere* per orientare il pensiero alla riflessione critica⁶.

La sperimentazione della metodologia della *P4Community* nella didattica della filosofia liceale è stato quello di praticare un ripensamento dell'impianto metodologico ed epistemologico della filosofia, disciplina che ha il compito non di "istruire", ma di orientare le menti a costruire un sapere critico-riflessivo incarnato nei vissuti biografici degli studenti. Non bisogna trascurare il valore del dialogo filosofico con adulti appena maggiorenni, i quali hanno estremo bisogno di filosofare con i testi della tradizione filosofica poiché questi, a loro volta, li interpellano ad affrontare la fatica del dialogo con persone vere e concrete, con le comunità alle quali appartengono, per affrontare insieme questioni che hanno nella realtà un altissimo rilievo sociale, politico ed esistenziale.

LE "NOVITÀ" DEI GIOVANI E IL VALORE DELLA FILOSOFIA COME COMPITO DI REALTÀ

Questo efficace approccio all'insegnamento della filosofia mette in luce quale dev'essere il valore d'uso di un buon manuale di storia della filosofia, non una sintesi spesso incomprensibile dei problemi filosofici, ma, un'esposizione di contenuti, chiari e adeguati ai compiti di realtà che lo studente intende intraprendere, per formarsi una mente critica e aperta. Alle questioni di fine-vita la filosofia non potrà certo rispondere con soluzioni semplicistiche. La questione è difficilissima, complessa e problematica. Tuttavia, creare a scuola occasioni di dibattito filosofico significa sensibilizzare e mobilitare le coscienze dei giovani sui grandi temi dell'esistenza e del suo significato. Guardando indietro all'esperienza didattica svolta, penso che non sia stato tempo perso quello speso nel discutere con i miei studenti e nel farli discutere fra loro, perché uno dei presupposti imprescindibili dell'agire didattico sia stato quello di *aprire finestre sul mondo*, ovvero di contribuire alla crescita di cittadini capaci di rispecchiarsi con le idee della tradizione filosofica, per poi pensare e argomentare con una mente che è "aperta" perché ha competenza nel ricercare le ragioni della pluralità dei diritti civili. Per queste ragioni lo studio della storia della filosofia deve, necessariamente, educare alla discussione razionale che si trasforma, a sua volta, in narrazione personale e collettiva, capace di orientare la vita individuale e collettiva degli studenti. La filosofia – riprendendo la lettera di Seneca a Lucilio – non si può usare "per trascorrere piacevolmente le nostre giornate o per scacciare la nausea che viene dall'ozio", ma diventa così quel compito di realtà che ci protegge dal caos che ci circonda, che non rinuncia alla ricerca di un *sensu possibile* e che, soprattutto, approda ad un'*ermeneutica della condizione umana* che studia le molteplici manifestazioni del "fenomeno umano". Lo studio e l'insegnamento della storia della filosofia diventa così un'*ermeneutica militante*, stretta nel cerchio del lavoro costante dell'interpretazione-interpretata e costantemente *aperta*, non allo spaesamento, ma al *ritrovamento* del senso della vita nelle pieghe dell'esistenza⁷. Un'*ermeneutica* che non si sottrae al compito impegnativo di dialogare con i giovani, i quali, in linea con un'esigenza "postkuhniana" di paradigma, hanno l'estremo bisogno di trovare il *punto di rottura* della fissità monolitica dei paradigmi, in rela-

⁵ Hans Küng e Walter Jens, *Della dignità di morire. Una difesa della libera scelta*, Rizzoli, Milano 1996. ⁶ Seneca, *Lettere a Lucilio*, Bur, Milano 1993. ⁷ «Interpretare, vivere, con-filosofare: studi in memoria di Rosaria Longo», in *Analecta humanitatis*, a cura di Francesco Coniglione, Bonanno, Roma 2010, pp. 126-127.





zione ad un universo che è sempre più multivoco e in movimento verso un orizzonte sempre più tecnologico⁸. Come testimoniano le loro voci, gli studenti pensano al superamento del conflitto tra paradigmi rivali in nome di uno stile ontologico contingente, che prende forma all'interno delle biografie fragili e sofferenti della condizione umana. "La sofferenza – affermano gli studenti dell'ultimo anno del Liceo Scientifico dell'IIS "Majorana-Cascino" di Piazza Armerina – coinvolge credenti e non credenti e a garanzia di tutti bisogna andare oltre le sudditanze valoriali e confessionali. Dobbiamo imparare a superare gli steccati ideologici e dicotomici dei paradigmi bioetici. Abbiamo bisogno di una democrazia più matura, capace di preservare il diritto della persona di poter scegliere e decidere come congedarsi dalla vita secondo coscienza, libertà e autonomia, al di là delle credenze religiose. La società può dirsi veramente "aperta" se le regole, che istituiscono lo Stato di diritto, ricercano modalità d'intervento che favoriscono condizioni di reale umanizzazione dei malati dichiarati clinicamente inguaribili (creazione di presidi sanitari, pianificazione anticipata delle cure, ricerche sulle medicine palliative, diffusione degli hospice che permettono di venire incontro alle esigenze del malato). Vista l'unicità della sofferenza umana, dobbiamo imparare a stare seduti *sulla sedia che scotta*. È necessario *accorciare e superare* le distanze fra cattolici e laici ricercando la condivisione della parola che dice il diritto in modo equilibrato. Dobbiamo imparare a scrivere delle leggi che non proibiscano scelte etiche difficili, ma che, al contrario, possano garantire ad ogni individuo la possibilità di decidere e di rispondere kantianamente al tribunale della propria coscienza. Le leggi non sono strumenti che danno voce ad una determinata concezione religiosa, ma devono essere pensate e promulgate per fare coesistere fedi e valori diversi. I giovani, introducendosi all'interno del labirinto personalista ricoeuriano, intuiscono che nella complessità postmoderna non è adeguato scegliere un paradigma bioetico contro l'altro. La persona deve sempre avere la facoltà di interpretarsi, senza arroccamenti e integralismi. Al soggetto è riservato il compito di abitare la verità dell'esserci in una dimensione di apertura all'esperienza della sofferenza, capace di riappropriarsi del desiderio di essere un protagonista vivo e consapevole della sua

vita *fino alla morte*. Questo approccio ermeneutico della condizione umana non apre al capriccio e all'arbitrio della scelta. Non è una divagazione nichilistica del Sé sofferente, ma è, piuttosto, il tentativo di gettare luce sulla questione dell'esserci ibridato di tecnica che stenta a riconoscersi nella propria biografia. Spetta, dunque, sempre al soggetto decidere del suo destino. Senza farsi "giocare" da verità ontologiche, né tantomeno dai nuovi linguaggi pervasivi della dimensione tecnologica, la persona sceglie la via lunga all'interpretazione di Sé. La dimensione narrativa dell'interpretazione, segnata dalle vicissitudini che segnano la vita sofferente della persona, fa corpo con l'esistenza e si sforza di scorgere il suo protagonismo, ovvero il desiderio di essere capace di esistere e di determinarsi fino alla morte. E, così, l'approvazione definitiva della legge sul testamento biologico rimette in gioco i lineamenti antropologici di un uomo agonizzante, ma ancora capace di imputare a sé stesso le proprie azioni e di trasformare l'atto del morire in un atto di vita. Questo è il coraggio che ci insegna ad essere vivi fino alla morte come potenza del sì fin nell'atto della separazione suprema. Del resto Ricoeur ci insegna che nessuno è moribondo quando sta per morire, egli è vivo. La vita di fronte alla morte prende una V maiuscola perché ha il coraggio di ripensarne il senso alla luce di un "raccontare altrimenti" quell'angoscia dell'essere per la morte, cui Heidegger votava il *Dasein*, che riesce a fare della fine della vita un *dono* della volontà che viene regalato al desiderio e alla gaiezza del vivere. E così la gioia di vivere fino alla fine si riconnette alla possibilità di vivere la morte da *personaggi agenti al servizio di un'etica positiva del distacco* da se stessi e dagli altri, capace di squarciare i veli dei codici religiosi affinché Dio, solo *dopo* la morte potrà fare di ognuno di noi ciò che Lui vuole. Bisogna confidare nella grazia e rinunciare a rivendicare la salvezza. Niente ci è dovuto. Solo dopo la morte Dio si ricorderà di noi⁹. Alla luce di queste riflessioni possiamo, quindi, partecipare al dibattito sul biotestamento pensandolo non come una questione *post mortem*, ma come una *disposizione* che *anticipa il cammino della nostra finitudine* qualora, di fronte all'esperienza dell'agonia, la nostra volontà e coscienza ormai in declino non saranno più capaci di *lottare per la vita fino alla morte*.

⁸ Thomas Samuel Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 1978. ⁹ Ricoeur, *Vivo fino alla morte* cit., pp. 5-69.

«Ho parlato del femminismo con la satira»

Intervista a Grazia Scuccimarra, attrice

Giulia Paola Di Nicola

GRAZIA SCUCCIMARRA (Teramo, 26.12.1944) è una scrittrice, attrice e regista teatrale italiana. Già a diciassette anni era corrispondente per il “Corriere dello Sport”, ma è stata soprattutto la passione per la musica a indurla a scrivere testi per canzoni, con il sogno nel cassetto di diventare cantante. Ha iniziato la sua carriera a Roma nel Folkstudio in Trastevere, trampolino di cantanti come De Gregori e Venditti. Il proprietario del locale, il signor Cesaroni, dopo averla ascoltata cantare seppa valorizzare la vocazione per il *cabaret*.

Nel 1979, a 32 anni, sposata e con due figli, affittò il teatro Leopardò a Trastevere e cominciò a esibirsi, portando in scena il suo primo lavoro teatrale *Successo*, che ironizzava sulla smania di successo nel mondo dello spettacolo. Ne aveva scritto il testo, curato la regia e la scenografia, scelto le musiche. Fu una conferma dell’indirizzo teatrale della sua carriera.

Da quel momento ha portato in scena mediamente uno spettacolo all’anno; ventisei in tutto, da *Successo* a *Chiedo i danni* del 2013, tutti ampiamente apprezzati dalla critica e dal pubblico. Lo spettacolo *Noi le ragazze degli anni ’60* ha avuto fino ad oggi più di duemila repliche nei teatri di tutt’Italia e all’estero.

Ha partecipato come opinionista a diverse edizioni del *Maurizio Costanzo Show* e ricevuto diversi premi tra cui quello della Società Dante Alighieri per la cultura (2005) e quello per la legalità *Paolo Borsellino*.

Di lei si è scritto che «usa gli strumenti che le sono più congeniali: la satira, la pungente ironia appuntata soprattutto a se stessa, l’allegria che a volte si fa malinconica ed amara».

GIULIA PAOLA DI NICOLA: Ritieni che la tua carriera sia dovuta al caso, agli ambienti che hai frequentato, alla tua caparbità e al tuo talento o a un mix di tutto questo?

GRAZIA SCUCCIMARRA: È un mix di tutto questo, tranne il caso. È nata dal gusto di scrivere poesie e dall’aver compreso che mi si adattava di più la prosa. L’ho capito in terzo liceo. Ero stata ammessa con la media dell’8 ma fui bocciata per ragioni disciplinari... Quando andai a vedere spavalidamente i quadri, dissi a me stessa:

«Vi farò vedere chi sono io». Da lì questa caparbità nell’esternare quella fiducia in me stessa che era stata tradita per ragioni che mi prevaricavano. Quanto alla scelta degli studi, in giovane età, ho scelto il mondo del diritto e mi sono laureata in giurisprudenza. Volevo anche fare la giornalista e l’ho fatta per un certo periodo. Ho voluto fare senza strafare, conscia dei miei limiti, restando in ambiti di legittimità e competenza professionale.

G.P.D.N.: Come hai scoperto di poter recitare con successo?

G.S.: È stata la necessità: nessuno voleva recitare i miei testi così come io li avevo scritti. Volevano rimetterci le mani e così decisi con una certa incoscienza di sfidare me stessa. L’unico che mi aveva intuito il mio futuro da attrice fu il preside del liceo, col quale litigavo spesso. In senso spregiativo mi gridava: «Sei una grande attrice».

G.P.D.N.: Ti è stata rimproverata oppure è stata apprezzata quella certa autarchia che ti fa regista, sceneggiatrice, attrice prendendo la scena e attirando il pubblico da sola?

G.S.: Dal pubblico mai ricordo di essere stata sottovalutata, dagli addetti ai lavori sempre. Infatti Bruno Voglino, dirigente RAI che aveva in mano i grandi programmi d’allora, quando mi incontrava mi diceva ironicamente: «Tanto tu non hai bisogno di niente...». In effetti non ho mai chiesto un favore, un privilegio. Il mondo dello spettacolo, abituato a gente che si sarebbe prostituita pur di avere un favore, era a disagio e sconcertato di fronte a questo mio atteggiamento. Come se dicesse: «Rimani sola, visto che ci sai stare».

G.P.D.N.: Nei tuoi ricordi, quando hai cominciato a sentirti “femminista”?

G.S.: Da sempre, forse perché ci sono caratteristiche che sono nel DNA di una persona. Così era per il forte senso di giustizia che mi ha connotato e perseguitato sin da piccola. Nasceva dall’osservazione spontanea e non riflessa sulla condizione femminile. Vedevo quanto le donne fossero trattate diversamente e aves-





sero una storia e una vita quotidiana “soffocata” rispetto a quella degli uomini. Qualcosa non mi quadrava nella società ma non avevo gli strumenti culturali per chiamare le cose col proprio nome. Quando è scoppiato il femminismo nel ‘68, io l’avevo già anticipato, coltivato interiormente ed esercitato a scuola, a Teramo. La scuola mi stava stretta: ci facevano studiare tante cose, ma non favorivano in noi il senso critico. Era un puntare sulla memoria. Noi imparavamo a rispondere alle domande riassumendo il percorso della vita e il profilo dell’autore, ma non comparavamo e non ci esercitavamo nel discernimento. Attualmente invece si parte giustamente dall’analisi dei testi. Tuttavia debbo confessare che oggi rivaluto un certo nozionismo, nella misura in cui consente di inquadrare personaggi, date, contesti, fornendo una visione più olistica e interdisciplinare. Altrimenti mancano i puntelli storici. Rimpiango anche il rispetto per i professori e le materie che studiavamo, per l’ambiente che si creava nell’ambito della scuola. Nei miei ricordi c’è il rispetto per la nobiltà delle strutture e dei personaggi che nel passato l’avevano frequentata.

G.P.D.N.: La tua famiglia d’origine ha inciso e come sul tuo modo di essere e di guardare il mondo?

G.S.: Decisamente, perché ho respirato il modo d’essere dei miei genitori: mio padre non dettava tanto le regole quanto piuttosto ha testimoniato a noi figlie un modo d’essere che noi seguivamo spontaneamente. La distinzione tra bene e male aleggiava in casa, anche a prezzo di alcune proibizioni che oggi suonano ridicole, come quando chiedevamo: «Mamma posso uscire?» «No» «Perché?» «Perché no». Inutile insistere. Sulla educazione di base non si discuteva e da essa non si prescindeva. Tutti eravamo così. Io ero ribelle e sentivo crescere in me qualcosa che rifiutava tutto ciò che è ingiusto. Mio padre mi ha lasciato il senso della misura. Non a caso era di professione un matematico. Mamma mi ha trasmesso il controllo di sé, una calma signorile che ha ragion d’essere anche in mancanza di mezzi. Mi ha insegnato il valore della qualità contro il disvalore della quantità dell’avere. Quest’ansia di qualità in tutte le cose che faccio mi accompagna tuttora.

G.P.D.N.: In che modo i tuoi ruoli di moglie e madre hanno influito sul tuo lavoro?

G.S.: Moltissimo, perché per analizzare e rappresentare in teatro la condizione della donna partivo sempre dal mio vissuto e lo paragonavo a quello delle altre donne. Ho molto studiato le relazioni reali tra le persone anche in modo irriverente e cattivo, ho studiato me stessa guardandomi allo specchio senza perdonare alcuno dei miei errori. Tale senso critico mi ha aiutata molto nel descrivere e rappresentare i ruoli, le relazioni umane familiari e professionali. Se la mia arte suona amara, è perché la condizione umana lo è come lo sono tante storie: la vita sa essere amara. C’è poco da sfuggire alle difficoltà delle reazioni con te stessa e con l’altra parte. Tuttavia ritengo che le delusioni contengano un che di positivo; dall’amarezza si può trarre del buono.

G.P.D.N.: Ti sei identificata con il movimento femminista degli anni Sessanta-Ottanta oppure c’erano delle divergenze?

G.S.: C’erano delle divergenze. Del resto, dato il mio temperamento, non mi sono identificata con niente. Sono stata vicina a tutte le nuove manifestazioni storiche, ciascuna delle quali mi pareva avere una sua ragion d’essere. Non mi sono identificata col femminismo gridato. Non mi sono mai “ficcata” in un movimento, anche se ho ritenuto e ritengo che il femminismo sia un fenomeno storicamente decisivo del cambiamento perché ha destabilizzato un mondo anchilosato su posizioni di conservazione dei privilegi. Forse il cambiamento storico più significativo è stato proprio il femminismo. Però non ho detto mai «L’utero è mio e lo gestisco io». Non è stata questa la mia rivendicazione di libertà e uguaglianza, ma riconosco che c’è stato bisogno di quegli urli per affermare una rottura decisa e aggressiva rispetto al passato. Personalmente ho preferito affrontare i temi del femminismo con la satira. In piazza sono andata piuttosto per affermare i diritti civili in generale. Ad uno sguardo *ex post*, mi pare che il femminismo abbia camminato insieme al deprezzamento della cultura, alla rivendicazione di un ugualitarismo a tutti i costi che nella realtà non esiste e si rivela controproducente. Dio non ci ha fatto tutti uguali. Sia il femminismo che il ’68 sono partiti bene e finiti male, perché male interpretati.

G.P.D.N.: Alcuni ritengono che il movimento femminista si è spento. A te cosa pare sia cambiato

in questi ultimi decenni?

G.S.: A me sembra che il femminismo si sia spento perché ha svolto la sua funzione. Alcuni obiettivi possiamo considerarli raggiunti, ma le donne di oggi hanno frainteso. Assisto a storie di vita che nulla hanno a che vedere con la reale maturazione della donna moderna. Non una tendenza nelle donne a volersi realizzare, esprimersi, raggiungere alti livelli ad ogni costo e a discapito dei rapporti umani. La loro carriera coinvolge troppe storie collaterali subordinandole al loro protagonismo. Io ho fatto l'attrice, ma sulla mia pelle. Mio marito ha continuato a fare la sua carriera e ho preteso che la facesse. Ho fatto quel che ho potuto come attrice e insegnante senza strafare. I miei figli volevano una mamma normale, insegnante come tante altre e non solo attrice. Per me il femminismo implicava la maturazione in senso ampio e nobile. Oggi non punterei tanto sui diritti, per sottolineare piuttosto i doveri di tutti e specie degli uomini che sono rimasti un po' indietro. Mi interessa anche la maturazione degli uomini perché miro all'armonia piena tra uomo e donna come scelta libera dell'uno e dell'altra.

G.P.D.N.: I commentatori sottolineano la tua satira, la tua garbata ironia, l'amarezza che induci nello spettatore mettendo a nudo il crollo dei vari miti del successo, della libertà, delle ideologie, delle speranze falsamente riposte nell'amore... Puoi dire di essere realmente una pessimista?

G.S.: No. Vedere le cose come stanno non è pessimismo. Credo sia anche un servizio che faccio agli altri, un dono nel proporre in teatro la mia interpretazione di ciò che realmente accade. Ciò mi permette di incidere positivamente sul pubblico. Se tu vedi e capisci le cose anche nel loro lato amaro, puoi dare un contributo al cambiamento.

G.P.D.N.: Come il mondo cattolico italiano ha reagito ai tuoi spettacoli; in particolare puoi raccontarci se e quando hai percepito l'opposizione nei tuoi confronti?

G.S.: Dal mondo cattolico non ho avuto ostilità. Faccio stagioni teatrali con salesiani, gesuiti... Non si scandalizzano se critico la Chiesa ed

anche il Padre Eterno, con cui ho un colloquio diretto e continuo. Sono una credente anche se non appare, al confronto con i praticanti. Mantengo costantemente il colloquio col Padreterno e cerco di attuare ciò che ha detto Gesù Cristo del quale sono una grande ammiratrice.

L'ostilità l'ho avuta piuttosto alcune volte dal mondo della politica di destra e di sinistra. Del resto la politica coniugata al maschile mal sopporta la critica. Nel '92 feci uno spettacolo sulla crisi della sinistra, di fatto anticipando la disgregazione attuale. Li ho massacrati e non me l'hanno perdonato. Ne parlavo come commentatrice politica a Radio 3 e negli spettacoli. Invece il pubblico dovunque e di qualunque colore mi ha accettato e apprezzato. Altre contestazioni le ho ricevute nel primo periodo berlusconiano di cui parlavo già nei primi anni Ottanta. C'era chi reagiva come se gli avessi toccato la mamma. Due contestazioni feroci le ho subite a Firenze e a Priverno. Urli e liti furibonde. La gente ha reagito male, ma credo che colpivo nel segno.

G.P.D.N.: Cosa consiglieresti alle ragazze di oggi?

G.S.: Di studiare la storia delle donne (bello il libro *Italiane* di Perry Willson, che parla delle donne italiane dal dopoguerra ad oggi). Essere femministe non è aver conquistato la libertà sessuale. Troppe donne hanno capito che essere femministe significava poter fare sessualmente quel che volevano. Sono cascate in ciò che la cultura dominante ha capito e incoraggiato del femminismo. Mi pare decisivo oggi puntare sulla cultura e lo raccomando, specie alle madri.

Sono contenta della strada che ho fatto, consapevole di aver fatto la metà di ciò che avrei voluto e forse potuto, ma soddisfatta di come l'ho fatta, senza far pagare troppo agli altri il prezzo del mio percorso. Tuttavia non esci indenne da questa vita e involontariamente la trasferisci a chi dipende da te. Mi rimprovero di aver fatto patire ai figli le mie nevrosi, anche perché una struttura maschilista rende troppo difficile gestirti da sola come professionista e come mamma, specie se il marito è spesso assente. Ma ho imparato a chiedere scusa.



I vincitori della XII edizione (anno 2017-2018) Borse Marangelli su “La condizione femminile”

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

64-66

Redazione

LA COMMISSIONE GIUDICATRICE, composta da: Prof.ssa Giulia Paola Di Nicola (Centro Ricerche Personaliste -Teramo), presidente e dai prof.: Marisa Forcina (Università di Lecce), Francesca Brezzi (Università di Roma), Antonio Baldassarre (Università di Bari), dalla Vicepresidente del Centro Studi “Maria e Francesca Marangelli”, prof.ssa Antonella Caprio e dal delegato del Sindaco del Comune di Conversano, in ottemperanza al bando che esplicita:

Art. 1 - Il Centro Studi “M. e F. Marangelli” bandisce un concorso per l’assegnazione di:

Premio: n. 1 premio di euro 1.000 (mille) per un lavoro di tesi di laurea triennale o magistrale, discussa negli anni accademici 2016, 2017, sui temi sotto indicati;

Borse: n. 2 borse di studio di euro 1.500 (millecinquecento) ciascuna, per tesi di dottorato oppure per progetti di ricerca (saggi, studi monografici) da realizzare entro il 2018 sul tema “La condizione femminile” e, in particolare, su:

- Sez. A – Storia, diritto, religione, filosofia
- Sez. B – Linguaggi, pedagogia, sociologia
- Sez. C – Antropologia, differenze di genere, sistemi politici e sociali

preso atto che alla scadenza dei termini di consegna per partecipare alla presente edizione, fissata dal bando per il 28/02/2018:

per 1 Premio di tesi di laurea già discussa concorrevano n. 4 partecipanti, per n. 2 Borse di studio per progetti di ricerca concorrevano n. 0 partecipanti

ha accolto la proposta del Consiglio del Centro Studi “M. e F. Marangelli” di riaprire i termini di partecipazione al concorso e di prorogarli al 30/04/2018, solamente per la sezione relativa ai lavori di ricerca.

Scaduti i termini prorogati, la Commissione ha proceduto per via telematica a una preliminare ricapitolazione delle norme, che prevedono di assegnare due borse di studio per progetti di ricerca e un premio per tesi di laurea e ha ribadito i criteri di valutazione degli elaborati sottoposti al suo giudizio,

stabilendo che essi dovessero rispondere ai seguenti requisiti:

1. Aderenza alle condizioni del bando per quanto concerne gli argomenti
2. Capacità di contestualizzazione e discussione della tematica scelta
3. Competenze nella consultazione e nell’uso delle fonti bibliografiche
4. Originalità e personalizzazione delle proposte avanzate
5. Eventuale capacità di conoscenza e di uso degli strumenti di ricerca sul campo

Sulla base di tali criteri e preso atto che alla data del 30/04/2018 era pervenuto alla segreteria solo un progetto di ricerca, si è stabilito che per l’edizione in corso si sarebbe proceduto all’assegnazione di:

- N. 1 premio per tesi di laurea
- N. 1 borsa di studio per lavori di ricerca

Preso atto che la documentazione pervenuta è stata debitamente ordinata e inviata nel mese di giugno 2018 dalla prof.ssa Antonella Caprio a tutti i membri della Commissione,

preso atto che

1. tutti i nominativi inseriti negli elenchi trasmessi ai componenti della commissione sono stati ammessi, in quanto tutti i candidati hanno fornito la documentazione richiesta
2. presa visione per ciascun concorrente, del tipo di laurea, votazione finale, eventuale tesi di dottorato
3. presa visione degli allegati presentati dai concorrenti che hanno inserito un elenco di saggi/articoli pubblicati

4. presa visione di eventuali esperienze lavorative rispetto al campo della ricerca in questione, compresi incarichi di docenza o di attività didattiche, per coloro che le hanno inserito nel proprio *curriculum*
5. preso atto della disponibilità di lettura dei CD con i lavori completi di tesi, in modo tale da poter visionare i testi integrali dei lavori eseguiti qualora ce ne fosse la necessità o i concorrenti non avessero efficacemente sintetizzato il proprio lavoro negli estratti inviati

si è proceduto alla valutazione delle domande, così come sono state accuratamente selezionate, ordinate per sezioni e spedite ai singoli membri del-

la commissione da parte della prof.ssa Antonella Caprio.

Nel mese di luglio sono pervenuti alla Presidente di Commissione, prof.ssa G. P. Di Nicola, i giudizi di tutti i membri della Commissione al fine di consentirle di elaborare una proposta di giudizio di sintesi che è stata formalizzata in data 27 luglio e ha trovato la condivisione degli altri membri della commissione. Si è giunti, pertanto, ad esprimere all'unanimità i seguenti giudizi che indicano anche i nomi dei vincitori dell'edizione 2017-18.

Per la *sezione tesi di laurea*, risulta vincitrice la candidata Annamaria Sedicina, *Tertulliano, il Montanesimo e l'Africa cristiana fra il II e il III secolo. Una riflessione a partire dal "De cultu feminarum"*, con il seguente giudizio espresso all'unanimità:



Immagine 11: Angelo tubicino, Chiesa di Santa Maria del Lago, Moscufo (Pe), Foto © Gino Di Paolo





La tesi si incentra su Tertulliano e la sua “misoginia”, attestata in numerosi passaggi delle non poche opere dedicate alle donne, quasi nell’intento di elaborare un programma pedagogico-pastorale sul contegno della donna cristiana. Come promette il titolo, l’analisi del testo in esame, condotta con rigore metodologico, permette non solo un utile confronto con differenti interpretazioni del *De cultu feminarum*, ma anche una precisa collocazione storica. Il moralismo di Tertulliano viene opportunamente contestualizzato come volontà di opporsi al montanismo e ai suoi fermenti carismatico-profetici, con singolari aperture alle donne. Se da una parte la candidata denuncia la diffidenza del clero verso le aspirazioni profetiche femminili giudicate “sovversive”, non manca di evidenziare l’indiretta importanza attribuita alle donne nel vissuto e nella comunità cristiana. Emerge di conseguenza la contraddizione tra il riconoscimento delle notevoli qualità morali delle donne e il freno alle loro istanze carismatiche e profetiche. Nel contestare la parzialità di quegli studiosi che riducono la posizione di Tertulliano a pura misoginia, la candidata evidenzia l’intento primario dell’edificazione spirituale dei cristiani. L’uso della bibliografia in lingua straniera (inglese e francese) ne fa un lavoro meritevole di attenzione. L’analisi è rigorosa e pertinente.

Per la *sezione progetti*, risulta vincitore Francesco Trabalza, *Corporeità e identità sessuale, quale legame?*, con il seguente giudizio espresso all’unanimità:

Il candidato per la sez. Filosofia-Antropologia, dopo un affondo di taglio antropologico sulla dignità del lavoro, concentra la ricerca sul rapporto tra corporeità e identità sessuale, inquadrandola nella domanda di senso dell’umano e facendo riferimento a P. Ricoeur da un lato e al pensiero cattolico dall’altro.

Già nella premessa il candidato precisa di muovere i suoi interessi a partire dalla domanda filosofica sulla costituzione dell’io e del soggetto. Nel passaggio dalla bioetica, con al centro il corpo malato, alla biopolitica con al centro il corpo potenziato o da potenziare, Trabalza s’interroga sui temi della soggettività, dei corpi disponibili e virtuali e individua lo snodo in cui la tecnologia vorrebbe mettere in scacco l’etica. Essendo ancora in fase di stesura, la distinzione tra corpo oggetto e soggettività incarnata, tema cen-

trale nel pensiero della differenza sessuale, presenta qualche ambiguità, ma il rifiuto di ogni materialismo tecnocratico e di ogni ideologia orienta la ricerca verso una lucida opposizione a ogni manipolazione psichica e biologica in nome di una presunta gestione della propria libertà. Il candidato intende sottolineare il senso umanizzante della differenza a fronte delle possibili manipolazioni ingegneristiche del corpo. Pregevole il distinguo sulla libertà, intesa non come manipolazione della realtà, ma come accettazione del difficile confronto tra la necessità del corpo sessuato e la libertà della persona. Il progetto risulta accettabile, benché debole sul piano metodologico.

Conversano, 06/08/2018

LA COMMISSIONE

- Prof.ssa Giulia Paola Di Nicola (Presidente)
- Prof.ssa Francesca Brezzi (componente)
- Prof.ssa Marisa Forcina (componente)
- Prof. Antonio Baldassarre (componente)
- Prof. ssa Antonella Caprio (componente)

I NOMI DEI VINCITORI

Si è conclusa da poco la XII edizione delle borse di studio¹ e la Commissione, composta da professori Giulia Paola Di Nicola (Centro Ricerche Personaliste di Teramo), Francesca Brezzi (Università di Roma), Marisa Forcina (Università di Lecce) e Antonio Baldassarre (Università di Bari), ha premiato, per la sezione Filosofia-Antropologia, il progetto di ricerca del dott. Francesco Trabalza, intitolato *Corporeità e identità sessuale, quale legame?*, concentrato sul rapporto tra corporeità e identità sessuale inquadrato nella domanda di senso dell’umano, e la tesi di laurea magistrale in Storia del Cristianesimo e delle Chiese, della dott.ssa Annamaria Sedicina, intitolata *Tertulliano, il Montanismo e l’Africa cristiana fra il II e il III secolo. Una riflessione a partire dal “De cultu foeminarum”*, per la sezione storica.

¹ Il Centro Studi “M. e F. Marangelli” di Conversano da venticinque anni è impegnato nella promozione culturale e nel sostegno a giovani studiosi orientati ad approfondire la tematica della condizione femminile. A tal fine il Centro bandisce con scadenza biennale una borsa di studio intitolata ad una delle fondatrici, Francesca Marangelli, rivolta a premiare lavori di tesi e di ricerca, indirizzati a sviluppare studi sulla condizione femminile di diverso ambito, da quello storico-giuridico al sociale e antropologico.

PROSPETTIVA • CIVITAS •

• Mediazione politica e democrazia



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 la collaborazione scientifica
del Centro studi Tocqueville Acton

L'inclusione dei cittadini nel processo decisionale Mediazione politica e democrazia

Antonio Campati

IL NOSTRO PERCORSO di ricerca nel cercare di cogliere le trasformazioni della *civitas* contemporanea prosegue con una riflessione sull'azione dei corpi intermedi all'interno del regime democratico e, quindi, sul ruolo della mediazione politica per favorire l'inclusione dei cittadini nel processo decisionale. Un tema, questo, che è chiaramente legato ai precedenti contributi dedicati alla nozione di popolo e di populismo e, specialmente, a quello sulle metamorfosi della rappresentanza. E che è tornato centrale nel dibattito contemporaneo perché non pochi studi definiscono l'attuale come l'età della disintermediazione. Un'età dove le mediazioni sono in crisi, dove appunto l'azione dei corpi intermedi è ritenuta superflua (se non dannosa) e dove la rapidità dovrebbe rappresentare il tratto imprescindibile per un'azione politica efficace.

Il quadro nel quale si consumano i processi di trasformazione delle democrazie odierne è molto più complesso. Due aspetti su tutti non possono non essere richiamati: la crescente presidenzializzazione dei sistemi politici e il ruolo imprescindibile assunto dai (social) media. Sono tendenze molto significative perché effettivamente sfidano l'idea di mediazione politica nella misura in cui è stata declinata per lunghi decenni. In questo contesto, i corpi intermedi – includendovi, secondo una definizione ampia, i partiti, i sindacati, le associazioni e tutte le altre forme di comunione di interessi tra cittadini all'interno di una democrazia – sono accusati di rallentare il processo decisionale: la loro naturale propensione a mediare è vista come un ostacolo a un'efficace azione politica; la rappresentanza e la mediazione vengono dunque interpretate come poco trasparenti ed efficienti. Al contrario, l'immediatezza sulla quale si basa il rapporto tra il *leader* e il (suo) popolo, favorita certamente dalla televisione, ma anche dai canali social consultabili permanentemente, consente di raccogliere istantaneamente i desideri e i giudizi dei cittadini.

Quella appena descritta è chiaramente una narrazione di comodo. Come ha giustamente sottolineato Attilio Danese nell'editoriale di apertura del precedente numero di *Prospettiva Persona* (104/2018), non sono poche le contraddizioni e persino i rischi che si generano da illusorie forme di «democrazia diretta», messe in pratica da «partiti digitalizzati»: infatti, «la *democrazia diretta digitale* mirerebbe a bypassare le intermediazioni burocratiche e le rappresentanze parlamentari (*democrazia rappresentativa*), chiedendo ai cittadini, su base volontaria, di esercitare direttamente il potere legislativo».

Concordiamo con Attilio Danese nel definire tale trasformazione complessa e di non facile lettura, dal momento che prevede un'alterazione dell'intera conformazione politico-istituzionale della democrazia rappresentativa, addirittura prevedendo l'esercizio diretto del potere legislativo, che invece è il frutto di un processo di formulazione delle leggi all'interno del quale hanno un ruolo non secondario i corpi intermedi.

Com'è noto, non è difficile individuare una costellazione di autori, anche di differente formazione culturale, che offre una miriade di studi per confermare l'importanza dei corpi intermedi all'interno delle società democratiche. Così come non è difficile rintracciare nei documenti pontifici una particolare attenzione al ruolo della mediazione. In tal senso, può essere utile riflettere su un passaggio presente nel *Compendio della dottrina sociale della Chiesa* quando si specifica che

l'obbligo dei governanti di rispondere ai governati non implica affatto che i rappresentanti siano semplici agenti passivi degli elettori. Il controllo esercitato dai cittadini, infatti, non esclude la necessaria libertà di cui gli eletti devono godere nello svolgimento del loro mandato in relazione agli obiettivi da perseguire: questi non dipendono esclusivamente da interessi di parte, ma in misura molto maggiore dalla funzione di sintesi e di mediazione in vista del bene comune, che costituisce una delle finalità essenziali e irrinunciabili dell'autorità politica (n. 409).

Questo passaggio è importante perché offre l'opportunità di riflettere almeno su due aspetti fondamentali che sono posti alla base dell'architettura della democrazia rappresentativa: il primo è legato alla libertà di mandato del rappresentante, che nonostante sia eletto direttamente dal corpo elettorale non è un ambasciatore di interessi specifici. Ma, soprattutto, è un rappresentante che – ecco il secondo motivo – deve svolgere una funzione di *sintesi* e *mediazione* delle diverse istanze presenti nella società per poi tradurle in decisioni politiche. Non sono aspetti irrilevanti perché se tali presupposti non vengono considerati più validi, cambia radicalmente anche l'assetto fondante della democrazia. Infatti, se la tendenza

che si vorrebbe imprimere a quest'ultima privilegia l'immediatezza delle decisioni, allora devono essere riconsiderati molti dei suoi caratteri costitutivi.

A ben vedere, però, è davvero difficile sostenere che tutte le forme di mediazione possano realmente scomparire, anche in una democrazia dove tutti sono nelle condizioni di connettersi on line periodicamente, a intervalli ravvicinati, per esprimere il loro assenso o meno a una decisione pubblica. Perché – anche in questo caso – ci sarebbe un intermediario tra il cittadino e il decisore politico: lo smartphone, il computer, il tablet o qualsiasi altro strumento che permetta la partecipazione attraverso la rete web. L'aspetto interessante sul quale tornare a riflettere non è dato dallo strumento in sé, quanto dalle implicazioni legate alla gestione della mole di dati che vengono prodotti, registrati e inviati nel *mare magnum* della rete. Perché l'intermediazione da parte di questi *corpi intermedi liquidi* difficilmente avverrà – in parte, lo si può constatare già oggi – secondo modalità totalmente trasparenti; forse, non si saprà mai chi e come gestisce i profili e le informazioni delle piattaforme informatiche che operano *tra* i cittadini e i decisori. Pertanto, continueremo a studiare le dinamiche della mediazione politica, con una curiosità addirittura maggiore perché i soggetti responsabili della intermediazione saranno sempre più sfuggenti, per non dire virtuali.



Immagine 12: Giudizio Universale, Chiesa di Santa Maria in Piano, Loreto Aprutino (Pe), particolare della "deesis", Foto © Gino Di Paolo

Il cattolicesimo liberale di Angelo Costa Libertà dell'Amore

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

70-74

Mauro Bontempi

«**N**OME MITICO [...], nome di un grande genovese, nome di un grande italiano, di un grande imprenditore»¹: rivolgendosi nel 2001, ad una platea di industriali, nel centenario dalla nascita di Angelo Costa, l'arcivescovo di Genova tratteggiava la figura dell'armatore ligure come di un vero "Padre della Patria", animato da un «senso vivo del bene comune» che traspare dalla passione, dal coraggio e dalla speranza con cui partecipava "in prima linea", sin dagli anni Quaranta, al confronto sul futuro del Paese. Fu un esempio e un testimone del significato cristiano del lavoro, dell'*intraprendere* e del *fare-impresa*, nel triplice significato di: «allenamento quotidiano alla fatica e al rischio, grande speranza e un coraggio tenace»². Appassionarsi al futuro del proprio paese, soprattutto nelle ore più difficili, è sempre un'operazione che obbliga ad esporsi, per sostenere coraggiosamente e testimoniare con coerenza le proprie idee.

«Non c'è etica, infatti, senza passione» – affermava il Patriarca di Genova a proposito di cristiani come Costa i quali possono contare su «un cuore capace di grandi passioni da un Dio che ci arricchisce dei suoi talenti, sollecitando anzi sfidando la nostra libertà» ad «andare a largo», ad osare con la passione «nel trafficare i talenti, o, che è lo stesso, passione nell'imprenditorialità»³.

L'uomo – scriveva lo stesso imprenditore ligure nel 1948 al direttore dell'*Osservatore Romano della Domenica* – è nello stesso tempo la cosa più grande e la più piccola che Dio abbia creato: per scoprire la prima verità basta pensare all'eternità dell'anima, per constatare la seconda è sufficiente notare l'infinita presunzione di giudicare gli altri⁴.

Uomo di «profonda fede cattolica» e di «genuina vocazione imprenditoriale [...] creativa e morale»⁵ Costa intervenne spesso in merito alla valore della «comunione cristiana»:

L'amore [...] dovrebbe legare tutti gli uomini, [...] ed in modo maggiore verso quelli che ci sono più vicini. [...] Dobbiamo soprattutto essere umili e pensare che al massimo ciascuno di noi può portare qualche pietra in un edificio incominciato due-mila anni fa con l'unica Rivoluzione che il mondo ha conosciuto⁶.

In questa visione antropologica e sociale, l'imprenditore è investito di una responsabilità etica e morale che trova fondamento nella centralità della persona, *imago Dei*⁷: «Prima di essere cittadino, [ogni individuo] è *uomo*, e questo è il suo titolo imprescrittibile di novità, questo lo rende maggiore a tutte le cose materiali che compongono l'universo»⁸: l'unico imprenditore ad aver ottenuto, sinora, un doppio mandato alla Presidenza di Confindustria (da 1945 al 1955 e dal 1966-1970), durante gli anni delicati della Ricostruzione e del rallentamento dell'economia italiana. Rivolgendosi al mondo imprenditoriale affermò:

È all'uomo che innanzi tutto dobbiamo guardare nella vita delle nostre aziende, nel dar forma ad iniziative, nel proporci un programma di maggior estensione dell'attività delle nostre aziende. Sono vani i capitali, sono vani i macchinari, sono vane le formule dell'organizzazione amministrativa o tecnica dell'azienda se non curiamo l'uomo, se non abbiamo nell'uomo lo stimolatore costante e con-

¹ Dionigi Tettamanzi, *Intervento all'Assemblea aperta alla città Genova: le radici dello sviluppo*, 9 ott. 2001. Intervento pronunciato dall'arcivescovo di Genova, il cardinale Dionigi Tettamanzi, in occasione dell'Assemblea aperta alla città di Genova *Le radici del nuovo sviluppo*, organizzata da Confindustria Genova e Confindustria nel capoluogo ligure il 9 ottobre 2001 (nel centenario dalla nascita di Angelo Costa). D'ora innanzi, indicato con *Intervento Tettamanzi* (<http://www.diocesi.genova.it/vescovo/tettamanzi/as011009.htm>). ² *Ivi*. ³ *Ivi*. ⁴ Lettera 1° giugno 1948 al direttore de *L'Osservatore Romano della Domenica*, Angelo Costa, *Scritti e Discorsi*, Tomo I, Milano, Franco Angeli, pp. 488-489; d'ora innanzi semplicemente indicato con "Costa" seguito dal numero cardinale del tomo e della pagina di riferimento. ⁵ Francesca Fauri e Vera Zamagni, «Introduzione. Un ritratto a più dimensioni», in *Angelo Costa*, a cura di Francesca Fauri e Vera Zamagni, Il Mulino, Bologna 2007, p. 9. ⁶ Costa, II, pp. 51 e p. 158-9. ⁷ A. Pistilli, «Il pensiero etico di Costa. Un ritratto a più dimensioni», in *Angelo Costa*, a cura di Francesca Fauri e Vera Zamagni, Il Mulino, Bologna 2007, p. 57. ⁸ Costa, I, p. 77. Corsivo mio.

tinuo della vita dell'impresa, se non abbiamo nell'uomo l'elemento costantemente vivo ed attivo nell'impresa⁹.

A buon diritto Angelo Costa può essere considerato un erede diretto del cattolicesimo liberale ottocentesco italiano, le cui fila si erano a dir poco assottigliate, già con il tramonto del populario-sturziano¹⁰: un piccolo esercito di «cavalieri solitari»¹¹ che nel secondo dopoguerra rimase controcorrente rispetto al *mainstream* culturale del tempo, capace di sorprendere, negli interstizi delle sue spirali speculative, con riferimenti impliciti alla tradizione cattolico-liberale ormai in disarmo e improvvisate accelerazioni verso il futuro, come nella visione del sistema universitario o previdenziale.

«Cattolico ma di quella razza che non crede che essere cattolico voglia dire non avere fiducia nell'uomo o offuscare, tra le nebbie del cattivo sociologismo, l'esigenza morale di una rigorosa gestione delle risorse»¹², Angelo Costa sostanzialmente il suo *modus vivendi* nel trinomio: «fedeltà alla parola data, responsabilità, accettazione del rischio senza protezioni né vantaggi personali»¹³.

Prima ancora che nei contenuti specifici, l'attualità di Costa sembra consistere nella sua «tempra morale (di) uomo generoso, un uomo che ha il gusto del dare, del contribuire, del servire» senza infingimenti, bizantinismi logici e verbali, allo scopo di «comunicare, di discutere, di ricercare, di lavorare insieme»¹⁴.

La testimonianza di Angelo Costa sembra piuttosto rispondere a quella «vocazione», al *beruf* a cui è chiamato ogni cristiano, il quale non può disgiungere l'appagamento personale dal bene comune. L'imprenditore ed il dipendente, ciascuno nel proprio ambito d'azione, condividono un «esercizio di responsabilità»¹⁵ sicuramente dialettico ma imprescindibile per il buon funzionamento dell'azienda. Inoltre, a giudicare dalla sua storia personale e limitandoci agli interventi analizzati in questa ricerca, balza subito agli occhi il costante collegamento fra la battaglia culturale e politica in favore della libertà economica in Italia si coniughi, nel pensiero di Costa, con una alternativa esegesi (o *ermeneia*) del magistero sociale della Chiesa¹⁶: sin dai primi scritti, l'atto umano è considerato non solo come azione ma come realizzazione di se stesso ed «appropriazione del proprio essere»¹⁷, alla luce di una ermeneutica irradiata dalla fede, nella quale il feticcio dell'*homo œconomicus* viene sostituito dalla realtà dell'*homo agens*, un soggetto capace di coniugare l'etica della distribuzione con l'etica della produzione¹⁸. *Habitat* «naturale» è l'economia libera o d'impresa¹⁹, ove l'imprenditore condivide «l'umile virtù della intrapresa»: il «presupposto etico della libertà cristianamente intesa» tiene insieme e garantisce, al tempo stesso, una simile architettura²⁰.

Costa muove la sua riflessione anzitutto dall'antiperfettismo cristiano che egli fa discendere dalle cosiddette «strutture di peccato», proprie di ciascuna creatura²¹. Ne deriva, come corollario, che le istituzioni

⁹ Cit. Costa in Tettamanzi, *Intervento all'Assemblea aperta alla città Genova: le radici dello sviluppo* cit. ¹⁰ Non pochi sono i punti di contatto fra il prete calatino e l'armatore geno-vese, soprattutto attorno alla centralità della libertà. Considerata come il più alto dono spirituale di Dio (*Scritti giuridici 1946-1959*, Bologna, Zanichelli, 1972, p. 20) e condizione necessaria nella perfettibilità dell'uomo (*Politica e morale 1938*, p. 321-2), essa consiste nella «ricerca della verità, nell'amore della verità, nel senso del dovere che impone di seguirla e di affermarla» (*Politica di questi anni 1948-49*, 1955, p. 170) onde che «la libertà va accoppiata alla responsabilità» (*Politica e morale 1938*, 1972, p. 261). La libertà è anche metodo: «metodo che armonizza i diritti di ciascuno con i doveri verso gli altri e verso la società presa come un tutto» (*Miscellanea londinese 1926-1940*, vol. I, II, 1970, p. 91). Assertore di una concezione integrale dello sviluppo inteso come «incivilimento», cioè come la risultante dell'intelligenza, della libertà e della volontà di intraprendere, della responsabilità e della legalità (Marco Vitale e Alfredo Rivoire, *È in sostanza un problema di libertà. Vita e ideali di don Luigi Sturzo*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2009, pp. 22-23), Sturzo invocava la «benedetta iniziativa privata» (*Scritti storico-politici*, Cinque Lune, 1984, p. 219) ove la morale incide sull'economia, cioè quando «l'individuo si pone il problema dell'appropriazione» (*Politica di questi anni. Consensi e critiche. Settembre 1946-aprile 1948*, 1954, pp. 187-188). Sturzo sosteneva la necessità di un «soffio etico-religioso» capace di dirigere e fecondare le opere figlie delle virtù sociali, perché «senza verità e senza amore l'uomo non può vivere» («Lettera all'On. D'Amborsio. 16 dicembre 1956», *Politica di questi anni*, vol. XIII).

¹¹ Ettore Passerin D'Entrèves, «Cattolici liberali», in *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia, 1860-1980*, II vol., Marietti, Torino 1981, vol. I, pp. 7-8. ¹² *Ibidem*. ¹³ Danilo Veneruso, «Angelo Costa», in *Parlamento italiano (1861-1988)*, Nuova CEI, Milano 1991, vol. XVI, p. 388. ¹⁴ *Ivi*, p. 8. ¹⁵ Marco Vitale, «Attualità di Angelo Costa», in Alberto Mazzucca, *Confindustria una poltrona che scotta*, Edizioni Sphyrna, Milano 1981, p. 9. ¹⁶ *Ibidem*. ¹⁷ Flavio Felice, «Introduzione», in *Cattolicesimo, Liberalismo, Globalizzazione*, a cura di Dario Antiseri et al., note 5-6, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002. ¹⁸ *Ivi*, p. 8. ¹⁹ Si pronuncerà in tal senso l'enciclica *Centesimus Annus* al n. 42. ²⁰ Anche su questo aspetto il magistero di Giovanni Paolo II annovererà fra i diritti umani incompressibili assieme alla libertà religiosa, di partecipazione, di associazione e di sindacato, la libertà di iniziativa economica (*Sollicitudo Rei Socialis*) e la capacità d'imprenditorialità (*Centesimus Annus*). *Idem*, «Introduzione» cit., pp. 12-16-17. ²¹ Ciò non confligge affatto con il principio che il peccato di ciascuno membro coinvolga l'intera comunità ecclesiale. Il sacramento della riconciliazione, pur essendo individuale, ricompone l'unità della Chiesa rimettendo i peccati del penitente.





politiche non possono che riflettere i limiti dei propri artefici e di coloro che, di volta in volta, ne ricoprono il ruolo²²; d'altro canto, queste istituzioni mutevoli, transeunte e fallibili, nei regimi democratici possono sempre al servizio dell'uomo, ancor prima del cittadino. La centralità dell'individuo in ogni organizzazione sociale, creato libero e sottoposto anzitutto alle leggi del diritto naturale, trova un punto di sintesi nel personalismo cattolico di influenza anglosassone (almeno nell'accezione di Ropke)²³. La centralità dell'individuo libero, *faber et agens*, si rivela nel pensiero di Angelo Costa nell'armonia del rapporto con Dio e con le scienze umane. In un recente volume sulla dinastia Costa, Angelo è stato, altresì definito «un conservatore senza rigidità sul piano sociale, un cattolico convinto della possibilità di un capitalismo etico e un liberista dalla mente aperta sul piano economico»²⁴. Fermo restando che lo stesso Costa avrebbe accettato di malanimo l'etichetta di «conservatore» *sic et simpliciter*, l'originalità e lo spessore del pensiero e del contributo del Presidente di Confindustria hanno contribuito a farne una delle maggiori personalità del mondo economico-sociale italiano già dagli anni Quaranta²⁵.

Di certo, alla luce della storia recente del nostro Paese, molte posizioni che, un tempo, furono considerate eccessivamente rigide e conservatrici, costituiscono dei *caveat* lungimiranti rispetto alle derive della «finanza allegra» e all'ambiguità del modello economico italiano: dall'ostinata battaglia «di principio» contro le politiche in *deficit spending* ed in generale di natura keynesiana, sino alle strigliate verso l'imprenditoria italiana, chiamata ad essere autonoma rispetto alla politica, più audace, più liberale, più responsabile sul piano etico e morale²⁶.

Ogni conquista umana è segnata dal fuoco della fatica e dallo sforzo personale. È una verità che Costa non si stanca di sottolineare nei più disparati contesti: non si può slegare il rapporto fra fatica e merce-

de. Garantire, per assurdo, a tutti i richiedenti, il proprio «foculare» non determina di per sé il miglioramento del tenore di vita delle famiglie operaie²⁷. Solo un aumento della produzione, può rappresentare la solida garanzia per l'innalzamento complessivo delle condizioni di vita, combattendo gli abusi dei privati ma evitando altresì di fissare *ex lege* livelli minimi di salario. Innalzare i salari nominali a produzione invariata, crea solo inflazione e quindi un impoverimento netto:

Sarebbe facile e molto simpatico – commenta caustico Costa – fare della politica sociale, ma purtroppo non è possibile con le disposizioni, fare altro che correggere i casi anomali ed aiutare l'azione delle forze naturali, che sole possono produrre effetti reali²⁸.

Senza un mercato libero e aperto, invocare la «pace sociale» è pura retorica senza fondamento²⁹. Si rischia infatti di ingannare le classi lavoratrici, di fare demagogia, volutamente (come fa «in male fede... la propaganda comunista») o inconsapevolmente (come fanno «persone di valore e di indiscutibile buona fede che, animati da eccessivo entusiasmo, fanno prospettare attraverso il partecipazionismo, la casa dell'operaio, ecc., dei miraggi irraggiungibili»³⁰). Compito degli industriali è chiedere con forza e determinazione una «politica sociale sincera – basata su una – sana e seria politica economica»³¹, parlando chiaramente e senza alimentare false illusioni (come si legge nel Vangelo: «Il vostro parlare sia «sì, sì»; «no, no». Tutto il resto viene dal maligno»³²).

In linea con la tradizione einaudiana l'armatore ligure afferma che «la libertà economica fa parte della libertà dell'uomo e della sua dignità»³³. Libertà e dignità, connubio che trova nel cristianesimo quella *substantia* che esalta la virtù civica radicandola «in alto», nel diritto naturale, secondo la soluzione del per-

²² *Idem*, «Introduzione» cit., p. 22. ²³ Ropke distingue fra un liberalismo razionalista, utilitarista e materialista, figlio della Rivoluzione francese, ed uno anglosassone, classico, sostenitore di un approccio pluralista e anti-ideologico. ²⁴ E. Dellacasa, op. cit., p. 270. ²⁵ Sulla «solitudine» del pensiero liberale cf. Ostellino: Italia Antiliberalista. ²⁶ Approccio che sarà sostenuto anche nella *Caritas in Veritate* ove, tra l'altro, si parla dello sviluppo in termini di «vocazione», nel duplice significato che «nasce da un appello trascendente e, dall'altra, che è incapace di darsi da sé il proprio significato ultimo» (CV, 16). Una vocazione nella libertà, nella verità, nella carità. Inoltre, nel documento pontificio, si legge: «La società non deve proteggersi dal mercato, come se lo sviluppo di quest'ultimo comportasse ipso facto la morte dei rapporti autenticamente umani. È certamente vero che il mercato può essere orientato in modo negativo, non perché sia questa la sua natura, ma perché una certa ideologia lo può indirizzare in tal senso. Non va dimenticato che il mercato non esiste allo stato puro. Esso trae forma dalle configurazioni culturali che lo specificano e lo orientano. [...] Perciò non è lo strumento a dover essere chiamato in causa ma l'uomo, la sua coscienza morale e la sua responsabilità personale e sociale» (*Ibidem*).

²⁷ Ragionando in questi termini, bisognerebbe garantire, oltre la casa, un reddito, un quantitativo di beni essenziali, oltre che ai servizi minimi, a tutti i richiedenti, a ciascuna famiglia. Impossibile sia in termini di sostenibilità sia nella situazione congiunturale di quegli anni, ma anche sul piano morale, perché configurabile come un modello di «stato assistenziale», decisamente condannato dal Magistero Sociale della Chiesa. ²⁸ Costa, I p. 60. ²⁹ *Ibidem*. ³⁰ *Ivi*, p. 62. ³¹ *Ibidem*. ³² Mt. 5,37. ³³ Costa, I p. 103.

sonalismo cattolico. L'analisi sistematica, ad esempio, dei primi interventi pubblici elaborati da Costa tratteggia il ritratto di un uomo capace di discernere l'indagine economica da quella etica, e poi riconnetterle sul piano dell'analisi complessiva dei fenomeni sociali. Chiarificatore in proposito il seguente passaggio di un suo intervento:

Quando il Signore ha detto «ama il prossimo tuo» è evidente che non ha voluto imporre all'uomo un sentimento emotivo verso i suoi simili, ma ha comandato a tutti gli uomini di cooperare per il bene comune. L'obbligo morale di chi possiede dei beni di impiegarli per il bene comune è della stessa natura dell'obbligo che ha chi detiene doti intellettuali



Immagine 13: Giudizio Universale, Chiesa di Santa Maria in Piano, Loreto Aprutino (Pe), particolare della danza dei salvati, Foto © Gino Di Paolo



e fisiche di rivolgerle pure al bene comune³⁴.

Non si tratta quindi di “pragmatismo economico”, nel caso di Costa, né tanto meno di liberismo ortodosso, quanto piuttosto di una «economia fondata sulla realtà»³⁵, una economia “francesca-na”³⁶.

Il fine ultimo cui dovrebbe tendere ogni società «è la maggior gloria e la salvezza delle anime»³⁷, ma tra la dannazione e la salvezza, esiste una gamma di obiettivi intermedi, di grado inferiore ma coerenti con il più alto intento. Secondo Costa, anche l'accrescimento della ricchezza rappresenta una tappa di questo cammino verso la salvezza, se intercetta e incrocia il percorso dei propri fratelli e della comunità nella quale ogni uomo è inserito e realizza la propria vocazione allo scambio e al dono. La ricchezza per Costa non sembra corrispondere al solo PIL. Accrescere la ricchezza di un Paese, per un imprenditore come Angelo Costa, significa ricavar frutto dalle proprie capacità e dalla propria attività, le cui sorti sono legate a doppio filo con quelle di molti altri uomini. Sono doni di Dio che se non producono frutto, meritano la condanna del Signore come al servo «malvagio e infingardo»³⁸ che non investe il proprio capitale, nemmeno depositandolo per riceverne un interesse, come hanno fatto gli altri servi. Serve coraggio per investire, per mettersi in gioco, soprattutto quando lo scenario non è dei più esaltanti. Si tratta di una “vocazione”, che ha per obiettivo il progresso integrale personale, dei propri collaboratori, della collettività³⁹.

Solo eliminando tutte le bardature, i privilegi, i protezionismi particolari, le concessioni, e tutto ciò che impedisce l'esistenza in Italia di un libero mercato, sarà possibile verificare i possibili “fallimenti” del mercato. E Costa sembra già guardare alle sinergie fra piccole e medie imprese, forse all'idea dei distretti industriali: l'industria italiana è parcellizzata in tante

piccole e medie imprese che non possono farcela in un mercato falsato da provvedimenti protezionistici, privilegi e quant'altro distorce la concorrenzialità. Un regime protezionistico non può che aiutare la grande industria a scapito della piccola:

Libertà, piccola azienda e diritto di nascere come imprenditore sono intimamente legati, allo stesso modo che al regime vincolistico sono legati la grande azienda e la cristallizzazione delle posizioni acquisite⁴⁰.

Non è certo un caso che nella sua prima lettera ad Einaudi, citata in precedenza, Costa scrivesse che «le grandi concentrazioni industriali, sviluppatasi particolarmente in questi ultimi anni, impediscano il funzionamento della sana, libera concorrenza»⁴¹.

Tornando, in conclusione – ancora una volta – all'intervento del cardinale Tettamanzi nel 2001, vi si legge:

Un punto nevralgico della concezione ed azione di Angelo Costa (fu) la centralità dell'uomo, sia imprenditore che lavoratore, nell'impresa e nella sua formazione morale [...]. La vita, è creazione continua, creazione dell'uomo e di quel che di divino, di spirituale è nell'uomo: si lavora, si produce e si risparmia in forza di questa spinta ideale che investe migliaia, milioni di individui⁴².

Questa centralità dell'uomo decide, in ultima analisi, del problema delle relazioni umane che, secondo Costa, non è risolvibile con la semplice cura degli aspetti economici, tecnici e psicologici, perché esige, in ultima istanza, una coraggiosa e costante opera propriamente educativa nel costante servizio alla libertà nella Verità.

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

70-74



³⁴ *Ibidem.* ³⁵ J. Cassidy in S. Carruba, *Non di solo mercato*, «Domenica», 12 settembre 2010, p. 40. ³⁶ «Il pensiero economico francescano propone una sintesi tra concorrenza e condivisione» in Oreste Bazzichi, «Appunti sull'etica economica della scuola francescana», *Acta Philosophica*, 21, 1 (2012), pp. 15-40, p. 40. ³⁷ Costa, I p. 53. ³⁸ *Mt.* 25,14-30. ³⁹ *Ibidem.* ⁴⁰ Costa, I p. 76. ⁴¹ *Ibidem.* ⁴² Tettamanzi, *Intervento all'Assemblea aperta alla città Genova: le radici dello sviluppo* cit.

L'impiego delle fondazioni accanto alle reti di solidarietà territoriali Emergenza povertà: Caritas in prima linea

Annamaria Merlini

L'ULTIMO RAPPORTO PUBBLICATO* dall'Istat evidenzia come la povertà, in Italia, sia ormai a livelli di vera e propria emergenza.

L'incremento ha riguardato, nell'ultimo anno, sia quella assoluta (di coloro, cioè, che non raggiungono "standard di vita minimamente accettabili") sia quella relativa (di coloro, cioè, che hanno una spesa mensile per i consumi inferiore alla soglia: 1085,22 euro per una famiglia formata da due componenti).

I numeri, a leggerli, sono davvero impressionanti: oltre 5 milioni di persone sono nella soglia della povertà assoluta, ben 9 milioni 368 mila possono dirsi invece nella povertà relativa. Ci troviamo quindi di fronte ad un ritorno dei "poveri", una parola che sembrava quasi scomparsa o confinata in aree sociali ristrettissime.

L'aumento della povertà colpisce soprattutto il Mezzogiorno, dove vive in povertà assoluta oltre una persona su dieci.

Pur consapevoli che i dati descritti richiedano un intervento pubblico strutturale di contrasto, non può tuttavia sottacersi di come quotidianamente un aiuto concreto si riesca da sempre ad ottenerlo grazie alla rete del Terzo settore e, in particolare, alle 200 Caritas diocesane operanti sul territorio nazionale, che si fanno carico di sopperire ad un sistema di protezione sociale ancora debole e incompleto.

Tra queste, la Caritas di Teramo si trova ogni giorno a rispondere a delle sfide per la tutela della persona e della sua dignità, attraverso diverse iniziative, prime tra tutte l'attività di ascolto svolta in modo capillare dai suoi operatori anche mediante il circuito parrocchiale o familiare.

L'emergenza povertà è, naturalmente, un tema centrale per la Fondazione Tercas che da sempre promuove interventi a sostegno di emergenze sociali e al contempo favorisce una maggiore strutturazione e professionalizzazione dei vari attori del sociale, promuovendo anche la creazione di reti di collaborazione tra pubblico e privato.

Molti sono i progetti sostenuti sia per una presa in carico generale della persona sia al fine di rispondere ad una specifica area di bisogno. E molti

di questi interventi la Fondazione riesce ad attuarli proprio grazie alla sinergia con la Caritas diocesana e con l'associazionismo locale.

La centralità della persona e della sua dignità ha portato, ad esempio, al sostegno di un progetto come quello dell'Emporio della Solidarietà, un piccolo supermercato creato nel Capoluogo e rivolto a nuclei familiari in condizione di disagio e di reale difficoltà economica ai quali, a seguito di una approfondita attività di ascolto e indagine, viene periodicamente attribuito un credito di spesa.

Nel medesimo spirito, sono stati sostenuti con convinzione un fondo di solidarietà per l'abitazione per il sostegno temporaneo di famiglie in difficoltà nel pagamento dell'affitto, del mutuo o che hanno subito degli sfratti, nell'ambito del progetto denominato "abitare voce del verbo", sempre in collaborazione con la Caritas, e la mensa sociale ospitata nei locali del Santuario Madonna delle Grazie di Teramo in collaborazione con l'associazione *Multa Paucis*.

Emblematici sono poi i diversi progetti incentrati sul Microcredito nati sia nell'ambito del sistema delle fondazioni sia a livello locale con l'associazione *Assista* per rispondere a particolari bisogni personali e/o familiari associati all'uso del denaro.

La povertà, tuttavia, non può dirsi solo una questione economica.

L'ONU la definisce «un fenomeno multidimensionale che comprende la mancanza sia di entrate sia di capacità basilari per poter vivere dignitosamente». Il Comitato per i diritti economici, sociali e culturali ha dichiarato nel 2001 che la povertà è «una condizione umana caratterizzata dalla privazione continua o cronica di risorse, capacità, opzioni, sicurezza e potere necessari per poter godere di un tenore di vita adeguato e di altri diritti civili, culturali, economici, politici e sociali» (E/C.12/2001/10, par. 8).

L'attenzione dovrà focalizzarsi, in sostanza, sulla qualità della vita più che sulla ricchezza posseduta.

Ciò determina che anche il sostegno deve essere multidimensionale e non può fermarsi al solo supporto economico o di un bisogno emergenziale.

La persona deve essere accolta nel suo complesso

* L'autrice è Segretario Generale della Fondazione Tercas.



PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

75-76

e così si è inteso fare con progetti incentrati sulla inclusione sociale che, oltre a cercare di limitare carenze e bisogni materiali, si occupano anche del malessere delle persone, del loro auto, isolamento, della loro bassa autostima. Sono tali i progetti di promozione dell'occupazione di persone in condizioni di fragilità avviati da numerosi enti locali del teramano o la partecipazione al noto Fondo per il contrasto alla povertà educativa.

«Non stiamo con i poveri se non siamo contro

la povertà», diceva Paul Ricoeur e per poter “essere contro” bisogna conoscere un fenomeno, ecco perché l'ascolto e l'indagine sono strumenti costanti dell'azione della Fondazione anche con riferimento alla tematica della povertà e della emarginazione sociale. Indubbiamente, utile a tal fine anche il complesso delle esperienze che l'appartenenza ad un sistema come quello dell'ACRI consente di “sfruttare” e di riportare nel territorio di operatività.

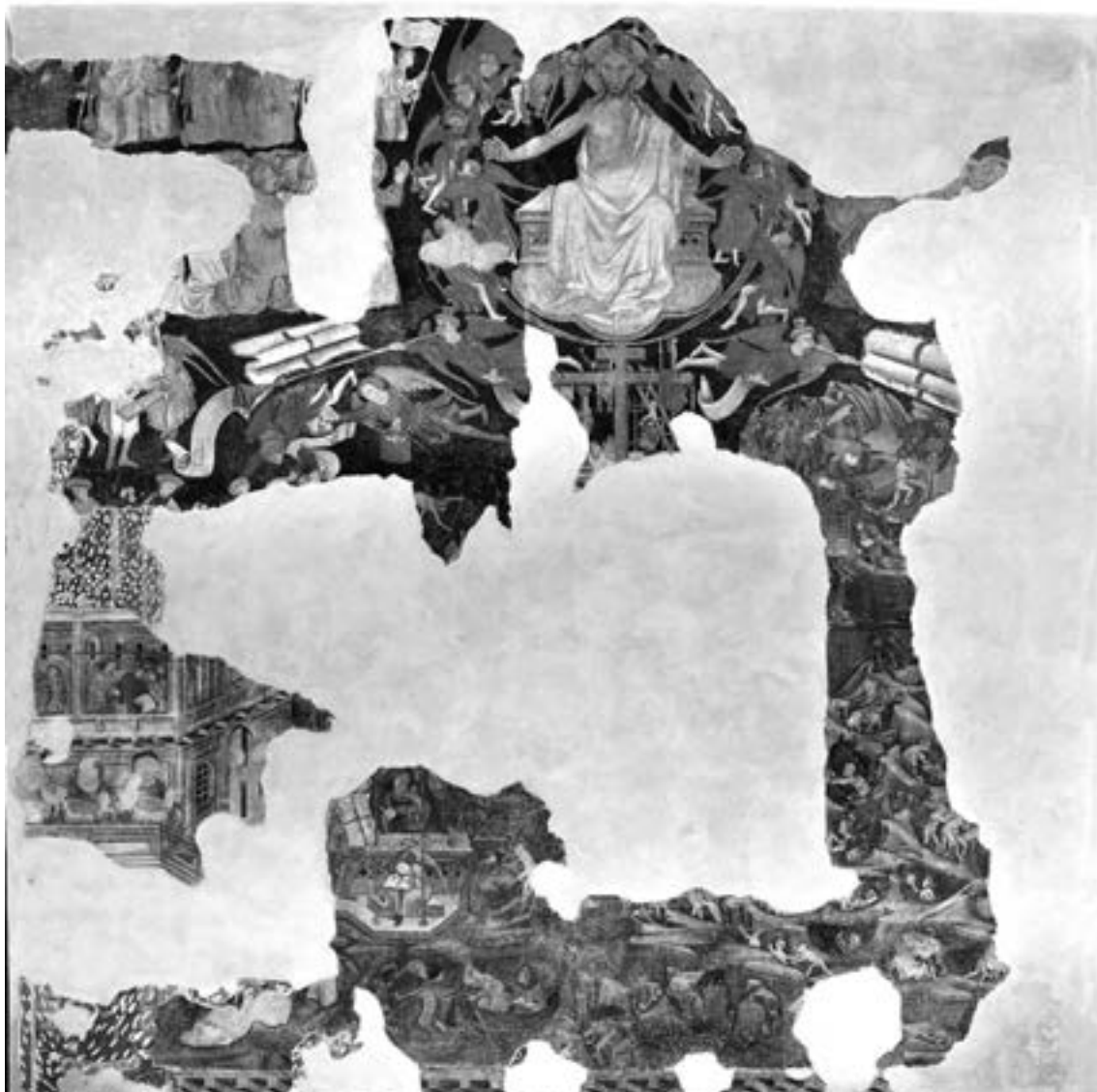


Immagine 14: Giudizio Universale, Chiesa di San Pietro, Castignano (Ap), Foto © Gino Di Paolo

PROSPETTIVA • ΔΟΓΟΣ •



• Respirare nel sacro



G. TONIOLO
PESCARA

Istituto Superiore di Scienze Religiose
Collegato alla Pontificia Università Lateranense

L'arte come forma di elevazione spirituale

Respirare nel sacro

Via S. Benedetto 2
65127 Pescara (PE)

logos@prospettivapersona.it

Settimio Luciano

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

ENTRARE IN UNO SPAZIO, una casa, un edificio pubblico, una chiesa o un tempio in genere, non è solo "vedere" il modo in cui la materia (marmo, legno, pietra, ferro...) è stato forgiata, trasformata dall'uomo, ma è respirare il tempo o meglio la storia che riecheggia sulla pietra consumata, sulle opere d'arte ferite da incendi o altro ancora. È il dono del passato all'oggi attraverso ciò che resta della presenza desiderata da uomini o donne sconosciute o che ci hanno lasciato da decenni, ma la cui memoria riecheggia negli edifici e nelle opere da essi volute.

Nel godimento estetico della presenza artistica (architettura, scultura, pittura e altro ancora) dovrebbe esserci una forma di ringraziamento e non solo di ricordo nei confronti di chi ha desiderato che la bellezza visse concretizzata nella produzione di un artista. Ringraziare non solo per l'arte donata e per aver sovvenzionato gli artisti, ma anche per il respiro di storia e di silenziosa elevazione, di spirituale trascendimento che hanno voluto e saputo dare.

È questo linguaggio, fatto di pietre, di vetrate, di quadri o affreschi, che si è desiderato lasciar parlare con articoli dedicati alle conformazioni di luoghi di preghiera (come un monastero di clausura) o di chiese in cui anche i passi frettolosi dei turisti riescono ad avvertire le vibrazioni degli affreschi, degli altari, di mura dove la mano impalpabile e inesorabile del tempo che consuma, ha apportato un tocco di bellezza: anche le rughe, in un volto invecchiato che sorride, possono ridare il vigore di giovinezza spirituale.

Questo è ciò che vorrebbe offrire la Chiesa, sempre di più, ai cuori infranti dei contemporanei che hanno perso il centro! Lo storico dell'arte Sedlmayr, in un suo saggio dedicato all'esame di opere d'arte dal XVIII secolo, fino a giungere alla metà del XX secolo, sostiene che la cultura moderna ha "perso" il centro e questo vale anche per l'arte in tutte le sue forme. La perdita del centro significa scissione di intelletto e sentimento, fede e opera, anima e spirito e così via¹; indica una discesa verso l'inorganico e il caotico... tutto ciò che è affine «a quel mondo che è il più basso di tutti i mondi immaginabili»². Tutto ciò potrebbe essere riletto come la protesta dell'arte che nella manifestazione del "brutto", del "deforme" e del non gradevole, vuole «restituire all'attenzione sociale, mediante la testimonianza dell'arte, la parte di verità del mondo – la tragedia, lo svuotamento, l'esclusione – che è stata rimossa e dimenticata dall'idealizzazione estetizzante dell'arte borghese»³. Ma viene da chiedere, per proporre cosa?

Se l'uomo, con l'esercizio di intelligenza e sensibilità, è critica sferzante che è ansia di verità; egli è anche progettualità, tensione verso il futuro, proiezione donata ad altri nel tentativo di rendere il mondo più colmo di fraternità, giustizia e senso di bellezza. C'è solo spazio per la rottura, per il manifestare il frammentarsi che è la vita delle metropoli o di persone che vagano per i "meandri" di internet respirando trappole, schiavitù di poker online e furti di identità? «Il centro è perso» diceva Sedlmayr ma la sfida delle tante comunità religiose, delle dimore in cui abitano e delle chiese – come alcune di quelle qui presentate appartenenti alla diocesi di Pescara-Penne – è quello di offrire, all'interiorità ferita dei contemporanei, quel respiro che

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),
78-79

¹ Hans Sedlmayr, *Perdita del centro. Le arti figurative dei secoli diciannovesimo e ventesimo come sinonimo e simbolo di un'epoca*, Rusconi Editore, Milano 1974, p. 193. ² *Ivi*, p. 216. ³ Pierangelo Sequeri, *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016, p. 17.

promana di un tempo vissuto ma che riproduce la figura del Centro del mondo, del Cuore del mondo da cui sgorgano fiumi d'acqua viva.

Forse l'intento vero del percorso offerto in questo numero di *Prospettiva Λόγος* è quello di portare l'attento lettore a visitare un monastero, le chiese di cui si parla, per attingere non solo all'arte e al

respiro di vita che da esse rifulge, ma al calore stesso del Cristo per assaporarne l'offerta gioiosa di salvezza. Accanto a ciò la riflessione artistico-teologica offerta di chiese come quelle dello Spirito Santo e di S. Cetto, vuole essere un vivo ringraziamento al sostegno alla rivista da parte della diocesi di Pescara e dell'arcivescovo mons. Valentinetti che la dirige.



Immagine 15: Giudizio Universale, Chiesa di Santa Maria in Piano, Loreto Aprutino (Pe), particolare degli angeli musici, Foto © Gino Di Paolo



Un contributo per la ricerca del senso della vita

Città e clausura in Chiara D'Assisi

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

80-82

Marcello Bonforte

LA CITTÀ È UNA REALTÀ complessa e per alcuni di noi anche complicata¹. In essa tanti si giocano la propria vita. Varie sono le sue funzioni; è un luogo dove abitare, dove lavorare, un sistema di luoghi dove ci si istruisce, dove si trascorre il tempo libero, dove si incontrano gli altri, dove ci si scambiano due parole. Ma questo breve schizzo descrive la città di tutti e di nessuno. Essa sfugge, tra le mani ci rimane solo qualcosa di astratto, anche se di una certa utilità.

Nella nostra vita personale, di fatto, la città è un essere immaginario. Le città che non si lasciano ricostruire nell'immaginario degli uomini e delle donne, dei giovani e degli anziani alla fine sono città inabitabili.

Ad un primo contatto qualsiasi città si presenta nella sua globalità. Tuttavia questo nostro primo approccio con essa rimane parziale ed incerto. È solo un inizio. Abbiamo bisogno, in seguito, di una serie prolungata di esplorazioni, di visite e di soste affinché l'idea che ne abbiamo si arricchisca e diventi concreta.

Ad un filosofo francese Parigi così appare:

Parigi non è per me un oggetto dalle mille sfaccettature, una somma di percezioni, né del resto la legge di tutte queste percezioni. Come un essere *manifesta la medesima essenza affettiva* nei gesti della sua mano, nel suo portamento e nel suono della sua voce, così nel mio viaggio attraverso Parigi ogni percezione espressa – i caffè, i volti delle persone, pioppi del lungofiume, la sinuosità della Senna – è ritagliata nell'essere totale di Parigi, non fa altro che confermare un certo stile o un certo senso di Parigi e quando ci sono arrivati per la prima volta, le prime vie che ho visto all'uscita della stazione non sono state, analogamente alle prime parole di uno sconosciuto, che le manifestazioni di un'essenza ancora ambigua ma già incomparabile².

Sembra che si possa affermare allora che la verità

di una città non sta in ciò che è visibile: palazzi, teatri, autorimesse, parchi, piazze, viali... Non che non siano necessari, non siano presenti e non siano veri, ma la verità di questa presenza, di questa necessità e di questa verità si trova al contrario nella città invisibile. L'invisibile è la verità del visibile. La città visibile è il diventare manifesto della città invisibile e tutto ciò emerge dentro di noi. La nostra immaginazione vede nascere una visione singolare della città.

Ma allora, se l'essenza della città si rivela a noi nello spazio dell'immaginario, che bisogno c'è della città reale fatta di pietre, cemento e asfalto? Per la stessa ragione per cui dobbiamo riconoscere che una melodia non è niente senza il materiale sonoro né una persona è qualcuno senza la sua apparizione corporale.

Accade quindi che un certo stile espressivo della città dove abitiamo o che visitiamo, può svegliare in noi stessi una qualità particolare dell'esistenza, può scuoterci nel profondo e fare nascere in noi un atteggiamento interiore capace di orientarci. Nella città possiamo riconoscere, per risonanza, una certa tonalità affettiva che qualifica il nostro movimento esistenziale, le nostre scelte, il mistero che vive in noi.

Ma come la città incontra e scuote le nostre profondità?

Per rispondere bisogna domandarsi come la città ci si presenta e ci si offre. Di per sé essa si mostra come un insieme di luoghi e di cammini che collegano questi luoghi.

Ogni luogo, pieno o vuoto che sia, si dona a noi sotto due aspetti.

Il primo aspetto è la sua destinazione, ciò per cui serve; un luogo è un indirizzo dove si abita, dove si parla, dove si cerca, dove si lavora, dove ci si incontra, dove si nasce, dove si prega, dove ci si cura, dove si muore...

Il secondo aspetto è il modo con cui si manifesta. E la sua manifestazione paradossalmente è legata e inscritta nella sua figura concreta, nei suoi materiali, nelle sue decorazioni, nelle proporzioni, ecc.

Ciò che fa il *significato* di una città per noi, per pri-

¹ Per queste pagine sono debitore a Jean Ladrière, «La ville inducteur existentiel», in *Vie sociale et destinée*, Duculot, Gembloux 1973, pp. 139-160. ² Maurice Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Roma 1965, p. 369.

ma cosa è la natura dei luoghi che la costituiscono. Secondariamente la disposizione reciproca dei luoghi. Il ritmo con cui sono connessi pieni e vuoti. Infine un terzo elemento del significato della città è la maniera in cui vengono collegati i vari luoghi, cioè i camminamenti che la attraversano.

Ma il significato di una città per un uomo e una donna, un giovane o un bambino, un malato o un atleta non si limita a ciò che il girovagare rende accessibile. Questo si accompagna all'immaginazione che, a partire dai segni che la città ci dona, ci restituisce il passato ed anche ci fa intravedere un certo avvenire. È proprio così l'immaginazione si sviluppa sulla base di ciò che è effettivamente colto.

Allora comprendiamo bene che la città che conta per noi è quella che noi portiamo in noi stessi, non è quella che edificano i costruttori, ma quella che si edifica dentro di noi e con il nostro coinvolgimento.

La città *del cuore*, intricata nelle radici della nostra esistenza è il luogo dove si scopre la bellezza, l'universale, la fragilità della vita e la sua potenza sotterranea, il cuore selvaggio del mondo, la sua verità, il suo errare, la fuga del tempo, le sue promesse, l'istante del disincantamento... e si attende la gioia.

Camminando nella nostra città ci può capitare quindi di scoprire un luogo che si intesse con gli altri spazi della nostra quotidianità: *un monastero di clausura*. Esso si presenta come uno spazio esteriormente assimilabile a tanti altri e che, come tutti gli altri, ci chiede di non fermarci sulla soglia della sua apparenza ma di scorporarne la verità, di avventurarci nell'invisibile. Anch'esso vuole offrire il suo contributo al significato che la città che abitiamo ha per noi.

Lo spazio di un monastero è uno spazio scomodo perché, seppure è capace di ospitarci benevolmente, esso ci accompagna ai confini della nostra esistenza: là dove noi cerchiamo *il* senso della nostra vita.

Ciò avviene perché il monastero viene pensato, vissuto e costruito sul confine, sul limite dell'esistenza di alcune persone come noi.

Ed è proprio così, il primo passo verso la verità di un monastero di clausura lo compiamo quando, inciampando nelle strutture esterne che ci impediscono alcuni movimenti naturali, incontriamo delle

donne che lo edificano a partire da se stesse, dai propri corpi e così facendo aprono un varco per scendere nella profondità dell'esistenza.

Così a noi, incauti pellegrini della città, ci capita di incontrare delle donne impegnate ad abitare "ai confini del mondo". È una verità paradossale e semplice.

Ma quale abitazione queste donne costruiscono nella nostra città? A chi dobbiamo rivolgere questa domanda per avere una risposta che contribuisce alla ricerca del senso della vita abitando nella nostra città?

Possiamo rivolgerci a santa Chiara d'Assisi, sorella e madre di tante donne e uomini.

In una lettera della corrispondenza che Chiara scambiò con Agnese di Praga troviamo un accenno *sui generis* allo spazio claustrale. Si tratta di una clausura *interiore*, capace di segnare il proprio corpo ad imitazione di Maria di Nazareth, Madre di Dio:

la quale generò un Figlio tale che i cieli non potevano contenere eppure ella lo raccolse nel piccolo chiostro del suo seno e lo portò nel suo grembo verginale³.

A quel modo, dunque, che la gloriosa Vergine delle vergini portò Cristo materialmente nel suo grembo, tu pure, *seguendo le sue vestigia*, specialmente dell'umiltà e povertà di lui, puoi sempre, senza alcun dubbio, portarlo spiritualmente nel tuo corpo casto e verginale⁴.

La "casa", il chiostro che, secondo Chiara deve contenere il Signore Gesù, non è una casa di pietra, ma lo stesso corpo di ogni sorella. Già proprio quel corpo che incontriamo dietro una grata e che mantiene vivo o riaccende in noi l'interrogativo sul senso della vita. Eppure anche il corpo di queste donne, che si rivelano a noi come sorelle, così come la struttura dell'edificio nel quale siamo entrati, ci invita a seguirne il cammino nell'invisibile per incontrare la verità di questa abitazione claustrale.

Il progetto di abitabilità di quella porzione di ter-

³ 3Let Agn, n.18-19; FF 2890. ⁴ 3Let Agn 24-25; FF 2893. ⁵ «Nel sermone, pronunciato il Giovedì 30 novembre 1256, che ha come tema il versetto del libro di Giobbe: *vestigia eius secutus est pes meus* (Gb 23,11), Bonaventura, maestro reggente della Scuola dei frati minori di Parigi, si domanda come l'uomo possa seguire le vestigia di Dio, che è *invisibile*. Dio non ha corpo, se non nella persona del Verbo incarnato; ma il Verbo incarnato, a sua volta, è diventato *invisibile*, da quando, resuscitato, è asceso al cielo, per assidersi alla destra del Padre. Noi non abbiamo altro termine di confronto se non le figure e le metafore bibliche, che parlano come se Dio avesse membra o avesse piedi. Ma Cristo, Verbo eterno, splendore della gloria del Padre e figura della sua sostanza, sostiene tutte le cose con la potenza della sua parola, come dice la lettera agli Ebrei (1,3) e per questo noi possiamo seguire le sue vestigia», in J.G. Bougerol, *Prefazione*, in A. Van Si Nguyen, *Seguire e imitare Cristo secondo san Bonaventura*, EBF, Milano 1995, p. 9, il corsivo è nostro.



ra nella quale siamo ospitati si ispira all'accoglienza di Gesù Cristo come Signore! L'Invisibile per eccellenza⁵, colui che quando era tra di noi, ci dice san Pietro: «patì per voi lasciandovi un esempio perché ne seguita le orme»⁶.

La nostra città è sovrastata da cieli che non lo possono contenere, ma queste donne ci dicono dall'interno del loro monastero che noi, come loro, possiamo contenerLo!

In questo progetto, che santa Chiara e le sue sorelle ci propongono, ritroviamo l'eco dell'esperienza di Francesco di Assisi che, non desiderando avere una fissa dimora⁷, ai suoi frati tuttavia chiedeva di rendere accogliente la terra così:

Costruiamo *in noi* una casa,
dimora permanente a lui,
che è il Signore re onnipotente,
Padre, Figlio e Spirito Santo⁸.

Nella prospettiva di santa Chiara il piccolo spazio di San Damiano appena fuori le mura della città di Assisi, così come quello che oggi abbiamo scoperto esistere nella nostra città, è il luogo "scomodo" del confine, del limite, che, per essere abitato, ha bisogno di essere *varcato* ogni giorno.

Questo spazio claustrale, inserito nella fitta rete delle relazioni cittadine, nella sua piccolezza e *apparente* insignificanza interpella quotidianamente la nostra libertà.

Sì, perché la nostra libertà è il confine della no-

stra esistenza, ne è il limite, la porta capace di aprirsi al mistero dell'amore di Dio che si offre a noi nella persona di Gesù che nel vangelo di Giovanni ci dice: «Io sono la porta: se uno entra attraverso di me, sarà salvo; entrerà ed uscirà e troverà pascolo»⁹.

Uscendo dal monastero di clausura, la città ci viene incontro amichevolmente e, mentre noi ripercorriamo le sue vie per tornare alla nostra "casa", essa avvia un dialogo dal tono pacato e carico di attesa:

Vedi come il monastero di clausura contribuisce con la sua presenza a dare significato a me, che sono la tua città, ed io voglio con esso contribuire alla tua ricerca del senso della vita. Vuoi partecipare alla mia costruzione partendo da quello spazio invisibile che sta *in te* nel quale ti ho condotto attraverso il monastero di clausura? Vuoi promuovere la mia virtù principale che è quella di essere accogliente, imparando ad accogliere *Il Signore della vita, Colui che i cieli non possono contenere ma che tu puoi portare nel tuo corpo* perché io diventi una città rispettabile?

E mentre questo dialogo che la città ha cominciato con voi attende i suoi sviluppi, io mi congedo, lasciandovi in compagnia delle mie sorelle clarisse che vi aspettano per farvi attraversare il confine o varcare la porta che si apre dentro di voi sul mistero di Dio. Egli vi ama incomparabilmente nel suo Figlio Gesù che desidera abitare in voi.

⁶ 1Pt 2,21. ⁷ «La relazione del soggetto al suo corpo dovrebbe essere detta in un registro intermedio fra l'*avere* e l'*essere*. Fra questi due verbi del resto, la discontinuità è meno netta di quanto non appaia a prima vista. Esiste un campo intermedio, che è precisamente quello del corpo e dei suoi corollari, il vestito e la casa. Se, in latino il verbo *habere* nella sua forma attiva, significa *avere*, nella sua forma riflessiva se *habere*, significa *starsene, trovarsi*, mentre il sostantivo *habitus* si traduce con *modo di essere*. L'abito prolunga questo modo di essere, l'abitudine lo mantiene, l'abitazione lo rende possibile. *Habitus, abitudine, abitazione*: il corpo è tutto questo. Essere corpo è già abitare. Fra il corpo e la casa, le relazioni sono di intima correlazione», in Xavier Lacroix, *Il corpo di carne. La dimensione etica, estetica e spirituale dell'amore*, EDB, Bologna 1996, p. 170. ⁸ RnB 22,27; FF 61. ⁹ Ioel 10,9.

La chiesa dello Spirito Santo e i mosaici di Sant'Andrea

Il mecenatismo profetico di Antonio Iannucci

Roberto Goussot

ANTONIO IANNUCCI, vescovo di Pescara dal 1959 al 1990 e grande padre conciliare, proprio all'esordio del 1959 iniziò a seguire i lavori di costruzione della nuova chiesa sita al centro di Pescara: quella dello Spirito Santo. Decantare la grandezza dello Spirito Santo, nella cui chiesa i marmi interni e la struttura architettonica si uniscono ad esaltarne la potenza, rientrava nell'unico concetto pentecostale: l'azione dello Spirito Santo stava irrorando la cattolicità attraverso il Concilio Vaticano II e la chiesa dello Spirito Santo ne avrebbe ricordato per sempre la magnificenza e l'importanza. L'apertura solenne, avvenne proprio in quel famigerato 1962, il 30 settembre 1962, quasi che quella dedizione per il vescovo di Pescara fosse l'*incipit*, un vero e proprio *proemio* del Concilio, aperto solo dieci giorni più tardi. Attraverso questo avvio si nota tutto l'ingegno di Iannucci nel voler solennizzare tal evento storico, che è come germoglio nato dal tronco avito degli apostoli e al tempo stesso catechesi architettonico-artistica per l'uomo, spesso assopito dall'indifferenzismo, il quale attraverso i pericoli allora emergenti del relativismo e di altre ideologie, tende a ottundere tutta la bellezza interiore di cui è portatore.

Relativamente alle notizie più storiche, essa fu progettata dall'insigne architetto Marcello Piacentini. Tutta l'opera si rifà alla grande arte bizantina e pittura iconica orientale per sottolineare la custodia della tradizione in cui s'innesta il Vaticano II e in special modo il mosaico del grande scultore e medagliata, Guido Veroi, autore delle famose cinquecento lire, con l'effigie della caravella. Su questo mosaico, rappresentante la Pentecoste, sono inginocchiati, in basso a tutto il mosaico, i due pontefici artefici del Concilio: Giovanni XXIII e Paolo VI, e questo ancora una volta per evidenziare la stretta connessione che c'è tra la nuova chiesa e il Concilio Vaticano II; inoltre sul basso è altresì presente il cenacolo con la mensa, al centro della quale si trova il tabernacolo. Intorno ad essa sono seduti gli apostoli con la Vergine Maria nell'atto di ricevere dall'alto lo Spirito Santo che, si presenta sottoforma di fiammella sul capo di ciascuno. Il mosaico, poi, riporta la firma dell'au-

tore, sul lato destro dello stesso e sulla parete laterale del banco sul quale sono seduti gli Apostoli, con la seguente epigrafe: "Guido Veroi fece meglio che poté 1961-1969".

Entrando meglio nel dettaglio, l'intera opera d'arte è suddivisa in cinque scene che, tuttavia, sono unificati sia dall'immagine della Colomba, che irradia di luce e vigore coi suoi raggi l'intera icona, sia dal Cristo che con le braccia spalancate e i piedi divaricati dona unità ai cinque momenti espressi dall'icona. Onde è lampante questo senso di unità, segno dello Spirito Santo e del suo agire nella storia, a sottolineare come anche la stessa assise conciliare è pervasa da questo dinamismo. Tutto il volto del Cristo risponde ai parametri bizantini e vuole imitare i tratti della Sacra Sindone, nonché figure di Templari. È presente un messaggio teologico orientale degno di essere menzionato: la perfetta simmetria delle due parti del viso stanno a significare che in Dio si trova "la prima uguaglianza", se vogliamo Dio è "l'uguaglianza in sé", come anche Dante stesso canta nella *Divina Commedia*:

Poi cominciai così: «L'affetto e 'l senno,
come la prima equalità v'apparse,
d'un peso per ciascun di voi si fenno,
però che 'l sol che v'allumò e arse
col caldo e con la luce è sì iguali,
che tute somiglianze sono scarse»¹.

L'icona poi presenta, oltre alle cinque scene, anche tre fasce orizzontali. Sulla sommità della seconda è riportata la frase di San Giovanni: «Dal seno di lui scaturiranno fiumi d'acqua viva» che presenta un cambiamento di tono e di colore del pronome "Lui", per indicare che dalla figura centrale del Cristo proviene l'acqua della vita, ma al tempo stesso per dare importanza all'interpretazione di Origene che vedeva in quel Lui proprio Gesù Cristo. L'acqua che giunge a pioggia in tutte le scene – lasciando trapelare allo spettatore una sua metamorfosi in Fuoco Divino – indica essenzialmente il dono della santità fatto dal Cristo alla Chiesa, per cui la vocazione al-

¹ Par XV, 73-76.



la santità di ogni cristiano che giunge alla pienezza della vita e quindi la vocazione universale alla santità sancita dal Concilio stesso nella *Lumen Gentium* al capitolo V.

Il motivo unitivo delle scene che si intrecciano alle fasce è sempre Cristo che è il cuore e poi, l'acqua dello Spirito che, appunto, giunge sui personaggi dipinti come cascata. Nel primo scomparto, in alto a sinistra, troviamo la scena dell'Annunciazione: la Vergine è seduta su un trono in mezzo a un prato e l'Arcangelo è prostrato al suo cospetto. Di fronte, sulla destra, è dipinta la scena del Battesimo del Signore. In alto, sulla prima fascia campeggia la scritta tratta dal vangelo di Luca (L,35): «E lo Spirito Santo ti adombrerà». Troviamo poi in basso sulla sinistra della scena di destra un piccolo uomo prostrato: è papa Celestino V, adoratore dello Spirito Santo, grazie al cui discernimento riesce ad abdicare al papato: la sua raffigurazione nel mosaico è prefigurazione, in chiave profetica della contemporaneità: oggi è un fatto accettato perché recentemente avvenuto e che potrebbe ripetersi nel futuro. Le due fasce successive, poste una sotto all'altra mostrano invece, non più episodi evangelici, bensì tratti dagli atti degli apostoli, per rimarcare il senso cronologico del Nuovo Testamento che ha come pilastri i due grandi eventi: Annunciazione e Battesimo del Signore.

Degna di nota è la scena posta sulla sinistra in cui Pietro conferisce a due uomini, con l'imposizione delle mani, il ministero: il primo sulla sinistra, più visibile, è insignito di una fascia d'oro sulla quale è anche visibile una croce, in quanto presbitero; l'altro, dietro al sacerdote, in quanto diacono ne è privo. Anche questa pare essere una catechesi sull'insegnamento del Vaticano II in merito all'Ordine Sacro e al recupero del diaconato quale forma di servizio in aiuto al sacerdozio ma da esso strettamente connesso. Inoltre San Pietro ha legate alla cintola due grosse chiavi, una dorata e l'altra di colore argento, le quali denotano l'investitura divina e la sapienza umana del potere sacerdotale secondo la chiara ispirazione dantesca presente nel IX Canto del Purgatorio:

L'una era d'oro e l'altra era d'argento;
pria con la bianca e poscia con la gialla
fece a la porta sì, ch'ì' fu' contento.

«Quandunque l'una d'este chiavi falla,
che non si volga dritta per la toppa»,
diss'elli a noi, «non s'apre questa calla.
Più cara è l'una; ma l'altra vuol troppa
d'arte e d'ingegno avanti che disseri,

perch'ella è quella che 'l nodo digroppa.
Da Pier le tegno; e disse mi ch'ì' erri
anzi ad aprir ch'a tenerla serrata,
pur che la gente a' piedi mi s'atterri»².

L'altro episodio posto sempre sulla sinistra, ma sulla sua estremità destra, descrive il diacono Filippo che, dopo aver battezzato il funzionario di Candace, scompare ai suoi occhi ritrovandosi nella città di Azoto. Vi sono poi alcune figure di fedeli in adorazione e di dimensioni piccole tra le quali spicca il vescovo Antonio. Nella parte destra invece troviamo San Paolo che guarda come in una visione l'effusione potente dello Spirito Santo su di lui, in segno di stupore. Barnaba invece, è in atto di baciare la terra di Cipro, ove fa ritorno quale apostolo di Gesù Cristo e alla cui destra domina la barca che ne ha permesso l'approdo. Si è già accennato all'ultima scena che tratteggia la Pentecoste secondo il racconto degli Atti. Essa presenta ancora una volta la figura di Pietro di fronte alle famose chiavi dantesche, poggiate sulla mensa, e San Giovanni, l'unico ad avere gli occhi socchiusi, a differenza degli altri che sono visibilmente raffigurati tutti con gli occhi chiusi. Questa è una ennesima coloratura dantesca da riferirsi al XXIX canto del Purgatorio in cui l'Alighieri descrive la processione che chiude il Purgatorio facendo notare che tutti sono desti a differenza di uno solo, San Giovanni che cammina nell'atto di dormire:

Poi vidi quattro in umile paruta;
e di retro da tutti un vecchio solo
venir, dormendo, con la faccia arguta³.

L'ingegno artista del Veroi non si esaurisce, ma prosegue con due mosaici posti sulle navate minori: l'uno rappresentante San Michele Arcangelo che combatte contro un mostro e l'altro il Cristo che chiama Pietro e Andrea, mentre essi sono nell'atto di tirare una rete colma di pesci d'oro, mentre il Signore vuole farli pescatori di uomini.

C'è coerenza stilistica anche nei confessionali e nei banchi, i quali però verranno aggiunti solo in un secondo momento. Anche le porte, rivestite in bronzo, propongono simbologie del Nuovo Testamento a forte carattere catechetico e sempre d'ispirazione bizantina. L'altare, posto al centro del presbitero, è un'assoluta novità che anticipa i tempi nuovi del Concilio ricalcando il valore di partecipazione attiva alla Messa di tutti i fedeli che non assistono, ma celebrano insieme al presbitero i Divini Misteri. Ian-

² *Purg IX*, 118-130. ³ *Purg XXIX*, 143 ss.

nucci assieme all'altare della Eucaristia sottolinea il valore dell'altro altare, quello della Parola di Dio e riferendosi ad entrambi si pronuncia così:

Il doppio altare, allora inedito e quasi proibito, ora consigliato, ricorda ugualmente la lettera agli Ebrei (9,2-4) in cui Paolo descrive il tempio, dove una tenda, la prima, copre la tavola dei pani da offrire e una seconda rende misterioso l'altare d'oro su cui poggia l'Arca dell'Alleanza⁴.

La Chiesa dello Spirito Santo fu ideata come nuova parrocchia dal predecessore Falcucci nel 1958, ma sappiamo che già nel febbraio 1959 Iannucci divenne vescovo residenziale della diocesi e sostanzialmente fu egli a condurre e terminare i lavori. La necessità di una parrocchia nella zona centrale, considerati anche i negozi e le attività commerciali che ivi si svolgevano, portarono Falcucci sotto consiglio di Iannucci – nel 1958 ancora ausiliare – a pensare a questo grande progetto che quest'ultimo realizzò dandogli l'impronta dei tempi nuovi, precedendo se vogliamo il Concilio sulle norme liturgiche e sulla forza della nuova Pentecoste il cui rammento, quella chiesa avrebbe custodito per sempre a partire dal nome che possedeva. Essa è dunque la prima chiesa costruita secondo il Vaticano II e per questo ma anche per il valore teologico-catechetico nonché artistico-architettonico ha un valore immane e unico nella storia della contemporaneità e per questi motivi è degna di essere fatta conoscere, poiché ben pochi sono coloro che ne conoscono il valore e la preziosità.

Inizialmente vi fu posto un altare centrale provvisorio, appoggiato, con l'assenza dell'altare della Parola di Dio, il cosiddetto Ambone che verrà donato poi dalla chiesa del Sacro Cuore e senza cappelline e altari laterali, tipici delle chiese tridentine fino a quel momento; tutto ciò perché Iannucci pur prevedendo anticipatamente le modalità liturgiche che avrebbe assunto l'assise conciliare, voleva che fosse in ricordo del Concilio, ma contemporaneamente volle sottolineare il carattere rinnovatore del Concilio stesso, quale nuova Pentecoste, che avrebbe trasformato il rapporto tra i fedeli e il presbitero e tra i fedeli e la Messa stessa. Insomma, una catechesi in forma architettonica!

Anche la Chiesa di Sant'Andrea è importante per

la stretta connessione con il Concilio, inaugurata il 6 ottobre 1963 alla presenza del cardinal Wyszyński, primate di Polonia. Tuttavia, nella sua iniziale conformazione, a differenza di quella dello Spirito Santo, fu costituita con l'altare tridentino e alcune nicchie laterali per eventuali cappelle secondarie. Una di esse ospitò poi la famosa cappella del Concilio caratterizzata da tre affreschi di enormi dimensioni, che raffigurano San Pietro, i papi del Concilio (Giovanni XXIII e Paolo VI) e i vari cardinali e vescovi presenti all'assise: si tratta di una scena dipinta da Aligi Sassu⁵. È la grande opera murale intitolata proprio *Il Concilio Vaticano II*.

La strada che conduce alla medesima Chiesa fu intitolata: "via del Concilio" in ricordo della maestà soave dei dipinti e della Chiesa completata durante il Concilio stesso e che nonostante la presenza di varie cappelle laterali – presumibilmente per un atto di prudenza del vescovo – aveva la fisionomia e le caratteristiche previste dal concilio: circolarità dei banchi intorno all'altare e predisposizione alle nuove norme liturgiche. La chiesa rispondeva ai bisogni di quartiere, essa nacque nella borgata dei pescatori della marina nord della città: si trattava di una popolazione semplice e genuina, che lavorava lungo le vie del mare e che possedeva in origine solo una cappellina angusta.

Iannucci attento e scrupoloso volle dare loro una grande chiesa che favorisse più da vicino l'incontro col Signore e che fosse rispondente alla vita che vi si svolgeva: l'architettura della chiesa evoca il passaggio di una barca in mezzo al mare, che per grandezza richiama l'attenzione dei passanti.

È possibile concludere dicendo che queste due chiese rappresentano visivamente l'intuizione del vescovo Antonio Iannucci che, in un certo senso, prevede la forza del Vaticano II come padre conciliare e ne fissò alcuni contenuti teologici mediante opere architettoniche e artistiche che ne testimoniassero alle genti la grandezza a gloria imperitura. Nonostante siano passati più di cinquant'anni pochi sono coloro che conoscono la peculiarità di queste chiese e soprattutto la storia che ne ha permesso l'edificazione. Possiamo quindi asserire che proprio perché Pescara è una città moderna ha una storia moderna e tuttavia sono presenti contenuti di grande valore artistico-architettonico.

⁴ Antonio Iannucci, «La chiesa dello Spirito Santo a Pescara ha compiuto 25 anni», omelia del 30 settembre 1987. ⁵ Aligi Sassu nasce a Milano il 17 luglio 1912 da Lina Pedretti, originaria di Parma, e da Antonio Sassu, uno dei fondatori del partito socialista di Sassari. Fu pittore e artista della corrente futurista; subì il carcere per la sua azione antifascista e dopo il conflitto mondiale riprese la sua opera di artista. Nel 1964 realizza due dipinti per la chiesa di Sant'Andrea in Pescara e nel '96 nasce la società "Aligi Sassu". La sera del 17 luglio 2000, Aligi Sassu muore nella sua casa di Can Marimon.



La fondazione della chiesa madre dei pescaresi La cattedrale di San Cetto a Pescara

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

86-87

LA CHIESA DI S. CETTEO PRIMA DELLA
RICOSTRUZIONE ATTUALE

CON LA SUA ARCHITETTURA neoromanica la cattedrale di San Cetto, nonché Tempio della conciliazione in quanto intitolato alla sottoscrizione dei Patti Lateranensi, sventa in viale Gabriele D'Annunzio a Pescara dal 1934. Con la riunificazione delle città di Castellammare adriatico e di Pescara nell'attuale città di Pescara nel 1927, quando divenne anche Provincia, emerse l'esigenza di consegnare alla città un tempio dedicato al patrono San Cetto vescovo e martire, che rispondesse alle accresciute esigenze della sua accresciuta popolazione.

Lo storico pescarese Restituto Ciglia, nel suo libro *La Cattedrale di San Cetto. Testimonianze e ricordi di un Pescara*, racconta – citando una lettera inviata dal poeta pescarese Gabriele D'Annunzio al barone Giacomo Acerbo – che all'epoca la chiesa madre di San Cetto eretta nel 1873 «era decrepita, con le mura scrostate, col pavimento sconnesso, con i vetri rotti. Entravano la pioggia, la grandine, la raffica; ma talvolta entrava anche una rondine e guizzava e garriva sul ciborio come intorno al suo fresco nido». Quindi bisognava fare presto per restituire una chiesa madre decorosa ai pescaresi e così, grazie alla pressione esercitata dall'allora onorevole Domenico Tinozzi sul vescovo di Sulmona monsignor Nicola Jezzoni, si riuscì a fare arrivare in città, all'epoca appartenente alla diocesi di Chieti la quale era divisa dal fiume Pescara dalla confinante diocesi di Penne-Atri, il promettente e giovane sacerdote don Pasquale Brandano.

Quest'ultimo era conosciuto per le opere religiose già fatte realizzare nella sua diocesi di origine e il 17 agosto 1929 divenne nuovo abate di San Cetto. Dopo aver convinto le autorità civili a poter disporre di un terreno attiguo alla vecchia chiesa, don Brandano cercò anche l'appoggio delle più alte personalità per accelerare l'inizio dei lavori e, viste le sue origini pescaresi, inviò una missiva a Gabriele D'Annunzio che all'epoca già dimorava al Vittoriale di Gardone Riviera. Il vate rispose con entusiasmo all'iniziativa della costruzione di una nuova chiesa madre a Pescara

Davide De Amicis

e, pertanto, fece subito la donazione di una tela raffigurante San Francesco attribuita al Guercino (dipinto che ancor oggi si trova esposto in fondo alla navata sinistra della cattedrale pescarese). Inoltre, aveva espresso all'abate di San Cetto la volontà di seppellire l'adorata madre, Luisa De Benedictis, in una cappella che sarebbe stata appositamente edificata all'interno del nuovo tempio. Mentre per la realizzazione del progetto venne scelto l'architetto romano Cesare Bazzani, nel 1932 iniziò la demolizione della vecchia chiesa di San Cetto.

L'INIZIO DELLA COSTRUZIONE

La prima pietra della nuova cattedrale venne benedetta e posta il 2 aprile 1933. Una data non casuale perché, in quell'anno, vi ricorreva la domenica di Passione, oltre ad essere il primo giorno del Giubileo dell'umana redenzione promulgato da Papa Pio XI. Per questa ragione, la nuova chiesa di Pescara venne concepita come un dono dell'Italia cattolica al Papa, in segno di gratitudine per l'elargizione concessa della redenzione del genere umano. Non a caso, la cattedrale di San Cetto venne dedicata anche ai Sommi Pontefici Santi, le cui effigi hanno decorato la navata centrale.

Quanto alla nuova struttura, essa venne edificata a tre navate per oltre 53 metri di lunghezza, 26 metri di larghezza e con 32 cappelle laterali. Il transetto è di circa 40 metri con una cripta ampia, perché abbraccia la superficie del transetto e del presbiterio con l'abside, alta 3,50 metri. La facciata, con il battistero e il campanile, è larga 42 metri e alta 22 metri. Il campanile è alto 53 metri e sormontato da una croce luminosa, come faro sulla città e sul porto-canale che si apre al mare. Il soffitto della navata centrale è a cassettoni, quello delle navate laterali è a crociera. La costruzione del nuovo tempio terminò il 29 giugno 1934, in omaggio a San Pietro, e venne aperto al pubblico il 2 luglio seguente. L'indomani, in occasione della festa dei Santi Papi, vi fu celebrata la prima messa. A questo punto, solo il sarcofago che doveva ospitare il feretro della madre di D'Annunzio mancava da terminare e, a tal fine, il poeta pescarese inca-



ricò lo scultore Arrigo Minerbi che avviò il progetto il 18 luglio 1935. Due anni dopo, il 17 luglio 1937, lo scultore terminò il bozzetto in gesso.

Intanto, il 1° marzo 1938 Gabriele D'Annunzio morì al Vittoriale e a quel tempo anche il sarcofago, denominato Arca, era già stato tradotto in marmo, pronto per essere trasportato a Pescara:

Nell'insieme – descrive lo storico Restituto Ciglia – l'Arca risultò un vero capolavoro; la figura muliebre presenta delicati effetti chiaroscurali, linee morbide e sinuose e fa tutto corpo con la massa marmorea; le decorazioni a rilievo che percorrono tutt'intorno il sarcofago, ottenute con maestria di scalpello, armonizzano con la figura per l'equilibrio tonale della massa scultorea.

Nell'agosto 1949 lo stesso Minerbi giunse a Pescara per assistere all'esumazione della salma della madre del poeta, presso il cimitero di San Silvestro dov'era seppellita, che poi venne deposta all'interno del sarcofago nella cappella della cattedrale a lei dedicata.

Il 27 aprile 1947 vennero poi consacrate le otto campane, progettate dall'ingegnere Giacomo Colbacchini titolare dell'omonima fonderia padovana che le realizzò, le quali vennero issate sul campanile – con il contributo dei cittadini – tramite grosse funi. La prima campana venne battezzata col nome “La Diana dell'Adriatico”, ovvero con il nome di san Pietro e di tutti i santi Papi. La seconda venne chiamata “La campana dell'Angelus”, dedicata alla Madonna, la terza fu “La campana del santo patrono” dedicata a San Cetto, la quarta venne chiamata “La voce del cuore”, volendo essere una continua preghiera al Signore. La quinta campana, “La voce del richiamo”, venne dedicata ai patroni d'Italia san Francesco d'Assisi e santa Caterina da Siena. La sesta campana, “La campana della predica”, riporta da un lato il mandato affidato agli apostoli di andare in tutto il mondo e di predicare il Vangelo a tutte le creature e, dall'altro, le parole di san Paolo «La Parola di Cristo riman-

ga in mezzo a voi abbondantemente». La settima campana, “Il pianto del cuore”, venne invece dedicata alle anime sante del Purgatorio e in particolare ai defunti vittime della guerra. L'ultima campana, “La preghiera dell'agonizzante”, venne dedicata al patrono della buona morte san Giuseppe: al fratello che affronta l'ultima battaglia della vita, quella dell'agonia contro il male che uccide il suo corpo e ancor di più quella contro le potenze delle tenebre. In seguito, l'8 dicembre 1949 la Santa Sede istituì la nuova diocesi di Penne-Pescara e monsignor Benedetto Falcucci, primo vescovo diocesano, prese possesso della cattedrale di San Cetto, accolto dall'abate don Pasquale Brandano.

LA CONSACRAZIONE E IL RITORNO DELLE RELIQUIE DI S. CETTEO

Nel 1977, in occasione del XIX Congresso eucaristico nazionale che si svolse a Pescara dall'11 al 18 settembre alla presenza di Papa Paolo VI, la Cattedrale venne allora consacrata per volere del vescovo monsignor Antonio Iannucci. Nella stessa occasione, tornarono a Pescara anche i resti di san Cetto fino ad allora custoditi nella cripta del duomo di Chieti, mentre ancora oggi sono conservati in una nicchia ricavata sotto l'altare maggiore. Con bolla pontificia del 2 marzo 1982 fu, poi, Papa Giovanni Paolo II ad elevare la cattedrale di San Cetto a sede metropolitana, assegnando all'arcidiocesi di Pescara-Penne la diocesi di Teramo-Atri come suffraganea. Il 12 giugno 1982 il nunzio apostolico monsignor Romolo Carboni, impose a monsignor Antonio Iannucci il pallio di primo arcivescovo di Pescara-Penne, rimasto in carica fino al 1990. Il 16 ottobre 2008, la salma dello stesso arcivescovo emerito Iannucci venne tumulata all'interno del sarcofago posto nella cappella del battistero: un sarcofago, del peso di 20 quintali, composto da marmo rosso di Verona, con inserti in marmo giallo di Siena ed opali del Pakistan.



La lezione di Danilo Dolci e Lorenzo Milani Il primato della coscienza in Italia

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

88-92

INTRODUZIONE

PUBBLICHIAMO QUI LA VERSIONE italiana della relazione *Noviolencia y obiección de conciencia en Italia: Danilo Dolci y Lorenzo Milani*, tenuta da Nunzio Bombaci alla *XXVIII Aula de Verano*, svoltasi a Burgos dal 25 al 29 luglio u.sc. L' *Aula* è un Convegno di Studi – nonché una occasione di nuovi incontri e collaborazioni intellettuali – organizzato annualmente dall' *Instituto Emmanuel Mounier* di Madrid. Il tema scelto quest'anno era *Noviolencia o destrucción*. Ringraziamo Luis Ferreiro, presidente dell' *Instituto*, per aver concesso la pubblicazione del testo italiano. Come, d'altronde, gli *Atti dell' Aula*, il testo spagnolo della relazione (curato da Nicola Zengiaro, ricercatore dell'Università di Torino) sarà pubblicato nella rivista *Acontecimiento*, diretta dallo stesso Ferreiro.

Va precisato che lo scritto presenta un tenore meramente divulgativo, in quanto riprende appunto una relazione rivolta a un pubblico straniero che, pur non ignorando le figure profetiche di Dolci e don Milani, non poteva avere un'adeguata conoscenza della loro opera.

DANILO DOLCI, TRA PROFEZIA E POLITICA

La prassi non violenta e l'obiezione di coscienza al servizio militare si sono affermati in modo significativo nel secolo scorso. Per quanto riguarda in particolare l'Italia, il processo storico che ha condotto al riconoscimento di entrambe da parte dello Stato e della società è stato alquanto accidentato e disseminato di resistenze, opposte da ampi settori della cultura, anche all'interno della Chiesa cattolica. Le difficoltà – e anche le vicende giudiziarie – affrontate dagli assertori della non violenza e dell'obiezione sono attestate in modo esemplare dalle biografie di Danilo Dolci e don Lorenzo Milani. Qui intendo tracciare un breve profilo dell'uno e dell'altro. È significativo che il 20 giugno 2017, papa Francesco si sia recato in visita a Barbiana, il modesto borgo della

campagna toscana reso celebre dalla scuola animata da don Milani.

Prima di enucleare, in estrema sintesi, le tappe fondamentali della vita e dell'opera di Danilo Dolci (1924-1997), è opportuno delineare le coordinate storiche in cui si svolge la sua opera di promozione e divulgazione dell' *azione non violenta*. Nell'Italia dell'epoca, la nonviolenza stentava ad affermarsi al di fuori di alcune piccole cerchie di intellettuali. All'interno della cultura cattolica essa era considerata con sospetto, quale attitudine eversiva che predicava la disobbedienza al potere costituito. Inoltre, la nonviolenza non poteva essere accolta in modo favorevole dalla cultura marxista, la quale riteneva pienamente legittimo il ricorso alla violenza per sovvertire il regime borghese e capitalista. È noto, peraltro, che in Italia i metodi di azione nonviolenta sono stati adottati da uomini politici di cultura radicale. Si pensi all'importanza attribuita da Marco Pannella allo sciopero della fame quale strumento di lotta politica.

Danilo Dolci è meno conosciuto di Lorenzo Milani, anche in Sicilia, dove pure egli ha svolto la sua poliedrica attività nella seconda metà del secolo scorso. Egli è stato, tra l'altro, sociologo, educatore, attivista politico, scrittore e poeta. Il valore delle sue poesie è stato riconosciuto quando ancora egli era in vita. Alcuni dei suoi saggi sono stati tradotti in inglese.

Dolci è convinto che, nelle condizioni storiche in egli opera, l'azione non violenta può essere efficace se si avvale delle risorse comprese nel pensiero di Gandhi, che però deve essere «molto integrato da quanto di meglio il socialismo propone, e la tecnica e la scienza». ¹ L'autore è stato denominato «il Gandhi della Sicilia» e «il Gandhi italiano». Quest'ultimo titolo è stato attribuito anche all'intellettuale antifascista Aldo Capitini, il quale fondò nel 1962 il «Movimento Nonviolento per la Pace» e promosse la «Marcia per la Pace da Perugia ad Assisi», la quale si svolge anche ai nostri giorni. Capitini ha prestato molta attenzione nel distinguere lo spirito dell'azione nonviolenta dal più noto pacifismo, a suo giudizio «generico e sedentario».

Dolci nasce vicino a Trieste nel 1924. Dopo aver in-

¹ Cf. Aldo Capitini, *Rivoluzione aperta*, Parenti, Milano 1956.

Nunzio Bombaci



terrotto gli studi di Architettura, egli collabora per due anni con don Zeno Saltini nella comunità di Nomadelfia.

L'autore si trasferisce in Sicilia nel 1952. Decide di stabilirsi a Trappeto, un piccolo centro di pescatori nella provincia di Palermo. In Sicilia egli si sposa con una vedova, che gli darà cinque figli. Dolci si avvede dell'estrema miseria della gente di Trappeto. In effetti, negli anni Cinquanta la miseria era ampiamente diffusa in tutto il Sud Italia, nelle campagne come nelle periferie delle città.

In Sicilia, l'autore conduce varie battaglie in favore dei più poveri avvalendosi di strumenti di lotta nonviolenta molto simili a quelli posti in atto da Gandhi. Tuttavia, come si è detto, egli ritiene che quegli strumenti vadano integrati con altri, in considerazione del peculiare contesto in cui deve operare. In fondo, Danilo Dolci si avvale dei metodi proposti da Emmanuel Mounier nel saggio *Per una tecnica dei mezzi spirituali*, compreso nel libro *Révolution personaliste et communautaire*. Va aggiunto che Mounier aveva conosciuto il pensiero di Gandhi verso la fine degli anni Venti. In tale periodo, il giovane frequentava gli incontri tra intellettuali ed artisti che si svolgevano presso la casa dei coniugi Jacques e Raïssa Maritain, a Medoun, presso Parigi.

Nel 1952, una delle prime iniziative promosse da Dolci a Trappeto fu un digiuno di protesta in seguito alla morte per denutrizione di un bambino di pochi mesi. Sullo stesso letto del piccolo, egli digiuna per una settimana, finché viene assicurata dai politici la disponibilità a realizzare delle opere pubbliche al fine di migliorare le condizioni di vita di quella gente. In effetti, questo è il primo passo di un cammino volto alla promozione umana della piccola comunità di Trappeto e di altri centri della Sicilia occidentale. In seguito, l'autore realizza il "Borgo di Dio", ovvero un ampio spazio dove i bambini di Trappeto possano giocare e studiare.

In tale occasione, Danilo Dolci, può mettere alla prova l'efficacia politica dell'azione nonviolenta che assume in lui le forme del digiuno individuale e collettivo, della campagna giornalistica, della promozione dei sindacati, delle marce per la pace, etc.

Per l'autore, l'azione nonviolenta, animata indubbiamente dalla volontà di realizzare determinati valori, deve anche sortire effetti concreti. Tale azione presenta dunque, al contempo, i caratteri della *profezia* e della *politica*. Pertanto, essa intende essere autentica, ovvero fedele ai valori etici della convivenza umana, ed efficace, in quanto attenta ai dinamismi

propri della vita sociale e politica.

In seguito, Danilo Dolci coinvolge in un digiuno la piccola comunità di pescatori di San Cataldo, per protestare contro la tolleranza dello Stato nei confronti dei pescatori di frodo. Questi ultimi, in fondo, "rubano il pane" ai lavoratori onesti. Lo sciopero della fame viene interrotto dalle autorità, in quanto illegale. Lo stesso Dolci utilizza come strumento di lotta anche lo "sciopero alla rovescia". Ad esempio, organizza un gruppo di disoccupati al fine di riattivare una strada disestata. Evidentemente, anche questa manifestazione è illegale. Dolci è arrestato e processato. Viene assolto. Il suo avvocato è Piero Calamandrei, illustre giurista e intellettuale di orientamento liberale e antifascista.

Un'altra iniziativa promossa dall'autore intende sopperire alla carenza di acqua nelle campagne di una zona della provincia di Palermo. I contadini dispongono di poca acqua per irrigare quella terra arida, e la debbono pagare a caro prezzo alla mafia locale. Danilo Dolci li guida in un'azione di protesta che conduce alla realizzazione di una diga sul fiume Jato. Così la popolazione disporrà finalmente dell'acqua, e non dovrà pagarla alla mafia. Quest'ultima, almeno in questa battaglia, viene sconfitta.

Va detto che, nella Sicilia degli anni Sessanta, Danilo Dolci è tra i pochi a denunciare i crimini commessi dalla mafia. In quel periodo, molti siciliani affermano ancora che "la mafia non esiste". Anche molti uomini di Chiesa negano l'importanza e persino l'esistenza del fenomeno mafioso. Dolci è un ottimo giornalista, e rivela all'opinione pubblica diversi indizi della collusione con la mafia di eminenti uomini politici della Democrazia Cristiana, ovvero del partito allora egemone. In questo caso la sua denuncia è infruttuosa. Quei politici non subiscono alcuna conseguenza giudiziaria. L'autore, invece, viene condannato per diffamazione. Eviterà il carcere grazie ad una amnistia.

Nel 1957 a Dolci viene assegnato il *Premio Lenin* per la Pace. Sebbene egli non sia marxista, accetta il riconoscimento e utilizza i soldi del premio per fondare il "Centro Studi e Iniziative per la Piena Occupazione" a Partinico, presso Palermo.

Va ricordato, inoltre, che nel 1970 l'autore organizza la prima radio libera in Italia, dove allora vigeva ancora il monopolio statale. La "Radio dei poveri Cristi" viene chiusa dalle autorità dopo appena un giorno. Dolci ha il tempo di promuovere una campagna di aiuti alle popolazioni del Belice colpite dal terremoto del 1968. Due anni dopo il sisma, molta gente vive ancora nelle tende o nelle baracche.





Anche in tale occasione, egli è vicino agli ultimi.

Non è possibile menzionare qui le varie iniziative e manifestazioni promosse da Danilo Dolci a partire dagli anni Sessanta. In questo periodo, assume particolare rilevanza l'attività educativa svolta nei confronti di bambini, giovani e adulti, nelle scuole come nei luoghi di lavoro. La sua fama si diffonde anche all'estero ed egli guadagna la stima di intellettuali e scienziati quali Bertrand Russell, Erich Fromm e Jean Piaget.

Negli anni della piena maturità, Dolci è invitato in varie città al di fuori della Sicilia, per tenere conferenze e seminari. Tali iniziative assumono un carattere prettamente dialogico ed educano le persone, anche le più semplici, a conseguire un'adeguata autostima e a rispettare le idee altrui, nel libero confronto delle diverse opinioni. Analogamente a Martin Buber, Danilo Dolci non impone agli altri una determinata "dottrina" ma conduce appunto un *dialogo*. In tale contesto, egli si avvale di una risorsa insita nel dialogo socratico. Non si tratta dell'ironia, ma della *maieutica*. L'interlocutore è posto in condizione di "trarre da sé" la verità, scoprendo in se stesso delle conoscenze e capacità prima sconosciute a lui stesso. L'azione educativa dell'autore promuove quindi "il più essere" dell'interlocutore nonché la sua autonomia di pensiero, una sorta di *empowerment*, diremmo oggi. Nelle sue iniziative, Dolci intende *comunicare* con gli altri, piuttosto che *trasmettere* delle conoscenze o convinzioni. Nel suo linguaggio, la comunicazione coinvolge profondamente entrambi i partner della relazione, che in essa è realmente reciproca. La trasmissione, invece, è un flusso unidirezionale di cognizioni, da chi trasmette a chi è un mero recettore. Per l'autore, quindi, i "mezzi di comunicazione di massa" non sono veri agenti di comunicazione, bensì immani strumenti di trasmissione del pensiero egemone. La critica all'alienazione indotta dai mass-media in gran parte dei suoi contemporanei assume grande importanza nell'opera più tarda di Danilo Dolci.

Nella terminologia dell'autore è altrettanto importante la distinzione tra *potere* e *dominio*. In sintesi, la parola "potere" ha per lui un'accezione positiva e conforme all'etimo, poiché è la capacità, propria di ogni uomo, di essere e di agire. Il dominio, invece, è un rapporto perverso, tra chi è in alto e chi sta in basso, tra chi comanda e sfrutta e chi obbedisce e subisce. La logica del dominio, per Dolci, viene inculcata agli esseri umani a partire dalla scuola. Egli mette dunque in discussione l'impianto delle istituzioni educative del suo tempo.

L'OBEDIENZA NON È PIÙ UNA VIRTÙ: IL PRIMATO DELLA COSCIENZA IN LORENZO MILANI

All'interno della Chiesa italiana, il sacerdote Lorenzo Milani (1923-1967) è stato tra i primi a battersi strenuamente per il riconoscimento giuridico dell'obiezione di coscienza. In questa battaglia culturale e civile egli, da uomo e da sacerdote, ha reso testimonianza ai valori fondamentali del Vangelo. E lo ha fatto allorché la Chiesa cattolica, in quanto istituzione, ha anteposto ad essi la mentalità corrente di *questo* mondo. Di fronte a una Chiesa per lo più conservatrice e talvolta reazionaria, don Milani afferma inoltre la legittimità della lotta di classe da parte dei poveri. Tuttavia, egli non è marxista, e condanna il ricorso alla lotta violenta. Per lui, gli strumenti politici di cui dispone il povero per migliorare la propria condizione sono il *voto* e lo *sciopero*. Per le sue lotte in favore dei proletari, egli è stato talora denigrato quale "cattocomunista" come altri intellettuali e politici coevi.

A differenza di Danilo Dolci, uomo di modesta estrazione sociale, il fiorentino Lorenzo Milani proviene da una famiglia colta e agiata. La madre è ebrea, ma entrambi i genitori sono agnostici. Le scelte di vita di Lorenzo – "l'opzione fondamentale per i poveri" e il sacerdozio – sono dunque osteggiate dalla sua famiglia. Il giovane vuole andare a vivere tra persone semianalfabete, convertirsi alla fede cattolica e persino entrare in seminario. Comunque, la madre gli sarà sempre vicina.

Lorenzo Milani deve molto alla cultura della famiglia. Uno dei bisnonni è un autorevole filologo e conosce molte lingue, antiche e moderne. Si comprende allora l'importanza che Lorenzo attribuisce alla parola e alla comprensione del linguaggio quali strumenti di affrancamento degli ultimi dalla loro condizione subalterna. Il povero non è tanto colui che ha pochi beni materiali, bensì chi, per la sua ignoranza, è soggetto alla manipolazione dei ricchi e dei potenti. La sua povertà è dovuta soprattutto alla sua incapacità di comprendere il linguaggio delle persone istruite, una incapacità che la scuola italiana del tempo non aiuta a superare. Questa scuola, anzi, discrimina gli studenti poveri, che vengono troppo spesso bocciati. La denuncia di questo misfatto della scuola statale è affidata al libretto *Lettera a una professoressa* (1967).

Lorenzo Milani è conosciuto soprattutto come "il maestro di Barbiana" e la *Lettera* citata ha come autori appunto i ragazzi di Barbiana, guidati da lui. La sua attività pastorale è culminata nella creazione e di-

rezione di una scuola molto “atipica” in quel villaggio della collina toscana più povera. Prima ancora, ha svolto una intensa attività pastorale ed educativa in un sobborgo proletario di Firenze, dove ha fondato una scuola serale. Questa attività è descritta nel libro *Esperienze pastorali* (1958). La Chiesa ne impone il ritiro dalla circolazione.

Qui, comunque, intendo tralasciare l’aspetto educativo – pur importantissimo – dell’attività di don Milani e presento i tratti essenziali della polemica con le autorità ecclesiali riguardo all’obiezione di coscienza. Essa ebbe un forte impatto nell’opinione pubblica, e ne resta quale testimonianza il libretto *L’obbedienza non è più una virtù* (1965). Questa celebre espressione del priore di Barbiana è diventata proverbiale. La *vis* polemica di don Milani è attestata anche dalle numerose lettere, ove si esprime in un linguaggio libero, talvolta “scandaloso” per un sacerdote del tempo. Nella corrispondenza egli rivela i tratti tipici dell’uomo toscano: il gusto per la battuta di spirito, talvolta sguaiata, il temperamento cocciuto, la franca espressione del proprio pensiero “senza guardare in faccia a nessuno”. In sintesi, Lorenzo Milani è comunque un “toscanaccio”, soprattutto allorché polemizza con i potenti.

Come la lotta civile nonviolenta, in Italia l’obiezione di coscienza si è affermata attraverso un tormentato processo storico. Purtroppo, almeno fino agli anni Sessanta, la Chiesa non è tra i fautori di tale processo, come dimostra esemplarmente la vicenda giudiziaria di don Milani. Ancora prima, durante le due Guerre Mondiali, le pronunce dell’episcopato cattolico dimostrano per lo più un nazionalismo che auspica la vittoria del proprio Paese, più che l’affermazione della giustizia e della pace. Tale orientamento non può lasciare spazio al riconoscimento dell’obiezione di coscienza. Inoltre, al tempo della Prima Guerra Mondiale, la Chiesa rende per sempre istituzionale il rapporto dei cappellani militari con l’esercito. Si tratta, dunque, di uomini di Chiesa che sono anche graduati delle Forze Armate: due identità la cui coesistenza in una sola persona non suscita, al tempo, alcuna perplessità in gran parte dei credenti.

Riassumo ora le fasi principali della polemica riguardo all’obiezione di coscienza condotta da don Milani nei confronti delle autorità della Chiesa e dello Stato, ovvero dei cappellani militari nonché dei giudici del processo che lo vede imputato per apologia di reato. Nella polemica possiamo individuare tre momenti fondamentali:

– Il breve comunicato di condanna della obiezione di coscienza, emesso da alcuni cappellani mi-

litari in congedo della Toscana e pubblicato il 12 febbraio 1965 sul quotidiano fiorentino *La Nazione*.

– L’ampia lettera di don Milani, in risposta al suddetto comunicato. Costoro lo denunceranno per apologia di reato. La lettera viene diffusa dallo stesso autore e pubblicata il 6 marzo 1965 sulla rivista *Rinascita*, di orientamento comunista (tuttavia, come si è detto, Lorenzo Milani non è comunista).

– La lettera scritta il 18 ottobre 1965 dal priore di Barbiana ai giudici in difesa di se stesso. Poiché è gravemente malato, non si può presentare al processo d’appello per il reato di cui è imputato. Don Milani, assolto nel primo grado di giudizio, morirà prima che venga emessa la sentenza d’appello.

È significativo che i cappellani militari redigano il loro comunicato in data 11 febbraio 1965, ovvero nel 36° anniversario dei Patti Lateranensi, che nel 1929 avevano sancito la Conciliazione tra la Chiesa e lo Stato. In virtù dei Patti, il governo di Mussolini e papa Pio XI avevano risolto un conflitto che durava da oltre cinquant’anni, ovvero sin dalla fine del potere temporale della Chiesa. I cappellani rendono ora un “riverente e fraterno omaggio” ai soldati, italiani e stranieri, morti in guerra. Essi «si sono sacrificati per il sacro ideale della Patria». Al contempo, quei cappellani considerano «un insulto alla Patria e ai suoi caduti la cosiddetta “obiezione di coscienza” che, estranea al comandamento cristiano dell’amore, è espressione di viltà».

La risposta, quanto mai polemica, di Lorenzo Milani non si fa attendere. Il sacerdote biasima gli insulti rivolti dai cappellani agli obiettori, i quali sono invece cittadini degni di ammirazione per «loro eroica coerenza cristiana». Inoltre, il sacerdote stigmatizza la retorica militarista che si richiama a valori altisonanti, come la “Patria”. Per lui, pur se si riconosce la Patria quale valore, vanno riconosciuti altresì “valori ben più alti di lei”.

I cappellani dividono il mondo “in italiani e stranieri”, don Milani vi riconosce invece oppressori e oppressori. Come si è accennato, questi ultimi hanno il “diritto” di lottare in modo nonviolento contro i primi.

Nella lettera, il sacerdote non si richiama ai valori evangelici – sarebbe troppo facile – bensì ai principi della Costituzione italiana, per la quale «l’Italia ripudia la guerra come strumento di offesa alla liber-



tà degli altri popoli e come strumento di risoluzione delle controversie internazionali» (art. 11).

Per il priore di Barbiana, in realtà gli obiettori, nel rispondere soltanto alla loro coscienza, hanno onorato la Patria più dei soldati che, uccidendo altri uomini per obbedire a qualsivoglia comando, la “reso odiosa” al mondo intero. Don Milani menziona qui i crimini di guerra compiuti da coloro che hanno “obbedito” sempre e comunque. E hanno obbedito sempre anche i cappellani, in quanto ufficiali delle Forze Armate (aggiungo che, pure ai nostri giorni, i cappellani sono remunerati da parte dello Stato italiano e fruiscono di laute pensioni). Nelle parole del priore, in quanto “obbedienti” questi sacerdoti non sanno neppure che cosa sia l’obiezione di coscienza, altrimenti avrebbero educato i soldati all’obiezione stessa piuttosto che all’obbedienza. Li avrebbero educati all’esercizio di quello spirito critico capace di individuare le vere cause – tutt’altro che nobili – dei conflitti, troppo spesso iniziati con un atto di aggressione anziché di difesa. Il sacerdote riporta alcuni esempi al riguardo, come la guerra condotta dall’Italia fascista in Etiopia. Egli aggiunge che talvolta l’Italia avrebbe potuto conseguire in modo incruento, per via diplomatica, i guadagni territoriali cui aspirava.

Che cosa è, in realtà, la Patria per Lorenzo Milani? Talvolta essa è una nobile etichetta adottata dalle classi dominanti e che vale a dissimulare i loro interessi, ben poco “ideali”. I potenti – in nome della “Patria” e con il sostegno di gran parte della Chiesa – per difendere tali interessi hanno mandato a morire i figli di quel popolo che essi stessi opprimono (in guerra come in pace). Nelle parole di don Milani, invece, l’autentica Patria è il compendio di valori come “la sovranità popolare, la libertà, la giustizia”. Si tratta di valori che ben di rado possono essere difesi con la violenza. Per il sacerdote, comunque, la guerra partigiana è stata legittima, in quanto ha difeso la Patria invasa da un esercito straniero.

Don Milani si diceva convinto che un paese civile – come l’Italia avrebbe potuto essere – dovesse offrire agli obiettori la possibilità di servirlo non imbracciando il fucile, bensì “altrimenti”. Le leggi italiane, invece, li mandavano in prigione. Nelle parole del priore, essi non sono giovani “vili” ma “profeti” disconosciuti anche da una Chiesa che ha dimenticato l’esigenza di «obbedire a Dio piuttosto che agli uomini» (discorso di Pietro, in *Att* 5,29).

Da parte sua, Paolo afferma che «l’uomo spirituale giudica di ogni cosa» (1 *Cor* 2,15). In un linguaggio laico, a tutti comprensibile, si può dire che la voce della coscienza retta ha il primato su ogni autorità umana, ovvero la prerogativa di giudicare sulla liceità morale di ogni comando che provenga da essa. Si tratta di quella coscienza che induce Antigone a disobbedire alla legge ingiusta del tiranno Creonte.

Si è detto che i cappellani militari denunciano Lorenzo Milani per “apologia di reato” (tale era l’obiezione di coscienza). Nella lettera ai suoi giudici, il priore menziona l’attività educativa svolta a Barbiana. Quale maestro e sacerdote, egli ha insegnato ai suoi allievi la preminenza della responsabilità sull’obbedienza acritica. Da qui il celebre motto programmatico, *I care*. La responsabilità implica la *cura* per l’altro e rende colpevole il silenzio allorché la dignità dell’uomo venga disconosciuta, oppure allorché una guerra di aggressione venga considerata “giusta”. Qui il silenzio vale come assenso all’oppressione e alla menzogna. In tali casi, l’uomo responsabile non può cavarsela dicendo “Me ne frego”. È, questa, un’espressione triviale in auge durante il regime di Mussolini, tale da evidenziare sul piano linguistico la volgarità insita nel fascismo.

In quanto educatore, don Milani ha spiegato agli allievi i motivi per cui ha reso pubblico il suo dissenso nei confronti dei cappellani militari. Ha adempiuto così il dovere di lottare contro le ingiustizie, un dovere che legittima la protesta nei confronti dei superiori, civili o militari, che sbagliano. E la prigione comminata agli obiettori italiani è per lui profondamente ingiusta. Persino i giudici che li hanno condannati hanno riconosciuto la coerenza della loro fede, manifestando loro quel rispetto negato invece dai cappellani militari, pur sempre sacerdoti della Chiesa.

L’uomo responsabile sa quando non può tacere e non può neppure astenersi dall’agire. Nella lettera di don Milani ai giudici, la responsabilità dei suoi contemporanei è resa ancora più cogente dalla consapevolezza che un’eventuale guerra futura potrà condurre all’estinzione dell’umanità. Dopo Hiroshima, più che mai, non esiste alcuna guerra “giusta” (e, tanto meno, “santa”). Don Lorenzo Milani lo ha insegnato ai suoi allievi di Barbiana, nella convinzione che ciò fosse suo dovere. I ragazzi di Barbiana lo hanno compreso. Ma... quanti nostri contemporanei non lo hanno fatto?



Recensioni

.....
 •Giacomo Calascione, *Di cenere innamorata e tua potente bellezza*, Edizioni 2F, Perugia 2018

Una raffinata prosa poetante accompagna il compianto di un padre per il giovane figlio improvvisamente scomparso. In queste pagine di rara bellezza, vita e morte si affrontano in un prodigioso duello e le domande più estreme si presentano all'autore, padre di Francesco, con il loro carico di strazio irredimibile. «Scrivo di te – egli mormora con voce flebile di limpido dolore – con il resto di cenere che m'avanza. Cenere, tema polveroso dell'umanità: cenere innamorata, indecifrabile, impassibile nella sua solitudine. Cenere tacita, lontananza estrema. Cenere senza ascensione. Cenere addolorata» (p. 19). Mali tremendi frantumano l'anima scorticata di questo padre che, brandendo la parola come arma estrema, riempie il vuoto lasciato dalla splendida giovinezza del figlio ingiustamente strappato al suo amore, ne abita l'assenza e scrive in ginocchio nelle lacrime parole di pianto come chiodi nella carne. «Lutto e solitudine si adunano presso di me. Il giorno incalza tra le pietre, fuoco nel pane spezzato. Sono tutto debolezza, spaccato in due dal tempo. Uno sfacelo di ossa avverto» (p. 20). La lettura di queste pagine – il cui unico vero lettore in realtà non può essere altri che il giovane Francesco – conduce chi vi si accosta ad una condivisione profonda dei sentimenti e delle impossibili domande (perché forse impossibili ne sono le risposte) che l'uomo si pone di fronte all'ingiustizia e al non senso della morte, soprattutto quando essa venga a ghermire

un essere nella primavera della sua esistenza. Un'ingiustizia profonda perché la morte non è “qualcosa” con la quale si possa ingaggiare un confronto (già P. Ricoeur sottolineava magistralmente questo aspetto sottolineandone l'impossibile tematizzazione), essa «non ha alcuno spessore né alcuna consistenza, anzi è l'inconsistenza assoluta. Consistente è il finito che perisce, inconsistente e inappropriabile la morte» (p. 79). Di fronte ad essa si può sperimentare soltanto desolazione ed il senso di un interminabile lavoro del lutto; «niente di niente a cui tenersi, in cui iscrivere una professione di fede. Solo e indifeso, nudo, di fronte ad un mondo di pura estraneità assoluta e ad una fede crollata come un castello di carta, finita, consumata dal dolore incarnato. Come governare questo sfacelo, senza urlarlo, né patirlo?» (p. 62). Calascione chiama all'appello i suoi autori, le sue letture, la sua vasta cultura filosofica e teologica ma tutto sembra soccombere o balbettare di fronte all'inesprimibile puro nulla mortifero e alla forza nientificante con la quale si presenta. «Lutto è sopravvivere, sfiancati da qualcosa di atono che si installa in noi, irrisolvibile con la vita... Lei, l'indialettica, si sottrae ad ogni colloquio, non può interiorizzarsi se non fratturando, ferendo, ledendo, traumatizzando. Tutto rimane chiuso e serrato in noi, inaccessibile alla nostra chiamata» (p. 81). La morte, come già icasticamente affermava L. Landsberg, è “l'assenza presente”. Non rimane dunque che un lutto interminato, derivato dalla condizione ontologica della vita umana e dall'amore stesso che ne è consapevolezza di finitudine; un

lutto che si installa alla radice profonda del nostro essere ove si illumina il paradosso estremo per cui la vita è sempre congiunta alla morte: due opposti strenuamente legati dall'amore. Questa ontologia dell'assurdo sembra acquietarsi nell'esperienza interiore del deserto. Il viaggio (reale ma anche mistico) compiuto dopo la scomparsa di Francesco al monastero di Thibirine (il luogo del martirio dei sette monaci uccisi dagli integralisti algerini) permette all'autore di percepire «una grazia severa e morbida che avvolge ogni cosa», di «sentire Dio e il suo dramma di essere Dio», della «possibilità di un colloquio fra di noi e l'eterno... Thibirine si adagia come un fiore del deserto nel mio cuore» (p. 65). Fiorisce in questo cuore ferito, come dopo un lungo e tortuoso percorso carsico, un «resto di preghiera» che mendica una feditura, un'invocazione, un saluto, una supplica: «Mi cammini dentro, figlio, nudo, come la mia anima. Ti sento errare nelle mie viscere e nella mia mente, con una tale forza che cresce in me un pessimismo, sì, ma della tenerezza... L'immagine del tuo sorriso fresco e turgido di vita mi spacca come melagrana rossa schiacciata. È tua la voce del mio essere, la tua voce un tempo danzante, ora silenziosa ma potente. Tu governi il mio dolore ed io lo custodisco, con pazienza e rabbia» (pp. 75, 86). È proprio in questo frangente che il peso del lutto lascia forse spazio a quella speranza che geme in un inatteso sussurro: «Ma avremo modo di parlarci, figliolo!». Il pensiero del lettore corre allora alle tonalità vivide del Cantico dei Cantici di biblica memoria: «Una voce! Il mio diletto! Eccolo, viene



balzando per i monti, saltando per le colline... Forte come la morte è l'amore!».

Calascione ci conduce, quindi, nelle profondità di un sentimento straziante ma non disperato; è questo, a parere di chi scrive, il merito più alto di queste pagine che affrontano il tema filosoficamente e umanamente più arduo, quello dell'esperienza della scomparsa dell'amato: l'unica morte che ci è data veramente da vivere e che dobbiamo assumere sino in fondo.

Andrea Giambetti

.....
 •Domenico Massaro, *A spasso con Socrate. Piccola filosofia per diventare grandi*, Libriothea edizioni, Napoli 2018, 150 pp.

È possibile trasformare una grigia domenica pomeriggio in una giornata illuminata dalla meraviglia? Che cosa accade quando un uomo con la barba lunga inizia a chattare con una ragazza sul suo computer? Quel nonno è un uomo davvero singolare. È considerato il martire del pensiero occidentale, un maestro di libertà che tutti i ragazzi dovrebbero incontrare per imparare da lui l'importanza delle domande che meritano un inchino. Per provare ad avvicinare i ragazzi alla filosofia Massaro, storico della filosofia e autore di numerosi libri di successo, sceglie la via efficace della narrazione filosofica. L'intento dell'autore è quello di aprire un dialogo con Laura, una ragazza che frequenta l'ultimo anno della scuola primaria che, nella sua «ormai lunga carriera scolastica [ha purtroppo imparato a] non fare tante domande per non disturbare l'insegnante» (p. 13). È inevitabile fare analogie con Aristide, uno dei protagonisti dei racconti del curriculum li-

pmaniano, il quale problematizza la questione della scuola che non educa a pensare e non conquista le anime degli studenti. Quando si usano i racconti filosofici come pretesti per filosofare le classi si trasformano in comunità di ricerca, l'agire didattico si apre alla dimensione del confilosofare e il docente assume un *habitus* socratico che volentieri perde tempo e va *a spasso* con le domande dei suoi studenti, aiutandoli a conoscere sé stessi, il mondo e gli altri. Parafrasando Schön il racconto può essere utilizzato per aiutare i ragazzi che lo leggono e gli insegnanti che possono utilizzarlo a più livelli – dalle ultime classi della scuola primaria alle prime classi della scuola secondaria di secondo grado – a diventare studenti e professori riflessivi. Il titolo del racconto allude all'idea della filosofia che si *fa azione* e mette in luce il *modo* in cui la filosofia forma la mente degli studenti. L'Autore narra in modo efficace il già pensato della tradizione filosofica come una bella favola ed invita i professionisti dell'educazione ad incarnare una nuova epistemologia pratica e riflessiva, che non si limita a ripetere i contenuti disciplinari dell'insegnamento. Ma non solo. Massaro, implicitamente, invita anche i genitori a trascorrere le «domeniche» con i loro figli perché l'unico bene che conta è aiutarli a prendersi cura della propria anima che richiede il tempo lungo e lento della riflessione, dell'ascolto e del dialogo. Docenti e genitori devono avere il coraggio di incarnare l'*habitus* di quegli «insetti nocivi che chiamiamo *tafani* [...] perché il *dubio* è come il martello che rompe la corazza delle false certezze e delle menzogne (*Ivi*, p. 86)». La piccola filosofia per diventare grandi del professore Massaro «è la filosofia che non ha età, va bene per

bambini e per adulti (p. 30)». *A spasso con Socrate* accoglie «la mania di fare domande di Laura»: *Ma tu chi sei? Chi ti ha tolto la libertà e per quale motivo? Tu sei sapiente o ignorante? Che cos'è la vita? E la morte? Perché dobbiamo soffrire? Chi ha fatto il mondo e tutte le cose? Perché gli uomini si fanno la guerra e si uccidono? C'è differenza tra scoperta e invenzione? Che cos'è la filosofia? Che cos'è il rispetto?* Le belle domande di Laura non richiedono risposte chiuse, piuttosto ribaltano gli schemi abituali e riattivano il pensiero di ogni persona che desidera apprendere educandosi al dialogo e al rispetto della diversità dei punti di vista. Le belle domande, infatti, promuovono la filosofia come stile di vita. Ti conquista per sempre con la sua simpatia e ti insegna a guardare non avanti ma di «lato, dove ci sono tanti amici, uguali a noi, anche se diversi, con cui fare insieme il cammino della nostra vita» (p. 33). Massaro ci ricorda con una bella metafora che la filosofia ha il potere di *svegliare* la bella addormentata nel bosco, aiutandola a vivere con una mentalità cosmopolita che mette a nudo false credenze e pregiudizi. *A spasso con Socrate* stimola lo stesso esperto di filosofia ad agire la filosofia come contenuto narrativo fatto di domande, dialoghi e argomentazioni poiché, come ci ricorda Gramsci, tra i filosofi di professione e gli altri uomini non c'è differenza qualitativa, ma solo quantitativa. Non si può pensare nessun uomo che non sia anche filosofo, pertanto, non possiamo dimenticare di praticare la filosofia per difenderci dai falsi miti di oggi che incantano e addormentano le coscienze. Massaro, richiamando i maestri della filosofia antica come interlocutori privilegiati scrive una favola adatta a tutte le età e in

virtù della sorpresa e dello stupore che assale il lettore *lo mette in movimento* invitandolo a *viaggiare con Socrate* nel contesto di un progetto ermeneutico del soggetto che è, innanzitutto, comprensione del proprio esserci e ricerca di autentiche posture esistenziali.

Alessandra Tigano

.....
 • Vincenzo Filippone-Thaulero, *Il darsi dell'Origine nell'esperienza sociale e religiosa*, a cura di Vincenzo Di Marco, Studium Edizioni, Roma 2018, 576 pp.

Nella seconda metà del secolo scorso, la rapida ascesa delle tecnoscienze, nei diversi ambiti della vita quotidiana, ha lasciato, al nuovo millennio, un'interpretazione tutt'altro che univoca sul ruolo che oggi l'uomo riveste nella vita sociale. Dal canto loro le scienze cognitive (dalla socio-biologia all'antropologia, passando per la linguistica) non hanno mancato di mettere in evidenza l'immagine di un individuo dai contorni sempre più frammentati e disorganici; e non senza contraddizioni, la vita religiosa si è aperta alle molteplici opportunità di sviluppo e di progresso, svincolandosi dagli antichi legami che imponevano le verità bibliche come principi incontrastati.

Il darsi dell'Origine nell'esperienza sociale e religiosa, a cura di Vincenzo Di Marco, Studium Edizioni 2018, è il primo dei cinque volumi dell'*Opera omnia*, con cui Vincenzo Filippone-Thaulero (1930-1972) tenta di rispondere alle questioni cruciali della nostra epoca, segnata dall'eclissi ideale e morale dell'uomo contemporaneo – apparentemente senza più risorse e vie d'uscita –, abbacinato com'è dalla potenza distruttiva della tecnica. Dopo un inten-

so lavoro di revisione e di «inquadramento storico-critico» durato anni, questo primo volume riconsegna agli studiosi gli scritti sociologici pubblicati da Filippone-Thaulero sul Bollettino di Sociologia dell'Istituto Luigi Sturzo e sulla Rivista di Sociologia dell'Università «Pro Deo-Luiss», la cui rilettura oggi enuclea – come sottolineato da più parti – le istanze anticipatrici di un pensiero capace di cogliere i segni sconvolgenti della nuova epoca sociale che si apre di fronte a noi.

Vincenzo Filippone-Thaulero fa della scrittura sociologica e filosofica una manifestazione nitida e fedele della vita contemplativa, in cui l'«orazione», l'«espiazione» e l'«azione» desunti dalla sua esperienza nell'*Opus dei*, si rivelano essere le tre modalità fondamentali con cui possiamo comprendere una realtà in continua evoluzione e ci mettono in guardia dai rischi dell'esperienza distruttiva del mondo che abbiamo sotto i nostri occhi. In questa raccolta, infatti, l'autore anticipa i temi più importanti del dibattito post-fenomenologico francese (Alterità, Incarnazione e Donazione), senza trascurare di indagare la realtà dell'Italia alle prese con i problemi della ricostruzione economica all'indomani del secondo conflitto mondiale, con lo sguardo di chi non dimentica l'importanza fondamentale dell'esperienza religiosa nella vita quotidiana dell'individuo. Per Filippone-Thaulero, la religiosità non è solo un aspetto dell'uomo incline alla riflessione meditativa, ma è la «condizione ontica della relazione con il trascendente, dell'incontro con l'apertura originaria». Viene così ribaltata la prospettiva del sociologo tedesco Max Weber, che relega alla dimensione del quotidiano razionale

i tradizionali valori economici e assegna alla sfera emotiva ed affettiva della *non-quotidianità* il campo dei valori religiosi. Una contestazione coraggiosa che il filosofo di origini abruzzesi muove non solo a Max Weber, ma a tutta la cultura positivistico-scientifica.

Filippone-Thaulero raccoglie così le sfide di un tempo inquieto e turbolento, aprendo la riflessione agli aspetti di una religiosità che non si manifesta più come il frutto di una contemplazione interiore e a tratti mistica, ma diventa il punto di arrivo di un cammino «pratico-teorico» che tende ad essere l'autentica «riscoperta» della ragione ontica dell'esperienza religiosa. Per questo, all'interno di una prospettiva fenomenologica riveduta e corretta, Filippone-Thaulero inquadra l'uomo come l'«essere-con, l'essere-di-fronte, l'aperto», per il quale la relazione con l'Assoluto può manifestarsi grazie alla sua innata condizione religiosa. La nuova rotta tracciata dall'autore segue da vicino il pensiero di Max Scheler, dal quale eredita il tema della fenomenologia dell'atto religioso, ma ne radicalizza il discorso, riconoscendo in Dio quell'«egli» che «si dà» nella relazione sociale tra l'«io» e il «tu», senza il quale (Dio) la «persona umana» ne uscirebbe «depotenziata». Il «darsi dell'Origine» è dunque l'espressione usata da Vincenzo Filippone-Thaulero per descrivere l'attitudine all'abbandono e il totale affidamento al mistero di Dio.

Difatti, mettendo in luce le falle e le crepe del controverso passaggio verso la società industrializzata, il presente studio si confronta a viso aperto con i profondi cambiamenti dei processi vitali ancora in atto. Come ricorda Rocco Pezzimenti nell'*Introduzione* al



volume, la prima parte è dedicata proprio alla lezione di Luigi Sturzo, il primo maestro di Filippone-Thaulero, che diede vita all'Istituto omonimo per la divulgazione degli studi sociali, e che delinea chiaramente il profilo di una «sociologia storicista» che si pone in netta contrapposizione alle filosofie idealistiche e marxiste del tempo. Nell'ottica di Luigi Sturzo, il fulcro della sociologia contemporanea risiede nello «sviluppo storico dell'esperienza umana» e non in una «interpretazione generale astratta» della storia. Se evidentemente essa affonda le sue radici nel terreno della processualità storica, d'altra parte è continuo il suo ricorso a *superiori certezze*, per cui la coscienza si sente ispirata dal richiamo del soprannaturale. Nella prospettiva del prete siciliano questo «richiamo» è la via da percorrere per raggiungere la piena realizzazione del sé, e solo il «vincolo *ontico* che lega l'uomo a Dio, per il tramite concreto della relazione umana», può invece condurre al raggiungimento di una vita da far fiorire in tutte le sue potenzialità.

La seconda parte del volume conduce il lettore dritto al cuore della «sociologia dell'esperienza religiosa», in cui – non senza celare le preoccupazioni e le ansie di un presente incerto – Filippone-Thaulero elabora un'analisi critica del processo di secolarizzazione dilagante. Spinto da una forte fiducia nella possibilità di rinnovamento della filosofia e della sua funzione etico-pratica, egli rintraccia nel fondamento cristiano e nell'esperienza religiosa il senso autentico della vita umana nel mondo. Nell'uomo risiede quel radicamento valoriale di cui si nutre l'essenza intuitiva della presenza di Dio, poiché «l'uomo è implicato in una relazione

ontologica con il Dio creatore, il cui avvertimento è già consegnato nell'esperienza religiosa».

Nella terza parte, infine, sono presentate le riflessioni di Max Scheler sul «risentimento», di Max Weber sull'*autorità*, fino all'Etica di Hartmann, analizzando da vicino «i temi dell'ontologia esistenziale di Heidegger, dell'alterità del volto umano di Lévinas e della fenomenologia della donazione di Marion». Entro questa cornice Filippone-Thaulero «inaggia» una discussione appassionata contro il primato della tecnica e della scienza, intravedendo – nei cicli frenetici di produzione e consumo della società neo-capitalistica – il tragico risvolto dell'alienazione del nuovo mondo del lavoro. Restando fedele alla tradizione agostiniana e tomista, egli continua a perseguire le ombre concettuali che si celano dietro il linguaggio pseudoscientifico: infatti, la complessità della realtà non può essere adeguatamente compresa limitandosi alla «costruzione soggettivistica del sapere», ma emerge al contrario dall'approfondimento del rapporto ontico-metafisico con il divino, perché «solo la meditazione adorante della divina oblazione può prefiggersi questo compito, solo una pratica di vita rivolta a realizzare il volere della divina Maestà può allontanare i rischi di una esistenza relegata al puro contingente».

Biancamaria Di Domenico

.....
•Filippo La Porta, *Il bene e gli altri. Dante e un'etica per il nuovo millennio*, Bompiani, Milano 2018, 254 pp.

Leggere la *Divina Commedia* di Dante non in prospettiva «moralizzante» che cerca defini-

esatte del «buono» o «cattivo», formulandole in imperativi, comandamenti e divieti, ma come proposta di vivere la realtà delle relazioni nella prospettiva autentica del «tu» e non falsata dalla volontà egoistica, è la proposta avvincente di Filippo La Porta nella sua interpretazione del grande classico della lettura e poesia medievale. Come egli stesso ammette nella *Premessa* (pp. 5-10), l'ispirazione gli viene direttamente da Pasolini e da Elsa Morante, ma durante la lettura emerge anche Simone Weil come interlocutrice costante della sua proposta: «sostituire i concetti di *buono e cattivo* con quelli di *reale e irreale*» (p. 6). Agire bene o realizzare il bene si lascia quindi tradurre in «dare realtà» all'altro, mentre agire cattivamente o realizzare il male sarebbe in fondo un «togliere realtà» all'altro. Certamente è questa una visione della realtà «la quale è soprattutto *relazione* [...] e dunque riconoscimento pieno dell'esistenza degli altri, della loro alterità, mai troppo manipolabile» (p. 8), che in una prospettiva «morale» e non «moralistica» deve far emergere l'altro e in lui riconoscere la condizione umana stessa. I «valori morali» sarebbero quindi indicatori o addirittura precondizioni per qualsiasi esperienza personale e relazionale della realtà stessa. L'irrealtà amorale, al contrario, si identifica con tutte le tecniche e i calcoli del soggetto incentrato unicamente sul proprio vantaggio, quando egli si sente autorizzato a sottomettersi la realtà e a manipolarla in funzione del proprio ego. O con le parole di Simone Weil: «È bene ciò che dà maggiore realtà agli esseri e alle cose, male ciò che gliela toglie» (p. 31). È una proposta senz'altro attualissima per che cosa è la morale in un mondo in cui la realtà attraverso i *social media* sem-

bra sempre di più alla portata della manipolabilità di ciascuno, per cui la tentazione del male aspetta dietro ogni angolo. Invece, dare realtà all'altro significa riconoscere i propri limiti, uscire dal «post-reale» (p. 33) dove si costringono i rapporti con gli altri nell'immaginazione e nell'irreale delle proprie fantasie, dei propri sogni, del proprio mondo delle «ombre» o degli «avatar» che il soggetto massmediatico si crea. Invece, Dante nell'Inferno non incontra ombre, come gli antichi eroi che scendono negli inferi, ma persone reali. Dante non presenta un romanzo affascinante, né una descrizione psicologica dei travagli del soggetto, ma racconta la realtà secondo quell'ordine che ha intravisto nella sua visione, e che rende l'uomo capace di ritrovare «realtà e relazione, la nostra relazione con gli altri», la «consapevolezza della varietà del mondo creato, e poi cognizione del proprio limite, del fatto cioè che ogni cosa e ogni persona ha un proprio ritmo che non possiamo violare» (p. 37).

In molti capitoli brevi e piacevolmente leggibili, La Porta approfondisce questa sua proposta attraverso una lettura profonda sia di Dante che della nostra esperienza quotidiana individuando come messaggio della *Divina commedia* di vedere nella realtà del mondo l'unità oltre la frammentazione riconoscendovi quella realtà che Dio ha dato al mondo nella creazione: «Nel suo profondo vidi che s'interna / legato con amore in un volume, / ciò che per l'universo si squaderna» (*Par.* XXXIII, 85-87, cit. p. 23). Infatti, nonostante la sua lettura laica di Dante, La Porta mette bene in luce quell'amore che per il credente costituisce l'atteggiamento morale che «dà e riconosce realtà» e che costituisce un ideale al-

tissimo che la tradizione cristiana riconosce come «santità» (p. 41). Essa allude senz'altro alla capacità di vedere il mondo con occhi nuovi e una volontà ristabilita dalla grazia e, per tale motivo, sorprende che proprio l'interpretazione di Romano Guardini, senz'altro incentrato sulla realtà della *persona*, viene presentata come «scandalosamente laica» (p. 96). E un'interpretazione come quella di Rocco Montano che insiste sull'importanza di vedere nella *Divina commedia* un intreccio indissolubile tra immanenza e trascendenza, viene tralasciata a favore di quella contraria di Singleton (p. 102) o di Auerbach, il quale riduce tale dinamica alla dinamica del «moto amoroso» (p. 106). Tale esclusione del momento della fede riduce un po' la prospettiva morale di La Porta al raggiungimento di una «intelligenza diversa» (p. 78) o di una «mente sana» (p. 88) e al «guardare "bene" le cose» (p. 46), ma dato che si tratta di un «conoscere la realtà» non si tratta per nulla di una riduzione intellettualistica della morale: il progresso della morale medievale oltre quella antica, simboleggiata da Virgilio, è proprio ciò che costituisce il centro della proposta di La Porta, seguendo in questa prospettiva comunque le indicazioni dello stesso Auerbach (p. 104). Ciò perché una volta che si riconosce la realtà, allora si riconosce che il bene e il male non stanno né al libero arbitrio del soggetto (p. 89) e né costituiscono una mera forma di sapere più o meno nascosto o «gnostico», ma è fondamentalmente qualcosa che «ci accade, misteriosamente e premeditatamente» (p. 91). Allora si tratta di una «fede» o un atto di «crederci» nella realtà (p. 221), che la lettura «agnostica» laportiana non esclude (p. 169), bensì integra come spiraglio

o luce di una trascendenza non ulteriormente definibile.

Il centro del trattato di La Porta consiste nella concretizzazione di questa ermeneutica della *Divina commedia* attraverso la rilettura dei sette vizi capitali del XVII canto del Purgatorio (pp. 119-149), e di alcune proposte «moralistiche» non solo per un'etica dell'uomo post-moderno ma anche per una *paideia* nei tempi della «post-realtà» (pp. 181-212). Mentre nel primo caso a confermare la lettura proposta è proprio il fatto che la «madre di tutti i vizi» (p. 127) sia la Superbia la quale si identifica direttamente con il negare la realtà a causa del gonfiamento dell'io. Invidia, Ira, Accidia, Avarizia, Gola e Lussuria sono poi i vari modi in cui si toglie realtà agli altri e si mette al centro unicamente il proprio io. Contrariamente, le vie per «dare realtà» proposte da Dante sono di un'attualità straordinaria proprio per il mondo «post-reale» massmediatico: (1) «[a]bbassare lo sguardo» contro una società voyeuristica e per far riflettere le persone su se stesse, (2) «influenzare senza compaginare», che nell'educazione, ma non solo, suggerisce di indicare all'educando la strada senza essere invasivi e senza rischiare di «violare l'unità» e di «disarticolare la struttura» (p. 186), (3) «amare qualcuno è dargli realtà», cioè ritrovare la «mitezza» con gli altri ossia nel reimpaginare a «sapersi fermare» (p. 193), (4) combattere «[u]na falsa idea di grandezza» come quella sancita dalla storia che premia i vincitori, (5) «chi non ha riconosciuto non è riconoscibile», significa demitizzare il male perché non gli dà alcuna attenzione, (6) «il ben fare contro il "fervore" sospetto della politica», indica un altro aspetto dell'attualità della lettura di La Porta che condanna ogni attivismo pri-



vo di «dedizione sincera» (p. 201) e che «oggi, paradossalmente, potrebbe consistere più in un non agire, in un saggio astenersi» (p. 204), (7) lo smascheramento che «il diavolo è logico ma anche stupido», nel senso che spesso le nostre reazioni «logiche» a ingiustizie rilevate non sono sempre quelle giuste e «sagge», (8) e infine con «ombre e specchi» La Porta ricorda che le relazioni con chi è «radicalmente altro da noi», ad esempio con i morti, possono esistere (p. 211).

Quale proposta più attuale che vedere la morale come l'uscire dall'irrealtà, dalla violazione di un «confine invisibile» (p. 61) che è quell'essenza del peccato che il mondo mass-mediatico continuamente ci propone nella veste della normalità e come «gente dipinta» (*Inf.* XXII, 58, cit. p. 84)? Quale proposta più attuale che quella di riconoscere sé e gli altri come persone reali, di riconoscere i propri limiti, di cercare di «dare realtà» a tutti? Infatti: «[l]'etica dantesca, nata come consapevolezza di dare realtà agli altri, è universalistica» (p. 76), e il merito di Filippo La Porta è non solo di averla resa esplicita ma anche di aver indicato le piste della sua realizzazione nel nostro mondo *post-reale*.

Markus Krienke

•••••
• Giancarlo Galeazzi, *Il pensiero di Jacques Maritain. Il filosofo e le Marche*, Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche, 2018, 532 pp.

Questo corposo ed importante volume si articola in due distinte sezioni, bene indicate dallo stesso titolo dell'opera: da una parte una riflessione complessiva sul pensiero di Jacques Maritain (e qui Ga-

leazzi presenta una serie di suoi importanti contributi, quali quelli sulla «Filosofia del sapere», «La filosofia della persona», «La filosofia Politica»), dall'altra un'ampia panoramica in ordine al contributo che la regione Marche, con caratteristiche, riteniamo, uniche in Italia, ha offerto ad una migliore conoscenza dell'insigne filosofo. Vorremmo qui soffermarci soprattutto sulla seconda parte, che ricostruisce analiticamente una presenza importante e assidua, concentrata soprattutto su due poli: da una lato Urbino e la sua Università, con le importanti presenze di Carlo Bo e di Italo Mancini con i loro allievi; dall'altro Ancona, con un folto gruppo di studiosi come lo stesso Galeazzi e il compianto parlamentare e sindaco di Ancona, Alberto Trifogli, patrocinatore di importanti convegni, sullo sfondo di quel «Circolo Maritain» anconetano che, per l'insieme delle sue attività e l'autorevolezza degli studiosi in esso confluiti ha rappresentato quasi un *unicum* in Italia. Pagine dunque tra impegno teoretico e «storia delle idee» dalle quali emergono validi contributi teoretici ed insieme puntuali notizie su un'importante, e per certi versi unica, area di diffusione del «maritainismo» in Italia. Pagine dunque sui cui dovranno soffermarsi tanto gli studiosi di storia delle idee quanto gli appassionati della «storia della cultura».

Giorgio Campanini

Paolo Cugini, *Pensare cristianamente la storia. Emmanuel Mounier e la rivista "Esprit"*, IlmioLibro (Self publishing), 2018, 139 pp.

Anche se si è sensibilmente ridotto rispetto agli anni in cui le

opere ed il pensiero di Emmanuel Mounier sono stati ampiamente studiati in Italia, l'interesse per il pensatore francese non è mai venuto meno. Significativo, al riguardo, l'ampio spazio che a Mounier è stato riservato nella *Enciclopedia della Persona* (Napoli 2008) da Guy Coq, uno dei successori di Mounier nella direzione di *Esprit*. La ricerca di Cugini è più circoscritta e mirata, perché da un lato affronta il momento genetico della rivista *Esprit*, iniziata nel 1932 e tuttora attivamente presente nel dibattito culturale, e dall'altro si sofferma analiticamente su un momento critico nella storia della rivista, gli anni 1939-1940, allorché Mounier si misurò con il serio problema di coscienza rappresentato dall'abbandono degli ideali pacifisti cari alla rivista, per far fronte in qualche modo al crescente espansionismo della Germania nazista, causa prima della successiva seconda guerra mondiale. Di particolare interesse, in questa ricerca, le pagine sulla genesi di *Esprit*, sui non facili rapporti interni fra uomini di diversa formazione ed orientamento, sulle relazioni (inizialmente amicali e poi sempre più freddi) con l'altro grande maestro del personalismo, Jacques Maritain. Ne emerge un quadro a tutto campo della genesi della rivista e del suo non facile cammino nel periodo 1932-1940. Come noto, con il 1944 si aprì una nuova stagione, ben presto interrotta dalla precoce morte di Mounier (1950), periodo nel complesso più conosciuto e studiato. Ma avere riflettuto, con ampiezza di documentazione, sul primo settennio di *Esprit* è merito non secondario di questo volume assai documentato e ricco di suggestioni, soprattutto in ordine al rapporto fede-storia, uno dei «nodi critici» con i quali i giovani fonda-

tori di *Esprit* non mancarono di misurarsi.

Giorgio Campanini

.....
 • Chiara Lubich, *Parole di vita*,
 a cura di Fabio Ciardi, Città
 Nuova, Roma 2017, 864 pp.

A dieci anni dalla morte della fondatrice del Movimento dei focolari, Chiara Lubich, l'editrice Città Nuova e il Centro Studi "Chiara Lubich" (nato nel 2008) promuovono la pubblicazione delle sue *Opere* in una collezione bene ordinata secondo i diversi generi letterari. Molto è stato pubblicato della e sulla Lubich in vista della maggiore diffusione possibile della sua spiritualità, ma questa volta la casa editrice propone una raccolta sistematica, articolata in 14 volumi suddivisi in tre blocchi omogenei: la *persona*, ovvero i testi autobiografici; la *via spirituale*, quindi l'esperienza mistica riflessa nei diari, nelle lettere, nelle meditazioni e nei pensieri teologici; *l'opera e il rapporto con il mondo contemporaneo*, con riferimento all'Opera di Maria e dunque non solo gli Statuti del Movimento, ma anche articoli e interviste che sottolineano l'incidenza storica in ambito civile ed ecclesiale. L'opera che Città Nuova con coraggio ha intrapreso, seppur non completa, è senza dubbio la pubblicazione più organica rispetto alle tante già esistenti. In essa, come sottolinea Donato Falmi, il «già edito» si affianca agli «originali» di molti testi e al «completamento» di altri.

Gli studiosi di diverse discipline, e in particolare storia, sociologia, spiritualità e teologia del Novecento, come pure in generale i lettori interessati, più o meno "colti", avranno così a disposizione, se non proprio tutto ciò che Chia-

ra ha scritto e detto (tale produzione immensa è difficilmente gestibile e del resto la si può consultare nell'archivio che ora porta il suo nome), certamente tutto quanto può servire per avere una visione dell'insieme della sua produzione e orientarsi nella ricerca in modo agevole, potendo contare su un corredo di informazioni a latere di tutto rispetto.

Il primo di tali volumi s'intitola *Parole di vita* e raccoglie i foglietti che Chiara inviava in forma di lettere ad un popolo estremamente composito: uomini e donne, giovani e adulti, consacrati e laici che la seguivano. Scritte con un linguaggio comprensibile anche dalle persone più umili – tanto che ai letterati potevano e possono apparire innocue e troppo semplici (e del resto Chiara non chiamava "popi", ossia bambini, quanti sceglievano la sua stessa vita?), tali lettere, circa 350, coprono un lungo arco di tempo che va dal 1943 al 2006, dalla fondazione alla morte (14 marzo).

Le lettere partono ogni volta col commento ad una frase del Vangelo, calato nella vita quotidiana dei lettori, come per illuminarla di divino con spunti semplici, chiari, diretti a incidere sullo stile di vita di ciascuno per renderlo sempre più conforme ai pensieri e al sentire del Cristo.

La cura e la corposa introduzione sono state affidate a Fabio Ciardi (Professore ordinario presso d'Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" di Roma e direttore del Centro studi dei Missionari Oblati di Maria Immacolata), il quale traccia la storia della "parola di vita" inquadrandola nella storia di Chiara, con l'obiettivo di agevolare la lettura, arricchendola con note e riferimenti bibliografici puntuali, ma non tali da appesantire il testo. Proprio

a Fabio Ciardi sono stati affidati dal 2015 i commenti alla *Parola di Vita*, dato che egli ha vissuto a lungo accanto a Chiara Lubich e l'ha aiutata nella preparazione dei commenti.

Se vogliamo cogliere i tratti principali delle "parole di vita" possiamo fissare i seguenti:

- Chiara invita a mettersi in sintonia con l'onda della Grazia trasmessa da una frase del Vangelo, in modo da mettersi in linea con l'essenza del Messaggio evangelico e conformarsi a Gesù stesso. Desiderava per tutti quello che diceva di sé: «Desidererei arrivare al punto – ha scritto - che, se mi chiedessero: "Ma tu, chi sei?", vorrei rispondere: "Parola di Dio"»;
- il commento alla Parola di vita mira dritto alla santità, ma non si sofferma tanto sullo sforzo personale, muscolare ed eroico, preferendo accompagnare dolcemente ma sicuramente invitando ad amare: è possibile essere "santi" se l'amore tra fratelli è tale da attirare la presenza del Santo tra i fratelli;
- si rivolge ad ogni persona, in qualunque condizione si trovi, senza spaventarla con l'elevatezza delle mete da raggiungere, senza esigere scelte drastiche che non tutti fanno e debbono fare, ma senza neanche indebolire il messaggio. La parola viene presentata nella sua purezza, nel suo impatto che chiede cambiamenti micro rivoluzioni efficaci, come nel caso dell'amate i nemici', ma senza spiritualismi, tanto sublimi quanto rischiosi;
- Chiara spiega le *Parole di vita* come lei le comprende, invitando a non approcciarle "di te-



sta”, ma a confrontarsi con esse, una alla volta: più che studiare, conoscere, ascoltare belle omelie, le parole del Vangelo vanno comprese vivendole, quando diventano per ciascuno sorgente di vita;

- l'amore fraterno è il *leit motiv* conduttore delle lettere: la Parola non chiede una pura meditazione nel segreto dell'anima, né manifesta la sua forza solo nell'ambito ristretto delle comunità religiose; ha una dimensione ecclesiale perché genera una comunità cristiana e proprio per questo anche una dimensione sociale destinata a fecondare il mondo. Come è effettivamente stata nel corso della storia, essa libera da stereotipi e vincoli del passato e produce frutti di vita nuova dovunque viene incarnata. Di conseguenza è creatrice di nuove relazioni e strutture;
- per il fatto di essere stata “piantata” in ogni singola persona, senza tralasciarne alcuna, sollecita a superare false divisioni sociali e spirituali tra ortodossi ed eterodossi, conservatori e progressisti, clericali e anticlericali, buoni e cattivi, di qualunque partito politico, ideologia, religione. È, perciò, un invito a rischiare per l'altro, aprendosi al dialogo con tutti quanti, sentendosi amati, si dispongono a collaborare alla liberazione dall'oscurità del male personale e sociale, vivendo in modo costruttivo e solidale il proprio compito;
- il commento non è mai di stampo moralistico. Vivere la parola è piuttosto uno slancio coinvolgente nell'avventura “grande e bella” che trasforma la vita piantata e la rende “divina”. Se non si

può escludere il sacrificio la Parola addita l'attrattiva della vetta: da Dio ci si può aspettare tutto e dunque il Paradiso nell'al di là e in parte già qui sulla terra.

Risulta evidente in Chiara quella solitudine dei pionieri, che procedono senza inserirsi forzatamente in alcuno dei canali preesistenti né nei movimenti intraecclesiali più in voga. Cercando di captare i suggerimenti dello Spirito, Chiara salta a piè pari i filtri della dottrina (benché si intuisca la cura di stare dentro i cardini del Magistero) e appare relativamente indifferente alle non poche controversie bibliche dei suoi tempi. Si è detto che ha precorso il Vaticano II e la *Dei Verbum*, contribuendo alla riscoperta della Parola di Dio nella Chiesa del Novecento, ma mi pare che più profondamente abbia consentito ad una Chiesa bisognosa di rinnovarsi nella continuità, di assaporare la bellezza della vita cristiana, incidendo in modo fattivo sulla vita quotidiana della gente, senza clamori ed anzi spesso in modo latente e carsico. La centralità dell'amore facilitava l'attuazione delle *Parole di vita*, offrendo un piano inclinato con la mano tesa per salire nella vita dello Spirito.

Come non vedervi un “nuovo paradigma culturale ed ecclesiale” profeticamente vicino alla visione della Chiesa, sia quella della nuova evangelizzazione di Papa Francesco, basata sull'agire quotidiano e sull'attenzione alle periferie, sia quella di papa Benedetto XVI che ha impresso una nuova linfa alla universalità del Vangelo quando ha ricongiunto eros e agape nella *Deus caritas est*: «[...] l'eros vuole sollevarci 'in estasi' verso il Divino, condurci al di là di noi stessi, ma proprio per questo richiede un cammino di ascesa, di rinun-

ce, di purificazioni e di guarigioni» (n. 5). «Nel dibattito filosofico e teologico... – continua il papa emerito – tipicamente cristiano sarebbe l'amore discendente, oblativo, l'*agape* appunto; la cultura non cristiana, invece, soprattutto quella greca, sarebbe caratterizzata dall'amore ascendente, bramoso e possessivo, cioè dall'*eros*... In realtà *eros* e *agape*... non si lasciano mai separare completamente l'uno dall'altro... Anche se l'*eros* inizialmente è soprattutto bramoso, ascendente – fascinazione per la grande promessa di felicità – nell'avvicinarsi poi all'altro si porrà sempre meno domande su di sé, cercherà sempre di più la felicità dell'altro, si preoccuperà sempre di più di lui, si donerà e desidererà “esserci per” l'altro. Così il momento dell'*agape* si inserisce in esso; altrimenti l'*eros* decade e perde anche la sua stessa natura. D'altra parte, l'uomo non può neanche vivere esclusivamente nell'amore oblativo, discendente. Non può sempre soltanto donare, deve anche ricevere» (DC, n. 7).

I testi delle *Parole di Vita* non sono solo un nuovo “genere letterario”, attestano una visione ecclesiale laica delle parole di Gesù, liberano i rapporti da dipendenze frutto di ruoli e *status* sociali di privilegio (rapporti tra uomo e donna, adulti e bambini, emarginati e persone di potere) e delineano un cristianesimo coraggioso e discreto, rivoluzionario e sereno sempre al di là delle barriere conflittuali. I commenti di Chiara invitano a guardare con fiducia all'azione dinamica dello Spirito che tutto rinnova, dentro e fuori la Chiesa, in linea con lo sguardo d'amore di quel Dio che fa sorgere il sole e piovere “sui buoni e sui cattivi”. Giustamente è stato apprezzato il commento a *Rm* 8,14 nel Giugno 1985: «Tutti quelli che sono guida-



ti dallo Spirito di Dio, questi sono figli di Dio»; «Lo Spirito Santo è l'anima della Chiesa; è la sorgente della sua vita e della sua straordinaria fecondità spirituale. Se si prescindesse dalla sua presenza, non si potrebbe più parlare di vita cristiana. È lui, infatti, che, unendoci a Gesù, ci unisce anche tra di noi e fa di noi la famiglia dei figli di Dio».

Giulia Paola Di Nicola

.....
 • Gabriella Dell'Orto, *"Sant'insieme": in Dio l'amore è per sempre*, Amazon, Poland 2015, 353 pp.

Il libro è una ricerca analitica intesa a dimostrare le ragioni della comune beatificazione di Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi. Contiene storia e testimonianze epistolari di un cammino di santità coniugale. Maria e Luigi sono infatti la prima coppia di sposi nella Storia della Chiesa ad essere elevata "insieme" agli onori degli altari. La Chiesa ha portato a sostegno di tale proclamazione le virtù cristiane, esercitate in grado eroico da entrambi nel sacramento del matrimonio, esaltando così la bellezza del matrimonio cristiano.

Il libro raccoglie la documentazione della vita coniugale e familiare, prima che il Magistero ecclesiale li elevasse alla gloria dell'altare. Viene in evidenza il progressivo affiorare della santità, in modo particolare attraverso l'analisi puntuale delle lettere scambiate tra gli sposi nel corso della loro esistenza e quelle inviate ai figli (epistolario pubblicato solo nel 2001 in occasione della loro beatificazione). La scelta di utilizzare soprattutto l'epistolario privato è motivata dal fatto che tale documentazione, consistendo nel semplice e reciproco scambio di

notizie quotidiane, di pensieri e sentimenti personali all'interno di una relazione intima, esula da indugi devozionistici e dal retorico intento celebrativo.

Le fonti utilizzate dall'autrice sono oggi conservate gelosamente in famiglia prima dai coniugi, l'uno all'insaputa dell'altra, e poi dai figli, è attualmente conservata a Pescara, nell'archivio dell'associazione AMARLUI, associazione voluta da Enerichetta Beltrame Quattrocchi e fondata due anni prima della sua morte nel 2010. L'associazione è affidata per statuto ad una coppia sacramentalmente sposata (i primi a riceverne la consegna sono stati Giulia Paola Di Nicola e Attilio Danese).

L'autrice s'impegna a mostrare che la santità di Maria e Luigi non è limitata al contesto storico da essi vissuto, ma contiene indicazioni valide tuttora per i giovani fidanzati e sposi, ricche della sapienza del Magistero sulla famiglia e dell'esperienza e della sensibilità di sposi cristiani quali Maria e Luigi. Cambia il contesto ma non la regola dell'amore reciproco, del reciproco servizio nel comune cammino di fede e di amore. Significative le diverse tappe delle dinamiche coniugale, passate per il crogiolo di eventi dolorosi, gravidanze tra cui una a rischio della vita, di non facili relazioni genitoriali, e ambienti lavorativi dominati dalla competizione. Ne emerge la bellezza di un amore provato al fuoco della croce e "consolato" e rafforzato dall'eucarestia quotidiana. Proprio questo lavoro di unità e di amore ha riversato attorno in famiglia, nella società, nella Chiesa, iniezioni di speranza di vita buona.

Il nucleo di questo libro è l'esaltazione della possibilità effettiva anche per le giovani coppie di oggi di un cammino di santità in-

sieme nella progressiva presa d'atto di una santità che la Chiesa conferma autorevolmente e di recente con quanto scritto da Papa Francesco nella *Gaudete et exultate*: «In varie occasioni la Chiesa ha canonizzato intere comunità [...] ci sono molte coppie di sposi sante, in cui ognuno dei coniugi è stato strumento di santificazione dell'altro. Vivere e lavorare con altri è senza dubbio una via di crescita spirituale» (141). Egli indica san Benedetto e la sorella Scolastica, sant'Agostino e la mamma Monica per dimostrare che il legame familiare non è di ostacolo, anzi può esaltare quello spirituale. Per Maria e Luigi, anche i momenti più feriali erano solenni se vissuti nell'amore. Essi davano valore ad ogni attimo della giornata: «La vita comunitaria in famiglia, in parrocchia, nella comunità religiosa... è fatta di tanti piccoli dettagli quotidiani. Questo capitava nella comunità santa che formarono Gesù, Maria e Giuseppe dove è rispecchiata in modo paradigmatico la bellezza della vita trinitaria. Ed è anche ciò che succedeva nella vita comunitaria che Gesù condusse con i suoi discepoli e la gente semplice del popolo» (*Gaudete et exultate*, 143).

Sandra D'Antonio

Osvaldo Rossi, *Heidegger versus. "Essere e tempo" nella prospettiva di Luigi Stefanini, Edith Stein e Hans Urs Von Balthasar*, Cattedrale, Ancona 2010

I tre saggi che compongono il volume ricostruiscono con taglio teoretico e rigore storiografico il rapporto tra il pensiero heideggeriano e tre diverse declinazioni contemporanee dell'ontologia cristiana: quelle di Luigi Stefani-



ni, Edith Stein e Hans Urs Von Balthasar.

Analizzando i termini di una polemica che ritiene ormai data, Osvaldo Rossi porta in luce di volta in volta le pregiudiziali che hanno determinato in Italia una certa ricezione di Heidegger, allo scopo di liberare il campo per un più fecondo dialogo tra le due prospettive.

Se Stefanini riconosce ad Heidegger il merito di aver riportato l'attenzione sul problema dell'essere, gli contesta d'altronde il carattere non oggettivabile dell'essere, derivante, in ultima analisi, dalla scelta di muovere dall'uomo in quanto unico ente che si ponga la *Seinsfrage*. Questa impostazione conduce, secondo Stefanini, alla riduzione dell'essere al nulla o all'appiattimento dell'essere sul piano dell'esistenza. Emerge qui, secondo l'A., il permanere del filosofo veneto all'interno di una conce-

zione dell'essere come fondamento oggettivo che gli fa perdere di vista il nesso esistente per Heidegger tra essere e tempo: di qui anche l'incomprensione del ruolo della morte nell'analitica esistenziale. Se nel secondo Heidegger Stefanini ravvisa un'apertura teistica, la fondamentale incomprendenza del problema della differenza ontologica gli impedisce di scorgere l'apporto che può venire dal pensiero heideggeriano al personalismo.

Come Stefanini, anche Edith Stein, legge il *Dasein* come esistenza umana e l'Essere come causa dell'ente da esso separata, perdendo così di vista il valore del nesso instaurato nel *Dasein* tra essenza ed esistenza, essere e temporalità. È ancora una volta l'opzione tomistica a portare all'interno del pensiero heideggeriano delle preoccupazioni ad esso estranee, inficiandone, in ultimo, la ricezione. La stessa interpretazione della deie-

zione come caduta, operata dalla Stein, sembra rileggere l'immanentismo heideggeriano nella prospettiva di un peccato originale che intervega a produrre una frattura fra dimensione edenica e vita mondana. L'A. sottolinea come il tentativo della Stein di trasformare la dottrina heideggeriana della temporalità abbia come esito la negazione stessa della concezione heideggeriana dell'uomo. L'essere dell'uomo, per la filosofa tedesca, non può esaurirsi nella temporalità perché l'esistenza terrena non sarebbe sufficiente a realizzare tutte le nostre possibilità. Ma l'uomo è tale proprio per questa sua costitutiva finitezza che rende ogni scelta un dramma. Se potessimo realizzare tutte le nostre possibilità la stessa responsabilità, e dunque in ultimo la libertà, verrebbero meno.

Secondo l'A. non è corretto ritenere che il discorso heideggeriano neghi ogni possibilità di trascen-



Immagine 16: Giudizio Universale, Chiesa di Santa Maria in Piano, Loreto Aprutino (Pe), particolare del "ponte del capello", Foto © Gino Di Paolo

denza. È piuttosto il pregiudizio derivante dalla metafisica tomista a dettare una simile interpretazione e a indurre la Stein a piegare l'analitica esistenziale ad un discorso metafisico ad essa estraneo. Diversamente dai pensatori presi in esame il teologo protestante Rudolf Bultmann, lontano dall'esigenza di contemperare Heidegger con San Tommaso, interpreta l'essere per la morte come condizione dell'apertura della temporalità all'evento salvifico.

Ancora in Hans Urs Von Balthasar, sebbene in modo diverso,

l'introduzione surrettizia di concetti tomisti estranei al discorso heideggeriano pregiudica la corretta ricezione e valorizzazione di quest'ultimo nell'ambito del discorso teologico. Se Balthasar, infatti, accoglie l'idea heideggeriana dell'ermeneutica come annuncio e come ascolto, valorizzando il pensiero poetico nel quale vede una dimensione mistica che rimanderebbe a Plotino ed Eckhart, e arrivando al punto di heideggerianizzare il concetto metafisico e tomista di *actus essendi*, egli, tuttavia, torna alla prospettiva tomi-

stica quando rimprovera ad Heidegger di non aver salvaguardato la differenza.

Liberata dalle ipoteche tomistiche, l'interpretazione di Balthasar, proprio per la sua valorizzazione del pensiero poetante, offrirebbe secondo l'A. l'occasione di un più fecondo ripensamento del vissuto cristiano alla luce del pensiero di Heidegger.

Michele Di Bartolo



Libri ricevuti

PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

104-112

• Roberto Michilli, *Lattesa della felicità*, Di Felice Edizioni, Martinsicuro (TE) 2018, 200 pp.

«Si sentiva leggero e forte. Aveva i capelli bagnati, ma non se ne preoccupava. Una brezza gentile gli soffiava sul cuore: in camera sua c'era Silvia, e lui le avrebbe parlato, e lei magari gli avrebbe detto di sì, e poi loro due. Dopo tanto tempo, l'attesa della felicità tornava di nuovo a visitarlo». Nel mese di settembre del 2005, Elio, maturo professore di francese e studioso di Stendhal, a due anni dalla morte dell'amatissima moglie decide di tornare nella località termale dove per quindici anni è andato con lei a trascorrere due settimane di riposo e cure. Qui ritrova vecchi amici e fa nuove conoscenze. In particolare incontra una giovane donna con segni di ferite sul volto e nell'anima, che lo aiuta a trovare la forza per ricominciare a vivere.

Michele Zanzucchi, *Potere e denaro. La giustizia sociale secondo Bergoglio*, Città Nuova, Roma 2018, 168 pp.

«Una cosa che mi sembra importante è coscientizzare sulla gravità dei problemi. È quanto fa Michele Zanzucchi raccogliendo, sistematizzando e rendendo fruibili ai lettori delle sintesi di alcuni miei pensieri sul potere dell'economia e della finanza. Spero che ciò possa essere utile a coscientizzare e a responsabilizzare, favorendo processi di giustizia e di equità», scrive papa Francesco nell'ampia prefazione del libro. Il libro è una rac-

colta ragionata e fluida di quanto papa Bergoglio ha detto e scritto su ricchezza e povertà, giustizia e ingiustizia, cura e disprezzo del creato, finanza sana e perversa, imprenditori e speculatori, sindacati e movimenti popolari, mammona e culto del dio denaro. La sua è una denuncia forte e decisa della speculazione finanziaria, delle rendite che accentuano la distanza tra ricchi e poveri, della meritocrazia che schiaccia i piccoli, della globalizzazione che crea nuovi scarti e nuove schiavitù, del commercio delle armi e delle guerre che esso provoca. Ma, in spirito evangelico, come Bergoglio scrive nella prefazione, «non dobbiamo perdere la speranza: stiamo vivendo un'epoca difficile, ma piena di opportunità nuove e inedite. Non possiamo smettere di credere che, con l'aiuto di Dio e insieme si può migliorare questo nostro mondo e rianimare la speranza, la virtù forse più preziosa oggi».

Manuela Bragagnolo, *Ludovico Antonio Muratori e l'eredità del Cinquecento nell'Europa del XVIII secolo*, Leo S. Olscki, Firenze 2017, 168 pp.

Lo studio offre al lettore un'immagine inedita dell'itinerario intellettuale di Lodovico Antonio Muratori, che attinse e diede nuova vita alla riflessione maturata nell'Italia del Cinquecento, dando ascolto anche alle voci che lo zelo controriformistico aveva lasciato ai margini. Analizzando l'impatto che la riscoperta di quei testi ebbe sulla sua opera di riformatore, individua un nuovo percorso attraverso il quale l'eredità

del Rinascimento italiano fu accolta e diede frutti nell'Italia e nell'Europa del XVIII secolo.

Edith Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità. Opere complete di Edith Stein*, a cura di Angela Ales Bello e Marco Paolinelli, Città Nuova/OCD, Roma 2017, vol. XVI, 274 pp.

Il volume raccoglie alcuni testi degli anni 1926-1933 redatti durante l'attività di insegnamento di Edith Stein a Spira e Münster sull'idea di formazione, soprattutto delle ragazze e delle donne, sulla formazione degli insegnanti, le forme di insegnamento, i tipi di psicologia, la competenza sociale, la formazione della gioventù nella Chiesa, le scuole cattoliche, ecc. Per Edith Stein il fine è la formazione degli esseri umani all'immagine di Cristo affinché essi, a loro volta, rendano presente la vera immagine umana nella Chiesa, nella società, nella vita privata, nella professione e nelle molteplici relazioni della vita.

Francesca Lazzaro, *Eccomi. Marco Mantovani, una vita come dono*, Paoline, Milano 2018, 136 pp.

È la storia di Marco Mantovani, che sembra rispondere alla proposta di papa Francesco ai giovani di oggi: «Siate tessitori di relazioni improntate alla fiducia, alla condivisione, all'apertura». L'intera sua vita è stata un viaggio alla ricerca del senso profondo delle cose, un'ostinata ricerca di Dio,

dell'Amico che lui sentiva così presente nella sua quotidianità, con il quale dialogava continuamente e al quale scriveva pagine e pagine di confidenze. Chi incontrò e conobbe Marco rimase toccato dalla sua limpidezza, perché sapeva far vibrare corde dell'anima che spesso non si sanno suonare. Marco era uno scout che fece onore al suo Movimento e fu affascinato da Francesco d'Assisi, riconoscendosi in quella spiritualità semplice ma radicale. Si presentava agli altri con il suo rassicurante «eccomi!» e seppe affrontare con coraggio la sua malattia che lo condusse alla morte, all'età di 24 anni. Il testo è letteralmente «disseminato» delle parole di Marco, dai suoi diari e dalle sue lettere: il che lo rende ancora più immediato.

.....
 •AA. VV., *Nuovo Dizionario di Mistica*, a cura di Luigi Borriello et al., Libreria Editrice Vaticana, Città Del Vaticano 2016, 246 pp.

La mistica cristiana in senso stretto è per sua natura consapevole del mistero di Dio rivelato in Cristo. I mistici sono i canali attraverso cui i frammenti di tale Mistero passano nell'esistenza degli uomini di tutte le stagioni. L'Opera, che raccoglie circa 800 voci, avvalendosi della competenza specifica di numerosi studiosi italiani e stranieri, si rivolge a tutti: specialmente a coloro che si sentono impegnati nella scoperta del senso ultimo della loro esistenza e nella risposta al disegno di Dio. Il presente *Dizionario* ha la pretesa di allargare il campo d'indagine sulla mistica in genere, così come interpretata nelle varie religioni orientali e occidentali e in alcune espressioni religioso-culturali oggi emergenti

in un mondo globalizzato, dove non si può non tener conto della interdisciplinarietà e degli studi comparati su tale materia. In quest'opera si parla della mistica come dono passivo di unione consapevole, continuo, dinamico con Dio Padre, Dio Figlio e Dio Spirito Santo amore.

Maurizio Simoncelli et al., *Disarmo*, Città Nuova, Roma 2017, 112 pp.

Una analisi lucida e documentata sulla corsa agli armamenti. A cento anni dalla frattura epocale della Grande Guerra (1914-1918), primo eccidio industriale di massa, l'umanità assiste ad una crescita costante delle spese in armamenti. L'instabilità mondiale, dalla scarsità delle risorse al fenomeno delle migrazioni, sposta le frontiere oltre i confini tradizionali degli stati alimentando la "terza guerra mondiale a pezzi" evocata da papa Francesco. Chi ricerca ancora la pace secondo giustizia non può ignorare il decisivo ruolo esercitato dalle industrie delle armi. Dal monito del presidente statunitense Eisenhower nel 1961 all'export italiano dei nostri giorni.

Vincenzo Noja, *Meditazione e contemplazione secondo l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam*, Paoline, Milano 2018, 208 pp.

Questo libro tratta della meditazione e della contemplazione nella spiritualità delle tre religioni monoteiste: ebraismo, cristianesimo, islam. In ogni religione convivono due anime: l'essoterica e l'e-

soterica. La prima è esteriore, fondata sul ritualismo, sui testi scriturali (ma senza meditarne il senso nascosto) e la preghiera orale; la seconda è interiore, è nascosta ed è la penetrazione della prima, ossia svela il mistero della vita spirituale. Dopo l'introduzione, il testo si struttura in tre parti, secondo le tre fedi. In ogni parte, dopo una presentazione del tema nella religione di cui si tratta, c'è una parte antologica di testi. Presentazione di Marco Vannini.

Matteo Brunamonti e Helvia Cerrotti, *Un miracolo per la vita. L'ultimo dono di don Oreste Benzi*, Paoline, Milano 2018, 176 pp.

Un toccante librotestimonianza: un inno alla vita, alla forza dell'essere madre, alle vie nascoste della Provvidenza. Manifestatesi, in questa storia, in una telefonata di don Oreste Benzi. Il libro esce in vista della 40ª Giornata nazionale per la Vita (4 febbraio 2018). «Durante l'estate del 2014 volevo dare una sferzata alla mia vita, che stava ristagnando un po' troppo, ed ero pronto a trasferirmi all'estero. Una piccola isola nel Mediterraneo, la mia penna, un blocco di fogli, il tramonto sul mare e poco più. In quel momento giunse il messaggio di Helvia. Mi proponeva di scrivere, con lei, la storia della sua straordinaria gravidanza. La prima reazione fu di dire no! Non c'era tempo per scrivere un buon libro. La partenza era prossima. Decisi, tuttavia, che non sarebbe stato corretto rifiutare il suo cortese invito con un freddo messaggio telefonico e, soprattutto, ero curioso di conoscere questa vicenda così «particolare», almeno a suo



dire, tante volte sfiorata, ma mai approfondita. Quanto potrà mai essere «straordinaria» una gravidanza, mi chiedevo in silenzio? Mi recai così a casa di un'amica, ritrovata dopo tanti anni, e di suo marito Enzo, dove mi disposi all'ascolto, sempre fermo nella convinzione di rifiutare l'incarico. Devo ammettere, in tutta sincerità, che sono stato letteralmente travolto dalla semplicità, ma allo stesso tempo dalla grandezza del racconto. In quella piccola storia di donna c'era più amore di quanto io abbia mai potuto provare o conoscere o immaginare [...]. Non potevo rinunciare alla missione che il destino mi aveva messo in mano. Mentre Helvia parlava, le frasi del primo capitolo si allineavano nella mia mente! Ho sentito il dovere di raccontare al mondo, da una parte la grandezza della donna di cui ho ascoltato l'infinito dolore, il sincero pentimento e gli enormi

sacrifici divenuti espiazione, dall'altra la grandezza del dono che ha ricevuto, che mi ha commosso profondamente». Racconta così, Matteo Brunamonti, la genesi del libro *Un miracolo per la vita*. La storia inizia con Helvia felice: sta aspettando una bambina. Una notte, però, troppo presto, si rompono le acque. I medici non la illudono: un aborto terapeutico salverà la mamma e porrà fine alle sofferenze di una bimba che non nascerà sana. Helvia non sopporta un dolore che ha già vissuto. A diciannove anni, infatti, era rimasta incinta e aveva abortito. Inizia per lei un cammino di immobilità, un tempo di redenzione... Manca poco alla nascita della bambina; dopo tanta fatica, Helvia precipita nello sconforto. Ed è proprio in quel momento che arriva una provvidenziale telefonata: «Devi essere serena, perché Susanna è una protetta della Madonna,

io l'ho vista e la rivedrò presto. Vedrai, nascerà sana e libera!». Era don Oreste Benzi, fondatore dell'Associazione Papa Giovanni XXIII, che morirà pochi giorni dopo. Susanna nascerà sana. Helvia ha deciso di rivelare e raccontare la grazia ricevuta, in un libro che è un inno alla vita, alla dignità, alla forza dell'essere madre. In un periodo in cui la soluzione per la diversità fisica o semplicemente per una gravidanza inattesa è sempre più la morte, le ultime parole di don Benzi sono un testamento attuale e straordinario.

.....
•Pseudo-Giustino, *Confutazione di alcune dottrine aristoteliche*, Città Nuova, Roma 2018, 152 pp.

La Confutazione di alcune dottrine aristoteliche è opera in lin-



Immagine 17: Giudizio Universale, Chiesa di Santa Maria in Piano, Loreto Aprutino (Pe), particolare dei patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, Foto © Gino Di Paolo

gua greca falsamente attribuita dalla tradizione manoscritta all'apologista Giustino, la cui redazione può probabilmente essere data tra il IV e il V secolo. L'opera si inserisce nella tradizione del pensiero cristiano antico che, a partire dalla convinzione che l'attività creatrice di Dio si collochi *ab initio temporis*, individua in Aristotele, sostenitore della dottrina dell'eternità del cosmo e del tempo, uno dei bersagli privilegiati della sua polemica. In questo contesto l'atteggiamento dell'anonimo autore della *Confutatio* appare tuttavia singolare: per difendere la creazione dal nulla egli si confronta in modo diretto – caso quasi unico all'interno della Patristica – con il testo aristotelico della Fisica e del trattato *De caelo*, confutando le dottrine con argomentazioni di carattere esclusivamente filosofico ed evitando il richiamo al testo biblico quale strumento probatorio.

• Luciano Verdone, *L'armonia interiore. Conoscersi, accettarsi, superarsi*, Paoline, Milano 2018, 208 pp.

C'è una domanda che ha il potere di coinvolgere ciascuno in prima persona, cioè: che cosa ti rende felice? A livello individuale, non esiste una ricetta valida per tutti: alcuni inseguono la tranquillità economica, altri il successo professionale, altri ancora il benessere affettivo o la salute o una vita ordinaria senza esperienze traumatiche. Oggi, più che di felicità, psicologi, sociologi, filosofi e neuroscienziati parlano di benessere psicofisico, inteso come effetto dell'armonia interiore. Questo libro, ponendosi nella "terra di mezzo" tra psicologia, filosofia e sociolo-

gia, è pensato soprattutto come itinerario di consapevolezza e di accettazione di sé, come guida alla gestione del negativo e delle emozioni, in modo da integrare, tappa dopo tappa, le diverse componenti della propria personalità e realizzare l'armonia interiore.

Maria Antonietta Spinosa, *Per viam Pulchritudinis. La contemplazione opera della bellezza*, Città Nuova, Roma 2017, 265 pp.

L'affermazione di fondo è che la bellezza non valga da elemento accidentale, accessorio, che non resti soltanto fatto dell'arte, ma sia essa vista come un carattere dell'opera o come un carattere della cosa stessa cui l'opera d'arte rinvia. La bellezza dice comunque, a monte di questa distinzione, qualcosa dell'essere. Alla questione del bello inerisce dunque la questione ontologica. Nella convinzione che il bello sia tema di interesse metafisico, che sia anzi tema esso stesso metafisico, il lavoro intrapreso cerca di rintracciare la prospettiva secondo la quale la «contemplazione» – termine con cui si preferisce indicare la riflessione speculativa – possa cogliersi come «opera della bellezza».

Leonardo Becchetti e Alessandro Giuliani, *Cristiani ragionevoli. Oltre i luoghi comuni della scienza e dell'esistenza*, Città Nuova, Roma 2018, 136 pp.

Partendo dalla ragionevolezza della fede cristiana e dalla considerazione di come la ricerca, scientifica e sociale, abbia la necessità di allargare i confini della ragione e di

non cadere nel ridicolo (dove chiude la porta al mistero e alla bellezza della vita), il dialogo offre al lettore interessanti informazioni sulla regolazione della sintesi proteica e l'economia di mercato. L'esperienza di fede scaturita da tali considerazioni, reclama poi un coinvolgimento più personale degli autori, da cui emergono le relative (non lievi) differenze culturali e politiche, ma anche l'irriducibilità dell'esperienza di Dio.

Maria Tatsos, *Mai più schiavi. Biram Dah Abeid e la lotta pacifica per i diritti umani*, Paoline, Milano 2018, 208 pp.

Biram Dah Abeid, il Mandala della Mauritania, è stato più volte in carcere per il suo impegno contro la schiavitù, lì abolita solamente nel 1981 sulla carta, ma tutt'ora viva e protetta da una rete di connivenze e complicità. Un coraggioso impegno di civiltà. In Mauritania da secoli convivono berberi e neri. I primi sono la minoranza dei quattro milioni di abitanti del Paese, i secondi sono oltre due terzi della popolazione. Nonostante la schiavitù sia stata abolita nel 1981, attualmente circa trecentomila neri sono schiavi dei berberi. Si tratta soprattutto di donne e bambini: costretti a un lavoro massacrante, non pagato; oggetto di violenze e soprusi, non possono studiare né decidere di andarsene. Le autorità politiche e religiose locali tendono a schierarsi dalla parte dei berberi. Nel 2008 Biram Dah Abeid, nero nato libero, ha fondato l'«Iniziativa per la Rinascita del Movimento Abolizionista» (Ira), movimento nonviolento contro lo schiavismo in Mauritania. Imprigionato più volte, nel 2014 si è candidato alle elezioni



presidenziali ed è deciso a ripresentarsi nel 2019. Inserito dal *Time* tra le cento persone più influenti del 2017, nella primavera dello stesso anno è stato intervistato dall'autrice, che nel libro racconta anche la sua storia.

• Maria Chiaia, *Protagoniste nascoste. Donne cattoliche, società, politica nella prima metà del Novecento*, Studium, Roma 2018, 188 pp.

Il volume intende mettere in luce una storia ancora nascosta, sottovalutata, che ha visto le femministe cristiane del primo Novecento, l'Unione delle donne cattoliche e soprattutto la Gioventù femminile di Azione cattolica esercitare un'influenza significativa e in taluni casi determinante nella storia del Paese. La maturazione di responsabilità politiche, espressa dalle donne del Centro italiano femminile nel secondo dopoguerra, era frutto di un trentennio "eroico" delle donne e delle giovani cattoliche, che tra tradizione e modernità avevano profondamente cambiato la condizione delle donne italiane. Il cammino della Gioventù femminile, arricchito da cinque testimonianze, costituisce la parte più consistente della pubblicazione. La Gf dal 1918 al 1948 ha dato a milioni di giovani l'occasione di rompere gli schemi di una tradizione di silenzio, subordinazione e passività e di partecipare a un progetto di rinnovamento religioso e civile, operando una sorta di rivoluzione sotterranea. Molte di esse hanno costituito una *leadership* autorevole per il Paese, di cui si è avvalso anche il mondo laico. Il Centro italiano femminile ha raccolto nel progetto di una federazione di associazio-

ni cattoliche la ricchezza di idee e di esperienze, per proiettarle verso la conquista di una partecipazione diretta alla vita politica e contribuire così, attraverso una più ampia formazione culturale e attività di solidarietà, alla coesione e alla crescita della comunità nazionale. La storia di tante protagoniste nascoste può offrire suggestioni al nostro tempo e aprire nuove piste di ricerca su un tema ancora attuale e inesplorato.

Angelo Alessi, *Noi due. Istruzioni per una sana vita di coppia*, Città Nuova, Roma 2018, 176 pp.

Come conciliare il bisogno di autonomia e libertà con quello di appartenere a qualcuno? Come riuscire, in un rapporto tra due partner, a gestire i cambiamenti e a costruire una relazione fondata sulla reciprocità? Quali sono gli indicatori di una sana intimità? Come attraversare il dolore dell'abbandono? Per costruire una solida armonia nella coppia è necessario imparare a gestire i momenti difficili riconoscendo le aspettative illusorie e le proprie rigidità. Occorre fare in modo, cioè, che la consapevolezza di sé possa diventare un faro in grado di illuminare la rotta per andare verso l'altro, valorizzando una grande risorsa di cui tutti disponiamo: la capacità di cambiare.

Gianni Bianco e Giuseppe Gatti, *Alle mafie diciamo noi*, Città Nuova, Roma 2018, 256 pp.

Un libro non può camminare. Ma le idee che veicola, a volte, sì. Quelle possono pure met-

tersi in viaggio e farsi strada. Così *La legalità del noi* di Bianco e Gatti, quattro anni fa raccontava quanto di buono l'Italia può fare contro le mafie, quando non si affida agli eroi solitari, ma al gioco di squadra. Quattro anni dopo, si vedono i passi avanti (piccoli e grandi) fatti grazie a tanti comuni cittadini incontrati da Nord a Sud e che nella condivisione, hanno trovato il coraggio e la forza per dare risposte nuove all'arroganza dei clan. Una spinta al cambiamento che parte da studenti e insegnanti, a cui queste pagine, in particolare, si rivolgono. I ragazzi e le ragazze del nuovo millennio sono la prima linea di un'antimafia che non delega, ma si impegna in prima persona. Sono l'avamposto del "noi". Quell'energia vitale che attiva processi di riscatto e di emancipazione prima impensabili. La carta da giocare per sperare – anche in questi tempi di crisi – di costruire un Paese migliore, senza più mafie. Insieme.

Marco D'Agostino, *Un caffè con tanti baci. Storie vere per essere autentici*, Paoline, Milano 2018, 144 pp.

Il caffè può piacere o no: è innegabile, un po' come guardare dentro di sé. Il caffè può essere amaro, dolce, con o senza correzione, proprio come la vita. La nuova proposta di don Marco presenta, con uno stile fresco e accattivante, alcuni *coffee break* del tutto particolari: il sorriso di un bambino, la forza di un adolescente malato, la freschezza di un giovane entusiasta, il profumo di una casa accogliente che ridimensionano ed educano la fatica sacerdotale e pastorale. Sono pagine che nascono dalla vita relazionale di

un prete, ma non vogliono fermarsi a lui. Parlano del suo modo di amare e di lasciarsi incontrare dalle persone – bambini, giovani e adulti – ma vuole anche andare «oltre». Vuole porre, semplicemente, la questione dell'autenticità, dell'essere se stessi tra quotidianità e Vangelo. Pagine di vita brevi, intense, da gustare proprio come un caffè.

.....
 • Teresa Gutiérrez de Cabiedes,
 • *Van Thuan. Libero tra le sbarre*, Città Nuova, Roma 2018, 349 pp.

La storia di un grande testimone della fede. Si fece un silenzio denso, interrotto solo dal volo di un moscone che solcava lo spazio soffocante dell'ufficio. «Nguyen Van Thuan ti abbiamo fatto portare qui perché sei colpevole di causare problemi al Governo del popolo sovrano del Vietnam. Sei accusato di propaganda imperialista e di essere un infiltrato delle potenze straniere». È il 1975. Con queste parole François Xavier Nguyen van Thuan, da poche settimane nominato arcivescovo coadiutore di Saigon (Hochiminhville, Vietnam), viene accusato di tradimento e arrestato. Trascorrerà in prigione 13 anni di cui 9 in isolamento. Una vita spesa nell'adesione coerente ed eroica alla propria vocazione, come dirà di lui Papa Giovanni Paolo II. Una storia che merita di essere raccontata.

Chiara Lubich, *Parole di vita*, a cura di Fabio Ciardi, Città Nuova, Roma 2017, 864 pp.

La “Parola di vita” è una creazione di Chiara Lubich. Più che

un commento al Vangelo, ne è una lettura carismatica, un'intuizione, un deciso impulso a metterlo in pratica, a viverlo. Presenta un carattere immediato, incisivo, diretto. Destinata fin dal principio a un vasto pubblico, è sempre apparsa su foglietti modesti, scritti con un linguaggio alla portata delle persone più umili. Nell'ampia produzione letteraria della Lubich costituisce un genere particolare. Pur nella sua semplicità, l'iniziativa ha offerto un notevole contributo alla riscoperta della Parola di Dio nella Chiesa del Novecento, trasmettendo un “metodo” per vivere la Scrittura e dividerne i frutti. L'edizione curata da Fabio Ciardi ne raccoglie la quasi totalità, circa 350 “Parole di vita”, coprendo un arco di anni che va dagli inizi dell'esperienza evangelica della fondatrice del Movimento dei Focolari (il primo commento è del 1943) fino alla sua morte.

Giuseppe Limone, *Persona e memoria. Oltre la maschera: il compito del pensare come diritto alla filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, 363 pp.

Che cosa è, nel mondo umano, la persona? Tutto. Che cosa è, in tanti spazi del mondo contemporaneo, la persona? Nulla. Su questo tutto e su questo nulla è necessario oggi urgentemente interrogarsi. Questo libro affronta una doppia avventura: individuare i molti significati storicamente nascosti nella parola “persona” e gli impervi significati specularmente nascosti nell'essere persona. Ciò, allo scopo di mostrare come le due avventure possano, a un certo punto, sovrapporsi, interrogandoci daccapo. All'analisi

si emergono con forza inediti nuclei speculativi: la molteplice natura della metafora, la differenza di statuto fra l'idea e il concetto, la conoscenza scientifica nella sua miseria classificatoria, la spaesante consonanza fra l'idea matematica della sezione aurea e la ternarietà intrinseca nell'essere persona, l'impensato corrispondersi a specchio fra l'incompletezza strutturale dei sistemi formali e l'inclassificabilità esistenziale della persona, la catastrofe come momento speculativo intorno a cui è possibile superare l'opposizione tra cognitivismo etico e non-cognitivismo etico, l'emergente centralità – paradossalmente in negativo – della singolarità umana nella nuova temperie planetaria, caratterizzata da complessità e velocità. Si fa luce, in questo spazio speculativo, una nuova identità del nesso intrinseco fra la persona e la memoria, intendendo questa non come “aver memoria”, ma come “essere memoria”.

Georges Paul Couny, *L'uomo che dichiarò guerra alla miseria. Joseph Wresinski, Paoline*, Milano 2016, 240 pp.

È la biografia di padre Joseph Wresinski (1917–1988). Francese di origine polacca, nato egli stesso in condizioni di estrema povertà, ha dedicato tutta la vita ai poveri. Non si potrebbe comprendere la sua determinazione nel difendere i più miseri se non si prendesse coscienza – come invita a fare questo libro – della sofferenza e del disprezzo che egli sperimentò in prima persona. Al di là del gesto radicale di questo «figlio dell'esclusione» che, diventato sacerdote, ha scelto di condividere di nuovo la vita degli esclusi



e di portare la loro voce fin dentro le più alte istituzioni internazionali, l'Autore ci introduce anche nella spiritualità «senza sconti» di Joseph Wresinski. Radicata in una lettura del Vangelo secondo la quale non si tratta più soltanto di aiutare il prossimo, ma di stare con lui, la sua visione dell'uomo ha sconvolto la società civile in molti Paesi. Oggi il Movimento ATD Quarto Mondo, da lui fondato in seguito all'esperienza vissuta nella baraccopoli di Noisy, nella banlieue parigina, è presente in tutti i continenti, grazie alla presenza di un volontariato internazionale e interconfessionale che condivide la vita dei più emarginati nelle zone di miseria. È stato padre Wresinski – di cui è in corso la causa di beatificazione – a istituire nel 1987 la Giornata mondiale del rifiuto della miseria (17 ottobre), ufficialmente riconosciuta dalle Nazioni Unite nel 1992.

• Raimondo Scotto e Maria Lubrano Lavadera, *La danza dell'amore. Intimità, affettività e sessualità nella coppia*, Città Nuova, Roma 2017, 176 pp.

Travolti quotidianamente dalla cultura dello spettacolo, che mette in primo piano emozioni e sentimenti, la società contemporanea ha fatto dell'*outing* una moda, dichiarando cioè in pubblico il proprio orientamento sessuale, mettendo in scena il privato, le proprie fragilità, tutto ciò che l'intimità tenderebbe, invece, a tenere riservato. L'effetto è che coppie, anche affiatate, non riescono più a raggiungere una vera intimità proprio perché inconsciamente condizionate dalla cultura dominante. Spesso, infatti, le crisi sono originate da una distanza emotiva che

è la conseguenza inattesa e contraria di un eccesso di spettacolarizzazione e di smodata spontaneità. Eppure il segreto per invertire la marcia ed evitare la crisi esiste. Gli autori del libro lo svelano progressivamente, partendo dalla meravigliosa e spesso sconosciuta arte di amare che rischiarà, con una luce nuova, tutti gli aspetti della vita di coppia, anche quelli più segreti, rendendo l'intimità una realtà gioiosa, da vivere in modo sereno e coinvolgente.

Dino Negro, *Parrocchia: lavori in corso. La sfida del cambiamento*, Paoline, Milano 2018, 160 pp.

Chi frequenta la parrocchia con regolarità, che idea ha di Chiesa? Qual è il volto di Chiesa che vorrebbe testimoniare agli altri, a quelli che si dichiarano non credenti o, più semplicemente, che si sono allontanati dalla pratica religiosa? L'Autore, partendo da un'immagine "ideale" di Chiesa (At 2,42-47), articola una proposta di riflessione che ha come protagonista la parrocchia, "volto visibile a tutti della Chiesa invisibile". Dopo aver richiamato i fondamenti, le luci e le ombre della comunità ecclesiale (indifferenza dei cristiani che si sono allontanati, individualismo, delusione verso le istituzioni religiose), il volume è suddiviso in nove capitoli, relativi agli ambiti in cui la parrocchia deve tener presente la sfida del cambiamento pastorale e culturale: comunità che ascolta la Parola, vive unita a Cristo, testimonia la comunione, educa alla vita cristiana, promuove il servizio della carità, si fa ponte tra la Chiesa e la strada in particolare con l'oratorio, promuove tutte le vocazio-

ni, amministra i beni, è sempre "in uscita".

Benages Calduch (a cura di), *Donne della Bibbia*, Vita e Pensiero, Milano 2017, 114 pp.

Regine e schiave, figlie e mogli, matriarche e guerriere, profetesse e prostitute... le figure femminili punteggiano il racconto biblico, ma salvo rare eccezioni il loro ruolo e la loro storia si perdono nell'anonimato, contrariamente a quanto accade con le gesta dei protagonisti maschili. A restituire a queste "eroine" una voce che sa risuonare interessante e sapida anche alle donne e agli uomini d'oggi interviene questo libro, vero e proprio esercizio di "archeologia" dei testi biblici. Dieci esperte della Scrittura, di diverse provenienze e confessioni religiose, riportano alla luce dieci figure sepolte dal silenzio della lettura tradizionale dell'Antico Testamento. E il racconto restituisce donne a tutto tondo, che hanno fortemente creduto alla loro vocazione e si battono, anche a rischio della vita, in favore del popolo, fiduciose nell'aiuto di Dio e nella sua ricompensa: donne come Sara e Agar, la moglie sterile e la giovane madre cacciata nel deserto con il suo bambino, che incontrano la misericordia e i doni gratuiti di Dio; come le profetesse Miriam e Anna, amate dal popolo e risolte nell'ascolto della Parola; come Debora, giudice e guida politica, forte e saggia; come le influenti regine Betsabea ed Ester; come Tamar e Rut, le giovani vedove che guardano lontano e lottano per il futuro d'Israele; come la guerriera Giuditta, donna atipica capace di superare i limiti socialmente stabiliti... I loro volti, segnati dal riso e dal pianto, dalla lode

e dal lamento, dalla forza e dall'astuzia, parlano per tutte le anonime donne della Bibbia, autorevoli e dimenticate, sapienti e tenute in disparte. Incontrarle e conoscerne la storia è un'autentica sfida per tutti i credenti.

.....
 •Filomena Rizzo e Paolo Scarafoni, *In un attimo l'infinito. Carlotta Nobile*, Paoline, Milano 2017, 224 pp.

Carlotta Nobile, violinista di grande talento, abitava la bellezza fin da piccola: musica, arte, cultura sono state per lei strade maestre per incontrare il mistero di Gesù e viverlo nel suo itinerario di dolore, accolto fino alla fine. Carlotta Nobile è morta a Benevento a ventiquattro anni, il 16 luglio 2013, a causa di un melanoma. Negli ultimi mesi di vita, in seguito alle parole rivolte da papa Francesco ai giovani di portare la croce con gioia (omelia del 24 marzo 2013), fa una profonda esperienza di fede. Il percorso umano che caratterizza questo periodo è il coronamento di tutta la vita di Carlotta: una vita bella, piena di luce e di amore, di arte e di cultura. Violinista di grande talento, critica d'arte e scrittrice, la sua conversione non è una rottura, ma piuttosto una illuminazione, un compimento, nell'incontro personale con Gesù. Il suo impegno nel periodo della malattia per sostenere gli altri ammalati di cancro (con il blog anonimo «Il Cancro E Poi» e i concerti negli ospedali con i «Donatori di musica») era già la manifestazione di una grande carità. Carlotta faceva parte dei cosiddetti «lontani». L'approdo a una vita in Cristo, a favore dell'umanità, avviene attraverso un cammino esistenziale, che la porta a svolgere una mis-

sione per i giovani, per gli artisti e per i malati.

Vincenzo Di Marco, *Günther Anders. L'incubo della bomba atomica*, Pazzini, Rimini 2017, 100 pp.

L'incubo della bomba atomica ha attraversato i decenni successivi al secondo conflitto mondiale per poi scomparire del tutto dalla cronaca sociale e politica. Il tragico inizio del nuovo millennio ha riportato di attualità la questione del nucleare e fatto ripiombare l'umanità nei dilemmi di mezzo secolo prima. Günther Anders è stato il più autorevole interprete dei mali introdotti dalla civilizzazione tecnologica quando nel ventennio tra le due guerre si profilavano all'orizzonte inquietanti visioni "apocalittiche" sulla fine imminente dell'uomo prometeico. Esule dalla Germania nazista, sperimentata negli Stati Uniti la società dei consumi e le tecniche di manipolazione delle masse. Auschwitz si congiunge inevitabilmente a Hiroshima: questa è la sentenza che si legge nei suoi libri più fortunati, per anni censurata e sottaciuta. Questo saggio ripropone il percorso intellettuale di un pensatore che ha saputo difendere caparbiamente il diritto dell'uomo alla sopravvivenza al di là dei cedimenti morali dell'età nichilistica.

Peter von Matt, *La cavalcata di Don Chisciotte. L'Europa come spazio di ispirazione*, EDB, Bologna 2017, 56 pp.

Don Chisciotte è un matto che fa ridere e un brav'uomo che commuove. Questa contraddizio-

ne ne costituisce la modernità fondamentale, un tratto paragonabile a una sola figura della letteratura europea: il principe Amleto di Shakespeare, anch'egli avvolto in un dilemma radicale. Mentre Don Chisciotte unisce illusione e dinamismo lasciandosi disarcionare ogni volta, la mente fine di Amleto scopre tutte le menzogne del mondo, ma non è in grado di agire come dovrebbe e come ritiene di fare. Da quattrocento anni l'eroe di Cervantes ignora i confini, attraversa le frontiere e cavalca in quell'enorme spazio comune di ispirazione che è l'Europa, lo spazio in cui l'identità del continente si radica, contrapponendo alla violenza il viaggio delle storie narrate e recitate, dei quadri, della musica, delle idee e delle filosofie.

Harvey Cox, *Il mercato divino. Come l'economia è diventata una religione*, a cura di Paolo Costa, EDB, Bologna 2017, 72 pp.

Il mondo è caduto preda della "teologia" liberista dell'accumulazione e della crescita infinita, secondo la quale il mercato è onnisciente, onnipotente e onnipresente: conosce il valore di ogni cosa, può innalzare le nazioni o mandare in rovina intere famiglie. Nulla sfugge al suo potere di mercificazione e non gli mancano certo le dottrine, i profeti e lo zelo "evangelico" per convertire il mondo al proprio stile di vita. Secondo il teologo americano Harvey Cox è necessario smascherare questa pseudoteologia e dimostrare che il modo in cui opera l'economia mondiale non è naturale né inevitabile, ma è plasmato da un sistema di valori e simboli globali, che diventano più compren-



PROSPETTIVA
• PERSONA •

105/106 (2018/3/4),

104-112

sibili quando vengono interpretati come una religione. Per Cox è dunque in atto una divinizzazione del mercato e tutti i problemi del mondo – crescita delle disuguaglianze, riscaldamento globale, ingiustizie causate dalla povertà mondiale – sono sempre più difficili da risolvere.

•••••
• Paul Petzel e Norbert Reck (a cura di), *L'ebraismo dalla A alla Z. Parole chiave per rimuovere errori e luoghi comuni*, (edizione italiana a cura di Gianluca Montaldi), EDB, Bologna 2018, 140 pp.

Nel XX secolo le principali Chiese cristiane hanno promosso una profonda riconsiderazione

dell'ebraismo. Tuttavia, luoghi comuni e antichi errori si insinuano ancora sulla strada della comprensione reciproca. In questo volume, 34 studiosi ebrei e cristiani prendono in esame 58 parole, dalla A alla Z, per correggere gli aspetti più problematici e favorire il dialogo. Tra gli autori: il rabbino Henry Brandt, Micha Brumlik, Hans Hermann Henrix, Rabbi Walter Homolka, Hubert Frankemölle, Hanna Liss, Christian Rutishauser, Werner Trutwin, Klaus Wengst e Josef Wohlmuth.

•••••
• Carlo Carretto, *Padre mio mi abbandono a te*, Città Nuova, Roma 2017, 176 pp.

In un tempo segnato dalla per-

dità di ogni certezza, Carlo Carretto medita sulla preghiera dell'abbandono di Charles de Foucauld, che illumina con l'esperienza personale che "Dio è Padre". Attraverso parole forti e carismatiche Carretto invita a ricoprire Dio come "propria famiglia" e a tessere nella quotidianità un dialogo vero e vissuto da Padre a figlio. È questa l'esperienza di farci strumenti per un nuovo domani. Vero e proprio *long seller* pubblicato da Città Nuova ininterrottamente dal 1975 nella collana *Meditazioni*, il testo si è guadagnato sul campo il passaggio nella collana *Minima*, tra i maestri di spiritualità contemporanea.

